

ESPACIOS, TRADICIONES Y CAMBIOS EN CONCHUCOS

Ecós desde la Escuela de etnografía del Proyecto
“Antonio Raimondi”, Ancash Perú



Sofia Venturoli
Editora

Progetto Archeologico Antropologico “Antonio Raimondi”
Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Museo del Castello Sforzesco, “Raccolte Extraeuropee”

ESPACIOS, TRADICIONES Y CAMBIOS EN CONCHUCOS

***Ecos desde la Escuela de etnografía del
Proyecto “Antonio Raimondi”, Ancash Perú***

Sofia Venturoli
Editora

2012

ESPACIOS TRADICIONES Y CAMBIOS
EN CONCHUCOS

Editor
Sofia Venturoli

Corrección de Estilo y Textos
Cristián Vizconde García
Sonia Ríos Villar

Diagramación
Cristián Vizconde García
Bebel Ibarra Asencios

Diseño de Caratula:
Monika Weissensteiner

Bologna, 2012

ISBN 2-930429-25-9
EAN 9782930429250



Raccolte d'Arte Antica e Pinacoteca
Raccolte d'Arte Applicata
Museo degli Strumenti Musicali
Raccolte Etnoantropologiche
Gabinetto Numismatico e Medagliere



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI POLITICA ISTITUZIONI STORIA

Contenido

Introducción: «Aquí, finalmente, era el campo» y ¿Dónde estamos los antropólogos? Sofía Venturoli.	7
«¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos: legitimación y reivindicación en el saqueo de tumbas prehispánicas» Emanuela Canghiari.	36
«El malcampo: análisis de una enfermedad inmaterial» Federico Ciccacci.	66
«Un vasito nomás: preparación y consumo de la chicha de jora en la provincia de Huari» Giulia Garra.	86
«Sistemas de salud, identidad cultural y agencia femenina: análisis de un proyecto en salud reproductiva en Huari, Ancash» Cynthia Ingar.	110
«Ñawiniña: mirar el mundo con los ojos de los niños» Annalisa Lollo.	143

«La mujer en Huari, ayer y hoy» Maria Molinari	169
«Perfiles de la medicina tradicional. La figura del curandero en Huari» Simona Rossi	193
“Recorridos de músicas y músicos en la provincia de Huari: ‘migraciones’ musicales, movimientos geosimbólicos, intercambio y dinámicas de poder en el territorio” Federico Trentanove.	221
«Paisajes de poder: descentralización, participación política y espacios locales de poder» Monika Weissensteiner.	269
«Palabras y obras: una mirada al contexto político y social de Huari bajo la influencia del Canon Minero» Silvia Romio.	306

**«Aquí, finalmente, era *el campo*»¹ y
¿Dónde estamos los antropólogos?**

Este volumen nace con dos finalidades precisas. La primera, dar a conocer los trabajos de investigación etnográfica que un grupo de nueve estudiantes de la Universidad de Bologna (Italia) y otro de la Pontificia Universidad Católica del Perú han desarrollado en la provincia de Huari, Ancash, Perú, durante seis años, entre 2003 y 2008 en el marco del Proyecto Arqueológico y Antropológico “Antonio Raimondi”². La segunda finalidad es realizar la difusión de las únicas miradas etnográficas que hasta hoy se han producido sobre la región Conchucos.

Otro objetivo, más teórico y más implícito, es desplegar a lo largo del camino de la lectura de los casos etnográficos, una visión processual³ y dinamista⁴ de la escritura etnográfica y de la especulación antropológica, procedente de una manera precisa de hacer trabajo de campo. Los artículos aquí propuestos presentan, mediante varios estilos y diferentes acercamientos, una realidad sociocultural en movimiento, en constante cambio. Construyendo cuadros de varios aspectos sociales, políticos y culturales de la provincia de Huari, los autores delimitan un

escenario en proceso en el cual diferentes actores, ámbitos y dinámicas socioculturales se interrelacionan, participando de maneras diferentes en la transformación.

Hay dos hilos conductores que vinculan todos los artículos del volumen. El primero, por supuesto, es el área geográfico-cultural del trabajo de campo: la provincia de Huari en la sierra de Ancash, la que comprende no sólo la cabecera provincial Huari, sino también algunas comunidades y pueblos aledaños. Una zona completamente bilingüe, entre castellano y quechua regional, donde viven cerca de 65 000 personas y de las cuales alrededor de 9 000 habitan en el distrito homónimo y 3 000 en la capital. El segundo, como ya mencionamos, es la visión *in fieri* de la escritura etnográfica que, lejos de ser exhaustiva, expresa un proceso en movimiento, del cual presentamos un 'episodio' que, sin embargo, debe tener en cuenta lo que ha sido y, además, intentar 'presentir' lo que será. Esto significa un estudio del proceso, un movimiento hacia el futuro que contemple la continuidad desde el pasado, la construcción de una «visión que armonice entre ellos la figura y el fondo, la ocasión fugaz y la historia de larga durada» (Geertz, 1995: 64)⁵. Este tipo de acercamiento a la escritura etnográfica, por supuesto, procede del tipo de acercamiento al trabajo de campo que en nuestro caso intenta superar la posición autoritaria del antropólogo, completamente determinada por una relación de poder en la cual nosotros somos los que hablamos para el «otro» (Friedman, 2005: 125). Esto se puede desarrollar considerando que la 'cultura' es algo polifónico y, tal vez, desafinado, que reúne varios sujetos a menudo en contraste entre ellos mismos, que se presenta como un tejido de relaciones de diferentes fuerzas e influencias que no necesariamente se regulan en base a normas; normas que, aun cuando están presentes, no siempre funcionan o se ponen en acto en la práctica.

Los artículos aquí propuestos nacen de los trabajos de campo desarrollados en la provincia de Huari, con el

apoyo del Gobierno Provincial y de las juntas directivas de las Comunidades Campesinas de San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca, y por supuesto de todos los habitantes de la provincia⁶ y más allá. Todos los autores⁷ han desarrollado su primera experiencia de trabajo de campo bajo la coordinación y la guía de quien escribe, en diferentes años y temporadas, en el marco del Taller Etnográfico del Proyecto Antonio Raimondi⁸ y del proyecto ARTS⁹.

En esta introducción, antes de presentar los artículos, mi intención es reconstruir brevemente el camino metodológico, ya sea del trabajo de campo o de las construcciones teóricas que han conducido hasta aquí los autores.

«Aquí, finalmente, era *el campo*». Metodología y enseñanza de la investigación antropológica de campo

La experiencia del trabajo de campo se presenta como elemento crucial para definir la disciplina y diferenciarla de otras. El compartir el hábito de practicar y haber practicado trabajo de campo produce, entre los antropólogos, la percepción de estar vinculados «en una especie de mística fraternidad»¹⁰ (Clammer, 1984: 63). Desde los años 70 del siglo XX, la reflexión acerca del trabajo de campo ha ido incrementándose, aunque ya desde la Introducción de Malinowski a Los Argonautas del Pacífico Occidental el fieldwork ya se presentaba como el momento decisivo de la producción antropológica y el necesario «rito de pasaje» que cada investigador que buscaba definirse antropólogo tenía que pasar. Es cierto que desde la época de la deconstrucción y reformulación del acercamiento antropológico en los años ochenta la producción sobre el concepto, las tipologías y las metodologías de trabajo de campo etnográficos ha sido mucho más que completa (véase Sluka J. A. and Robben A 2005). En cambio, hasta hoy en día sigue siendo más limitada la reflexión acerca de la enseñanza del trabajo de campo y

pocas son las escuelas de campo guiadas (véase Wallace, 1999; Gmelch - Gmelch, 1999; Ellen, 2001; Guber, 2001, 2005; Iris, 2004; Timmer, 2004). No obstante los antropólogos no estudian pueblos, sino en los pueblos (Geertz C. [1973] 1988) y el conocimiento antropológico se ha construido sobre la experiencia de la observación participante en el trabajo de campo – aunque el acercamiento a esta experiencia haya cambiado en más de cien años desde una visión colonialista hasta una visión pos-colonialista y pos-modernista, pasando por una perspectiva positivista y naturalista – a pesar de todo esto, el aprendizaje acerca de ‘cómo’ hacer trabajo de campo en el campo es algo que se da por hecho: o ‘nadas o te ahogas’. El trabajo de campo es todavía, en muchos casos, sinónimo de viaje aventurero que hay que afrontar solos. Un rito de pasaje que prevé un cambio de lugar, de cultura y de costumbres de vida para el antropólogo, dificultades físicas y psicológicas, cuyo éxito al salir airoso de ellas, permitirá la evolución humana e intelectual del antropólogo. Aunque el concepto de campo se ha vuelto más matizado así como, muchas veces, es difícil reconocer la división entre la casa y el campo, pues ambos existen en el mismo contexto holístico de relaciones globales de poder (Sluka J. A. and Robben A 2005) – “the field is everywhere” (D’Amico-Samuels 1991: 83) – sin embargo el trabajo de campo es una experiencia que todavía presenta matices románticos de viaje de conocimiento no sólo del ‘otro’, sino también de uno mismo.

Igualmente largo y heterogéneo ha sido el camino de la antropología en la consideración de ‘cuáles’ campos puedan ser objetos de la investigación cualitativa y etnográfica. El problema del ajuste del método de campo tradicional un antropólogo en un pueblo por un largo periodo de tiempo para una inmersión en la cultura de un relativamente pequeño y cerrado contexto, posiblemente lejos de las comodidades y de las tecnologías del ‘primer mundo’ o la ‘ciudad’ a los desafíos políticos y sociales del mundo global ha sido y es todavía objeto de discusión y de reflexión entre los antropólogos¹¹. El concepto

de ‘*etno*’ en etnografía se ha vuelto escurridizo y no-localizado; la homogeneidad cultural, la territorialidad, los confines espaciales, históricos y sociales se disuelven y la etnografía, debe adecuarse, así como las metodologías de trabajo de campo (Appadurai, 1991). Han habido varias revisiones y varias reflexiones sobre el trabajo de campo, sobretodo entre los años ‘60 y ‘70 del siglo XX, no sólo a nivel metodológico, teórico y a la luz de los nuevos prospectos mundiales postcoloniales, sino también sobre las condiciones humanas y psicológicas del antropólogo en el campo (Salamone, 1979: 47)¹².

Muchas veces, hablamos de campo y de trabajo de campo, muchas veces sin preguntarnos, sin plantearnos el problema de qué cosa sea el campo; damos por hecho esta palabra y su significado, la tratamos como algo ‘sagrado’, que sólo existe como un ‘tabú’ que no es necesario incomodar, como un ‘dogma’ que se debe aceptar para hacer parte del círculo de ‘los antropólogos’. El mismo concepto de ‘otro’, así como la definida distancia entre un aquí y un allá *home y field* donde el ‘allá’ es un ‘lugar otro’ en el cual se desarrollaba el trabajo de campo y el ‘aquí’ es adonde se regresaba para la escritura y la producción del análisis etnográfico y teórico se han definitivamente matizado¹³. Siempre, el trabajo de campo ha necesitado de límites, definidos entre ‘lugares’ que se consideraban diferentes y lejanos, entre los cuales el antropólogo podía moverse construyendo un ‘aquí’ y un ‘allá’, el ‘lugar’ de su sociedad, su ‘espacio’ desde el cual viajaba hacia el campo y el lugar de ‘los otros’, de donde regresaba a su ‘casa’ para completar el trabajo con el análisis, la escritura antropológica. La ‘reconstrucción’ de ‘los otros’ mediante la etnografía, hasta los años sesenta del siglo XX, era más delineada, porque eran claros los confines entre un ‘nosotros’ y un ‘otros’, así como era definido quiénes eran y dónde estaban los antropólogos. «La antropología siempre se ha basado sobre la práctica de ir a algún lugar, [...] la ciencia del otro ha sido ineludiblemente vinculada al viaje hacia otros lugares» (Appadurai, 1986)¹⁴.

Sin embargo, la 'de-construcción' de la disciplina y de su principal metodología, el trabajo de campo, han reformulado las respuestas a las preguntas ¿dónde está? y ¿qué es el campo? Llegando a definiciones muy amplias y a comprender perspectivas relacionales y multisituadas¹⁵, revelando la «errónea unidad del término *fieldwork*» (Clifford, 1990: 52). Pues, ahora, es necesario definir el campo con nociones diferentes, que se dibujan alrededor de relaciones, de caminos, nexos y yuxtaposiciones donde el etnógrafo establece algunas presencias con una lógica explícita de asociaciones y conexiones (Marcus, 1995), entre diferentes *loci* los cuales no necesariamente se perfilan como lugares físicos delineados que definen el sujeto de la etnografía. Como afirma Guber, «el campo de una investigación es su referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Es un recorte de lo real que no está dado [...] sino es construido activamente en la relación entre el investigador y los informantes. El campo no es un espacio geográfico, un recinto que se autodefine desde sus límites naturales (mar, selva, calles, muros), sino una decisión del investigador que abarca ámbitos y actores» (Guber, 2005: 47). El campo es la fuente de los datos del conocimiento científico y puede definirse en formas distintas y heterogéneas, sólo después vienen las elaboraciones teóricas. Los antropólogos desde algunas décadas se han liberado de lo 'exótico', se han emancipado del buscar islas lejanas sin contactos con el mundo para encontrar 'campos' *dignos* del interés etnográfico. Los antropólogos, ahora, saben que lo que es más interesante son las intersecciones, los cruces, las relaciones, los encuentros; los lugares donde el intercambio social, cultural y humano se ponen en acto, allí donde las reacciones y las adaptaciones a esos encuentros producen variaciones en el proceso sociocultural. Pues, el 'campo' está allí donde el movimiento está: frente a nuestro ojos, todos los días, sin necesariamente tener que tomar un avión para llegar al campo. De todas formas, lo que es cierto es la importancia, para un antropólogo, de la experiencia

del trabajo de campo, no sólo a nivel profesional sino también a nivel humano e intelectual. No se puede prescindir de eso, aunque considerado y experimentado de maneras muy diferentes, el proceso que produce un viaje aunque no necesariamente físico y no necesariamente tan largo desde un acá hasta un allá, un periodo en que el etnógrafo recoge datos en su libreta, en su grabadora, apunta ideas, sensaciones, impresiones, visiones, después del cual 'regresa' a su lugar de origen para reunir las ideas y empezar a transcribir, a traducir, a representar y a explicar una porción de lo real de ese proceso; ese camino es algo ineludible para un antropólogo.

Un camino que, mirado desde adentro, resulta ser algo mucho más complicado que un sencillo 'viaje' de investigación y de recolección de datos. Ya sabemos cuántos problemas logísticos, humanos, éticos, prácticos, entre otros, están detrás de una etnografía en que raramente se transparentan las problemáticas del estar y trabajar en el campo¹⁶, porque, por suerte, algunos antropólogos aunque muy pocos todavía, considerando la producción etnográfica nos han transmitido lo que está atrás de la cortina, haciendo que esto ya no sea un secreto que se descubre sólo cuando se vive.

Este camino hacia adentro y afuera del campo nos parece estar compuesto de etapas que se presentan muy similares para muchos antropólogos, sobretudo a la primera experiencia de campo¹⁷. Las etapas, que son fundamentalmente emocionales pero que tienen un gran impacto sobre la actitud profesional, las podríamos resumir así: la llegada al campo produce normalmente un primer periodo de increíble entusiasmo en el que todo parece donarse al etnógrafo, quien sólo tiene que descubrir y 'nombrar' al mundo. Generalmente, en esta primera etapa, problemáticas de cualquier tipo están muy lejos de los ojos del etnógrafo. La segunda etapa, que siempre se despliega en el campo, es el momento en que, después de un cierto periodo de tiempo, el etnógrafo se ha acostumbrado a lo nuevo y ha empezado a sentirse como en su casa, empieza a pensar que ha comprendido todo, que ha decodificado los

códigos, que sabe perfectamente cómo comportarse y cómo se comportarán los miembros del 'grupo' que está estudiando.

A esta altura, todo el mundo que acaba de conocer y 'nombrar' empieza a volverse obvio para el nuevo observador, casi estático y bien regulado por normas que él o ella ya ha aprendido muy bien y, además, que sabe reproducir. Si el etnógrafo se encuentra bien preparado para el trabajo de campo, probablemente solo y recién a esta altura llega el famoso choque cultural¹⁸ que consideramos como tercera etapa, la cual se despliega en el campo pero que a menudo se reproduce nuevamente en 'casa' cuando hay que escribir la etnografía. El choque cultural del que estamos hablando llega cuando el etnógrafo se siente tan adentro de la sociedad, del grupo que está estudiando y con quien está viviendo, que se da el permiso de 'criticar' normalmente en su íntimo análisis sin expresar demasiado estos nuevos sentimientos algunos aspectos de la sociedad, digamos algunas prácticas culturales que le parecen dañinas y no convenientes para el grupo. Por supuesto, esto sucede sobretodo en situaciones en que la sociedad o el grupo que estamos estudiando representa un actor económica y socialmente más débil con respecto a la sociedad de procedencia del etnógrafo. Pues, esto nos lleva a pensar que algunas competencias, capacidades o técnicas (en el ámbito agrícola, en las costumbres alimenticias, en las costumbres higiénicas, en las relaciones de género, para poner algunos ejemplos) implementadas, utilizadas o desarrolladas de manera diferente podrían mejorar las condiciones de vida del grupo en cuestión. Pues la crítica está justo en esta pregunta: ¿Por qué siguen de esta manera cuando podrían obtener mejores resultados de otra diferente y resolver algunos problemas socioeconómicos?

Exagerando un poco, considero que saber contestar a esta pregunta representa la diferencia entre un antropólogo y otro científico social. La respuesta a esta cuestión define el límite entre quién ve al mundo con los ojos de un antropólogo y quién no. La respuesta del antropólogo está en la capacidad de reconsiderar esas mismas prácticas socioculturales, que

a primer examen no aparecen rentables, como elementos cruciales de la riqueza sociocultural de un grupo, como pilares que rigen el castillo de las dinámicas interrelacionadas en las cuales se mueve cada individuo. Lo que aparentemente puede aparecer como un ejercicio social/cultural inútil y desventajoso, a través de la lente antropológica revela sus prerrogativas. Con eso no queremos decir que los antropólogos deben renunciar a la crítica; no queremos renunciar a una de las 'utilidades' esenciales inmediatas que los estudios etnográficos pueden tener, es decir, la posibilidad de construir denuncias sociales, políticas, económicas sobre situaciones específicas; sino, que estas 'críticas', esta presentación de núcleos problemáticos, deben ser hechas por los antropólogos desde visiones mucho más profundas, menos construidas sobre modelos no afines a la sociedad de la cual se habla. Digamos que la crítica hacia algunas prácticas socioculturales, desarrollada en un trabajo de campo por un etnógrafo, debe ser contextualizada dentro de la sociedad que las ha producido y descontextualizada con respecto a la visión predominante, que a menudo es la del antropólogo.

Cuando el etnógrafo llega a esta etapa del proceso y sabe superarla, ése es el momento en el que puede empezar a escribir, el momento en que su «rito de pasaje» ha sido superado.

La escuela de trabajo de campo

Al proceso que aquí hemos resumido y generalizado a través del cual un antropólogo debe pasar en su primera experiencia de trabajo de campo, se añaden otras dificultades y dudas que acompañan la 'inmersión' en el campo profesionales, éticas y personales¹⁹. Esto debería llevar a pensar que una práctica de campo guiada inicial sea algo común y muy fructífero para superar y enriquecerse, en vez de tropezar con las dificultades. En cambio, como ya mencionamos, muy raras y muy pocas

son las oportunidades de este tipo ofrecidas por universidades e instituciones a los estudiantes de antropología²⁰. Las motivaciones, probablemente, hay que buscarlas en esa idea de trabajo de campo solitario que todavía se mantiene, de la que hablamos precedentemente, una suerte de frontera que hay que superar solos: ¡o nadas o te ahogas!

El organizar, coordinar y, en fin, llevar a cabo una práctica de campo guiada no es, de hecho, tarea fácil. Pues más allá de las necesarias condiciones prácticas, logísticas, económicas que se deben sortear, también, como mencionamos, hay que afrontar unas cuestiones metodológicas, éticas y humanas que no hay que subestimar.

La primera decisión que se presenta al profesor que deberá conducir a los alumnos y guiarlos en el trabajo de campo está entre el desarrollar una 'práctica de campo' o un 'trabajo de campo guiado'. Esta distinción aunque las definiciones que utilizamos son bastantes arbitrarias y podrían ser diferentes debe definirse considerando que hay diferencia entre estas dos experiencias. Definimos la práctica de campo como una experiencia en el terreno de duración limitada (normalmente dos semanas), que generalmente se desarrolla con grupos bastante amplios (de 10 hasta 20 alumnos) durante la cual el alumno tiene que aprender las técnicas y las metodologías para desarrollar el trabajo de campo: escribir el diario de campo, tomar las notas de campo, utilizar la grabadora (saber cuándo, cómo, etc.), saber organizar los datos recopilados, definir y escoger a los informantes, moverse en el pueblo, orientarse y construir los mapas geográficos y temporales, crear y mantener las relaciones con la comunidad y las autoridades, entre otros. Es decir, lo que aquí definimos como 'práctica de campo' se propone enseñar a los estudiantes un paquete de competencias necesarias para el trabajo de campo, más que todo técnicas, logísticas y organizativas sin preocuparse ni del aspecto humano e intelectual del trabajo de campo ni del acercamiento analítico a los datos.

La práctica de campo resulta muy útil para aprender a moverse en el campo y, de hecho, es la propuesta de muchas universidades e instituciones que ofrecen este tipo de experiencia a los estudiantes de antropología.

El trabajo de campo guiado, en cambio, es algo que principalmente necesita un tiempo más largo (dos o tres meses) y un grupo de estudiantes mucho más condensado (hasta un máximo de 5 alumnos). Este tipo de experiencia consiste en aprender a investigar investigando. Considera no sólo el aprendizaje de las técnicas organizativas de la recolección de los datos etnográficos, sino también la formulación de una pregunta de investigación la cual habrá que contestar mediante la escritura de una tesis, a través del análisis antropológico de los datos de campo. El trabajo de campo guiado, pues, prevé un programa de investigación individual y personalizado para llegar a la comprensión del sujeto de estudio y de las preguntas teóricas.

La primera opción de escuela de campo es una aplicación y una comprensión de las técnicas para después desarrollar el trabajo de campo; la segunda es la implementación y el despliegue de un trabajo de campo real guiado por un antropólogo más experto que no sólo apoya a los alumnos en cómo y qué cosa recolectar, sino comienza con las hipótesis teóricas, pasa a través de la enseñanza de las técnicas y las metodologías de campo, desarrolla una guía durante todo el proceso no sólo de lo académico a lo intelectual, sino también de lo humano y llega con los estudiantes a la etnografía. El producto final, así como las preguntas iniciales, del trabajo de campo guiado puede ser parte de un proyecto común al grupo o ser algo más individual y vinculado a una temática específica que identifica a los diversos alumnos en el campo²¹. En ambos casos, de todas maneras, las etnografías producidas de una experiencia de este tipo serán necesariamente parte de un mismo conjunto, pues la zona de investigación debe inevitablemente ser la misma para que el proceso de guía sea fructífero.

La presencia de cuatro o cinco personas que trabajan en un área común no es una circunstancia carente de problemáticas. No sólo hay varios riesgos relacionados a la gestión humana de un grupo en una situación delicada: varias individualidades que reaccionarán diferente a los estímulos y a las complicaciones intelectuales y humanas que presenta una experiencia de este tipo²²; sino también, existe la posibilidad de que la presencia de varios investigadores que trabajan en una misma zona pueda no ser muy apreciada por parte de sus habitantes. De hecho, ésta es una de las críticas típicas a las escuelas de campo que presentan, por un lado, el riesgo de los 'informantes profesionales', personas acostumbradas a la presencia del etnógrafo al cual proporcionan un producto bien empaquetado y listo para la grabadora; por otro, la de personas incómodas y no benévolas hacia la presencia de tantos etnógrafos.

Sobre la base de mi experiencia puedo afirmar que existen, sin embargo, algunas precauciones que pueden ser tomadas para evitar situaciones de este tipo y que, en nuestro caso, han funcionado muy bien. Primeramente, considero que es necesario que el antropólogo quien deba guiar el trabajo de campo de los alumnos necesite conocer profundamente el área de estudio que se elige para la escuela de campo. Es necesario que él mismo haya conducido allí su propio trabajo de campo y que tenga contactos sólidos con la población y las autoridades. Además, es indispensable que la o las poblaciones del área sean debidamente informadas y manifiesten su beneplácito a la idea de la escuela de campo. Eso evitará, por un lado, el topar con 'informantes profesionales'; y por otro lado, el descontento de la población a la llegada de los estudiantes. Juzgo igualmente importante, el hecho de trabajar no sólo en un único pueblo sino de encontrar una zona con diferentes realidades sociales, relacionadas entre ellas y geográficamente alcanzables. La posibilidad de trabajar considerando un área de este tipo, no sólo es más interesante desde un punto de vista metodológico, sino también permite más fácilmente la presencia de más investigadores al mismo tiempo.

Tomar parte en este tipo de escuela de campo ofrece la oportunidad de aprender a investigar investigando, formarse de manera organizada y decodificada sobre las técnicas y la metodología de recolección de datos, del análisis cualitativo y ampliar las competencias personales y profesionales en el desarrollo del trabajo de campo.

Por otra parte, significa poder compartir y aprovechar no sólo la experiencia y enseñanzas del antropólogo guía, sino también los comentarios y las capacidades de todo el grupo. La posibilidad de intercambiar información, datos, opiniones, de reflexionar conjuntamente sobre más aspectos y entre diferentes puntos de vista y pensamientos, permite a los alumnos (y no solamente a ellos) el enriquecer la experiencia y lograr un acercamiento al análisis mucho más complejo y completo.

La enseñanza del trabajo etnográfico en el campo se enfrenta, también, con cuestiones que son comunes a todos estos tipos de investigación y que todavía no están resueltas, tampoco en la reflexión científica sobre la disciplina²³. Estas cuestiones se desarrollan y se producen alrededor de la relación que se establece entre el etnógrafo y los que son el sujeto de la investigación y de la observación. Esta relación está muy a menudo basada sobre unas dinámicas de poder desiguales, es un 'diálogo' asimétrico en muchos sentidos aunque no siempre a favor del etnógrafo. Él o ella que llega para hacer trabajo de campo, muy a menudo proviene de una sociedad diferente, en su mayoría desconocida por los habitantes de los pueblos donde se desarrolla el trabajo de campo, pues ocurre que los extranjeros son considerados más 'poderosos' que los demás económica y culturalmente. Estas circunstancias crean vínculos complejos que deben ser manejados seriamente, sin subestimar nunca el riesgo que llevan, no sólo para la ética de la investigación, la autenticidad de los datos y de la consecuente etnografía, sino también para la ética del comportamiento en el campo²⁴, que en una escuela de campo no sólo se debe considerar hacia los que son nuestros sujetos

de estudio, sino también hacia los alumnos. La sensación de recolectar datos se asoma a la sensación de sustraer a alguien sus conocimientos, sus 'bienes' inmateriales, sin un proceso de restitución que sea satisfactorio. Esta sensación se produce muy intensamente en la primera experiencia de trabajo de campo, y las argumentaciones sobre la 'restitución' de la etnografía, al final del campo y de la escritura, al grupo que se ha estudiado no son suficientes para superarla.

Estas cuestiones todavía permanecen abiertas, debatidas, pero no resueltas; no sirve para muchos escribir códigos y modelos de comportamientos para quitar algunas preguntas de la conciencia de un etnógrafo: «¿qué nos da a nosotros el derecho de estudiar a ellos?»²⁵ (Geertz, 1995: 130). Yo considero que estos asuntos que son problemáticos no sólo a nivel científico, sino también a nivel ético, político y humano no deberían ser considerados a nivel especulativo para construir teorías universalmente válidas o de reflexión ontológica, sino a nivel empírico y situacional, es decir, en el campo, cuando las situaciones se presentan y es posible considerar el contexto cultural, social, político y económico en el cual se ha producido las circunstancias. No existe una praxis inmaculada de trabajo de campo, ante cualquier elección que tomemos, nunca estaremos definitivamente contentos con ella. Estoy completamente de acuerdo con Barnes cuando afirma que el buen etnógrafo es quien aprende a vivir con una conciencia inquieta, pero continúa estar preocupado por eso (Barnes en Ellen, 1984) intentando mejorar y perfeccionar estas dinámicas cada vez que se presentan las condiciones.

¿Dónde estamos los antropólogos?

Si bien no hay respuestas ciertas a muchas de las cuestiones expuestas y si la antropología es quizás la disciplina más

capaz de deconstruirse llegando a paradojas extremas sobre la práctica del trabajo de campo y la escritura etnográfica, es cierto que esta práctica, y la actitud hacia las realidades sociales que ésta ha desarrollado, se refleja en la escritura etnográfica. Aunque resulte «extravagante», como afirma Geertz (1990), construir textos supuestamente científicos desde experiencias biográficas y aunque el hecho de haber manejado la relación entre observador y observado no signifique haber resuelto la relación entre autor y texto (Geertz 1990), es decir, no basta haber llevado a cabo una exhaustiva y positiva experiencia de campo para después escribir una buena etnografía²⁶; debe existir una actitud hacia la realidad social que intente conciliar la autoridad del etnógrafo y la complejidad que quiere representar, traducir, describir.

La etnografía, a pesar de haberse vuelto una etnografía posmoderna, un texto 'polifónico' *'in fieri'* en el cual a menudo es más fácil que el autor se busque a sí mismo que al otro, es todavía el único instrumento que tenemos para una representación antropológica de la realidad social y cultural. Si no queremos declarar la total y definitiva imposibilidad de esta 'representación', tenemos que encontrar una vía intermedia entre la autocrítica y la voluntad de seguir haciendo trabajo de campo y etnografía. Esta vía pensamos haberla encontrado en un acercamiento processual de la realidad social, considerada como un conjunto de relaciones. Esto es válido, por un lado, porque nos resulta imposible, todavía, considerar funcional el mito de la comunidad aislada, no porque no existan los grupos o las comunidades, sino porque ellas son parte de una amplia red de conexiones de varios tipos y formas, individuales y comunitarias. Por otro lado, el considerar como elemento principal a las relaciones que continuamente se establecen bajo nuestros ojos, que se desarrollan, se interrumpen, se reconstruyen, se modifican entre los diferentes actores que animan nuestro fragmento de lo real, nos permite considerarlo como algo que produce su propio movimiento y su propio cambio sobre dos niveles que podemos definir 'geográfico'

y 'temporal'. El nivel que definimos como geográfico supone que, en un estudio etnográfico, sea necesario considerar un área geográfica más amplia con respecto a un grupo preciso, cerrado, limitado y circunscrito. Al hablar de un área geográfica más extensa, en realidad, estamos hablando de un área que comprenda no sólo diferentes espacios geográficos, sino diferentes espacios sociales, políticos y económicos. Analizar y alumbrar las dinámicas, las intensidades, las motivaciones, las transformaciones de las relaciones entre los diferentes actores sociales a varios niveles, permite comprender la complejidad de lo real y sus transformaciones. Las relaciones deben ser consideradas interna y externamente, las que se desarrollan dentro de un grupo y aquellas entre un grupo y otros, tanto a nivel individual así como a nivel de instituciones²⁷.

El nivel que definimos como 'temporal' expresa las relaciones que los sujetos o conjuntos de sujetos tienen con su pasado y cómo esto influye en su presente y en su futuro: las relaciones (cuáles, con qué intensidad, con quién o con qué entidades, etc.) entretenidas en el pasado son muy a menudo uno de los orígenes de las dinámicas actuales. A diferentes niveles se reproducen negociaciones e interacciones sociales, culturales, políticas y económicas que provienen desde el pasado, desde el manejo de ese mismo pasado. En las representaciones y construcciones que se hacen de éste, plasmadas en el presente, se fabrican y mutan las identidades que se construyen no sólo en relación con el pasado, sino también en relación con las situaciones contingentes y en relación y también en contraposición con otras identidades.

En la globalización de la tardía posmodernidad donde el trabajo de campo multisituado, a diferentes niveles, es casi inevitable²⁸; las relaciones, consideradas espacial y temporalmente, están en el centro del interés de la investigación; las relaciones se convierten en el terreno del trabajo de campo en nuestro 'fragmento de lo real'. El campo se vuelve un *locus*, no necesariamente físico donde se ponen en acto prácticas

socioculturales relacionadas entre ellas, las cuales deben ser analizadas diacrónicamente. Pensar de esta forma el trabajo de campo y la etnografía da la posibilidad de limitar las dinámicas de poder entre observador y observado, pues los dos comparten aunque a veces restringidamente la trama donde se mueven; la participación del etnógrafo resulta pues crucial en la construcción de la cultura. Ésta es vista como «surgir de una base dialógica; la etnografía en sí misma se revela como un fenómeno cultural emergente (o intercultural), producido, reproducido y revisado en los diálogos entre el etnógrafo y los nativos» (Tedlock - Mannheim, 1995). Al mismo tiempo, permite considerar el fragmento de lo real estudiado como parte de una red de relaciones en el tiempo y en el espacio, que amplía la visión del etnógrafo sobre su sujeto de estudio y sobre sí mismo; ya que las relaciones entre sujetos o grupos de sujetos siempre están jerárquicamente definidas, y su estudio permite dar luz a la pregunta cómo las identidades irrumpen en las intersecciones modificando continuamente las jerarquías y los órdenes que nunca son inmóviles y fijos. Como afirman Gupta y Ferguson, problematizando acerca de la noción de que espacios diferentes correspondan a culturas diferentes, «lo que necesitamos es una voluntad de interrogar, política e históricamente el concepto de un mundo dividido entre un 'nosotros' y un 'otros'. Un primer paso en este camino es moverse más allá de las concepciones naturalizadas de 'culturas' situadas y explorar, en cambio, la producción de la diferencia adentro de espacios comunes, compartidos e interconectados» (Gupta - Ferguson, 1992: 16). Una vez reconocidas las múltiples cuadrículas interconectadas como nuevos 'campos', otro paso importante sería poner justo al centro de nuestra atención las relaciones, las dinámicas, las prácticas que las forman y hacen posible estos espacios comunes.

Los artículos aquí reunidos representan el fruto de las primeras experiencias de campo de un grupo de estudiantes de la carrera de antropología en su último año. Algunos de ellos,

ahora, están continuando cursos de postgrado (maestrías y doctorados), otros han abandonado la antropología académica en busca de distintas experiencias donde, de todas maneras, puedan aplicar sus competencias. Cada uno ha interpretado a su manera las enseñanzas y las propuestas teóricas y de trabajo aquí mencionadas. Sin embargo, cada uno presenta algunas redes interesantes de *relaciones* en transformación, no obstante mantienen siempre una mirada hacia el pasado en una continuidad que no significa inmovilidad sino todo lo contrario. Algunos de los artículos presentan de manera más evidente que otros ese movimiento y la transformación en proceso, debido no sólo a la temática afrontada algunos ámbitos socioculturales están más predispuestos al cambio sino, también, al periodo en el cual trabajaron, pues en los últimos tres años han pasado eventos que aceleraron el movimiento de transformación de nuestra área de estudio²⁹.

Los artículos de Monika Weissensteiner y Silvia Romio abordan como eje al cambio político en la zona y a las relaciones que resultan ser el motor de estos cambios. Este proceso relacional de transformación de la tradición se 'mide' muy bien sobre ámbitos como la política y más aun en un Perú que está al comienzo de un importante proceso de descentralización de los poderes políticos y económicos, complicado por el ingreso, en las cajas regionales y provinciales, de los fondos de los impuestos del canon minero. Los dos artículos nos presentan la situación política de hace dos años. El de Weissensteiner está especialmente concentrado en las dinámicas internas de las comunidades, en la transformación de algunas figuras cruciales de la gestión administrativa y política. Weissensteiner nos dibuja un mundo seguramente no muy explorado en la actualidad peruana en el cual se mueven muchas y diferentes relaciones jerárquicamente definidas, que construyen el esquema y los procesos muy complejos de las elecciones y de las definiciones de las autoridades de la comunidad campesina. El artículo es capaz de abrir brechas muy interesantes para un estudio de la comunidad que no sea el estudio de un

grupo cerrado, sino de un ámbito local «que designa una red de relaciones sociales que desde el nivel comunal se extienden hasta el nivel nacional» (Weissensteiner, en este volumen). Analizando el sistema de autoridades, sus tareas, su funcionamiento dentro de un esquema de relación con la capital provincial y las otras comunidades, Weissensteiner llega a preguntarse si «¿la comunidad puede revitalizarse mediante la apropiación del proceso de descentralización?» (Weissensteiner, en este volumen).

Silvia Romio se ocupa más directamente del proceso de descentralización y, en particular, de la ley del Presupuesto Participativo. Romio intenta responder a la pregunta de Weissensteiner analizando el uso que los diferentes actores involucrados hacen de estos nuevos instrumentos de participación política. El artículo toma en consideración por un lado el punto de vista de la Municipalidad Provincial y las herramientas puestas en campo para realizar en la praxis la descentralización; por otro, la recepción que las comunidades y los pueblos de la provincia ponen en acto y cómo manejan las relaciones con los poderes provinciales en este ámbito. Romio coloca en evidencia las dificultades de poner en práctica nuevas perspectivas políticas e ideológicas en un contexto socioeconómico de grandes diferencias y desigualdades sociales, donde la noción de participación es algo muy lejano de la cultura política en un terreno claramente poco fértil para el desarrollo de las libertades políticas.

Los artículos de Cynthia Ingar y Maria Molinari están también relacionados entre ellos en cuanto a la temática. Ambas afrontan temas de género describiendo la situación femenina en relación con su salud reproductiva; sin embargo, en dos contextos diferentes. Molinari presenta un camino dentro del mundo de la mujer campesina de la provincia de Huari, de sus tareas cotidianas y de su relación con la contraparte masculina, llevándonos a la representación del momento del parto, sus rituales, sus costumbres entre continuidad y transformación

en la relación entre el parto en la casa y el parto en el hospital. Molinari dibuja un cuadro de relaciones familiares y comunitarias que evidencia los cambios y las continuidades de los cuales la figura femenina es objeto y sujeto; llegando a una conclusión trágicamente 'moderna' y mundial de la situación femenina: «hoy ella constituye el anillo más débil de su sociedad y lejos de ser sacralizada, su figura es mayormente expresión evidente de la pobreza y de la degradación de los vínculos sociales» (Molinari, en este volumen).

Ingar nos presenta el análisis de uno de los proyectos sobre salud reproductiva que se desarrolló en el Perú. Alargando la visión precedente a un contexto mucho más amplio, construye un marco muy explicativo de los sistemas de poder que se despliegan alrededor del tema de la salud; en particular, la salud reproductiva. Indagando el camino del proyecto *Reprosalud* en la provincia de Huari, y enfatizando sus dificultades y sus fallos, averigua los impactos de la medicalización de la salud reproductiva sobre la identidad cultural y la salud integral de las mujeres andinas.

Otros dos artículos íntimamente relacionados son los de Simona Rossi y Federico Ciccacci, pues ambos tratan el tema de la medicina 'tradicional', evidenciando cuánto y cómo esta 'tradicional' es fruto de intercambios y conexiones entre diferentes realidades; y en continua transformación no sólo por influencia de la medicina oficial o biomédica. Ciccacci profundiza algunos nudos cruciales de la concepción del cuerpo y de la enfermedad en esta zona andina en un continuo diálogo entre modernidad y continuidad, definido por los ámbitos materiales y culturales. Ciccacci pone en relación las concepciones del cuerpo y una particular enfermedad muy difundida, el *malcampo*, con la situación social, económica y cultural vivida en estas zonas andinas, buscando en un pasado colonial y en el encuentro con su violencia el origen de algunas interpretaciones modernas.

Rossi nos presenta un novedoso e interesante perfil biográfico y profesional de los diferentes representantes de la medicina 'tradicional' presentes en el territorio huarino, rompiendo finalmente aquella visión monolítica y estática de la figura del 'curandero', muy abusada en toda la tradición de la antropología médica latinoamericana. Rossi pone a la luz las múltiples y complejas interconexiones de diferentes tradiciones que se encarnan en los 'profesionales': «según del contexto sociocultural y también natural, estas personas crean adentro del status de curandero/a nuevas identidades o, mejor dicho, nuevos espacios sociales que se acercan por algunos elementos y se alejan por otros» (Rossi, en este volumen).

Analisa Lollo afronta una temática no muy estudiada en la antropología andina: el ámbito sociocultural de los niños y sus representaciones y autorepresentaciones. Lollo evidencia la importancia del análisis de los niños con capacidad de lectura de las relaciones y de las dinámicas que modelan un individuo desde su infancia, y nos esclarece cómo «a través de la participación en las actividades socioeconómicas de la sociedad en la cual crecen, los niños no sólo aprenden sino reelaboran y transforman los modelos sociales y culturales existentes» (Lollo, en este volumen).

Giulia Garra afronta uno de los ámbitos más complejos y rico de caminos para investigar: el ámbito alimenticio. En su trabajo final para la tesis de licenciatura, Garra reconstruye las simbologías, las relaciones sociales y las prácticas puestas en acto en la preparación y consumo de la comida en el área de Huari, evidenciando cómo el gusto y la elección de la comida están histórica y culturalmente determinados. En este artículo, Garra se concentra en un aspecto preciso: cómo el consumo de la chicha, determinado por sus diferentes preparaciones, mantiene su poder de autorepresentación y de renovación de la 'tradicional'.

Emanuela Canghiari propone un artículo sobre una temática muy delicada y compleja casi nunca investigada en Perú relacionada con una serie de ámbitos socioculturales mucho más amplios y que se despliegan a nivel nacional: la práctica de la huaquería. A través del camino del huaco y de algunos huaqueros, Canghiari nos lleva a reflexionar más sobre la transformación consciente e inconsciente de la identidad, una identidad que en este caso utiliza elementos étnicos, territoriales e históricos para construirse y adecuarse a nuevos contextos. Este artículo considera, desde un punto de vista muy puntual y exclusivo, la transformación y la construcción de la 'identidad indígena' en el Perú, interpretando la identidad que los *huaqueros* reclaman como «fruto de una construcción circunstancial» (Canghiari, en este volumen)³⁰.

Federico Trentanove construye un cuadro completo y muy articulado del panorama musical huarino, también desde un acercamiento muy novedoso: es impensable considerar la red de relaciones y el camino de cambio que la música y su práctica representan sin tomar en cuenta el huayno electrónico o la música pop que sale de las radios en los puestos del mercado. Trentanove compone y analiza las relaciones entre diferentes géneros musicales y entre las funciones comunicativas y rituales que presentan varias clases de músicas.

De la lectura de estos artículos, esperamos que resulte evidente que sólo comprendiendo las contradicciones implícitas y peligrosas en el concepto de 'tradición' podemos considerar a cada cultura como una construcción activa, producida mediante y dentro de una serie de relaciones que promueven continuas nuevas introducciones, lo cual produce una transformación incesante. Si no es demasiado provocador afirmar que lo global es antiguo, por lo menos como las civilizaciones comerciales; o antiguo como la organización social de la humanidad (Friedman 1997), hay que tener presente que existe una tradición que no es otra cosa sino una dinámica normal y dialéctica que produce mutaciones continuas. Lo que es interesante evidenciar para un

antropólogo son las relaciones que producen estas dinámicas de movimiento.

Notas

¹ Geertz C., 1995: 130.

² El proyecto Antonio Raimondi, llevado a cabo por la Universidad de Bolonia, el Museo del Castello Sforzesco de Milano «Raccolte Extraeuropee» es financiado y promocionado por el Ministerio de los Asuntos Exteriores de Italia y por el Museo mismo. El proyecto, hasta el 2004 llamado Proyecto «Valle de Chacas», nació en 1996 como proyecto arqueológico coordinado por Laura Laurencich Minelli y de 2002 por Carolina Orsini. En el año 2002, involucró investigaciones antropológicas y etnohistóricas coordinadas por quien escribe. En 2004 cambió de nombre pasando a llamarse: Proyecto Arqueológico y Antropológico Misión Italiana en los Andes «Antonio Raimondi». Las únicas publicaciones antropológicas sobre la región de los Conchucos son las de quien escribe, véase en particular Venturoli, 2011; y los artículos publicados por los estudiantes que también escriben en este volumen: Molinari M., 2004; Rossi S., 2005; Lollo A., 2005a, 2005b, 2006; Ciccacci F., 2006a y 2006b; Canghiari E., 2006a, 2006b, 2007, 2008; Garra G., 2006a, 2006b, 2007, 2008; Trentanove F., 2006a, 2006b, 2007; Weissensteiner M., 2007; Ingar C., 2009; Romio S., 2009. Sobre la arqueología del área, véase en particular Ibarra, 2004 y 2009; Herrera, 2005; Orsini, 2007.

³ Véase Falk Moore S., 1994.

⁴ Véase Balandier G., 1971.

⁵ Traducción propia.

⁶ Un especial agradecimiento a la familia Ibarra Ascencios de Huari, que es y ha sido un *refugio* para todos nosotros en todos estos años, y a la familia Santiago León de Acopalca.

⁷ Excluyendo a Ingar C., quien ya había desarrollado otra experiencia de trabajo de campo precedente. Romio S. había desarrollado práctica de campo en Italia, entre peruanos inmigrados; sin embargo, siempre bajo la coordinación y el apoyo de quien escribe.

⁹ ARTS es un proyecto de cooperación al desarrollo que se propone revitalizar e impulsar la producción y la comercialización de artesanía local (cerámica y textiles) en dos Comunidades campesinas del distrito de Huari, en los Andes de la Región Ancash, Perú: San Bartolomé de Acopalca y San Juan de Yacya. ARTS es financiado por el Instituto Italo Latinoamericano de Roma, a través de fondos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia, es ejecutado por un equipo formado por profesionales italianos y peruanos procedentes de varias instituciones (Circolo Amerindiano, Università di Bologna, Municipalidad Provincial de Huari, entre otros) y coordinado por quien escribe.

¹⁰ Traducción mía.

¹¹ Véase entre otros Balandier G., 1955; Hymes D., 1972; Asad, 1973;

Hannerz U., 1980; Clifford J. - Marcus G., 1986; Geertz C., 1983 e 1995; Appadurai A., 1994; Guber R., 2001.

¹² Véase entre otros Levi Strauss C., 1955 y 1969; Casagrande J., 1960; Powdemaker H., 1966; Malinowski B., 1967; Spindler G., 1970; Geertz C., 1995.

¹³ Aunque, como acabamos de mencionar, el mito del trabajo de campo como viaje aventurero todavía perdura en muchas escuelas.

¹⁴ Traducción propia. El volumen 3(1) (Feb. 1988) de *Cultural Anthropology*, editado por Arjun Appadurai, resulta muy interesante para profundizar las cuestiones en relación con los lugares y las voces en antropología. Igualmente, el volumen 7(1) (Feb. 1992), editado por Gupta Akhil y James Ferguson de *Cultural Anthropology*, se ocupa de la cuestión de espacios y lugares en antropología. Véase también Gupta A. - Ferguson J., 1997.

¹⁵ Véase Marcus G., 1995; Ortner S.B., 1997; Fischer M., 1999; Rasmussen S., 2003; Gupta A. - Ferguson J., 1997.

¹⁶ Véase nota 11.

¹⁷ Para poder afirmar esto me baso en la práctica de la escuela de campo que coordiné entre el 2003 y el 2008, es decir, a la experiencia de 13 estudiantes que guíé hasta la etnografía y a charlas informales con colegas que más o menos han confirmado este esquema. Agradezco a Giulia Garra y a Emanuela Canghiari por las charlas que me han ayudado bastante en delinear y reconstruir las etapas del proceso.

¹⁸ El choque cultural del cual estoy hablando no es el choque de quien se encuentra con una sociedad nueva, con costumbres diferentes y se queda asombrado y temeroso de lo que debe comer, de cómo dormir, de lo que debe ver, etc. Imagino que hoy, en un mundo donde es posible hacer un viaje virtual a la isla o a la montaña más remotas del mundo, para un estudiante de antropología, a cierto nivel de conocimiento de varios discursos sobre la diversidad y a un cierto nivel de interés hacia lo que no conoce, ya no exista este tipo de impacto inicial que, en cambio, se ha convertido en un increíble entusiasmo inicial proporcional a la exotividad de las costumbres entre las cuales se encuentra.

¹⁹ Véase Salamote F.A., 1979; Cassel J., 1980; Guber R., 2001 y 2005; Castañeda Q. E., 2006.

²⁰ Véase el *Anthropology & Education Quarterly* vol. 30(2), 1999 y el *NAPA Bulletin* nº22, 2004, dedicados a estos temas.

²¹ Esta segunda opción es la que elegimos para el Taller Etnográfico del Proyecto Raimondi. Personalmente, la considero la más fructífera, pues concede a cada alumno la posibilidad de sentirse parte de un esquema común pero manteniendo su autonomía y respetando sus intereses específicos en la elección de la temática.

²² Aunque hemos evidenciado unas etapas comunes a todos, siempre los caracteres y las costumbres individuales complican y diferencian las varias experiencias.

²³ Véase Hymes D., 1972; Ellen R., 1984; Appadurai A., 1994; Guber R., 2001 y 2005; Gupta A. - James F., 1997.

²⁴ Véase Cassell J., 1980; Castañeda Q., 2006; A.A.A., 2009.

²⁵ Traducción propia.

²⁶ No queremos aquí entrar en el largo y debatido camino de reflexión sobre la escritura etnográfica, la escritura sobre las culturas, sólo recordamos algunos textos para profundizar: Geertz C., 1983; Clifford J. - Marcus G.E.,

Referencias bibliográficas

American Anthropological Association, 2009, *Code of Ethics of the American Anthropological Association*, Approved February.

Asad, 1973, (ed.), *Anthropology and The Colonial Encounter*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J.

Appadurai Arjun, 1986, *Theory in Anthropology: Center and Periphery*, en «Comparative Studies in Society and History», vol. 28, pp. 356-361.

- 1988 (curador), *Cultural Anthropology*, Place and Voice in Anthropological Theory, vol. 3 (February 1988).

- 1994, *Global Ethnoscapes: Note and Queries for a Transnational Anthropology*, en Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, (ed.) pp.191-210, School of American Research Press, Santa Fe New México.

Balandier Georges, 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A.Coli.

- 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Presses Universitaires de France, Paris.

Canghiari Emanuela, 2006a, *L'awilito si è fatto cervo e il cervo mi ha portato alle rovine. La figura del huaquero nella sierra di Ancash, Perú*, ms. Tesis presentada para obtener el título de licenciado en antropología, Università di Bologna.

- 2006b, *La huaquería como frequentazione rituale del territorio*, en «Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Perugia 2006, Italia.

- 2007, *I rischi dell'identità. Percorsi identitari in un gruppo di huaqueros della sierra de Ancash*, en «Thule», Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística, 2007, Perugia.

- 2008, *Voyage outre-tombes: le parcours des vases préhispaniques de*

la Cordillère du Pérou au marché noir international, Tesis de maestría en antropología, ms., École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Casagrande Joseph B. (ed.), 1960, *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*, Harper & Brothers, New York.

Cassell Joan, 1980, *Ethical Principles for Conducting Fieldwork*, «American Anthropologist», vol. 82, n. 1, (Mar. 1980), pp. 28-41.

Castañeda Quetzil E., 2006, *Ethnography in the Forest: An Analysis of Ethics in the Morals of Anthropology*, «Cultural Anthropology», vol. 21, Issue 1, pp. 121-145.

Ciccacci Federico, 2006a, *La concezione della malattia in una comunità delle Ande peruviane*, ms. Tesis presentada para obtener el título de licenciado en antropología, Università di Bologna.

- 2006b, *Il malcampo: analisi di una malattia culturale nella sierra di Ancash, Perù*, en «Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2006, Italia.

Clammer John, 1984, *Approaches to ethnographic research*, in Ellen R.F. (editor), *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, Academic Press, London, S. Diego.

Clifford James - George E. Marcus (eds.), 1986, *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Clifford James, 1990, *Notes on (Field) notes*, en Sanjek Roger (editor), *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Ellen R.F. (ed.) 1984, *Ethnographic Research. A guide to General Conduct*, Academic Press, London, S. Diego.

Fischer Michael J. T., 1999, *Emergent Forms of Life: Anthropologies of Late or Postmodernities*, «Annual Review of Anthropology», vol. 28 (1999), pp. 455-478.

Friedman Jonathan, 2005, *Historical Transformations: The Anthropology of Global Systems*, Altamira Press, Lanham.

Giulia Garra, 2006a, *Como adivina conciné. Funzioni socio culturali del cibo in una zona delle ande peruviane*, ms. Tesis presentada para obtener el título de licenciado en antropología, Università di Bologna.

- 2006b, *Le funzioni socio-culturali del cibo nei festeggiamenti di un matrimonio andino*, en «Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2006, Italia.

- 2007, *La domenica del mercato: l'economia familiare attraverso la «verticalità andina»*, en «Thule» Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2007, Italia.

- 2008, *La olla Macho y la olla Hembra clasificación de la producción de cerámica en la sierra de Ancash en el caso específico de las herramientas de cocina*, «Thule» Actas del XXX Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2008, Italia.

Geertz Clifford, [1983] 1988a, *Antropologia interpretativa*, Stanford University Press, Stanford.

- 1988b, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Il Mulino, Milano.

- 1995, *After the facts. Two countries, Four Decades, One Anthropologists*, Harvard University Press, Cambridge.

Gupta Akhil - James Ferguson (eds.), 1997, *Anthropological Locations. Boudaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley.

Gupta Akhil - James Ferguson, 1992, *Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference*, en «Cultural Anthropology», Vol. 7, n. 1, pp. 6-23.

Hannerz Ulf, 1980, *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*, Columbia University Press, New York.

Herrera Alexander, 2005, *Territory and Identity in the pre-Colombian Andes of north-central Peru*, ms. Ph.D. Tesis, University of Cambridge.

Hymes Dell, 1972, *Reinventing anthropology*, Panteón Books, New York.

Ibarra Asencios Bebel (ed.), 2004, *Arqueología de la sierra de Ancash*, Instituto Cultural Runa, Lima.

- 2009 (ed.), *Historia Prehispánica de Huari. 3000 años de historia desde Chavin hasta los Inkas*, IDEH Instituto de Estudios Huarinos, Municipalidad Provincial de Huari.

Ingar Cynthia, 2009, *Sistemas de salud y agencia femenina : análisis del proyecto ReproSalud en la comunidad de Acopalca, Ancash*, ms. Tesis de maestría en antropología, Lima, PUCP

Levi-Strauss Claude, [1955]1999, *Tristi Tropici*, Il saggiaiore, Milano.
- [1969]2008, *Elogio dell'antropologia*, Einaudi, Torino.

Lollo Analisa, 2005a, *Lo sguardo dei bambini sulle Ande Peruviane*, ms. Tesis presentada para obtener el titulo de licenciada en antropología, Università di Bologna.

- 2005b, *Crescere sulle Ande e raccontarle*, in «Thule» Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas, Perugia 5-6-7-8 Maggio 2005.

- 2006, *Tra la puna e la chacra: gli spazi quotidiani dei bambini andini*. en «Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2006, Italia.

- 2007, *À l'écoute des «sans voix». Un cas d'études sur l'éducation, les modes de vie et les perspectives des enfants dans les Andes péruviennes*. Tesis de maestria en antropologia, ms., École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Malinowski Bronislaw, [1967] 1989, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford University Press, Stanford California.

Marcus George E. - Michael Fischer M.J., [1986] 1998, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma.

Marcus George E., 1995, *Ethnography in/of the World System: The emergence of Multi-sited Ethnography*, «Annual Review of Anthropology», vol 24, pp. 95-117.

Marcus G.I., 2008, *The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature From Producing Knowledge in Transition*, «Cultural Anthropology», vol. 23, Issue 1, pp. 1-14, American Anthropological Association.

Molinari Maria, 2004, *Madris e figli a Huari*, ms. Tesis presentada para obtener el titulo de licenciada en antropología, Università di Bologna.

Ortner Sherry B., 1997, *Fieldwork in the Postcommunity*, «Anthropology and Humanism» vol. 22(1), PP. 61-80, 1997, American Anthropological Association.

Orsini Carolina, 2007, *Pastori e guerrieri. I Recuay, un popolo preispanico delle Ande del Perù*, Clueb, Jaca Book, Milano, Bologna.

Passaro Joanne, 1997, «You can't Take the Subway to the Field!»: «Village» *Emistemologies in the Global Village*, en Gupta Akhil - James Ferguson (editors), *Anthropological Locations. Boudaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley.

Powdemaker Hortense, 1966, *Stranger and Friends: The Way of an Anthropologist*, W.W. Norton, New York.
de Americanística, Perugia Maggio 2007, Italia

Rasmussen Susan, 2003, *When the field space comes to the home space: New constructions of ethnographic knowledge in a new African diaspora*, «Anthropological Quarterly» Vol. 76, No. 1 (Winter, 2003), pp. 7-32.

Rossi Simona, 2005, *La figura del curandero nella sierra de Ancash, Callejon de Conchucos*, ms. Tesis presentada para obtener el titulo de licenciada en antropología, Università di Bologna.

Romio Silvia, 2009, *Partecipazione e sviluppo: un'analisi antropologica delle pratiche politiche nelle Ande peruviane*, ms. Tesis de maestria, Università di Siena.

Salamone Frank A., *Epistemological Implications of Fieldwork and their Consequences*, «American Anthropologist», vol. 81, n. 1 (Mar. 1980), pp. 46-60.

Sanjek Roger (ed.), 1990, *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Robben, A. and J. Sluka, (eds.), 2005, *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*. Malden: Blackwell Publishers

Tedlock Dennis - Bruce Mannheim (eds.), 1995, *The Dialogic Emergence of Culture*, University of Illinois Press, Urbana.

Trentanove Federico, 2006a, *La musica come scansione del lavoro collettivo nella leñada Huarina*, en «Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2006, Italia.

- 2007, *Legittimazione sociale dei cajeros nella provincia di Huari, Perú*, en «Thule» Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2007, Italia.

Venturoli Sofia, 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Ancash, Perú*, Colección Estudios Andinos, PUCP Fondo Editorial, Lima.

Weissensteiner Monika, 2007, *Autorità socio-politiche: continuità e discontinuità sulle Ande peruviane*, en «Thule» Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2007, Italia.

**«¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos»
Legitimación y reivindicación en el saqueo de tumbas
prehispánicas**

Emanuela Canghiari¹

«31 de agosto de 2007. Llegué a Huari después de 16 horas de bus [...]. Ya había tenido ocasión de conocer la ciudad en el 2005, cuando pasé por acá con un grupo de arqueólogos [del proyecto Raimondi]. Si en esa temporada me sorprendió por su forma de trepar junto a la cordillera negra, ahora me dejó sorprender por el dinamismo con el que va creciendo. [...]. La gente expresa este cambio con una sonrisa orgullosa mirando a Llamoc² que, como me dijo don Ricardo hace dos años, parece un cóndor volando hacia el cielo... Pero no sé en realidad quién está volando más alto: Llamoc (y todo lo que representa) me parece que lo tiene difícil ante la velocidad (... o voracidad) de Huari.

[...] En cuanto llegué a la ciudad, la gente empezó a hablarme de una desgracia que había ocurrido recientemente, hacía unos días. Una granizada muy fuerte había destrozado la cosecha, dejando la subsistencia de las familias de las comunidades en un estado muy precario [...]. El aspecto antropológicamente interesante

del asunto es la granizada que cayó solamente en la parte oeste de Huari, precisamente en el distrito de Yacya. El motivo, porque siempre hay un motivo, es que alguien, mientras trabajaba en la construcción del nuevo colegio, encontró el tesoro del hijo de María Jiray. Y se lo llevó»³.

Cuando me puse en marcha hacia San Juan de Yacya, una comunidad del distrito de Huari en los Andes norcentrales del Perú, la carretera estaba bloqueada y casi no había ni combis⁴ ni taxis; entonces tuve que ir andando, de modo que aproveché la hora y media de camino para conocer varios caseríos que se encontraban a lo largo del sendero.

Yacya juega a *las escondidas* en silencio, en medio de una pampa verde donde cada ruido queda amortiguado dando lugar a un raro efecto de eco. Encontré a unos obreros que estaban trabajando frente a la iglesia y me puse a hablar con ellos. Mis preguntas sobre el hipotético tesoro contrastaban con el escepticismo de algunos, convencidos de que sólo eran habladurías y supersticiones, y que no se había encontrado nada. Otros, en cambio, me confiaron que efectivamente alguien sí lo había hallado, pero que ya se lo había llevado. Acudí entonces a conocer al nuevo alcalde, don Fidel Ocaña, quien me recibió con una calurosa acogida. Sus ojos avispados y su límpida sonrisa se volvieron brumosos al hablarme de la granizada. Lo que le preocupaba aún más a don Fidel era el hecho de que la comunidad de Yacya, de alguna manera, era «culpable» de lo que había pasado: «Por allí han excavado», me contó, «entonces han encontrado cabezas humanas [...] Parece que han encontrado un tesoro, entonces creo que, por ese motivo, Yacya y sus caseríos fueron asaltados por una granizada que nunca hemos visto, un granizado que... cómo se llama... nos ha dejado total sin granos» (don Fidel, Yacya, 2007).

El mito sobre el origen de la comunidad cuenta que la heroína fundadora, María Jiray, construyó la iglesia sobre los esqueletos de sus hijas para fortificar el edificio⁵. En consecuencia, «como ha sido una mujer de ese carácter» (don Fidel, Yacya, 2007), María Jiray se ha vengado de la población de Yacya por haber desplazado los huesos de sus hijas y el tesoro. Para don Fidel, la prueba de esta visión de los acontecimientos era el cuento de una partera a la cual la heroína se le había aparecido en sueños: María Jiray amenazaba a la comunidad por su infracción y enviaba terribles helicópteros para bombardear a su gente.

Puesto que las ruinas se consideran el lugar de origen de la comunidad y dado que allí residen los antepasados míticos, es necesario llevar a cabo rituales para seguir manteniendo el equilibrio entre la comunidad y los ancestros. Al tratarse de lugares *chúcaros* (salvajes en quechua ancashino), es decir poblados por fuerzas ambiguas, es necesario que estén «mansitos» gracias a la intervención de rituales comunitarios (en temporadas específicas del año) o individuales (a la hora de acercarse a ellas). Una inadecuada forma de relacionarse puede causar «daño», es decir cataclismos ecológicos e infertilidad de *chacras*⁶ y animales, enfermedades⁷ e inclusive la muerte del individuo que rompe la prohibición.

Precisamente por ese motivo, la *huaquería*, es decir la práctica del saqueo de tumbas prehispánicas o más en general la búsqueda de ‘tesoros’, no es solamente una actividad ilegal a nivel jurídico, sino que se trata de una actividad «controlada» socialmente. Conversando con don Fidel sobre los «aficionados a acercarse a ruinas», él nombró a Pablo⁸, un hombre que yo ya conocía, puesto que el año anterior me había ayudado mucho en mi investigación. Me pareció volver a ver, mirando a la calle, al grupo de campesinos que nos estaba esperando de regreso de un sitio. A pesar de que Pablo no había ni siquiera excavado o sacado cerámica, la gente le presentó sus quejas, agitando de una forma amenazante unas barretas⁹ que tenían en la mano.

El alcalde me explicó las razones de tal encarnizamiento contra Pablo: «Es que como es nuestra jurisdicción, queremos mantener. Él destruye, saca y vende... por eso no queremos que entre [...] Y él por la noche así viene. Lo tienen controladito, no quieren que entre. Él es de abajo *pe'*, no tiene por qué venir aquí, a la jurisdicción de Yacya y buscar las ruinas que tenemos» (don Fidel, Yacya, 2007). La respuesta de don Fidel me sugirió una clave de interpretación muy interesante: de hecho, él no estaba quejándose del saqueo de tumbas en sí, sino de que eran las tumbas de Yacya y no las que le pertenecerían a Pablo por territorio de procedencia. De modo que le pregunté si en la comunidad había *huaqueros* y las respuestas de don Fidel no dejaban de sorprenderme: «¿*Huaqueros*? Lamentablemente no tenemos. Lo que falta acá es algunos que se dediquen a eso. Nadie... cómo se llama... Nadie tiene afición a la Antropología, a la Arqueología, no hacen eso, más nos dedicamos a nuestra *chacra*, a la fiesta». Don Fidel concluyó diciendo que le encantaría que en Yacya hubiese saqueadores, de modo que la comunidad tendría su pequeño museo, por un interés a la vez cultural y económico.

Este encuentro con don Fidel reúne los elementos claves y las contradicciones entre las distintas visiones (entre el plan local y el global) que nos llevan a escribir el presente artículo¹⁰.

En primer lugar, pone de relieve una contradicción presente en las representaciones del *huaquero*. Figura estigmatizada y perseguida por la ley nacional e internacional, a nivel comunitario al *huaquero* se le considera un especialista, pues es él quien conoce las formas (tanto prácticas como rituales) para extraer la cerámica sin romperla y, supuestamente, sin deteriorar excesivamente las estructuras. Tal y como se desprende de las afirmaciones del alcalde, en la visión de las comunidades no existe una neta línea de división entre la *huaquería* y la Arqueología y, por lo tanto, tampoco entre arqueólogos y saqueadores.

En segundo lugar, el discurso de don Fidel muestra la existencia

de una moral que se construye entorno a la cuestión del saqueo y, en general, del patrimonio. A nivel local, el aspecto moralmente condenable de la actividad no reside en la profanación de las tumbas, sino en la comercialización de las piezas con fines privados y en el hecho de llevarlas «fuera» o «lejos» de su comunidad de origen¹¹.

A la luz de nuestra investigación, nos ha parecido fructífero plantear el tema partiendo de las siguientes preguntas: ¿Por qué los *huaqueros* tienden a hablar de su actividad, incluso con orgullo, mientras niegan haber vendido piezas? Además, ¿por qué muchos *huaqueros* ponen en peligro sus vidas y corren el riesgo de ir a la cárcel para sacar piezas que acabarán guardándose en domicilios particulares?

Las respuestas que trataremos de ofrecer con esta contribución surgen, por un lado, de un proceso de legitimación social de la actividad de saqueo y, por el otro, de la reivindicación de los actores sociales.

Veremos así, cómo los *huaqueros*, para poder legitimar su actividad, recurren a los conceptos de autoctonía y de resistencia al invasor extranjero, los cuales son vehiculados por la tradición oral en cuanto a la relación del hombre con las ruinas y concretizados a través de la *performance* ritual. Los *huaqueros* se vuelven protagonistas de una *poiesis* identitaria compartida por toda la comunidad. La construcción de esta nueva identidad indígena será utilizada estratégicamente, en principio, para justificar el saqueo frente a la comunidad, luego para reivindicar la propiedad de los bienes inmuebles, muebles y un estatuto de «arqueólogos empíricos».

Así pues, a modo de conclusión, veremos cómo el ejemplo de la *huaquería* puede ser interesante para reflexionar sobre

los procesos de etnicización de las relaciones sociales y de construcción identitaria¹².

Unas pautas metodológicas: mi camino paralelo a la ruta de los *huacos*

Cabe señalar, antes de entrar en materia, de qué manera mi camino personal y la consecuente evolución de mi perspectiva metodológica me llevaron a formular las siguientes hipótesis. La idea de empezar una investigación sobre la *huaquería* en Perú nació en 2004 durante mi primer viaje a ese país, en el marco del Proyecto «Antonio Raimondi». Este primer contacto con el área de investigación representó una «fase exploratoria»¹³ (Copans, 1998: 29), en todo el sentido del término. Al estar en contacto directo con el grupo de arqueólogos tuve la oportunidad de colaborar en el trabajo de prospección, hecho que me permitió conocer la «geografía sagrada» del valle de Chacas, provincia confinante con la de Huari, con «mis propios pasos». Los guías peruanos que nos acompañaban a las ruinas conocían perfectamente el territorio y los caminos que conducían a las cumbres, lugar donde se encuentran ruinas de la época prehispánica¹⁴. Me llamó mucho la atención su forma de acercarse a las áreas funerarias, dejando ofrendas y pronunciando oraciones en quechua. Fue así como descubrí que ellos habían sido los primeros en llegar al sitio y en realizar excavaciones: eran *huaqueros*.

Al año siguiente, de julio a septiembre, volví a la sierra de Ancash para llevar a cabo una investigación etnográfica que se focalizó, en particular, sobre el aspecto ritual de la *huaquería* y el papel social de los *huaqueros*. Analicé en esa ocasión la *huaquería* como si se tratara de una actividad tradicional que se expresa a través de rituales de reciprocidad hacia la tierra y los antepasados, tal y como había hecho en parte con la minería y la caza¹⁵.

Como apoyo a este primer enfoque teórico me remití a la única investigación etnográfica existente sobre el tema realizada por la arqueóloga y antropóloga alemana Réna Gündüz. En su libro sobre «el mundo ceremonial de los *huaqueros*» (2001), Gündüz establece una división entre los *huaqueros* que define «tradicionales» y los «no-tradicionales». Los primeros «son bien conocidos y respetados, son excelentes guardianes de su propia cultura ya que transmiten sus conocimientos a través de rituales, creencias y costumbres precolombinas, participando activamente en ellas» (Gündüz, 2001: 14); en cambio, los *huaqueros* no-tradicionales «sólo están en el negocio para ganar dinero» y no respetan la herencia tradicional estrechamente relacionada con el ritual (Gündüz, 2001: 150). A esta distinción, en un primer trabajo de análisis, le atribuimos un tipo de reciprocidad definida «positiva y negativa» (Canghiari, 2007): en el primer caso, la negociación del *huaco* termina de modo positivo porque el *huaquero* lo guarda en su casa; en cambio, en el segundo caso, la negociación concluye negativamente porque el *huaquero* apunta a vender el *huaco*.

A pesar de no poder detenernos en este punto, cabe subrayar que ese primer análisis, si bien presenta pistas interesantes, no planteaba la complejidad de la *huaquería*, ni de sus dinámicas económicas y políticas. Además, la definición ética según «la tradición» correría, en cierto sentido, el riesgo de imponer una visión parcial y basada en una connotación de valor.

A raíz de ello, opté por una nueva metodología que también pudiese poner de manifiesto aspectos económicos, morales y políticos que antes había pasado por alto y, precisamente de ahí, surgió un especial interés por el mercado negro del arte precolombino, así como por la relación entre el coleccionismo y la búsqueda de objetos prehispánicos, además de las dinámicas políticas e institucionales acerca de la cuestión del patrimonio en Perú.

De hecho, mi trabajo se llevó a cabo a diferentes niveles y en distintos lugares, y se apoyó, al principio, en las redes familiares. En particular, me entrevisté sobre todo con *huaqueros*, arqueólogos, miembros del INC, anticuarios y vendedores «informales», coleccionistas a diferentes niveles. Los *huaqueros* que conocí (unos veinte en el área que comprende los departamentos de Huari y Asunción), pertenecen a distintos estratos socioeconómicos y/o generacionales, y trabajan en distintos y variados ámbitos (educación, empresa, construcción, minería). En los casos conocidos, de hecho, la búsqueda de ‘tesoros’ es una actividad que complementa un trabajo principal¹⁶.

Tratándose de una actividad ilegal, el proceso de toma de confianza con mis informadores, sobre todo con los *huaqueros*, no fue ni fácil ni inmediato¹⁷. En realidad, me sorprendió que la gente supiera muy bien quiénes son los «aficionados» y a qué ruinas suelen acudir. Como tuvimos ocasión de señalar en la introducción, la comunidad controla perfectamente el acercamiento a las ruinas y, aún más, el saqueo de las tumbas. Sin embargo, no mencionamos que la actitud de la comunidad frente a los *huaqueros* es distinta: los *huaqueros* considerados ‘profesionales’ pueden moverse libremente para cumplir con su cometido.

A continuación trataremos de establecer una distinción entre el *huaquero* profesional (según definición ética) y los *huaqueros* que hemos definido aficionados o *amateurs*.

Una pauta interpretativa: *huaqueros* aficionados y *huaqueros* profesionales

El significado que se le atribuye a la palabra *huaquería* es bien distinto si se observan la definición que dan a conocer las instituciones oficiales y las versiones que fui obteniendo a lo largo de mi trabajo de campo. La palabra deriva del término

quechua *huaca* y designa «todo lo que se considera sagrado y que, a justo título, justifica un culto a las cosas naturales o artificiales, como los ídolos, fetiches, cerros, templos, entierros, objetos extraordinarios, etc.»¹⁸ (Duviols, 1971: 64). Según la concepción institucional, bien sintetizada en las palabras del, a la sazón, director del Instituto Nacional de Cultura (INC) de Huaraz, José Salazar, «*huaquería* significa sacar para comercializar». Sin embargo, conversando con la gente en la sierra de Ancash, parece ser que la idea de *huaquear* no está forzosamente relacionada con la venta de las piezas. Un profesor de Huari explica que «*huaquear* quiere decir sacar de las *chullpas*¹⁹: tumbas tienen [*huacos*] pues, allí llevas ofrendas y sacas» (Eric, Huari, 2007). De igual manera, Ernesto de Chavín profundiza este discurso, cuando sostiene que *huaquear* no tiene un sentido negativo: «No, acá es descubrir *huacos*... eso es *huaquería*... No... « ¡Vamos a *huaquear*! », quiere decir vamos a buscar *huacos*. [...] Ahora quiere decir llevarte algo ilícito, pero *huaquería* es normal, es descubrir y sacar, nada más».

En los documentos oficiales producidos en particular en el marco legislativo (ICOM 1997, INC 2006), se suele acusar a los campesinos como los causantes de deteriorar las ruinas. En base a nuestra experiencia, hemos observado que los campesinos pueden deteriorar los sitios pero no tanto para buscar piezas, sino para reutilizar los sitios y las piedras (para limpiar chacras, construir linderos, etc.). La acción de los *huaqueros* se caracteriza por la premeditación y por el conocimiento de causa, en el sentido que, por lo general, ellos saben cómo 'moverse' en el ámbito del mercado negro. Cabe destacar, además, que los *huaqueros* del Callejón de Conchucos con los que tratamos se destacan por poseer un conjunto de conocimientos y competencias que es comúnmente reconocido como superior a la media. Este nivel lo van adquiriendo gracias a la educación informal transmitida oralmente por la familia y a la experiencia, pero también se debe, en parte, a la educación formal. De hecho, la mayoría de *huaqueros* que conocí cursaron estudios secundarios y algunos

incluso universitarios (aunque no siempre los concluyeron), temporada que coincidió para estos últimos con una migración hacia la capital o hacia las ciudades de la costa.

Dentro del grupo de *huaqueros* señalamos una distinción entre los que definimos aficionados y los profesionales²⁰. Con respecto a la primera categoría, la actividad de saqueo se considera esencialmente una especie de «deporte» (Bruno y Máximo, Chacas, 2005) o de «entretenimiento» que sirve «para pasar el rato» (Eric, Huari, 2007) o «para impresionar a la novia con un collar de *chaquira*» (Diego, Huaraz, 2007), en definitiva, para «tener recuerdos» (varios informantes). De hecho, muchos informantes sostienen que los *huacos* encontrados se regalan a amigos y parientes como «obsequios» o a cambio de servicios²¹.

Valga el ejemplo de un comerciante de Chacas para ayudar a comprender el por qué hablamos de *huaquería amateur*. Un día de agosto de 2005 me encontraba sentada en la Plaza de Armas, un poco deprimida porque el trabajo de campo era duro y avanzaba con lentitud. En aquel momento no lograba darme cuenta de que, a menudo, en los *impasses* es cuando nuestros ojos pueden ver nuevos caminos. Un hombre, propietario de una tienda en la plaza, se acercó hacia mí, pues se había enterado a través de un amigo suyo, que me interesaba la *huaquería*; me miró y dijo sin mostrarse inquieto: «Yo soy un *huaquero*, ¡pregúntame!». La premisa no me pareció la ideal para animarme a seguir su propuesta. Como es fácil imaginar, un saqueador de tumbas no suele caracterizarse por semejante espíritu de protagonismo, puesto que la actividad que realiza es ilegal y, además, se estaba dirigiendo a una desconocida. De todas maneras, el diálogo con Máximo resultó ser de lo más interesante pues me explicó, entre otras cosas, que salía a *huaquear* los domingos y los días feriados, que le acompañaba toda su familia, para después hacer un picnic en la puna, y que siempre se llevaban la cámara de vídeo para inmortalizar esos momentos recreativos.

Diferentes son los *huaqueros* profesionales según definición émica y autoreferencial. Las características que definen la profesionalidad de un *huaquero* son: un mayor nivel de conocimientos tanto técnicos como los relacionados con las prácticas rituales necesarias a la hora de llevar a cabo la negociación de los tesoros con los antepasados, la realización de un aprendizaje en la sierra y, en algunos casos, en la costa (por lo general bajo la guía de un familiar más viejo), una mayor conciencia del valor (sea simbólico, sea económico) atribuido a las piezas y, por último, una mayor capacidad de insertarse en los circuitos del mercado negro.

Sin embargo, en el plan local, la característica principal del *huaquero* profesional y que nos interesa subrayar en este artículo es la falta de codicia y de interés económico. Gabriel, por ejemplo, me confió que en Chacas sólo había cuatro *huaqueros* profesionales y describió la forma de *huaquear* de los otros como «salvaje» e interesada. A uno de estos, Bruno, lo consideraban un *huaquero* «destructor» porque estropeaba todo lo que hallaba, empujado por un único objetivo: vender las piezas encontradas. Los *huaqueros* profesionales, en cambio, tienen un buen trato con la comunidad que los califica como «especialistas» en la relación con las ruinas y con los antepasados. La gente de la comunidad, contrariamente a la opinión pública internacional sobre el tema, considera que ellos actúan de una forma más respetuosa con las ruinas y con los antepasados, y que supuestamente no quieren vender la cerámica, sino conservarla en el pueblo para crear un museo.

Autoctonía y mito del invasor extranjero: dando vuelta al caleidoscopio

Gracias a un trabajo de varios años y a la adopción del punto de vista de la biografía de los objetos²² hemos podido constatar que, a pesar de lo que afirman, todos los *huaqueros* han comerciado con su cerámica o que, por lo menos, lo harían

frente a una buena oportunidad de venta. A raíz de ello, se les ha atribuido un sentido distinto a los datos reunidos a lo largo de tres trabajos de campo en las sierra de Ancash y Lima. Como ocurre en el interior de un caleidoscopio, los elementos de distintos colores siempre son los mismos, pero dándole una simple vuelta a este instrumento, éstos se enlazan y se entremezclan de una manera diferente, formando un cuadro cada vez distinto ante nuestros ojos. Si nos fijamos en los conceptos de tradición, la figura del *huaquero* resulta el objeto pasivo de una tradición milenaria y aislada, en detrimento de su capacidad de iniciativa (*agency*) y de la dinámica de su autorepresentación.

El *huaquero*, al contrario, utiliza la tradición de una forma estratégica, actuando activamente como protagonista de una *poiesis*, volviendo a ser el punto de referencia por toda su comunidad. Por un lado, él afirma su autoctonía y, por otro, proyecta el «mito del extranjero» sobre todo en la figura del arqueólogo, construyendo así una nueva identidad indígena de una forma circunstancial.

La autoctonía es un aspecto del que no se puede prescindir al hablar de patrimonio cultural, pues el anclaje al territorio es una piedra angular en la creación de una identidad comunitaria. En particular, cada pueblo 'elige' unas ruinas como lugar mítico de ascendencia y en ese mismo lugar celebra los rituales y las procesiones determinados días del año. La veracidad histórica, al no influenciar en la construcción de la autoctonía, se muestra como una construcción social, fruto de elecciones a menudo arbitrarias. Muchos habitantes del Callejón de Conchucos, por ejemplo, se presentan como ascendientes de los Incas, cuando, en realidad, éstos nunca se instalaron en el valle de Chacas²³. No se trata de una simple falta de conocimiento, sino que hay que interpretarlo como la elección de una memoria social, según lo que transmite la educación formal.

Desde nuestro punto de vista, la afirmación de la autoctonía se apoya en el mito complementario de la «resistencia al extranjero». Un mito común de los Andes habla acerca de la llegada de un enemigo extranjero, que había llegado para robar y a llevarse lejos la riqueza del pueblo. La principal referencia es sin duda la conquista española. Sin embargo, en las provincias de Huari y Chacas se puede encontrar la influencia de otros dos momentos históricos. El mito de los Huarás y Llaguarás, interpretado de forma distinta según los autores (Duviols, 1973; Zuidema, 1989; Venturoli, 2011), ve la oposición de dos grupos étnicos que se contendían la fundación de Huaraz o de otras ciudades²⁴. En segundo lugar, el mito del forastero fue tomando cuerpo y fuerza durante la guerra del Pacífico (1879 - 1884). En dicho conflicto, Perú y Bolivia se enfrentaron a Chile, país que quería extender sus territorios hacia el norte, apropiándose de una región rica en guano y en salitre, y quitarle a Bolivia su único pasillo hacia el Pacífico. Sin detenernos en detalles, lo que nos interesa mostrar es que los bisabuelos de muchos habitantes del Callejón de Conchucos fueron obligados a esconder sus bienes preciosos para evitar que los chilenos se los llevaran.

Roy Wagner escribió: «miden la medida en que la antropología explica la diferencia, ella contribuye a construirla, a producirla y a fijarla»²⁵ (Wagner, 1992 [1974]: 104) y mediante sus palabras quisiéramos sugerir que la idea de que los autóctonos escondieran sus bienes para protegerlos de la invasión se ha quedado como «congelada» en las tintas de antropólogos e historiadores. Con el objetivo de rehabilitar una cierta «moral indígena»²⁶, muchos trabajos intelectuales contribuyeron a estigmatizar la imagen de un enemigo ávido de tesoros: es el extranjero, pues, quien introduce la codicia, el individualismo y el egoísmo en la sociedad andina. Las investigaciones sobre la genealogía de la profanación de tumbas prehispánicas se insertan en esta misma perspectiva. Según la mayoría de los estudios sobre el tema, la *huaquería* es una práctica inducida por los españoles. Al respecto Gündüz opina que «si

no hubiese habido colonización probablemente no hubieran surgido los *huaqueros*». Para la arqueóloga y antropóloga alemana, «el saqueo crea una población sospechosa que robaba sus propios bienes para proteger su fe y los objetos que le pertenecían, ante los depredadores que destruían lo más sagrado ypreciado de su cultura» (Gündüz, 2001: 169). Ramírez comparte ese mismo punto de vista. La estudiosa afirma que si «los españoles se apropiaron de una estructura indígena por el metal que contenía, los andinos la defendieron como una «casa» y lugar de descanso de sus antepasados» (Ramírez, 2002: 30), sacando de allí sus bienes con la finalidad de esconderlos.

Lo que nos interesa subrayar en nuestra intervención al debate, no es tanto ver si el saqueo fue realmente «importado» por los ibéricos, sino mostrar cómo muchos *huaqueros* de los que hemos conocido se reapropian de este tipo de mito y lo utilizan, con mayor o menor conciencia, con el objetivo principal de justificar su práctica. «Discurso inventado o no, es un discurso eficaz» (Bengoa, 2000: 12). De hecho, según los datos con los que contamos, la figura del extranjero está hoy en día fuertemente proyectada en la figura del arqueólogo. No en vano, la mayoría de los equipos que trabajan en el Callejón de Conchucos provienen de Europa o de los Estados Unidos. Por eso, muchos *huaqueros* sostienen que ellos tienen el derecho de abrir las tumbas de sus antepasados, antes de que lo haga un arqueólogo extranjero y le quite al pueblo esos objetos que le pertenecen.

Relatos y ritual

El proceso de afirmación de la autoctonía y del mito del extranjero, como acabamos de presentar, se desarrolla en la tradición oral y en el ritual que los *huaqueros* cumplen en las ruinas.

Un análisis de las narraciones muestra cómo éstos expresan principalmente los conceptos de «suerte» y «buen corazón», ideas asociadas que nos conducen a los rasgos propios de la persona que busca *huacos* y a una consecuente disposición de los antepasados. Con la expresión «buen corazón» se quiere dar a entender precisamente un ánimo exento de egoísmo y codicia. Julia, la única mujer que conocí con experiencias de saqueo²⁷, se quejaba de haber estado excavando una noche entera sin éxito y atribuía el fracaso de la expedición a una compañera suya demasiado ambiciosa y con ganas de enriquecerse. Luis me dijo con orgullo que él tenía mucha suerte y eso se debía a que trabajaba sin ambición de encontrar. Cuando lo conocí, en el 2005, me contó que un día salió a *huaquear* con un amigo que él considera como su ayudante y que hallaron un *huaco* muy grande y bonito en la tierra.

«Entonces empezamos a excavar con las manos. Yo había visto un trocito del huaco, uy, ¡precioso huaco, bonito! Entonces, mi amigo y yo empezamos a disputarnos para ver a quién le tocaba. Y cuando hemos sacado el huaco, allí vimos que estaba roto, perfectamente dividido en dos. Pero antes estaba íntegro. Ay, ¡qué pena! ... Para no regalar, el *awilito* lo rompía».

Así, los dos amigos dejaron de *huaquear* pensando que el *awilito*²⁸ se había molestado por el excesivo afán de riquezas de ambos.

El ritual para las ruinas sintetiza todas estas nociones en la gestualidad. Como ya tuvimos ocasión de analizar en el 2006, dicho ritual se caracteriza por oraciones en quechua que acompañan a ofrendas de elementos considerados tradicionales en la cultura andina. Las hojas de coca, el tabaco (cigarro Nacional sin filtro) y el alcohol (en el pasado la chicha, hoy en día el alcohol puro por ser más económico) se utilizan para la predicción, protección y como ofrenda. A través del uso de estos tres elementos, en el contexto ritual los *huaqueros*, se construye una nueva identidad indígena y se asegura con ello la restitución de las funciones que estos elementos tenían en

la época prehispánica, en oposición al uso «vicioso» en que los «conquistadores» los convirtieron.

Como corolario y centro de la acción ritual se sitúan los actos y las oraciones cuya finalidad principal es poner de relieve la pobreza de la persona, su generosidad y su falta de interés económico. Por ejemplo, es costumbre ir de exploración con ropa rota, muy usada, para mostrarles su pobreza a los antepasados. También, me sugirieron que cuando se deja una ofrenda a los antepasados es aconsejable aumentar la cantidad. En otras palabras, si se está dejando un puñado de hojas de coca y un vaso de alcohol, se debería decirle al antepasado en la plegaria que se le está dejando una arroba²⁹ de coca y un litro de alcohol. Las oraciones en *quechua*³⁰ que acompañan esos gestos ponen énfasis en la humildad y en la falta de codicia: «*Awilito*, no vengo ni por oro ni por plata, sólo quiero ser tu amigo» (Pablo, Huari, 2005) o también «*Awilito*, soy pobre, regálame un *huaquito*» (Marcos, Chacas, 2005).

Legitimación y reivindicación

En el ritual que acabamos de describir brevemente se despliega todo un proceso de negociación del *huaco* con los antepasados y que es necesario para que el objeto sea concebido como un don que el *awilito* le concede a una persona de «buen corazón». Robin apunta que «es la suerte [que] no tiene nada de azarosa»³¹: son los antepasados, efectivamente, quienes eligen a la persona y el momento para entregar el *huaco*. De esta manera, el *huaquero* alcanza un estatuto de 'elegido' y por ello será exonerado de toda acusación de robo ante su comunidad. Robin nota que «los tapados no pueden ser robados. En el caso de los campesinos de la comunidad, la adquisición de estos bienes sólo puede pasar por un don de los Gentiles, el cual la convierte en completamente legítima»³² (Robin, 2008: 193). Para sostener esta hipótesis, dentro de las comunidades donde trabajé se cree que el *awilito* sólo regala a los autóctonos y que la participación de un extranjero en la

búsqueda de *huacos* puede, incluso, «molestar» a los *awilitos*. Un día de septiembre de 2005, un grupo de *huaqueros* de Chacas me avisó que se iban de exploración al día siguiente y decidí irme con ellos. Una vez alcanzada un área que parecía tener varias tumbas, los *huaqueros* empezaron a celebrar el ritual. Después, empezaron a excavar un poco cada uno, en un silencio interrumpido sólo por el soplo del viento y por una lluvia repentina³³. A pesar de que abrieron muchas tumbas, no apareció ni un fragmento de cerámica, hecho que originó una discusión muy interesante: por un lado, quienes aseguraban que las tumbas ya habían sido profanadas por mano de los españoles a la hora de su llegada, por otro, quienes afirmaban que lo que les molestaba a los antepasados era, precisamente, mi presencia. «Emanuela, buen corazón», dijo Miguel, «hemos encontrado muchas tumbas, pero el *awilito* no quiere darte porque te ve *gringa*»³⁴. Rodrigo apoyaba la opinión del compañero, argumentando que, como yo era extranjera, «los *huacos* se han escondido».

Paralela y consecuentemente al aspecto de la legitimación, en nuestro trabajo de campo remarcamos un agudo componente de reivindicación y que abarcaría tres elementos en particular: los bienes inmuebles (las ruinas), los bienes muebles (la cerámica) y, por último, un estatuto científico del *huaquero* como arqueólogo empírico.

El caso de Chacas nos ayuda a comprender la cuestión. Hace unos años, un alcalde decidió «dar una propina» a cambio de *huacos* devueltos a la municipalidad. La medida desencadenó un amplio debate por parte de los arqueólogos que trabajaban en la zona quienes registraron una «fiebre de saqueo» provocada por una «miopía institucional» (Herrera, 2003: 16). Muchos *huaqueros* que conocí en Chacas se quejaban también de lo ocurrido, esencialmente por dos razones: en primer lugar, todo el mundo se puso a buscar y a saquear, incluso «los que no saben *huaquear*» (José, Chacas, 2005), deteriorando más, si cabe, las estructuras. En segundo lugar, muchos lugareños

declaraban haber entregado sus piezas a la municipalidad con la esperanza de crear un museo municipal. Actualmente, a distancia de casi 10 años, las piezas que se encuentran en el pequeño museo de Chacas son la mínima parte de lo que se había logrado reunir. Ahora bien, a pesar del fiasco de la iniciativa y del misterio que envuelve las demás piezas, todavía son muchos los partidarios del alcalde M. y de su medida legislativa. «El quería crear un museo, en lugar de ver nuestras piezas irse al extranjero», sostiene Rafael apoyado por Bruno quien opina: «mejor hacerse adquirentes del mercado, antes que llegue un extranjero y se las lleve lejos».

La actitud creciente de guardar los *huacos* en casa para crear un pequeño museo es necesaria para legitimar socialmente la actividad del saqueo, aunque, frente a una posibilidad de venta, mucha cerámica se cederá igualmente. El hecho de sacar la cerámica de las tumbas para conservarla en casa esconde un sentimiento de reivindicación de la propiedad sobre las piezas. Ernesto, de Chavín de Huantar, por ejemplo, se queja de que el resultado de todos los descubrimientos hechos en su pueblo se haya llevado y se haya expuesto fuera del pueblo mismo: «Nosotros tenemos el pago de los obreros. ¿El resto? Nada se queda acá» (Ernesto, Chavín, 2007). Además, en calidad de *huaquero*, él había entregado un *huaco* a un inspector del INC quien le aseguró que pondría su nombre en la pieza, pero no cumplió la promesa. «¿Dónde está el engaño?» me dijo, y él solo se contestó: «Lo entregas, después va a haber cambio de administrador y este administrador al irse no va a poner inventario a todas las cosas. Algunas cosas se va a quedar sin exponer y tienen un valor, entonces esto es lo que ha pasado».

La toma de confianza de las comunidades como agentes de patrimonialización es otro de los aspectos que no hay que olvidar. Como hemos visto, el alcalde de Yacya parece decidido a invertir en un museo municipal convencido de que ello podría incitar a los posibles turistas a cruzar la Cordillera Blanca como alternativa a las acostumbradas rutas turísticas. Los *huaqueros*

también están muy concienciados con respeto a este tema. Pablo, por ejemplo, está recolectando piezas para crear su museo privado con licencia del INC.

«Ya no *huaqueo* mucho», cuenta. «Mas trato de comprar a los campesinos [...], 10 soles y ellos felices dejan... No, no se dan cuenta del valor que tiene. [...] Yo quiero mi museo privado, así como hizo Poli³⁵» (Pablo, Huari, 2007).

Sin duda, el aspecto pecuniario excede a la afición de Pablo por la Historia y la Arqueología: él es plenamente consciente del beneficio que le comportaría la venta de entradas o incluso la venta de la licencia misma.

Otro punto clave es la reivindicación de un estatuto científico con respecto al trabajo de los *huaqueros* profesionales. Estos últimos, de hecho, se definen «arqueólogos empíricos» y se refieren despectivamente a los arqueólogos, en cambio, como «*huaqueros* con permiso». Ellos se atribuyen, en definitiva, el derecho a excavar sus tierras y un mayor nivel de conocimientos técnicos. El anterior director del INC de Huaraz asegura que: «Se habla de profesión en el sentido de que quieren mejorar, aprender, tener erudición. Se puede decir que, de alguna manera, ellos quieren equipararse con los arqueólogos» (Salazar, Huaraz, 2007). No hay que olvidar, además, que muchos de los descubrimientos arqueológicos se han hecho mediante colaboraciones con *huaqueros*. Este aspecto también juega un papel importante en el imaginario de los propios *huaqueros* y del pueblo en general.

Etnicización de lo social y construcción de identidades

La situación que acabamos de presentar se inserta en un discurso más amplio que afecta a la etnicización de lo social, es decir, una expresión de las relaciones sociales, no tanto en términos de clase sino más bien étnicos. En este debate, el

huaquero es un ejemplo interesante pues, en su comunidad, se le atribuye un papel socialmente relevante. A pesar de que las instituciones a menudo hablan de «estúpidos e ignorantes saqueadores» (Devisse en ICOM, 1999: 14), hemos visto que, en cambio, ellos poseen muchos conocimientos acerca del tema y que actúan con fines específicos. Tal y como apuntaba en un primer trabajo (Canghiari, 2006), el *huaquero* aparece tanto como «destructor» del patrimonio tangible que como «constructor» de un patrimonio intangible, formado por prácticas rituales, representaciones y una *poiesis* identitaria.

Los *huaqueros* que conocimos en el Callejón de Conchucos se autodefinen mestizos e incluso están orgullosos del apellido o de los rasgos españoles que los distinguen. Sin embargo, a la hora del ritual o hablando de su actividad, insisten en el ser «indígenas» y se dirigen a los cuerpos de las tumbas como a sus antepasados prehispánicos. Además, los *huaqueros* aseguran saquear para defender y «reexhumar» su propia cultura, otorgando un sentido del todo distinto a esa actividad que los invasores europeos realizaban, según ellos, para robar los tesoros y extirpar las idolatrías.

La antropóloga Doris Walter, tras una investigación en la región de Huaylas, se pregunta si tal vez la justificación que se dan a sí mismos los campesinos que profanan las tumbas reside en el hecho de que sus antepasados eran paganos. La estudiosa considera fundamental la idea que entre las características principales de las civilizaciones prehispánicas se encontraran el vicio, el egoísmo, la falta de fe cristiana; en particular, el hecho de que no estuviesen bautizados, liberaría la profanación de toda carga inmoral. En sus palabras: «¿No se podría pensar que los campesinos se sirven de estos conceptos para legitimar, en cierta forma, su propia conducta cuando sacan los *huacos* de las tumbas?»³⁶ (Walter, 2006: 187).

En realidad, más que una constatación de su tesis, lo que nosotros pudimos observar fue una fuerte valorización de

un glorioso pasado prehispánico. Los *huaqueros* describen a sus antepasados más bien alabando sus cualidades, su fuerza, su habilidad, su inteligencia (características todas ellas que Walter por su parte también registra). En la *poiesis* del los *huaqueros*, son los invasores quienes llevaron la corrupción y, concretamente, convirtieron los tres elementos «sagrados» (hojas de coca, tabaco y alcohol) en simple objeto de depravación. «Los españoles nos han dejado todos los vicios» (Raúl, Chacas, 2005), se escucha a menudo. Por eso ellos aseguran que su voluntad es restituir a esos elementos su valor «ancestral» y lo hacen a través del ritual a las ruinas. En el proceso definido por Fabietti y Matera (1999) como «política de la memoria», las ruinas «existen a través de la mirada que se posa sobre ellas»³⁷ (Augé, 2003: 43) y se convierten en escenarios performativos de la identidad indígena.

La investigación arqueológica confirma que, en el Callejón de Conchucos, la influencia Inca quedó muy circunscrita y que el grupo dominante siempre fue el Recuay (Orsini, 2005). A pesar de ello, la mayoría de la gente se refiere a los Incas como a sus antepasados. La misma Walter señala un propósito análogo: «me pareció que si en ciertos casos la palabra 'inca' se utilizaba sencillamente como sinónimo de *awilu*, en otros casos, se refería a los Incas, pueblo invasor llegado de Cuzco, que después fue exterminado por los españoles, lo que hace coincidir las creencias de los campesinos con la Historia» (Walter, 2006: 178). Como vemos, «sencillamente» muchos informantes se representan como descendientes de los Incas, pues no es tan sólo la veracidad histórica que funda las identidades, sino también que las identidades manipulan las representaciones del pasado.

Parafraseando a Remotti (1986), la identidad no debe concebirse como una entidad fija, sino como las distintas formas de organizar los distintos trozos que forman el sujeto. De la Cadena, cuando hace referencia a la idea de 'raza', afirma que

«las definiciones de raza son locales e incluso momentáneas. Son 'ajustes' del concepto a un conjunto de intereses, deseos, subjetividades y cuerpos que se modifican ya que se mueven a través de planos políticos locales, nacionales e internacionales» (2008: 14).

La identidad indígena que los *huaqueros* reclaman debería ser interpretada en tal caso como el fruto de una construcción circunstancial. Spivak describe este fenómeno como la utilización estratégica del esencialismo positivo, cuya finalidad es sostener unos manifiestos de reivindicación política (Spivak, 1994). En referencia a nuestro tema, el «esencialismo estratégico» estriba justo en la asunción de una identidad indígena, en este caso Inca, con el fin de reclamar la legitimidad a la actividad del saqueo además de la propiedad personal o comunitaria de los bienes muebles e inmuebles. Esta visión no es exclusiva de los *huaqueros*, sino que la comunidad la comparte y actúa para que la cerámica se quede entre ellos y que los «forasteros» no se la lleven «lejos» o «afuera». Además, se ha ido adquiriendo una creciente conciencia del valor (tanto cultural como económico) de las piezas prehispánicas. La «patrimomanía» (Martin-Granel, 1999) es cada vez mayor e invade cualquier ámbito social, sobre todo debido a un proceso de toma de conciencia de las comunidades que desean desempeñar el papel de agentes de patrimonialización.

Nuestra perspectiva se propone mostrar cómo las comunidades andinas no se han quedado aisladas y congeladas en una tradición ancestral, sino que se caracterizan por un dinámico proceso de construcción y por una continua articulación con la modernidad. En lo que percibimos como velocidad y «voracidad» del cambio, la tradición, como transmisión de un conjunto de prácticas y creencias, es algo fluido y variable. «La novedad no es menos singular en cuanto a su capacidad de vestirse de antigüedad»³⁸ sostienen Hobsbawm y Ranger (2006: 19). Por eso, el «cóndor Llamoq» en realidad no debe temer frente a los cambios del valle que lo mira: es precisamente

encima de esos cerros, entre tierra y polvo, que los actores sociales siguen construyéndose e inventándose.

Notas

¹ Revisión lingüística: Yolanda Sabaté.

² Llamoq es el cerro de Huari donde se llevan a cabo las principales procesiones y rituales comunitarios.

³ Diario de campo.

⁴ Medio de transporte colectivo común en algunas zonas de América del Sur.

⁵ Para un relato más completo y exhaustivo del mito véase Venturoli 2008.

⁶ Término quechua que significa finca agrícola o granja (Diccionario de la Real Academia Española).

⁷ Las enfermedades más conocidas son el *susto*, el mal aire (o mal campo) o el *wari* (véase Ciccacci y Rossi en este volumen).

⁸ Por la delicadeza del tema tratado, hemos preferido utilizar heterónimos para los *huaqueros*. Para una argumentación de esta elección véase Canghiari, 2008.

⁹ Barra o palanca de hierro que usan los *huaqueros* (como los mineros u otros trabajadores) para hacer ensayos en la tierra.

¹⁰ Son varios los autores que señalan ambigüedades y contradicciones en la *huaquería*. Martorell Carreño, abogado peruano miembro del Comité Nacional Español de ICOMOS, define esta circunstancia como el «terrible drama del *huaquero*», puesto que sería «destructor del patrimonio que le pertenece». Otra contradicción en dicha actividad la destacan De Roux y Paringaux, dos periodistas franceses de *Le Monde* autores en el año 1997 de un reportaje sobre la razia de obras de arte en distintos países. Según De Roux y Paringaux, la antinomia de la *huaquería* y, por tanto, de los *huaqueros*, reside en la comercialización de objetos considerados sagrados por ellos mismos: «Los *huacos* son a la vez honrados como reliquias santas y negociados como banales mercancías» (De Roux y Paringaux, 1997: 21). La constatación de Martorell Carreño no deja de parecernos interesante si bien no tiene en cuenta aspectos de suma importancia relacionados con el punto de vista de los *huaqueros*. De Roux y Paringaux, por su parte, utilizan el término «sagrado» de una forma etnocéntrica, pasando por alto que, a menudo, son los clientes del mercado quienes se asignan «la tarea de sacralizar lo sagrado de los demás» (Derlon y Jeudy-Ballini, 2001: 209).

¹¹ Como se trató en la tesis de licenciatura (Canghiari, 2008), la construcción de esta moral nos parece la apropiación local de un discurso nacional. El nacimiento de la República y de un cierto sentimiento de *peruanidad*, así como sugiere Méndez (1996), se basó en un principio contradictorio: por un lado, la creación y exaltación del mito del Imperio Inca, y por el otro, el rechazo de todo lo que es indio o indígena. Los *huacos* prehispánicos se volvieron, y son todavía, el símbolo de un pasado glorioso sobre el que se funda la nación. Como consecuencia, si todo coleccionista de arte prehispánico fue elogiado por cuidar el patrimonio del país dentro del país mismo, «el *huaquero* y el

traficante son considerados delincuentes. El pequeño comprador también puede llegar a serlo, pero el gran coleccionista se encuentra inclusive revestido de prestigio y pareciera ser intocable» (Marchegiani, Martínez, Palamarczuk, Reynoso, 2005: 216).

¹² Dada la complejidad de la cuestión étnica no nos resulta posible tratarla de manera exhaustiva en este artículo. En Perú, las categorías étnicas, establecidas en la época de la llegada de los españoles y cuyos criterios son esencialmente biológicos, hoy en día asumen otra significación. Como veremos en las páginas que siguen, las categorías étnicas son móviles, dinámicas y responden en su mayoría a un principio social y territorial.

¹³ «Phase exploratoire». Traducción nuestra.

¹⁴ Las ruinas que caracterizan al Callejón de Conchucos y, en particular, al valle de Chacas (donde participé en prospecciones) pertenecen principalmente al grupo Recuay que se desarrolló en la etapa llamada Intermedio Temprano, 200-600 d.C. (para más información, véase Orsini, 2007).

¹⁵ De hecho, los *huacos*, al igual que los minerales, los animales o los vegetales, se consideran un don de la tierra.

¹⁶ En esta sede vamos a tratar solamente el trabajo realizado en la sierra dentro del «Proyecto Raimondi». El último trabajo de campo se llevó a cabo en la región de Lambayeque, gracias al apoyo del «Proyecto Ventarrón» coordinado por el arqueólogo Ignacio Alva. Merece especial atención el hecho de que si los *huaqueros* que conocimos en la costa norte se dedican al saqueo por cuestiones meramente económicas, o sea «por necesidad», en la sierra de Ancash, con mucha probabilidad debido a una menor presencia de mercado negro, la actividad asume connotaciones distintas. Al no ser la única actividad de sustentación, la *huaquería* presenta características interesantes en lo que concierne a la cuestión de identidad. Debe de ser, como sugirió Hobsbawn, que «los objetos o las prácticas se vuelven disponibles a un completo uso simbólico y ritual cuando ya no están trabados por su utilización práctica» (Hobsbawn y Ranger, 2006: 14).

¹⁷ No hay que olvidar cómo un grupo de *huaqueros* de Chacas me permitió participar en sus exploraciones a través de un gesto simbólico que representó, para mí, una especie de rito de pasaje: me regalaron un *purú*, un contenedor de cal para mascar hojas de coca. *Chaqchar*, es decir mascar hojas de coca, es un gesto con un fuerte compromiso social, y hasta que un joven no posee su *purú* personal, está obligado a *chaqchar* en grupo. Así, una persona mayor regala un *purú* a un joven para poner de relieve su madurez, dado que, justamente, tener el propio *purú* implica poder *chaqchar* también a solas.

¹⁸ «Tout ce qui est tenu pour sacré et qui, à juste titre, justifie un culte de choses naturelles ou artificielles telles que les idoles, fétiches, montagnes, temples, sépulcres, objets extraordinaires, etc». Traducción nuestra.

¹⁹ La *chullpa* es una tumba de época preincaica (0-700 D.C.), muy común en el Callejón de Conchucos.

20 Es necesario precisar aquí que las categorías analíticas que utilizamos en nuestra discusión no dejan de implicar heterogeneidad y excepciones.

21 Sobre la función de los *huacos* véase el capítulo II de la tesis de licenciatura de Canghiari (2008).

22 Nos referimos, en particular, al método de la «biografía» de los objetos, en este caso los *huacos*, así como sugiere Kopytoff (1986). Su artículo, publicado en la célebre obra del antropólogo Arjun Appadurai, *The social life of things*, constituye una especie de manifiesto de este enfoque procesal que propone aplicar el punto de vista de la biografía a la cultura material. Así pues, los objetos son considerados como seres vivos que a lo largo de todo su camino van impregnándose de significaciones y valores diferentes.

23 La arqueóloga Orsini (2005) confirma que la influencia inca en el Callejón de Conchucos fue muy limitada. La presencia de los Incas, que fue además por una temporada relativamente breve, no parece significativa para el sistema sociocultural de la zona.

24 «Los que se definían Huarás decían descender de los Waris y sostenían encontrarse en su propia tierra; mientras que los de Llaguarás decían ser descendientes de los Llachuas, forasteros habitantes de la puna» (Venturoli, 2011).

25 «Quando l'antropologia spiega la differenza culturale, in effetti contribuisce a costruirla, produrla e conservarla». Traducción nuestra.

26 La obra de Valcárcel (véase en particular la de 1964) es la más relevante y representativa.

27 Las mujeres practican raramente la *huaquería*, por distintas razones. En primer lugar porque se trata de un trabajo muy duro a nivel físico y que presupone a menudo una estancia de varios días fuera del pueblo y de la casa; además, algunos *huaqueros* opinan que la presencia de una mujer trae mala suerte: se cree que la *huaca* se pone celosa y no permite el acceso a su riqueza. El mismo proceso es más común con las minas, según apunta Salazar (2002, 2006).

28 «Awilito» es una adaptación quechua del término español «abuelito». En otras zonas del Perú se utilizan términos como 'Gentiles', 'Apus' o 'Jircan'. Todos designan a los antepasados, quienes generalmente se antropomorfizan en las montañas.

29 Medida de peso española equivalente a 11,5 kg.

30 Los *huaqueros* que yo conocí son todos bilingües. El ritual se desarrolla siempre en quechua.

31 «C'est la «chance» (suerte) - qui n'a rien d'hasardeux». Traducción nuestra.

32 «Los *tapados* ne peuvent pas être volés. Dans le cas des paysans de la communauté, l'acquisition de ces biens ne peut se faire que par un «don» des Gentils, qui la rend parfaitement légitime». Traducción nuestra.

33 Según la tradición, acercándose a las ruinas se provoca una lluvia temporal. En lo que concierne al silencio, en cambio, se trata de un hecho de respeto y, al mismo tiempo, las voces podrían llamar la atención

de otra gente.

34 «Gringo» es el término utilizado en Latino América para designar *in primis* a los norteamericanos, si bien hoy en día está extendido a todos los extranjeros blancos. La definición del Diccionario de la Real Academia Española releva el aspecto lingüístico: «Extranjero, especialmente de habla inglesa, y en general hablante de una lengua que no sea la española» pero hoy en día está estrechamente relacionado al fenotipo blanco. Lo cierto es que, a nivel coloquial, por el hecho de tener la piel más blanca con relación a lo demás, algunos peruanos son llamados también «gringos».

35 Enrico Poli es un conocido coleccionista limeño cuya casa-museo cuenta con miles de visitas anuales. Personaje bastante discutido y controvertido por la forma en que reunió las piezas, Poli se ha convertido en un «modelo» para quienes aspiran tanto a su posición social como a su celebridad.

36 La idea no es nueva pues Zevallos Quiñones (1994) muestra cómo la Iglesia Católica no prohibía abrir las tumbas al tratarse de sepulturas paganas. Fue el Papa Clemente VIII (1592-1605) quien proscribió la profanación de tumbas en América Latina bajo pena de excomunión, sin embargo no se efectuó ningún tipo de control.

37 «Les ruines existent par le regard qu'on porte sur elles». Traducción nuestra.

38 «La nouveauté n'est pas moins singulière quant à sa capacité de se vêtir

Referencias bibliográficas

Alberti Giorgio, Mayer Enrique, 1974, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Amselle Jean-Loup, 2008, *L'occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Stock, París.

Augé Marc, 2003, *Le temps en ruines*, Galolée, París.

Bengoa José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile.

Canghiari Emanuela, 2006, *La huaquería come frequentazione rituale del territorio*, en «Thule», Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanística, Maggio 2006, Perugia.

2007, *I rischi dell'identità. Percorsi identitari in un gruppo di huaqueros e cacciatori della sierra de Ancash*, en «Thule», Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Maggio 2007, Perugia.

2008, *Voyage outre-tombe. De la Cordillère du Pérou au marché noir international*, ms, memoria École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

Copans Jean, 1998, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, París.

De Roux Emmanuel y Paringaux Roland Pierre, 1997, *Razzia sur l'art. Vols, pillage, recels à travers le monde*, Fayard, París.

Derlon Brigitte, Jeudy-Ballini Monique, 2001, *Le culte muséale de l'objet sacré*, in *Gradhiva*, Sommaire num. 30/31, diciembre 2001, pp. 203-212.

Duviols Pierre, 1971, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'Extirpation de l'idolatrie» entre 1532 et 1660*, IFEA, Lima.

1973, *Huari y Llacuaz: Agricultores y Pastores, un Dualismo Prehispánico de Oposición y Complementaridad*, «Revista del Museo Nacional», n° 34, Lima, pp. 153-191.

Fabietti Ugo y Matera Vincenzo, 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi editore.

Herrera Alexander, 2003, *Una historia de amor, odio y violencia*, en «Taca», núm. 1, Agosto, Chacas, pp. 14-17.

Hobsbawn Eric y Ranger Terence, 2006 [1983], *L'invention de la tradition*, Édition Amsterdam, París.

ICOM, 1997, *Cent objets disparus. Pillage en Afrique*, Icom, París.

Instituto Nacional de Cultura, 2006, *De huaqueros, ladrones sacrilegios y otras amenazas contra el patrimonio cultural*, Edición INC, Lima.

Kopytoff Igor, 1986, *The Cultural Biography of Things: Commoditizations as Process*, in Appadurai Arjun (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 64-91.

Martorell Carreño Alberto, 2002, *La declaración de bienes culturales en el Perú y los peligros de una presunción equívocamente planteada*, in *A modo de Introducción. Patrimonio Perú: SOS*, Icomos Perú, Lima.

Marchegiani Marina, Martínez Barbara, Palamarczuk Valeria, Reynoso Alejandra, 2005, *Morir tan lejos, morir tan cerca: espacios, discursos y prácticas vinculadas con la muerte en el Valle de Yocavíil*, en Marínese Leticia (ed.), *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte*, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, Tomo I, pp. 201-218.

Martin-Granel Nicolas, 1999, *Malaise dans le patrimoine*, en «Cahiers d'Études africaines», Années 1999, Volume 39, núm. 155-156, pp. 487-510.

Méndez Cecilia, 1996, *Incas sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, IEP, Lima.

Mújica Miguel, 1999, *Huaquero viejo*, en «Taxi», núm. 4, año 1999, pp. 54-56.

Orsini Carolina, 2005, *Arqueología de Chacas. Patronos de asentamiento y ritualidad en un valle de los andes centrales del Perú*, Tesis doctoral, Universidad de Bolonia, Italia, ms.

2007, *Pastori e guerrieri. I Recuay, un popolo preispanico delle Ande del Perù*, Clueb, Bolonia.

Robin Valérie, 2008, *Miroirs de l'autre vie Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Publications de la Société d'ethnologie, Nanterre.

Salazar Soler Carmen, 2002, *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*, L'Harmattan, París.

2006, *Supay Muqui, dios del socavón*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Spivak Gayatri Chakravorty, 1994 [1985], *Discussion, Subaltern Studies; Deconstructing Historiography*, en Ranajit Guha, *Subaltern Studies IV*, Oxford India Paperbacks. Dehli, pp. 197-221.

Valcárcel Luis, 1964, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Universidad Nacional Mayor San Marcos, Departamento de Publicaciones, Lima.

Venturoli Sofia, 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Anchas, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Wagner Roy, 1992 [1974], *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano.

Walter Doris, 2006, *Los Sitios Arqueológicos en el imaginario campesino de la Cordillera Blanca*, en Herrera Alexander, Orsini Carolina, Lane Kevin (ed.), *La complejidad social en la Sierra de Ancash*, Actas de la primera y segunda MeRASA (Mesa Redonda Arqueología de la Sierra de Ancash), Cambridge-Milán, pp. 177-190.

Zevallos Quiñones, Jorge, 1994, *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el Virreinato (1535-1835)*, Normas Legales, Trujillo.



Mapa de la Region de Ancash



El Cerro Llamoc, Huari.

El *malcampo*: análisis de una enfermedad inmaterial

Federico Ciccacci

Introducción

Llegué a Huari en el marco de la misión antropológica y arqueológica Antonio Raimondi en el mes de julio de 2005. Los Andes me dieron la bienvenida en el corazón de la noche, cuando por la falta de oxígeno me desperté medio asfixiado en aquel autobús tan lleno de personas, animales, niños y mercaderías que de la capital subían a la sierra. Aquel autobús había salido de Lima en la tarde y sólo en la mañana del día siguiente llegó al parque de Huari, cabecera provincial de la homónima provincia de la región Ancash.

Me quedé tres meses la primera vez y otros tres el año subsiguiente para investigar sobre la medicina tradicional. El trabajo de campo se ha desarrollado principalmente entre Huari y las comunidades campesinas de San Bartolomé de Acopalca y San Juan de Yacya.

Huari está cambiando muy rápidamente de un año al otro, cabinas de internet y tiendas nuevas van naciendo, se construyen carreteras y nuevas infraestructuras. Sin embargo, es suficiente caminar una hora para llegar a la comunidad rural más cercana a Huari, San Bartolomé de Acopalca, para darse cuenta de la diferencia que todavía existe entre área urbana y área rural aún en tan poco espacio. Parece como si el aire se hiciera más silencioso. Son suficientes pocas horas de camino para encontrar realidades social y económicamente diferentes.

Enfermarse en Huari no es lo mismo que enfermarse en Yacya o Acopalca. No solamente porque el único hospital se encuentra en Huari y llegar desde una de estas comunidades en caso de emergencia es muy improbable, sino porque las representaciones del cuerpo y de la enfermedad varían también según el contexto socio-económico, así que son diferentes en Huari y en las comunidades. El asunto es muy complejo y trae consigo también implicaciones sociales, culturales y económicas (véase Ingar en este volumen). Hagamos un ejemplo: si un campesino de una comunidad rural llega al hospital de Huari es muy probable que no logre explicar su problema a los médicos, no sólo porque ellos generalmente hablan únicamente castellano (muchos campesinos hablan casi exclusivamente quechua ancashino), sino porque entre el médico y el campesino, más allá de la barrera lingüística, se presenta una dificultad procedente de un diferente sistema de representación e interpretación del cuerpo y de la enfermedad.

En este artículo analizaremos una enfermedad muy presente en la construcción del cuerpo de los comuneros de Conchucos que los médicos consideran superstición, sin considerar la posibilidad que la construcción cultural social y también económica¹ del cuerpo y de las enfermedades no siempre tiene parámetros biomédicos y científicos.

Cuerpo y enfermedad: entre material y cultural

Cuerpo y enfermedad son los dos términos clave de mi trabajo. Cuando se habla de las investigaciones sobre la medicina tradicional de los Andes y de enfermedades como el *susto* o el *malcampo*, siempre alguien pregunta si existen de verdad, si se puede hablar de un «contagio espiritual» de «supersticiones». Habría mucho que decir en respuesta a estas preguntas. Seguro es que en la provincia de Huari, más aumenta la cercanía física al hospital y la influencia de una cultura escolarizada, menos se encuentra gente que habla de *susto* o *malcampo*.

Nivel cultural y cercanía del hospital, ¿Cuál cultura y cuál hospital? No es mi intención hablar aquí del trabajo de los médicos de cualquier parte del mundo, pero hay que tomar en cuenta un hecho muy simple: cuerpo y enfermedad así como son estudiados y explicados entre las blancas y asépticas paredes de los hospitales y salones universitarios, son tomados en cuenta exclusivamente por sus extensiones materiales. Pizza (2005), en su libro, dedica un capítulo a la prueba de anatomía que los aspirantes médicos tienen que superar enfrentándose con los cadáveres. Estudian los órganos, los vasos, los aparatos y su mecánica: todo llega a un nivel de especialización tan grande que es imposible dudar de algo.

Es propiamente confiando tanto en la ciencia que lleva a dudar de la existencia de condiciones como el *susto* o el *malcampo*. Yo no soy médico, aunque me gustaría, soy antropólogo, y como tal tengo que poner la tilde sobre un hecho muy simple. El sistema biomédico occidental se ha desarrollado en una época y en un espacio bien definibles. Aristóteles, en la Grecia del siglo VI a.C., empezó a escribir los fundamentos de la biología sobre los cuales se asienta actualmente la medicina. Tomar en cuenta este simple hecho modifica el punto de vista: ver las etapas históricas y geográficas de formación de la biomedicina considerando a esa misma como un producto cultural. Es

decir, algo relativo y definido culturalmente y históricamente. El proceso de difusión de la biomedicina encuentra como único paralelo la difusión del cristianismo (Pizza, 2005). Los dos procesos fundan su identidad sobre la hipótesis de ser las únicas verdades ciertas: lo que se queda afuera es superstición, herejía, prácticas empíricas y oscuras, el negativo sobre lo cual se funda lo positivo de la cultura occidental. Insertar la ciencia y la biomedicina en el conjunto de lo cultural y de lo relativo es parte de la revolución que hubo en la antropología médica al comienzo de los años setenta. Gracias a esta revolución puedo hoy hablar del cuerpo y de la enfermedad, no solamente desde el punto de vista de sus extensiones materiales, sino de sus representaciones culturales: ¿Cómo es pensado el cuerpo? ¿Cómo es pensada la enfermedad en las diferentes culturas? Antes de analizar el *malcampo*, nuestro objeto principal, vamos a ver cuáles son las premisas simbólicas que fundan la representación huarina del cuerpo.

Representaciones y construcciones del cuerpo

Cuando hablamos de la «representación del cuerpo» de una determinada cultura nos referimos a algo muy íntimo y profundo, a algo que «se asimila junto con la leche materna» (Shepherd Hughes, 1990) y que llega hasta la esfera de la percepción. Nos podemos dar cuenta de esto analizando las estructuras lingüísticas: por ejemplo, expresiones como «sentirse agotado» o sentirse «echo a pedazos» (típicas de nuestra cultura) nos indican que el hablante está percibiendo a su mismo cuerpo como si este fuera una máquina dotada de baterías y diferentes componentes materiales.

Un *runa* en cambio (*runa* es el término utilizado por los quechua hablantes para describirse como pertenecientes al género humano) no se siente agotado ni echo en pedazos. Si vamos a analizar los componentes lingüísticos del quechua utilizados

para referirse al cuerpo, percibimos que éste se encuentra en una profunda conexión con los elementos del paisaje que habita.

Louisa Stark (1969) ha hecho los estudios a los cuales me refiero apuntando lo siguiente:

<i>kunka</i>	cuello	grieta
<i>ñawi</i>	ojos	fuentes
<i>rixra</i>	hombros	ladera
<i>sinqa</i>	nariz	cresta
<i>uma</i>	cabeza	cumbre
<i>wasá</i>	espalda	lado opuesto del cerro
		respecto a quien habla
<i>wixsa</i>	barriga, estómago	pequeña colina
<i>siki</i>	trasero	pies del cerro
<i>muqu</i>	rodilla	colina

(Stark L., 1969: 8-9)

El vínculo entre el cuerpo de los *runas* y el paisaje ha sido muy estudiado también por Bastien (1978) poniendo énfasis en las implicaciones económicas de esta metáfora cuerpo-montaña. La cabeza corresponde a la *puna*, las tierras altas donde se cría al ganado, cuya vegetación como el ichu son los cabellos; el tronco son los valles más abajo adonde se cultivan tubérculos; y, por fin, aún más abajo, en correspondencia con la bifurcación de los ríos que nacen en la altura, empiezan las piernas, las tierras bajas donde encontramos maíz y árboles frutales gracias al clima cálido de la selva amazónica (Bastien, 1978).

El correcto funcionamiento del cuerpo humano es una metáfora para describir el bienestar de las comunidades situadas en los diferentes pisos ecológico de la montaña. El intercambio de los diferentes productos entre las comunidades que disfrutaban de varios pisos ecológicos (Murra, 1975) se compara, según Bastien, al recorrido que la sangre y la grasa tienen que hacer adentro del cuerpo humano para lograr la salud.

Este vínculo entre el cuerpo de los *runas* y el paisaje no se refleja sólo a nivel material sino también a otros niveles más sutiles del funcionamiento fisiológico del organismo humano: por los *runas* existen enfermedades cálidas y frías, como existen yerbas y comidas cálidas y frías, necesarias para reequilibrar la salud del organismo.

Analizando la cosmología prehispánica en los Andes se ve que el objetivo tanto individual cuanto colectivo era «mantener orden y un equilibrio en un mundo en el cual fuerzas duales son balanceadas una contra la otra» (Classen, 1992: 11). El Sol y a la Luna están en relación con los principios de calor y de frío que, aunque sean modificados por la influencia cristiana, se encuentran hoy en las representaciones cosmológicas de las culturas andinas, como testimonian las palabras de este minero boliviano recogidas por Classen: «Nosotros pensamos que la Luna sea la fuerza que genera el frío, si sólo la Luna existiera todos habríamos muerto. Bien, si en cambio sólo el Sol había existido, quizás, pero todos habríamos muerto quemados. Así pensamos que estos dos nos dan una temperatura templada» (Classen, 1992: 11). Los principios cálido-frío entre las culturas andinas demuestran que los cuerpos de los *runas* están habitados por las mismas fuerzas que regulan el universo (Greenway, 1998). Más nos acercamos a lo micro del cuerpo, más nos acercamos a lo macro, a los principios que regulan una cosmología basada en la idea del mantenimiento del equilibrio entre fuerzas opuestas.

Los *runas* piensan que además del cuerpo físico existen varios otros principios inmateriales que no pueden ser puestos en relación con los conceptos cristianos aristotélicos de alma y espíritu. La sombra es diferente del alma, posee funciones autónomas relativamente al cuerpo y a la conciencia sensorial porque tiene sus propias características, incluida la posibilidad de existir, actuar y sentir sin depender del cuerpo. Puede ser raptada por los elementos del paisaje, puede entrar en relación

con los fluidos energéticos invisibles generando repercusiones sobre el estado de salud de la persona (Polia, 1996). El cuerpo de un runa, lo repetimos, es el lugar adonde están las mismas fuerzas vitales presentes en la naturaleza (montañas, lagunas, plantas, animales) y en los restos de los antepasados (*awilos*). Este vínculo entre los runas y el paisaje es aún hoy en día muy fuerte: demostración de esto es una larga serie de gestos, una cotidiana ritualidad que sirve para cuidar la integridad psicofísica. La *sombra*, el doble anímico que los runas piensan y viven como real, puede aumentar, disminuir, hasta ser raptada si no se toman las necesarias medidas rituales de precaución (patrimonio de la cultura oral y de la experiencia cotidiana) cuando entra en contacto con los *awilos* y los espíritus de las montañas. Por esta razón, los runas buscan las causas de las enfermedades externamente al cuerpo más que internamente; si como dice Bastien, el «*inner self*» y el «*outer self*» coinciden o sea el sentido del sí exterior coincide con el sentido del mundo exterior (Bastien, 1978; Greenway, 1998), pues para buscar una cura más bien hay que analizar las relaciones de la *sombra* con las fuerzas presentes en el mundo más que indagar el funcionamiento mecánico-biológico del organismo. La pérdida del equilibrio entre calor y frío en el nivel físico parece ser el reflejo visible de algún contagio que hay a nivel de lo invisible, a nivel de la *sombra*.

El cuerpo después de la muerte

El vínculo entre los *runas* y el paisaje no se acaba con la muerte. En época prehispánica los muertos alcanzaban los ancestros de la comunidad en las tierras altas de la puna. Cada región tenía su propia técnica para conservar los cuerpos: en el museo arqueológico de Rapayán, en la provincia de Huari, vimos en efecto muchos fardos. Y son suficientes pocas horas de camino del centro de Huari para alcanzar estructuras de piedras llamadas *chulpas* adonde es posible encontrar entierros del periodo prehispánico.

La organización político-económica del *ayllu* (la célula básica de la sociedad prehispánica andina) buscaba el control de un máximo de pisos ecológicos y encontraba su legitimidad en el reconocimiento de un ancestro común (hoy llamado *awilo*). Los restos de los *awilos* recibían muchas ofrendas rituales en precisos momentos del año agrícola; estas ofrendas mantenían una relación de reciprocidad. Reciprocidad entre la comunidad de los vivos y la pasada memoria de los ancestros; reciprocidad entre la comunidad y la montaña misma que se vuelve representación de los antepasados. El *awilo* tiene todavía el poder de influir sobre las cosechas y las actividades cotidianas de subsistencia de la comunidad, tanto positiva como negativamente en base al vínculo que el hombre mantiene con algunos elementos sagrados del territorio. Al mismo tiempo estos mismos lugares tienen poder sobre la integridad psicofísica de los *huarinos*. El cuerpo se presenta como el lugar donde se encuentran las mismas fuerzas presentes en los elementos del paisaje. El tipo de contacto entre el sí interior y el mundo exterior puede aumentar y disminuir el estado de salud de los individuos y de la colectividad. El *malcampo* resulta ser la punición por no haber cumplido con las normas rituales necesarias al contacto con algunos elementos del paisaje.

El paisaje: *chúcaro* y manso

Los huarinos clasifican los espacios de la sierra como *chúcaros* y mansos. Los lugares mansos son aquellos que «el sonido de la campana alcanza», domesticados por la diaria presencia de los hombres y «bautizados» por la iglesia católica: tales son el centro habitado, la iglesia y la chacra. Estos son lugares seguros y se contraponen a los que son definidos como *chúcaros*. El adjetivo *chúcaro* se refiere, en quechua, a algo salvaje, algo que tiene una fuerza que escapa del inmediato control humano. Cuando se refiere a una porción de territorio significa que, encontrándose afuera del alcance del sonido

de las campanas de la iglesia, todavía no está domesticado por la liturgia católica y por esto está dotado del poder de los *encantos*.

El concepto de encantos abarca lugares, objetos y también personas capaces de contagiar la sombra de aquellos que se acercan sin tomar las necesarias medidas rituales para preservarse. El encanto es una fuerza sobrenatural que recibe su poder del pasado prehispánico y que los curanderos-brujos pueden evocar y canalizar tanto en positivo cuanto en negativo, gracias a un verdadero diálogo con los lugares *chúcaros*². Como dijimos antes, la relación entre *chúcaro* y manso está simbolizada por el sonido de la campana. Hasta donde éste puede llegar nos encontramos en la cercanía de espacios urbanos «manifestación visiva del divino orden católico» (Venturoli S., 2005); en cambio afuera, por oposición, se encuentra lo que escapa de este control.

Amancio (Acopalca, 2005) y José (Yacya, 2005) afirman que los *awilos* eran seres más poderosos que un ser humano normal y que habían vivido en el «tiempo de Dios Padre. Cuando el señor decretó el diluvio universal para limpiar el mundo de los pecadores, éstos buscaron amparo subiendo a la puna inútilmente. Han muerto allá sin conocer la gracia del bautizo que caracteriza nosotros hombres natos al tiempo de Dios hijo». A causa de la falta de este sacramento sus restos son hasta hora dañinos y los espacios de la puna donde es más fácil encontrarlos toman una connotación negativa, siendo llamados los «malos sitios de los awilos».

«Son hombres muertos antiguos, pues, decimos gente de dios padre, ahora nosotros somos de dios hijo. Nosotros de dios hijo suplicamos, gente de dios padre no han conocido Jesús, son antiguos y no han conocido Jesús. Ellos han recibido castigo con el diluvio, como dios le ha castigado con este diluvio pienso que no están en la gloria y por esto viven acá en su restos de sus cuerpos y por esto te afectan. Ellos no han conocido Jesús, no están bautizados. Mientras los que somos de dios hijo somos

salvados todos completamente por la fe, el pagó todas nuestras faltas» (Amancio, 2005).

Otros elementos *chúcaros* del paisaje huarino son las lagunas, desde la antigüedad lugares de contacto con el divino. Hasta hoy su cercanía puede «encantar, trastornar, volverte loco» si no se respeta la sacralidad del lugar. En época colonial, los evangelizadores buscaban prohibir la frecuentación de estos lugares a los indígenas, hoy la comunidad religiosa busca domesticarlos: por ejemplo, hoy es posible bañarse en la laguna de Purhuay, en los territorios de la comunidad de Acopalca, sólo porque en los años pasados se han realizado muchas misas en sus orillas.

La puna es el lugar *chúcaro* por excelencia. El viento frío sopla encima de una vegetación muy pobre, casi ausente y no hay nada más que las *chocitas* de los pastores. Este paisaje tan salvaje es cruzado por nubes grandes y veloces que de repente pueden reventar en una poderosa tempestad: aquí los ancestros, en forma de sus restos, están presentes. Sus huesos y las piedras de las *chulpas* necesitan muchas atenciones rituales pues su poder se manifiesta contagiando, enfermado a los hombres: la enfermedad que producen es el *malcampo*.

El malcampo

Los huesos de los *awilos* y las piedras de las *chulpas* no son cuerpos inanimados, son lugares donde la vida se ha cristalizado: por esta razón se necesita una particular atención ritual al entrar en contacto, caminando por los senderos de la puna.

El último día de la fiesta de las cruces en Yacya, una de las dos cruces de la comunidad es llevada en procesión a la cumbre de un cerro llamado Calvario. La cima del monte Calvario, lugar que recibe la cruz, es en realidad una chullpa prehispánica, con muchas calaveras bien visibles desde el sendero de la

procesión. No todas las *chullpas* y los otros sitios arqueológicos de la zona han sido «bautizados» mediante una re-significación a través de símbolos católicos, hay muchos de estos sitios que no han sido incorporados por la ritualidad católica y esos son los lugares en que se puede contraer la enfermedad del *malcampo*.

El *malcampo* es la punición que el ancestro, el *awilo*, manda a los frecuentadores que faltan el respeto. Pisar huesos o piedras, aunque inadvertidamente, desplazarlos o aún peor, recogerlos, son faltas al respeto que molestan al *awilo* que no tardará en materializarse en los sueños. En el sueño, quien no ha cumplido con el ritual necesario al enfrentarse con estos lugares, regresa al lugar donde pasó el día y el cuerpo empieza a doler. La voz del *awilo* le dice que debe regresar para arreglar la situación, disparejamente su cuerpo, «huesos y carne empezará a podrirse y la sangre a salir sola hasta llegar rápidamente a la muerte. Antes hemos sido amigos, regala tu coquita, dame tu cariño... yo estoy en tal sitio, en tal sitio nomás» (Amancio, Acopalca, 2005). Para sanarse de esta enfermedad hay que regresar al mismo lugar donde está el *awilo*, donde se ha cometido dicha falta. Regresar y llevar lo necesario para efectuar el ritual de curación con ofrendas y rezos con el fin de equilibrar nuevamente la relación entre el hombre y el paisaje, entre el hombre y el *awilo*.

Es también posible pasar en dichos lugares sin enfermarse: para hacer esto hay que conocer muy bien el paisaje y el camino, así que uno sepa adónde pararse para efectuar las ofrendas necesarias y pasar. Sacando las hojas de coca se habla con los cerros, unas hojas se *chaqchan* otras se regalan al *awilo*, se fuma y se dejan unos cigarrillos (rigurosamente nacional sin filtro), se toma un poco de agua ardiente y se vierte un poco hacia el piso, siempre como ofrenda. También hay interpretaciones «científicas» para esta costumbre, unos informadores dicen que el alcohol ampara del *malcampo* gracias a su poder desinfectante. En estos gestos rituales se

encuentra lo que es una verdadera relación personificada con el paisaje. El *awilo* representa una simbología compleja, es el pasado prehispánico, es la montaña, y es muy importante tener una buena relación personal con estos elementos, como las dinámicas colegidas al *malcampo* nos demuestran.

Curarse el *malcampo*

Una vez que se ha faltado al respeto y el *awilo* se ha molestado, el hombre se encuentra en un estado de confusión. La sombra ha sido contagiada o aún peor raptada, y el cuerpo empieza a doler. Los informantes están muy seguros que si no se busca la manera de volver a equilibrar esta relación de amistad y cariño con el cerro-ancestro, las consecuencias pueden ser hasta letales.

Hay diferentes maneras para curarse: si uno tiene bastante experiencia puede proceder individualmente, o sea regresar solo en el lugar sagrado violado, adonde hubo el contagio y buscar restablecer la relación con el *awilo*. Principalmente hay que ofrecer regalos, al *awilo* le gusta la coca, cigarrillos, caramelos, naranjas y alcohol. Estos productos tienen que ser colocados en sitios específicos de la montaña. Durante estas acciones se *chaqcha* coca, se fuma cigarrillos y se toma una bebida alcohólica que puede ser chicha, anisado o aguardiente, soplando también de la boca un poco, esto permite hacer una ofrenda al *awilo*, aún más importante y personal a causa de la saliva que se mezcla con el trago soplado.

Si no se tiene la experiencia necesaria para hacer esto o el mal está en un estado tan avanzado que no es posible regresar solo, es necesaria la intervención de un especialista. Este caso ritual se divide en dos fases: la primera en la casa del enfermo donde el curandero con la colaboración de los familiares efectúa una *shoqma*. Todos rezan *chaqchando* hojas de coca y fumando (esto también sirve como amparo para los

familiares presentes en el ritual de la *shoqma*: el mal podría salir y contagiar a los demás); el curandero, en cambio, frota sobre el cuerpo del enfermo naranjas, caramelos, flores de color claro. De esta manera el mal sale del cuerpo y se queda en estos productos que la familia del enfermo alistó para el ritual. Después empieza la segunda fase, la cual se desarrolla en el mismo lugar donde hubo el contagio. El curandero lleva al cerro protector de la comunidad, al cerro más poderoso o al cerro con que tiene más amistad, los productos utilizados durante la *shoqma* como pago para la devolución del buen estado de salud del enfermo.

Los objetos utilizados durante el ritual de cura son una representación metafórica del paciente. Cuando el curandero los lleva al cerro como ofrenda, los envuelve en un trapo hecho de la ropa del enfermo, creando un muñeco que lo representa. Este muñeco se aleja de la casa en las manos del curandero quien lo traslada al cerro: la representación del enfermo se aleja de la habitación y va al cerro bajo forma de ofrenda. El enfermo se disocia del estado de enfermedad, su enfermedad se está alejando favoreciendo la identificación con un nuevo estado positivo de salud y fuerza. Además, los cerros recibirán un regalo y la relación entre hombre y paisaje-ancestros será balanceada nuevamente. En esta dinámica de contagio-curación se observa, en efecto, lo que se decía en los primeros párrafos, con relación al hecho que, en la búsqueda de las causas de la enfermedad, los huarinos miran más las relaciones entre hombre y paisaje que el correcto funcionamiento mecánico de los órganos.

La mesa curanderil

El poder de algunos lugares del territorio y, en particular, de los sitios arqueológicos, además de ser la causa del

malcampo, tiene también otras funciones dentro del sistema médico tradicional. Por ejemplo, en Huari escuché muchas veces que es posible dañar otras personas utilizando la tierra del cementerio combinada con la saburra del sapo o cosas similares. Sin embargo, es en la mesa curanderil que este poder derivado del paisaje es utilizado de una manera más compleja.

El uso de la mesa curanderil es típico de las regiones septentrionales del Perú, departamento de Piura y lugares como Huancabamba, adonde los curanderos también utilizan plantas psicótropas provenientes de la cercana selva amazónica, como el ayahuasca o las semillas de datura. En este contexto, la mesa es una ayuda para el curandero con el fin de no perder el control durante el vuelo de la sombra, producido y amplificado por las plantas alucinógenas. En esta operación se tumban las barreras espacio-temporales y el curandero puede ver en lo inmaterial aquello que determina el estado de enfermedad de su cliente.

Salvador Chávez, curandero itinerante muy activo en la plaza de Huari, se fue al norte para aprender el uso de la mesa curanderil. Su manera de utilizarla se diferencia un poco del estilo norteño, sobretodo porque él no se sirve de plantas amazónicas sino de la coca, coherentemente con lo que escribe Polia, «el uso de la ayahuasca empieza donde se acaba lo de la coca» (Polia M., 1996). Sin embargo, independientemente de las sustancias utilizadas en las sesiones de cura, tanto en Huari como en Piura, es común la disposición simbólica y el manejo que se hace de los objetos de poder por encima de la mesa.

Los objetos que causan el contagio del *malcampo* (huesos, piedras y cerámica prehispánica) están en contraposición derecha-izquierda (encima de la mesa) con los que en cambio se utilizan para efectuar la *shoqma* (naranjas, azúcar blanco,

caramelo, flores claras,...). Es como si se repitiera la dialéctica *chúcaro*-mansa que hemos precedentemente analizado. En la mesa es posible ver los elementos del mundo *chúcaro* dialogar con los del mundo manso. El poder de los huesos y piedras que llegan del pasado caracteriza la parte izquierda de la mesa definida «negra»; el poder del curandero se despliega de estos elementos, llega de esta parte que, sin embargo, no sería posible controlar sin la presencia de la parte derecha / blanca. La parte derecha / blanca está caracterizada por la presencia de flores claras, naranjas, azúcar blanco: es la parte del florecimiento y sirve para lograr la curación y favorecer la suerte en el futuro.

La mesa es como una *imago mundi* donde se construye el sentido de la existencia y toma forma material la relación entre la cultura prehispánica (*chúcara*, fuente del poder y relacionada al pasado) y la cultura cristiano-católica, vinculada al presente y al futuro, a colores claros, y a los lugares mansos, necesaria para canalizar hacia la cura y el bien todo el poder que llega de la otra parte, de los lugares *chúcaros* y desde el pasado.

El *malcampo* como incorporación de la violencia estructural. Entre causas materiales y causas formales

Podemos interpretar el *malcampo* como el efecto de una violencia estructural. Cuando en el siglo XVI llegaron los españoles encontraron una situación muy difícil de controlar y administrar: el virrey Toledo, encargado de encontrar una solución a estos problemas, escribía al rey Felipe II, que los indígenas habitaban «perversamente» los lugares más arriba de la montaña». En su carta define estos lugares como «lugarejos», «escondidos», «rancharos» (Durston, 1994), prácticamente imposible alcanzarlos. Los españoles acusaban a los indígenas de habitar estos lugares para adorar al demonio y a las fuerzas de la naturaleza, sin ver la funcionalidad de

esta organización socio-económica. Necesitamos leer a Murra (Murra, 1975) para ver como el *ayllu* buscaba «controlar un máximo de pisos ecológicos verticales» y que ésta era la única manera para explotar la agricultura garantizando la sobrevivencia de todas las comunidades situadas en los diferentes «pisos ecológicos». La solución que Toledo adoptó fue dar fuerza al proceso reduccional o sea a la deportación forzada de los indígenas hacia realidades urbanas de planta cuadrangular desarrolladas alrededor de una plaza, según el esquema escaqueado típico español. Esta medida era doblemente eficaz para los asuntos administrativos (como el cobro de los impuestos) y para una completa evangelización. Los indígenas reducidos tenían que vivir en las ciudades y eran alejados por la fuerza de sus lugares sagrados, de sus cerros, de las *chulpas*. *Chulpas* y *huacas*, lugares de conexión con los *awilos*, tenían que ser tumbadas y quemadas porque eran pensados como sede del diablo (Arriaga, 1621).

Hoy en día es muy fácil ver el resultado de este secular proceso en las palabras de la gente de Ancash, quien habla de estas ruinas prehispánicas como de «los malos sitios», «sitios dañinos» de los *awilos*. El contacto con los españoles actuó de una manera doble: por un lado hubo la evangelización forzada, violenta muchas veces, sea a nivel socio-cultural como a nivel humano; por el otro, el desplazamiento forzado de la gente de sus lugares. Estas dinámicas causaron el corte del vínculo entre los *runas* y las fuerzas sobrenaturales presentes en el paisaje, afectando la estructura del significado del *ayllu* y la posibilidad de efectuar todos los rituales que tenían la función de asegurar la salud y la fertilidad de la comunidad.

El resultado ha sido un desplazamiento hacia lo negativo-diabólico del poder de los ancestros, ya ambivalente en época prehispánica. El poder de los ancestros no ha desaparecido, ha incorporado los valores negativos que la nueva cultura dominante cristiano-católica le ha atribuido, generando por fin este mal «pagano», el *malcampo*. Es muy frecuente que las

comunidades campesinas atribuyen al *susto* o al *malcampo*, o también al daño³, la causa de un mal que tarda en pasar; lo que es muy frecuente ya que las condiciones higiénico-sanitarias son muy precarias y los puestos de salud casi siempre están muy lejanos de las comunidades rurales, no sólo geográficamente sino también cultural y económicamente⁴. Estando la representación biomédica casi ausente, muchos comuneros buscan en el repertorio de la tradición la causa de sus enfermedades. La violencia estructural que ha causado esto (proceso reduccional, pérdida de las tradiciones agrícolas, condicionamiento mediático hacia la compra de los productos industriales) es la misma violencia estructural que a nivel simbólico ha demonizado los *awilos* por medio de la evangelización y del proceso reduccional. Si tomamos en cuenta que los *awilos* eran los responsables de la salud y de la fertilidad en época prehispánica, encontramos una fundamental coherencia.

La gente de la sierra es afectada por fuerzas invisibles: que, sean los flujos de capitales de una economía globalizada o la rabia de los ancestros, esto depende sólo de los puntos de vista; el punto de vista biomédico habría simplemente reducido todo a hechos físicos, tomados en cuenta exclusivamente por sus extensiones materiales.

Notas

¹ Última barrera entre el médico y el campesino es lamentablemente la económica: las prestaciones del hospital son a pagamiento y la mayoría de los comuneros viven gracias a una agricultura de subsistencia casi afuera de los circuitos de la cash-economy.

² Estas fuerzas son las que se manejan en la mesa curanderil.

³ *Susto*, *daño* y *malcampo* son tres enfermedades que no pueden ser explicadas según la representación biomédica. Hay *susto* cuando enseguida de un espanto, la sombra se queda afuera del cuerpo; hay *daño* cuando la sombra es afectada por la mala intención de alguien que generalmente tiene envidia.

⁴ El estado precario de la salud es aumentada por la fuerte malnutrición, especialmente en la edad infantil y por la ausencia de una capital asistencia sanitaria. En Ancash casi el 40% de los niños debajo de los cuatro años de edad padece un estado de malnutrición crónica (INEI). La raíz de esto se encuentra en la pérdida del antiguo flujo vertical de intercambio (trueque) de los productos entre arriba y abajo.

Referencias bibliográficas

Arriaga Pablo Joseph de, 1621, *Extirpacion de la Idolatria del Pirù*, Biblioteca de Autores Españoles, T. 209: 193-277, Madrid.

Augé Marc, 1983, *Il senso del Male, Antropologia, storia e sociologia della Malattia*, Il Saggiatore, Milano.

Bastien Joseph, 1978, *Mountain of the Condor*, St Paul, West Pub. Co.

Classen Constance, 1992, *Inca Cosmology and the Uman Body*, University of Utah Press, Salt Lake City.

Durston Alan, 1994, *El proceso Reduccional en el Sur Andino: Confrontación y Sintassi de Sistemas Espaciales*, «Revista de Historia Indígena», n. 4, Departamento de Ciencias Historicas, Universidad de Chile, pp. 75-97.

Greenway Christine, 1998, *Objectified Selves: An Analysis of Medicines in Andean Sacrificial Healing*, «Medical Anthropology Quarterly», n. 12, Department of Sociology and Anthropology, Holy Cross College, American Anthropological Association, USA.

Isbell Billie Jean, 1978, *To defend ourselves*, Waveland Press, Inc. Illinois.

Lock Margaret e Schepher-Hughes Nancy, 1990, *Un Approccio Critico Interpretativo in Antropologia Medica: Rituali e Pratiche Disciplinari e di Protesta*, in Ivo Quaranta (curatore), *Antropologia Medica: i Testi Fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Murra John, 1975, *Formazioni Economiche e Politiche nel Mondo Andino*, Einaudi Paperbacks 119.

Pachacuti Yamqui de Santacruz Juan, [1613] 1954, *Relación de antigüedades deste reyno de Perú*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Pizza Giovanni, 2005, *Antropologia Medica: Saperi, Pratiche e Politiche del corpo*, Carocci Editore, Roma.

Polia Mario Meconi, 1988, *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional del Perú Septentrional*, Central Peruana de Servicios, Cepeser Club Grau, Piura

Stark Louisa, 1969, *The lexical structure of quechua body parts*, «Anthropological Linguistics», vol. II, n. 1, pp. 1-15.

Venturoli Sofia, 2005, *Il Paesaggio come Testo: La Costruzione di una Identità tra Territorio e Memoria nell'Area Andina*, Clueb, Bologna.
- 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Anchas, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.



Materiales usados para la «pasada» de cuy



Mujer de Yacya leyendo la hoja de coca



Materiales usado en la mesa curanderil

***Un vasito nomás:
preparación y consumo de la chicha de jora en la
provincia de Huari***

Giulia Garra

Introducción

Esta ponencia no quiere ser solamente una ilustración de la importancia histórica y social de la chicha como bebida tradicional conocida en toda América Latina, quiero más bien presentarles cordialmente la chicha de Huari como si fuera una cariñosa y acogedora amiga. En mi estancia en Huari ocurrió que la encontrara en diferentes situaciones y en cada una de éstas ella fue protagonista con sus gradaciones de personalidad alcohólica, proveniencia y maneras de preparación: la chicha compañera del cansancio de la chacra, la chicha de la fiesta, la chicha de cada día. Estas chichas comparten características con otras producidas en y alrededor de los Andes, pero, su peculiaridad es el lugar donde se produce y se saborea: Huari, Ancash, Perú.

Sabemos que «los españoles llamaron chicha a todas las bebidas fermentadas que encontraron en el continente americano a pesar de que en cada lugar tenían un nombre

distinto y se preparaban con las semillas y las frutas más comunes en la tierra» (Rosario Olivas, 2001: 164). También en la provincia de Huari, hoy en día, se escucha de preparaciones de chicha hecha de frutas, como por ejemplo el molle, pero nuestra heroína en esta historia será la chicha de maíz cancha.

La importancia de este producto en la vida de cada día en Huari se evidencia a través de papeles simbólicos en la hospitalidad, en la ritualidad laboral y en el consumo. La chicha, y lo que la rodea, conserva todavía una herencia histórica que sobrevive con fervor en un escenario alimenticio local en continua recalificación. Cada convite, trabajo y fiesta no pueden dejar de ser mojados con su dulce y alegre gusto, el mismo que adentro de la cultura alimentaria sigue siendo un sistema de comunicación no verbal con la cual la sociedad evidencia sus dinámicas y se auto representa.

Muchas veces he compartido con los huarinos momentos de familiaridad en los cuales la chicha tenía, también para mí, el papel de primera dama. Su preparación es un momento de fiesta, en las cocinas o en los patios, mientras la chicha hierve los hombres y las mujeres charlan de cómo será la primera y la segunda hervida y quién la saboreará primero. No sólo en Huari la chicha es tan considerada, en todo Perú, sin duda, puede ser definida como la bebida nacional, que sea morada o de jora, mucho se ha escrito sobre ella.

En este artículo quiero presentar la chicha de Huari con sus peculiaridades tradicionales y, más bien, ilustrar cómo la trama de la modernidad ha recalificado y añadido soluciones a las etapas de la producción actual en Huari.

Los quechuas llamaban *aqha* o *aswa* a la bebida fermentada de maíz, en lengua aymará se conoce como *kusa*, y en lengua moche, como *cutzhio*, *cochi* o *kocho* (Zapata Acha, 2006). Su uso fue ceremonial en las festividades de las antiguas culturas asentadas en el Perú.

En el territorio peruano se puede encontrar la chicha de jora (con maíz jora, blanca y negra), la Chicha Arequipeña (con maíz jora y chancaca), la chicha de jora con pata de vaca (con maíz jora blanca, quinua y una pata de vaca), la chicha de maní (con maní, maíz mote y quinua), la chicha de quinua, la chicha loreana (con harina de yuca y chancaca) y la chicha morada. La chicha morada, nombrada así por su color que se debe al insumo principal del que se obtiene, el maíz de grano morado, constituye un refresco que no es fermentado. Es muy común, actualmente, encontrarlo a la venta tanto en forma de polvo para su preparación instantánea como en bebidas envasadas.

Hay que tener en cuenta que definir algo como tradicional puede ser una trampa. La descripción de la realidad, de hecho, tiene que ser un flujo heterogéneo entre lo que queda de un pasado secular, con sus dinámicas y diferentes influencias, y las implicaciones de una modernidad híbrida influenciada por nuevos productos y nuevas maneras de vivir una cotidianidad que siempre más rápidamente aleja una generación de la otra. Así pues, un estudio que quiere enfrentarse con las temáticas de la antropología de la alimentación no puede no tener en cuenta que la comida y las bebidas sean uno de los primeros campos en que se manifiesta el 'mestizaje' cultural, ya sea al hablar del tiempo de la conquista o el de hoy, o de la chicha producida en las casas o de la chicha en polvo. Los estudios antropológicos y sociológicos en el ámbito alimenticio han subrayado, cada uno con su peculiar mirada, la centralidad del hecho alimenticio como hecho cultural, ya que sin comer ninguna sociedad se puede reproducir y renovar, las maneras de comer forman uno de los pilares con que la sociedad manifiesta su peculiar identidad y sus normas. Hay que pensar las maneras de producción, preparación y consumo de una comunidad como un texto que describe la cotidianidad de las necesidades prácticas y empíricas, y que gracias a su centralidad en la vida de cada componente de la sociedad se traslapan en un sistema de comunicación compartido. Este sistema se manifiesta también a través de

la calidad y proveniencia de los productos, en nuestro caso los huarinos clasifican los productos autóctonos como los de más alta calidad, lo «bueno», lo que sigue la regla del gusto «de la chacra a la olla». De hecho se escucha llamar «chatarros» a los productos de baja calidad o que no están producidos o preparados en Huari o con la «manera huarina». Lo que llamaremos gusto local está compuesto del saber que permite producir y preparar a la manera «tradicional» y con el sabor esperado y bien conocido a través de la costumbre del consumo (Montanari, 2006). La analogía que liga las reglas de la alimentación a las reglas del lenguaje explicita cómo la gramática de la alimentación asigna a cada alimento propiedades intrínsecas; pasando por las técnicas de preparación y producción, por los momentos de consumo y por las jerarquías de preferencias en que concurren el gusto y las propiedades nutricionales. La lectura de la semiótica de la alimentación varía no sólo de cultura en cultura sino también de época en época. En nuestro caso la adquisición de nuevos productos y maneras de preparación ha recalificado el sistema de comunicación ligado al consumo de la bebida tradicional. De hecho, la chicha sigue siendo un elemento indispensable en la cotidianidad huarina, las innovaciones y los nuevos sabores ya se han involucrado en el sistema de comunicación alimentario caracterizando las diferentes chichas por distintos momentos de consumo. En el caso específico de la chicha huarina, las innovaciones que encontraremos en la preparación son el uso de utensilios diferentes, como veremos, las ollas de barro en algunos casos se han sustituido con otros envases como los cilindros; mientras en lo concerniente a los ingredientes, el diferencial en la receta tradicional se encuentra en la añadidura del alcohol puro antes de tomar. De hecho, el alcohol puro provoca un empeoramiento desde el punto de vista del gusto y de la calidad del producto; el grado alcohólico debido a la fermentación es saludable ya que difícilmente supera los 5 grados. En cambio, al añadir alcohol puro, los huarinos superan mucho el grado natural, poniendo en riesgo la salud y el gusto. No es mi intención entrar en la cuestión sociológica del abuso

de alcohol, pues queda evidente que también este último gesto, antes de tomar, forma parte del proceso de constitución empírica de la chicha.

El grado alcohólico: fermentación y «mala costumbre»

Como veremos, por cada momento de consumo habrá una chicha apropiada, eligiendo la chicha de más alta calidad para los momentos representativos más importantes. El discurso sobre la calidad de la chicha tiene que investigar la calidad de la jora, la calidad de la preparación y poner particular atención al componente alcohólico adicional. No se puede fijar un momento preciso en que el alcohol puro ha empezado a ser un ingrediente indispensable, pero podemos intentar seguir el tipo de 'mestizaje' alimentario que ha producido.

El gusto compartido asigna la más alta calidad según sean los procesos de producción y preparación. Nadie, en Huari, duda sobre que a una chicha bien hecha no se necesita añadir alcohol por satisfacer el paladar; pero la mala costumbre de no saber resistir el tomar para emborracharse ha malogrado, por supuesto, una bebida que es muy agradable, sea al paladar, sea al hígado. Cuando no se sabe renunciar a malograr el gusto para obtener un efecto más poderoso, se matan todas las personalidades que la chicha ha adquirido en el curso de su producción; se deja atrás una costumbre simbólica y convivial: la ofrenda de una bebida de calidad a cambio de una «mala costumbre» destructiva del gusto y del cuerpo. Si el gusto resulta constituido también por los efectos de los alimentos sobre el cuerpo, al añadir alcohol puro se degenera la naturaleza del producto, además de sus efectos y su función. Si la calidad de la chicha puede ser pensada como una manera de demostrar la extracción social o la importancia de un momento de agregación, la añadidura de alcohol resulta siempre dañina, tanto que se malogra haciéndose no agradable y no reconocible, tanto por el cuerpo individual como el social.

Al hablar de personalidad alcohólica, entonces, tiene que confrontarse con la posibilidad que tiene un vasito de chicha bien preparada de ser mezclado con un elemento foráneo a la preparación. El momento incriminado se manifiesta, de hecho, antes de tomar. Si analizamos el momento en que se verifica este 'mestizaje' y quién lo hace, resultará una casuística determinada principalmente por el sexo masculino y con la única finalidad de emborracharse.

Si la chicha y su ofrenda bien manifiesta la identidad compartida de los huarinos y los tiene unidos al presentarla como una de las cosas que hay que probar llegando a Huari; se ha mudado a algo que puede generar vergüenza dentro de la comunidad. Cuando se echa demasiado alcohol, una fiesta importante y muy sentida se vuelve en una borrachera justificada. En este caso, la chicha contaminada no ayuda ni a reproducir ni a representar a la sociedad como la piensan los mismos comuneros. El juicio sobre quien se emborracha es bien duro, aunque la mayoría de los hombres lo haga. Mi pregunta es: Esta otra personalidad de la chicha, que llamaría destructiva ¿puede representar la comunidad como las otras personalidades, aunque su única finalidad sea negativa no sólo por el cuerpo individual sino también por lo social? La respuesta a los huarinos.

Las tres personalidades

Entraremos en el mundo de la chicha huarina a través de la preparación de su ingrediente principal, la jora. Las maneras y los tiempos necesarios para la preparación discriminan las situaciones del consumo. Hemos dicho que hay diferentes momentos en que se consume esta bebida, que llamándose con el mismo nombre no tiene la misma «personalidad alcohólica». Del poder cualitativo y alcohólico de la chicha se encarga la preparación tradicional. La preparación de la jora y el proceso de fermentación son etapas que la chicha

tiene que afrontar para ser llamada una buena chicha, pues la fórmula con que voy a definir la que llamo «personalidad alcohólica» resulta de dos procesos: el tiempo de maduración del ingrediente principal, la jora; y el tiempo de fermentación de la chicha después de las hervidas. Mayor sea el tiempo dedicado a los dos procesos, mayor personalidad y grado alcohólico tendrá nuestra chicha. Todo esto sin considerar aquella costumbre que hace subir al grado alcohólico poniendo alcohol puro un rato antes de tomar.

¿Por qué hablo de personalidad alcohólica? Esta referencia me parece adecuada para subrayar los diferentes consumos y preparaciones, creando tres topologías de chichas:

- La chicha de las fiestas comunitarias o individuales, de personalidad convivial
- La chicha compañera del cansancio, de personalidad consoladora
- La chicha de cada día, de sosa personalidad

Con estas definiciones será bastante intuitivo enfocar las situaciones de consumo. Nada puede ser más límpido de una clasificación que procede desde la chicha más noble, como la convivial, hasta la de más baja calidad.

Como hemos mencionado, sin fermentación hay sólo chicha en polvo y la chicha morada, la protagonista de nuestra historia entonces no puede ser presentada sin hablar un momento del proceso de fermentación alcohólica.

La fermentación alcohólica con la emisión de ciertas cantidades de etanol se produce de forma espontánea en la naturaleza, siempre que se encuentre un azúcar y una atmósfera pobre de oxígeno (Metzler, 1977). Originado por la actividad de algunos microorganismos que procesan los hidratos de carbono (por regla general azúcares: como pueden ser la glucosa, la fructosa, la sacarosa, el almidón, etc.) para obtener como

producto final un alcohol en forma de etanol¹ que consumen los propios microorganismos en su metabolismo celular energético anaeróbico. Como para el vino, la cerveza y los destilados, la fermentación puede ser un proceso que emula la naturaleza² a través de particulares envases u obtenido mediante un proceso industrial³ (Neway; Dekker, 1989). Nuestro caso será lo que emula la naturaleza a través de tiempos de reposo después de la hervida y de particulares envases de barro, como veremos.

Para llegar a nuestra fermentación hay que ver cómo los huarinos procesan la jora. Muchas personas y amigos en Huari me han contado la preparación de la jora, lo que voy a presentar es el fruto del análisis de diferentes descripciones.

¿Qué cosa es la jora? Como sabemos el ingrediente principal desde los tiempos antiguos es el maíz desgranado, el punto es cuál maíz. El cultivo de esta planta en Ancash data, posiblemente, alrededor del 6 200 a.C. (Brack Egg, 2003) y la cantidad de variedades que se han desarrollado en el tiempo son centenares, las cuales van continuamente en aumento en los tiempos modernos con el desarrollo de la ingeniería genética. Los huarinos llaman maíz a la jora *cancha*. Para reconducir esta nomenclatura local a una variedad reconocida hago referencia a Brack Egg (2003) que sugiere el nombre de *chaminco* para las mazorcas de color común con el grano anaranjado.

En Huari la definición *cancha* se usa para definir una tipología y una preparación del maíz: lo que se usa para ser tostado⁴.

El maíz *cancha* se siembra alrededor de los meses de septiembre/octubre y se cosecha en mayo. En esta temporada empieza la preparación de la jora. Primero hay que desgranar las mazorcas, si hay granos que no están bien se quitan y sólo los mejores se ponen en costales. Para el maíz se prepara, como me cuenta Juan Asencios y me confirman en casa de Asencios Ramos⁵, una «cama» en pozos de tierra. Estas camas

tienen la peculiaridad de ser cruzadas por agua corriente que entra por un lado y sale del otro, para que el líquido no se estanque. En esta cama, con colchón de hierbitas, la jora se queda desde los once hasta los veinte días. Los huarinos conocen este proceso con el nombre de maduración, de hecho este periodo en el agua permite a los granos germinar.

Sacada de los pozos la jora tiene que reposar dos días, o mejor «dormir» como dicen los entrevistados. Los costales se llevan a un cuarto oscuro donde enrollados con frazadas de lana se quedarán tranquilos antes de ser puestos al sol. Una vez secada la humedad de los granos, éstos serán molidos fácilmente. Este procedimiento permite mantener las calidades del producto intactas por varios meses.

Desarrollo de las tres personalidades

La jora es el ingrediente común de las tres tipologías de chicha que vamos a analizar, el procedimiento de preparación de la jora es más o menos lo mismo, lo que cambian son los tiempos. Si después de la moldura la jora puede esperar, dicen, hasta seis meses antes de ser usada, este tiempo de reposo determinará la buena calidad de la chicha.

«Si es para chicha buena, la de las fiestas, la jora se guarda para seis meses, entonces preparada con esta jora la chicha es *gnawin*⁶, absorbe poder, fuerza» me cuenta Juan Asencios «ahora en cambio la chicha que venden está hecha con jora joven, hecha unos días antes, le echan alcohol porque no tiene fuerza.»

Con esta afirmación empieza a delinearse un enfoque más concreto sobre las preparaciones. Vamos a ver ahora cada «personalidad» y su consumo.

La chicha convival

Esta es la chicha de las fiestas patronales, de los matrimonios y de las leñadas⁷. Cuando la ritualidad relativa al ciclo agrícola era más fuerte, este tipo de preparación se relacionaba con los momentos de siembra y de cosecha, para favorecer el poder reproductivo de la tierra y el pedido de lluvias, igualmente se relacionaba a los momentos más trascendentes del ciclo humano: nacimientos, matrimonios, inauguración de una nueva vivienda, funerales, etc. Hoy, el momento más convival es seguramente la fiesta patronal, la que produce el regreso de todos los huarinos que viven en Lima y no sólo represente una fiesta que se celebra en octubre en honor de la Virgen del Rosario. Para la Mama Huarina, patrona de Huari, los alféreces de cada barrio se preparan casi un año antes. Entre las actividades propedéuticas a la fiesta, como la reestructuración de la casa, la búsqueda de provisiones y de personas que ayudarán a la familia, está también la producción de la jora y, poco antes la fiesta, la preparación de la chicha. Ésta tendrá que ser la mejor jora posible producida por expertos, o mejor «por personas que saben». La chicha será buena si la jora se prepara como quiere la costumbre, o sea, tendrá que madurar seis meses, sino faltarán ingredientes, y deberá ser preparada con los utensilios del caso.

¿Pero es posible todavía seguir paso a paso la costumbre? El flujo heterogéneo de la realidad encarga como custodio de los sabores y saberes locales a los abuelos. Empezando por los ingredientes vamos a ver qué cosa se ha modificado.

Los huarinos piensan que la mejor chicha es la que se produce con la siguiente receta:

2 baldes de jora (envase como el de pintura)

1 de amshi⁸

1 chancaca

Abas y hojas de higo

Canela y clavos de olor

A los ingredientes necesarios hay que añadir una mano de obra calificada, la «de las abuelas que saben», y los utensilios adecuados. En cada cocina del mundo se pueden encontrar herramientas peculiares para preparaciones alimenticias específicas, cada una de estas herramientas es pensada como necesaria para realizar la preparación en la manera indicada por gusto local⁹.

En el caso de la chicha, las herramientas deben ser los cántaros de barro, los palos de madera para revolver y mates para transferir la chicha de un cántaro a otro. Hoy en día las personas que preparan chicha en las ollas de barro son muy pocas. De hecho, todas las veces que vi hacer chicha, los cántaros, en la mejor de las hipótesis, eran usados sólo para hacer fermentar la bebida; en cambio, para hervir se usan los cilindros de combustible. Éstos, si por un lado pueden ser más cómodos por ser menos frágiles y pesados, por el otro dejan atrás un pedazo de la costumbre que rodea el gusto local. Es seguro que las ollas de barro, siendo porosas, restituyen a lo que se cocina en su interior un sabor diferente, como bien saben los huarinos que comparten con las comunidades de la provincia una herencia en el arte de la alfarería, el cual rápidamente se va perdiendo¹⁰.

Los especialistas de la chicha preparan la bebida con el siguiente procedimiento: en el agua que hierve se echan todos los ingredientes, se deja hervir por lo menos media hora moviendo con palos. En otro cántaro se echa el líquido a través de un colador. Cuanto más se reduce el líquido tanto se echa agua y un poco más de jora a la preparación. Los pasos de la preparación están vigilados atentamente por una mujer especialista, ella decide si echar más agua, más jora o no echar nada entre una colada y otra. La preparación va desde la mañana, temprano, hasta avanzada la tarde. Después haber hervido, la chicha tiene que fermentar en los cántaros tres días, así adquirirá la efervescencia y el «poder alcohólico». Con esta preparación el grado alcohólico estará entre 3 y 7 grados

(Pardo, 2004), y gracias a la gradación que le confiere su buen gusto no necesitará que se añada alcohol puro. Fatalmente la costumbre de echar alcohol puro en la chicha se ha difundido abundantemente.

La chicha consoladora y la sosa

La que hemos llamado consoladora es la chicha que se ofrece a los peones y a los trabajadores empleados en la chacra, casi último baluarte de muchos rituales relativos al trabajo de la chacra. La costumbre dicta que quien trabaja sea sustentado con comida, coca y chicha proporcionada por quien manda el trabajo. Todavía es algo inaceptable no ofrecer comida y alcohol. Como veremos en las conclusiones, las costumbres alimenticias se manifiestan no sólo con la ofrenda de cualquier comida y alcohol, sino que la calidad de los productos está encima de las valuaciones hechas por quien recibe. No sólo en el caso del trabajo de la chacra sino en todas las ocasiones conviviales.

La necesidad de una agricultura de subsistencia, hoy en día, se ha recalificado muchísimo. De hecho en la provincia de Huari, en los últimos diez años, se ha dado un cambio en la economía familiar que involucra muchas de las actividades que antes se desarrollaban dentro de la familia nuclear a través del saber popular hereditario de generación en generación. Estos cambios están directamente conectados con la llegada definitiva de la economía de mercado, con ésta ya es menos necesario cultivar diferentes variedades de productos porque todo se puede encontrar en el mercado; también el habitual trueque entre los núcleos familiares de diferentes pisos ecológicos es menos usual, para cambiar sus productos la gente espera el mercado del sábado y del domingo, ya no para intercambiar sino para vender y transformar sus productos en dinero. Esto ha determinado que, con el pasar del tiempo, actividades que eran rentables para la economía familiar ya no

lo son. Algunas de éstas son la producción de ollas de barro, el trabajo en las chacras y la venta de chicha. La tradicional *minca*¹¹ o el trabajo sin pago en las chacras en cambio de la restitución de jornadas laborales en las propias chacras es una actividad en decrecimiento. La gente de la provincia prefiere trabajar en las obras públicas para ganar un pago jornalero más alto en dinero y ya no una restitución de trabajos en la chacra o un simple pago de peón. Es evidente que la agricultura de subsistencia está cambiando su centralidad. Los que siguen queriendo trabajar como peones de la chacra son hombres ancianos que no pueden ser involucrados en las obras a causa de la vejez. Ellos están todavía vinculados a las costumbres rituales de la chacra, *chaqchan coca* a cada descanso y toman chicha consoladora ofrecida por el dueño de la chacra. Cuando se hacían los grandes trabajos, antes de la siembra o durante la cosecha, trabajar y tomar caminaban juntos. La dueña de la chacra llevaba los cántaros de barro directamente a la chacra, llenos de comida, así que cada uno podía tomar directamente del cántaro con los mates. La chicha de estas ocasiones tenía que ser rica, muy azucarada pero no muy alcohólica, me cuentan, de manera que iba sustentando el trabajo y no emborrachando a los peones. La preparación de la chicha consoladora no era muy diferente de la de la fiesta solo la jora era diferente, esta había madurado menos y como dice Juan, tenía menos fuerza es decir menor grado alcohólico. Ahora con el decrecimiento de peones y de trabajo en las chacras son raras las ocasiones en que se prepara la chicha para ofrecerla a ellos. A quien trabaja se la da chicha comprada en el mercado o en las casas donde se prepara chicha para vender. Esta es la chicha de cada día, la que hemos llamado sosa, por su jora poco procesada y sin poder a causa de una fermentación muy rápida¹². Para obviar a la falta de gusto se pone mucho azúcar y para darle poder alcohólico se le agrega alcohol puro. El resultado es una chicha casi imbebible para los paladares y muy dañina para el hígado.

Hombres y mujeres preparando chicha

En este párrafo empezamos a ver algunos de los tejemanejes de la preparación de la chicha. Es interesante hablar de estos aspectos para entender cómo el cerebro comanda el paladar en asignar evaluaciones procedentes de la cultura y de la historia local. En este caso hablamos de la convicción que la preparación de la chicha es una actividad propia de las mujeres. Hay, antes de todo, aclarar que hoy en día que la chicha que mejor se prepara es sólo para las fiestas, y en grandes cantidades, es aquí que la ayuda de los varones se hace indispensable para mover con los palos la chicha dentro de los altos y grandes cilindros. La abuela Asencios Ramos, dueña de la casa, en una ocasión me contó de los papeles de género en la preparación, y ella desempeñaba el rol de la supervisora de los trabajos. En ese entonces, la chicha se preparaba para una leñada antecedente a la fiesta de la Mama Huarina y la familia de la señora tenía el cargo de uno de los días de corrida. Las preparaciones de comida y chicha se desarrollaron en unos de los patios de la antigua casa colonial de la familia, por un lado las mujeres charlando cortaban zanahoria, papas, cebolla y otros ingredientes para la sopa de carnero, y por otro lado, unos varones, tomando y riéndose, cuidaban la chicha. Sin embargo, los hombres no estaban solos, detrás de ellos estaba doña Catalina, la especialista de chicha más conocida en el barrio. Ella consultándose con la dueña para la cantidad de chicha que quería ofrecer mandaba a los hombres en el procedimiento. En este clima de fiesta y risa pregunté a los hombres: «¡cuántos varones! ¿Entonces también ustedes saben de cocina?» Detrás de uno de los cilindros salió doña Catalina diciendo: «no saben [...] y para que la chicha salga buena les hemos puesto pantalones de mujeres». Todo el patio empezó a reír, yo me quedé en silencio intentando comprender si la señora me estaba bromeando. Viéndome perpleja uno de los señores me explicó: «Preparar chicha es trabajo de mujeres, nosotros los hombres, no sabemos.» En ese momento empecé a hacer preguntas a las mujeres que,

sin embargo, la mayoría me tomaba el pelo. Entonces salí del patio, encontrando a la dueña de casa, quien estaba bien feliz de tener una gringa en su casa, me explicó que la gente dice que la chicha la tienen que hacer las mujeres, pero desde cuando se usan los cilindros los hombres son indispensables para removerla. La historia de los pantalones de mujeres es una manera de bromear a los varones, pero también para recordar que este importante papel ha sido, a lo largo de la historia, de la mujer. Ahora esta praxis se cumple raramente y con el pasar del tiempo únicamente será una creencia hereditaria, como muchas otras guardada por las generaciones anteriores. Lo cierto es que hay momentos en los cuales no se puede no tomar chicha, sea preparada según las costumbres de un tiempo o recalificada en base a las nuevas necesidades. En la hospitalidad de la casa, en los momentos de fiestas o de reunión en que las personas valorizan su afiliación y auto-representación, la chicha y la comida son las aglutinadoras. Pues los gestos que las personas hacen juntas aspiran a salir de la dimensión simplemente funcional para asumir un valor comunicativo; la vocación convival de los seres humanos se traduce de repente en la atribución de un sentido a los gestos que se hacen comiendo y bebiendo, también en esta manera la comida se define como una realidad exquisitamente cultural, no sólo por lo que concierne a la propia sustancia nutricional sino también por las maneras de su asunción y a todo lo que la rodea. Sustancia y circunstancia asumen juntas un valor significativo, siempre conectados la una con la otra, ya que el lenguaje de la comida no puede prescindir de lo concreto del objeto, del valor semántico intrínseco, y en alguna manera predeterminado, del instrumento de comunicación (Montanari 2006). Hay que considerar, entonces, la preparación y el consumo como parte del sistema de comunicación alimentaria compartido de la comunidad huarina. Si un pedazo de este lenguaje pierde sus recursos materiales, como los cántaros de barro, no significa que pierda sus valores inmateriales en los momentos de reunión y autorepresentación.

«Señorita, parece mentira, la muca¹³ tiene esta tendencia de preparar chicha» (Pato Huari, 2005)

La siguiente es otra historia donde la chicha representa bien la importancia de una cultura inmaterial que gana la acuciante recalificación de la modernidad. Es la historia de un animal que hace una chicha muy especial: la zarigüeya, o sea un mamífero marsupial de la especie *Didelphis marsupialis* que los Huarinos llaman *muca* o *achaku*. Muchas son las historias en los Andes que tienen este animal como protagonista. Se trata del conocido animal lunar de la iconografía Moche y Recuay¹⁴.

Este animal es un goloso ratero de jora y maíz, muchas veces hace matanza de gallinas en los pueblos y cuando los comuneros lo agarran lo comen en sabrosos guisos. Pero los que saben esta historia esperan, algún día, encontrar los cantaritos de la *muca* para probar su famosa chicha. Tres personas me contaron haber conocido quien la había probado. Pero la historia que voy a contar es la de Paulino Barrilla Muñoz, o mejor, de su tatarabuelo que un día regresó muy tarde a su casa por haber encontrado los míticos cantaritos.

«Yo nunca he probado, pero mi tatarabuelo sí, y él me contó que es peligroso tomar esta chicha. La muca hace todo desde los cantaritos, bien bonitos, sabes. He visto el cántaro, mi tatarabuelo lo tenía guardado. La historia que me ha contado es que se había ido a buscar leña tempranito y había encontrado dos cantaritos, así chichitos. Entonces como ya había escuchado historias y por primera vez había encontrado, terminó de leñar y de allí dijo, pero qué me va hacer esta chichita, tan pequeñito son los cantaritos... la chicha no llenaba la boca sólo mojaba los labios. Tomó y se quedó dormido seco, allí, ¡roncando en la pampa! Casi de las 11 de la mañana a las 4 de la tarde. Por eso es peligrosa, no hace mal pero es como droga de alta calidad. Y dicen que las mucas hacen fiestas en las noches cuando está la luna, tomando chicha y emborrachándose».

Al escuchar esta historia por tercera vez, quise profundizar la cuestión e investigué sobre cómo hacen la jora y cómo preparan la chicha. Don Paulino me contó que hay personas que han visto mucas robar la jora de los comuneros, pero se piensa que ellas utilizan frutas particulares para que se vuelva muy fuerte. Nadie, claro, sabe, sin embargo se piensa que cuando las mucas están colgadas comen jora y frutas y gotean de las narices esta mítica chicha.

Conclusiones

Los papeles simbólicos vinculados a la comida y a las bebidas constituyen parte de la identidad local gracias a los tiempos y a las maneras de preparación y de consumo, aunque sean reorganizados por una vida cotidiana siempre más 'globalizada'. La mayoría de los entrevistados en Huari lamentan los cambios dentro de la cultura alimentaria y los califican como peyorativos. La melancolía por las preparaciones de los abuelos es uno de los argumentos principales en los juicios sobre las comidas ofrecida en las fiestas o en las ocasiones en que la comunidad se reúne. La cuestión del gusto local es algo que no tiene que ser olvidado, mientras la sociedad se renueva y recalifica sus prioridades. «La comida no es buena o mala en absoluto: alguien nos ha enseñado a reconocerla como tal. El órgano del gusto no es la lengua sino el cerebro, un órgano culturalmente y históricamente determinado a través del cual se transmiten los criterios de evaluación» (Montanari, 2006: 73). Cuando las costumbres se modifican lo hacen a partir de este substrato dejando algo a un presente que necesita recordar sus raíces, si los procedimientos o los ingredientes han sufrido cambios de producción, estas raíces seguirán persistiendo por otro lado. Dentro de los linderos del gusto local entran las maneras de procesamiento de los productos, las preparaciones de los platos y los contextos de consumo que discriminan los juicios entre lo bueno y lo «chatarro». Este término es lo que usan los huarinos para definir una comida conocida que, sin embargo, no

tiene el sabor esperado. En nuestro caso, la chicha «chatarra» es la de sosa personalidad, en su preparación, de hecho, falta una jora bien madurada y una preparación adecuada a los tiempos que atribuyen a la chicha su «fuerza» natural, determinada por la fermentación. Hemos visto que para salvar la falta de grado alcohólico en algunas chichas, se le echa alcohol puro. Esta práctica es dañina, ya sea para quien toma, pues provoca dependencia, ya sea para el gusto, que los huarinos ven como una pieza fundamental de su identidad. No hay que olvidar que las preparaciones de los alimentos son una de las dinámicas más importantes para mantener aglutinada cualquier comunidad, las evidencias del malcontento hacia las comidas típicas realizadas con praxis nuevas hace pensar que, sino por necesidad, el gusto local quiere ser salvaguardado sea por quien prepara, sea por quien consume sus platos típicos. El punto es que las dinámicas que definen una preparación tradicional han sufrido cambios en varios aspectos: primero, la herencia de la praxis de preparación se queda en las manos de las generaciones de los abuelos, ya los nietos no tienen interés en aprender algo que pertenece a estas generaciones antecedentes. Otros productos son pensados como «tradicional» por los jóvenes aunque sean procedentes del mercado nacional o internacional, como la famosa inca cola o la cola real, o más bien la desgraciada Coca-Cola. Pero de la misma manera, también los jóvenes saben que en una fiesta local hay que tomar «chichita»; sin embargo, la mayoría no sabe expresar juicios sobre su calidad. La comida «buena» para los jóvenes huarinos no comparte la importancia que le asignan las generaciones antecedentes. La falta de la mano de un experto, de los ingredientes, utensilios adecuados y de una praxis, empieza a perder su valor en las nuevas generaciones. Pero encontrar la chicha en sus momentos peculiares de consumo, no. No se piensa en una fiesta de la Mama Huarina sin ríos de chicha. No se pierde ocasión para preguntar a los extranjeros si conocen la chicha e insistir en que la prueben. Cada joven huarino sabe distinguir los momentos de reunión en que la chicha no puede faltar.

La importancia de los momentos conviviales sigue siendo un baluarte de la auto-representación huarina; para las nuevas generaciones, sin evaluación estrechas; mientras para las otras generaciones con más conciencia de lo que está cambiando. Así que la dialéctica entre sustancia y circunstancia parece ser la fuerza de un gusto local que, recalificado en las praxis de preparación, no pierde su poder de auto-representación. Gracias también a cuentos y creencias la identidad se reitera cada vez que se pide con derecho un «vasito nomás».

Notas

¹ Cuya fórmula química es: CH₃-CH₂-OH, dióxido de carbono (CO₂) en forma de gas y unas moléculas de ATP. El trifosfato de adenosina o adenosín trifosfato (ATP) es un nucleótido básico en la obtención de energía celular.

² Un ejemplo es la maduración de algunas frutas como el melón que gracias a algunos microorganismos y a la falta de aire dentro de su cáscara desarrolla una maduración anaeróbica.

³ La fermentación etílica ha sufrido algunas transformaciones con el objeto de aumentar la eficiencia química del proceso. Una de las mejoras más estudiadas en la industria es la posibilidad de realizar la fermentación alcohólica continua con el objeto de obtener mayores cantidades de etanol. Hoy en día el procesamiento industrial de algunas bebidas alcohólicas como puede ser el vino o la cerveza se realizan en ambientes controlados capaces de ofrecer a un ritmo apropiado estos productos de consumo al mercado.

⁴ La cancha se sirve como entrada, puesto en la mesa mientras se espera la sopa, pero no solo, de hecho una buena sopa se saborea mejor si los granos tostados se echan en la misma.

⁵ Muchos son los Asencios en Huari, algunos de ellos me ha contado que este apellido era uno de los más antiguos y nobles de la provincia.

⁶ *Gnawin*: palabra quechua que se escucha muy a menudo preparando la chicha. Las interpretaciones del significado son dos, unas personas, entre las cuales está Juan, me dicen que significa «ojo» y que es el nombre de la primera hervida. Clorinda y otras señoras en Huari dicen que significa «el puro», «el cristalino».

⁷ La leñada es una faena específica que ocurre antes de la fiesta patronal de la Mama Huarina, finalizada al recoger la leña con que se cocinará la comida de la fiesta.

⁸ *Amshi*: trigo molido.

⁹ La temática del gusto local es un argumento que compromete argumentaciones que no se limitan a las herramientas de cocina, sino también que involucran las técnicas de producción de los ingredientes básicos de la dieta y la manera de preparación. Cada uno de estos momentos del

proceso, a partir de la producción hasta el consumo, constituye un ladrillo de la identidad local en lo específico, lo cual se manifiesta a través de la alimentación (Garra, 2008).

¹⁰ Es frecuente escuchar a los huarinos decir que la comida tiene otro sabor si está cocinada en ollas de barro. En los últimos 10 años las ollas baratas de aluminio casi han sustituido las viejas y tradicionales ollas de barro. Este fenómeno está directamente conectado con la llegada de una economía de mercado diferente de la racionalidad tradicional basada en el trueque y en la agricultura de subsistencia. Por varias razones la mayoría de las familias alfareras de la provincia han dejado de hacer ollas y hoy en día es seguramente más fácil y barato comprar las ollas de aluminio, aunque no sean ni saludables ni caigan bien a los paladares huarinos (Garra, 2008).

¹¹ Ver Venturoli S., 2011.

¹² Algunos ejemplos: las fermentaciones realizadas con azúcar de caña en los vinos azucarados como puede ser el basi filipino, el japonés shoto sake. Los vinos de palma elaborados con la hoja de la palmera, algunos como el ogogoro de Nigeria, el tuba de Las Filipinas, el kalu de la India. El pulque de México elaborado con la fermentación alcohólica del zumo de la agave tequilana (en la que participa la levadura *Zymomonas mobilis*), algunas bebidas similares son el colonche (o el nochoctli) elaborados con la fermentación de cactus. En México son conocidas también el tesguino elaborado con la fermentación del maíz, el tibicos, la tuba (Lappe-Ulloa, 1987).

¹³ Un marsupial típico de las Américas, *Didelphis Marsupialis*.

¹⁴ Verse Ugalde María Fernanda, 2006.

Referencias Bibliográficas

Bolton Ralph - Mayer Enrique, (Editors), 1977, *Andean Kinship and Marriage*, American Anthropological Association, Washington D.C.

Brack Egg Antonio, 2003, *Perù: diez mil años de domesticación*, Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo Perú (Pnud), Lima.

Coe Sophie D., 2004, *Las primeras cocinas de America*, I ediz. in spagnolo, Fondo De Cultura Economica, Mexico.

Douglas Mary, 1985, *Antropologia e simbolismo: religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna.

Druc Isabelle C., 2005, *Producción cerámica y etnoarqueología en Conchucos Ancash-Perú*, Instituto Cultural Rvna, Lima.

Figuroa Adolfo, 1989, *La economía campesina de la sierra del peru*, PUCP, Lima.

Golte Jürgen, 1999, *Redes étnicas y globalización*, «Revista de Sociología» - Volumen 11 - 1999 - Número 12.

Horkheimer Hans, 2004, *Alimentación y obtención de alimentos en el Perú prehispánico*, II ediz. Inc, Lima.

Isbell Billie Jane, 1977, «Those who love me»: An analysis of Andean kinship and reciprocity, pp. 81-105 en Bolton Ralph - Mayer Enrique, (Editors), *Andean Kinship and Marriage*, American Anthropological Association, Washington D.C.

Lappe Patricia y Ulloa Miguel, 1987, *Fermentaciones tradicionales indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Metzler David E., 1977, *Biochemistry, the chemical reactions of the living cells*, Academic Press INC.

Murra John V., 1980, *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino: saggi di etnistoria*, prefazione di Ruggero Romano, Einaudi, Torino.
- 2002, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, pucp, Lima.

Neway Justin O., Dekker Marcel, 1989, *Fermentation Process Development of Industrial Organisms*.

Olivas Weston Rosario (Curador), 1993, *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Compiladora, Lima.

- 2006, *La cocina de los Incas*, Universidad San Martin de Porres, Lima.
- *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Compiladora, Lima.

Ossio Juan M., 1992, *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los andes*, PUCP, Lima.

- 1993, *Aspectos simbólicos de las comidas andinas: una nueva versión*, pp. 77-114 in Olivas Weston.

Pardo Oriana, 2004, *Las chichas en el Chile precolombino*, (Basado en una trabajo presentado en el XII Congreso Ítalo-Latinoamericano de Etnomedicina «Nuno Álvares Pereira» (Río de Janeiro, Brasil, 8-12 de Septiembre 2003). *Chloris Chilensis* Año 7 N° 2.

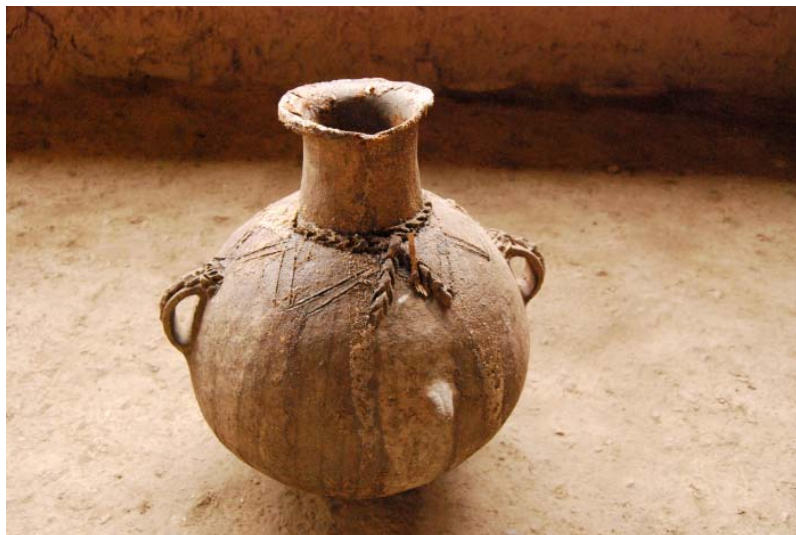
Parker Gary J Chavez Reyes A., 1976, *Diccionario Quechua Ancash Huailas*, Ministerio de educación, Lima.

Platt Tristan, 1976, *Espejos y Maíz: temas de la estructura simbólica Andina*, «Cuaderno de investigación CipCa», n°10, La Paz.

Ugalde María Fernanda, 2006, *Difusión en el periodo de Desarrollo Regional: algunos aspectos de la iconografía Tumaco-Tolita*, Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines / 2006, 35 (3): 397-407.

Venturoli Sofia, - 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Anchas, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Zapata Acha Sergio, 2006, *Diccionario de gastronomía peruana tradicional*, 1 edición, Lima, Perú: Universidad San Martín de Porres.



Cántaro tradicional para llevar la chicha a las chacras. Este en particular está muy bien decorado, la peculiaridad de los cántaros “para llevar” es el pico usado para asegurar una cuerda que da vuelta alrededor del cuello y de las orejas del cántaro y que permite cargarla con seguridad.



Proceso de preparación de la chicha de jora



Mates, vasos tradicionales para tomar chicha



Lugares de venta de chicha

Sistemas de salud, identidad cultural y agencia femenina: análisis de un proyecto en salud reproductiva en Huari, Ancash

Cynthia Ingar

Planteamiento de la Investigación y Metodología

El tema de la salud reproductiva femenina y de los sistemas médicos locales andinos en el país ha sido y es tratado por la sociedad peruana con un fuerte sesgo occidental, lo cual impide un real entendimiento de la realidad en los Andes en lo que respecta a la salud. Por eso, en esta primera sección, expondré el marco teórico de la investigación para sentar una base a la lectora o lector antes de presentar los hallazgos del estudio en Huari. Este marco se ha valido de un enfoque desde la antropología médica crítica. Luego, presentaré la metodología empleada, seguida de los hallazgos principales que forman el núcleo de la presente investigación.

Medicina, cuerpo femenino y poder: marco teórico

Sistemas de salud y sistemas de conocimiento como parte de una «cultura»

Los distintos sistemas médicos como sistemas portadores de conocimientos pertenecen a sistemas culturales particulares,

los cuales, a su vez, definen dichos conocimientos y sistemas cognitivos. Así, todo sistema médico como sistema de conocimiento debe ser evaluado y analizado bajo esta luz y no ser «privilegiado» antropológicamente en lo que respecta a su análisis cultural, ya que todo sistema médico es portador de una *cultura* particular. Este análisis crítico se vuelve una ardua tarea en el caso de la biomedicina (medicina occidental moderna sustentada en la llamada «Ciencia») por estar tan interiorizada en la sociedad mundial como la racional, la científica, la válida y la «ciencia neutral» (véase también Ciccacci en este volumen).

Uno de estos sistemas, en el caso peruano, es el médico andino, sustentado en la cultura andina. Sin embargo, esta «cultura» no representa en sí misma un purismo cultural sino la confluencia de múltiples aportes dados en un largo proceso histórico, aunque se trate de un sistema cultural y de conocimiento autónomo. Esta cultura es también cambiante, por lo que no se ha quedado en el pasado, pero tiene su propio proceso de modernización «andina», que no es la occidental (Estermann, 1998). Es así que esta cultura refleja una serie de «puentes interculturales» en el caso médico. El otro sistema particularmente relevante en el escenario andino peruano es el biomédico representado por el Ministerio de Salud (MINSA).

Aunque puedan haber distintos sistemas médicos coexistiendo como parte de un *sistema médico complejo* en una misma localidad, son muy pocos los casos en que éstos conviven de manera armoniosa (y donde la distribución del conocimiento legitimado² es horizontal), en especial si existe un sistema de salud que presume ser el portador del único «conocimiento legitimado», y que por ende, es el único que puede ejercer la medicina. Este es el caso del sistema de salud biomédico oficial del MINSA, quien cataloga al sistema andino de salud como no científico y riesgoso para la salud, en particular alrededor de la salud reproductiva femenina. A su vez, este sistema no reconoce el conocimiento *corporeizado* femenino de las mujeres usuarias de sus servicios reproductivos. Así, en el

caso de los hospitales públicos en el Perú, es típico el hecho de que el conocimiento biomédico sustituye y desacredita otras fuentes potenciales de conocimiento como la experiencia previa de la parturienta, el conocimiento que ella tiene del estado de su cuerpo y el conocimiento médico andino que pueda tener. En contraste, la medicina andina sí reconoce el conocimiento derivado de la experiencia propia que se deriva de estar en un cuerpo particular, llevando una participación más activa de la usuaria en el tratamiento y mantenimiento de su salud. El subsistema dentro del sistema médico andino que trata la salud reproductiva femenina es el de la partería andina. Este subsistema sigue siendo considerado portador de conocimiento médico legitimado en varias zonas andinas del país porque responde a una manera local de percibir y entender el mundo. Dentro de la partería andina se dan variaciones individuales ya que no todas las parteras tienen el mismo grado de conocimiento o habilidad.

Resulta conveniente conceptualizar el sistema de salud en el Perú como un sistema «complejo» ya que se trata de un sistema vivo (no inerte) autocorrectivo y autoorganizativo, un sistema que aprende de sus errores y experiencias, experimenta, se ajusta y se adapta por sí solo y tiene tensiones internas (Earls 2007; Begun *et al.*, 2003). La existencia de un solo sistema médico complejo en el Perú con sus tensiones internas, en lugar de estar imaginando bajo el concepto de pluralismo médico (ver Crandon-Malamud, 1991), a distintos sistemas médicos aislados unos de otros que de vez en cuando confluyen, ha sido particularmente útil para esta investigación. Como se tratará en este estudio, las personas cuentan con varios sistemas médicos que componen la oferta médica local y que constituyen un *sistema médico complejo*. Este sistema complejo comprende la diversidad de sistemas médicos existentes y se constituye en un sistema mayor que integra en forma inestable, conflictiva y creativa y dinámica a esos anteriores. Cabe reiterar que el concepto de sistema médico complejo reemplaza el concepto que se ha venido manejando

de sistemas médicos plurales, para tratar situaciones como la de Acopalca, donde se dan alternativas múltiples de diagnóstico, explicación y tratamiento de la salud.

Este sistema médico complejo lo componen las respuestas organizadas a la situación particular del sistema de salud mayor, el cual también comparte rasgos de complejidad. Un *sistema de salud complejo* incluye, a parte de los sistemas médicos, los factores epidemiológicos, genéticos, ambientales, sociales, económicos y políticos que influyen y forman parte del panorama de salud.

Para fines prácticos, a continuación presentaré el esquema clasificatorio que he utilizado para ubicar a los sistemas médicos en el caso estudiado.

Por un lado, están los sistemas médicos mundiales pertenecientes a grandes civilizaciones, las cuales tienen una larga tradición escrita. Son transmitidos mediante procesos formales de educación de especialistas, bajo un método acumulativo, en instituciones educativas. Existe un sistema de certificación («profesionalización») para poder estar acreditado y ejercer la profesión. Estos sistemas médicos tienen una dinámica interna que supone el desplazamiento de los demás

Sistemas médicos mundiales (escritos)	Sistemas locales (orales)
Medicina china Ayurveda Unani (medicina árabe) Homeopatía occidental	Medicina andina ↓ ↓ popular comunitaria rural

sistemas médicos existentes. En el caso de la biomedicina, su expansión se dio paralelamente con el proceso de colonización. Por otro lado, están los sistemas locales como el de la medicina andina, que es transmitido oralmente y mediante un sistema de *apprenticeship* («aprender haciendo»). La legitimación de las y los practicantes la da la misma comunidad. De la medicina andina (sistema médico andino) se desprenden dos vertientes. Una la compone la medicina andina popular, la cual trata de prácticas y concepciones difundidas por la población andina emigrante, eficaces o no, que luego pueden ser empleadas por ellos/as como por la población andina local. Se trata de la versión urbana, «mestizada» de la medicina andina. Puede incluir rasgos de la medicina andina; pero no se trata de un sistema médico en sí. El proceso es el siguiente: la persona andina migra a la ciudad, donde aplica y emplea algunos componentes del sistema médico andino local en este otro escenario (el urbano) produciéndose confusión, deterioro y prácticas parciales de la medicina local. En este contexto, el sistema andino sigue otro proceso de construcción, un cierto mestizaje, donde no se sabe «qué son» estas prácticas y concepciones reinventadas, ni si son eficaces. Éstas a veces regresan a las comunidades, por lo que algunos elementos del sistema médico local pueden resultar a veces inexplicables. La otra vertiente la compone la medicina andina comunitaria rural como sistema médico local, en donde las prácticas y conocimientos están organizados espacialmente en un lugar y se cuenta con especialistas médicos locales, operando de manera sistémica. El presente estudio se va a centrar en esta vertiente de la medicina andina.

Relaciones de poder entre sistemas médicos/de salud y cambios

Las relaciones de poder están presentes en la interacción de los sistemas de salud con la sociedad. Ellas afectan de manera particular a las mujeres en el caso de interacciones en salud reproductiva, más aún si cuentan con pocos recursos económicos y tienen una identidad indígena. Estas relaciones

de poder también se dan entre los sistemas médicos. En el caso del sistema complejo de salud en el Perú se da una clara tensión entre el sistema oficial del MINSA y el sistema médico andino en lo que respecta a la salud reproductiva femenina andina. El sistema de partería comunitaria en los Andes - mantenido por las parteras locales y las mujeres usuarias - no sólo trata el proceso del parto sino también la salud reproductiva femenina en general, incluyendo problemas reproductivos. Este sistema viene debilitándose en la mayoría de zonas andinas del país por la influencia del MINSA y del proceso general de «modernización». El MINSA percibe la práctica de las parteras como un «retraso» en la medicina (y ciencia) moderna.

Las mujeres rurales concentradas en los Andes forman parte del grupo objetivo principal del MINSA, como entidad rectora nacional de la salud pública. Existen presiones nacionales e internacionales que influyen en las estrategias y acciones del Ministerio de Salud (como el problema de la mortalidad materna) dirigidas a procurar la institucionalización de la salud reproductiva en estas poblaciones vulnerables, así como agendas particulares en los temas de población y reproducción. Sin embargo, aparece en la agenda internacional la protección de los derechos de género y de salud (incluidos los culturales), en especial de los derechos reproductivos. Este hecho pone un nuevo marco al tratamiento de la salud por las entidades públicas. Las mujeres usuarias de servicios públicos en las zonas andinas del país también reaccionan y responden a las estrategias y acciones del MINSA de distintos modos, y algunas han empezado a cuestionar la calidad de estos servicios y la idoneidad de estos en su salud.

Así, en el caso del sistema complejo de salud peruano, se da actualmente una desestabilización médica en cada sistema médico, incluyendo al del MINSA, ya que también es puesto en cuestionamiento por la población.

Agentes de salud y capacidad de agencia

Las y los agentes de salud como participantes activos y usuarios dentro de un sistema de salud particular tienen *agencia*, esto es, la capacidad humana de actuar libremente y con un propósito, pudiendo reproducir, producir, cambiar o influenciar determinadas situaciones (Bilton *et al.* 1996: 654).

En el escenario andino típico de la salud reproductiva, los agentes involucrados más representativos son: las mujeres usuarias, las agentes locales de salud (las parteras y/o curanderas), las y los profesionales de la salud del MINSA y las ONGs operando en la zona. Aunque algunos de estos agentes tengan más poder en distintos aspectos (ej.: poder político local, poder económico), el sistema complejo del que forman parte permite cierta dinámica interna de intercambio, de negociación y de cambio de identidades según cada situación o interacción médica, para obtener el mayor beneficio posible. Esto también incluye el movimiento entre distintos sistemas médicos. Sin embargo, esta capacidad de agencia se encuentra limitada a las condiciones estructurales presentes, ya estén relacionadas al género, la política, la economía y/o a lo social. Esto no quiere decir que en estos casos la agencia mediante un actor o actora social no sea posible, aunque sí no sea una tarea fácil y que requiera determinadas condiciones. En el caso de un escenario en salud reproductiva en un contexto típico andino, éstas serán una sólida identidad cultural así como una red local de mujeres que sirvan de apoyo, de mutuo empoderamiento y de promoción y defensa (*advocacy*) por los derechos de salud de las mujeres, sumados al acceso a información no sesgada acerca de salud reproductiva.

Salud reproductiva femenina, derechos reproductivos y «riesgo» reproductivo

La salud reproductiva femenina, desde un enfoque integral, se refiere al sentido de bienestar en *todos* los aspectos relacionados a la sexualidad y al sistema reproductivo en todas las etapas de la vida (OMS), y no sólo a la ausencia

de enfermedad y muerte. Este aspecto de la vida humana no está aislado, sino que está influenciado por la realidad social, de género, económica, política, cultural y ambiental de las personas. El reconocimiento de la importancia de la salud reproductiva para el logro y satisfacción de una vida plena y su puesta en riesgo por distintos actores sociales (que pueden incluir al Estado, las agencias internacionales de desarrollo y el sector privado) llevó al levantamiento de los derechos reproductivos en la agenda internacional como mecanismo protector y regulador. Estos derechos radican en el reconocimiento del derecho básico de todas las parejas e individuos a decidir *libre y responsablemente* sobre el número, espacio y tiempo de sus hijas/os y a tener la información y medios para hacerlo, y el derecho a alcanzar el estándar más alto de salud sexual y reproductiva. También incluyen el derecho a tomar decisiones relacionadas con la reproducción, libres de discriminación, coerción y violencia (OMS)³. Pero más aún, los asuntos de la salud reproductiva femenina se extienden a las estructuras y procesos del cuidado de la salud y de la entrega de información. De ahí que los derechos reproductivos se entretujan y están relacionados con los derechos de salud y los derechos culturales. Es así que, por ejemplo, el parto seguro - entendido no sólo como seguridad física, sino *también* emocional, social y cultural - es un derecho humano universal.

Sin embargo, el concepto biomédico del «riesgo reproductivo» obstruye muchas veces los derechos reproductivos de las mujeres, y esto sucede en varios casos en la zona andina del Perú, en especial alrededor del parto. Algunas de las preguntas que emergen aquí son: ¿Qué es el riesgo? ¿Riesgo para quién? ¿Desde qué sistema de conocimiento se define? Desde el sistema biomédico (tanto privado como público), este enfoque de riesgos, desde hace décadas, determina decisiones acerca del parto, el lugar, su tipo y las personas que asisten. Esto se encuentra enraizado en la percepción particular del cuerpo y de la salud de este sistema médico. El problema de este concepto es que se lleva a catalogar a un

número desproporcionado de mujeres parturientas como «de riesgo», con la disposición de tener un parto con un alto grado de intervención (OMS, 1996). En el caso de las zonas andinas, el MINSA utiliza distintas estrategias para evitar que las mujeres que desean un parto domiciliario tengan uno y para lograr que finalmente sean llevadas al establecimiento de salud para tener un parto institucional de tipo medicalizado, con todo lo que esto implica. Por este mismo tema del riesgo, el MINSA tiene como política general, en estas zonas, que todo parto debe ser institucional, por lo que se debe erradicar el parto domiciliario (andino) - un parto no medicalizado y centrado en la mujer - junto con las parteras. En este caso, el derecho reproductivo de estas mujeres de dar a luz con quien uno quiera y donde uno quiera es pasado totalmente por alto.

Autonomía, agencia femenina y empoderamiento en el tratamiento de la salud reproductiva en los Andes

El tratamiento y mantenimiento de la salud reproductiva y del cuerpo femenino están directamente relacionados con el poder que las mujeres ejercen sobre sus cuerpos y, por ende, sobre sus vidas. A través de las decisiones que toman en este aspecto y las intervenciones médicas que aceptan, las mujeres ejercen, negocian o delegan el control que ellas u otros ejercerán sobre sus cuerpos. Esto se aplica, por ejemplo, al decidir con quién y cómo llevar el parto de una, si cuidarse con algún método anticonceptivo o no, si seguir el consejo de un profesional de la salud sobre el tratamiento a seguir en caso de una infección urogenital o si se opta por el tratamiento recomendado por la especialista local. Estas decisiones y acciones privadas también tienen el potencial de ser una fuente de empoderamiento en la vida de las mujeres.

En particular, el parto representa una esfera protegida de agencia femenina. Para las mujeres, sin importar su bagaje cultural, el parto significa un rito de pasaje. Es en este proceso y evento donde ellas pueden expresar la autonomía sobre sus cuerpos y su fuerza femenina, y así convertir el parto en

algo empoderador en sus vidas. De ahí que la manera en que la mujer llevará su parto (en términos médicos) influenciará directamente en reforzar o en eliminar la agencia femenina a la cual hago referencia. La anticoncepción es otro tema esencial en el que la salud reproductiva y la autonomía femenina convergen, ya que es ahí donde las mujeres practican su libertad de decidir si usar un método para planificar su familia y controlar su capacidad reproductiva.

Por otro lado, está la práctica de la agencia femenina en salud de las agentes de salud locales femeninas que proveen el cuidado de la salud reproductiva para las mujeres de la comunidad. Es decir, la agencia en la práctica especializada de la medicina. En el caso andino, ellas son las parteras⁴ (véase Molinari en este volumen), cuya agencia en salud se encuentra limitada y en riesgo debido a las estrategias del MINSA, que busca tener un «monopolio» en la cobertura de servicios de salud. La desestabilización de la figura de la partera y el no reconocimiento de su conocimiento legitimado también trae consigo el debilitamiento de la red social femenina local que ella alienta. Esto tiene como resultado las mujeres andinas ya no cuentan con el conocimiento sobre sus cuerpos y su salud que esta red reforzaba.

Identidad cultural y prácticas médicas femeninas andinas

El sistema médico de la partería andina sustentado por las parteras locales y por las mujeres que aún demandan sus servicios es clave para la reproducción cultural de una parte importante de la vida comunitaria y de la cultura andina. La partería andina reproduce un sentido colectivo de lo que significa ser mujer dentro de la comunidad y cómo ella se relaciona con su cuerpo, con el hombre (relaciones de género), con la sociedad y con su entorno mayor, todo esto desde una mirada y concepción del mundo local. En particular, el parto es una esfera protegida de la reproducción de la cultura andina, así como de agencia femenina, ya que son las mujeres las que por voluntad propia siguen manteniendo este sistema de salud

reproductiva local. Aunque muchos de los rasgos culturales en las comunidades andinas se hayan perdido o deteriorado, el parto es el evento sociocultural (y ritual) que casi se mantiene intacto. De esta manera, los cambios que se pudieran estar dando en la manera de tratar este importante momento de la vida de las mujeres andinas tienen grandes impactos en su identidad cultural, así como en su autonomía y salud integral. Un parto satisfactorio, tanto en términos físicos de la madre y la de la/el bebé como en los emocionales, sociales y culturales, es vital para la reproducción exitosa de la vida en los Andes. Por el contrario, un parto traumático puede repercutir seriamente en el sentido de bienestar de la reciente madre (y consecuentemente en la de su bebé) tanto en lo personal como en su interacción con su entorno social y cultural. Cabe resaltar que el sentido colectivo y las relaciones con el entorno es un aspecto muy importante en la vida andina y representativo de bienestar, más que el individualismo.

Hoy en día, en varias zonas andinas, las únicas parteras de la comunidad ya son mayores o ancianas, y debido a la posición protagónica de la biomedicina promovida por el MINSA, mediante programas de salud no gubernamentales y por la industria farmacéutica, las mujeres jóvenes ya no quieren continuar con la tradición de la partería andina, y si están interesadas en la salud reproductiva prefieren aprender la obstetricia biomédica. Esta situación también significa un rompimiento con las formas particulares de enseñanza andina y transmisión de conocimiento y aprehensión, los cuales forman parte de un legado cultural y cognitivo importante. Este deterioro del sistema médico femenino es una parte del deterioro general del sistema médico andino en el Perú, el cual implica el debilitamiento del empoderamiento en salud de la comunidad en general, con cada vez menos parteras y parteros, hueseros o componedores, y curanderas y curanderos, que permitan un manejo local de la salud (véase Rossi en este volumen). Por otro lado, el sistema oficial de salud no siempre está disponible, ni es adecuado, ni de fácil acceso económicamente y actúa,

además, como agente colonizador de sus prácticas culturales andinas y de su sabiduría de tipo holística.

El caso del proyecto ReproSalud: un proyecto con enfoque de género, derechos y participación comunitaria

Estos y otros problemas en torno a la salud reproductiva en la población andina peruana se investigarán en este estudio partiendo del análisis de la experiencia de intervención del Proyecto de Salud Reproductiva en la Comunidad (ReproSalud) de la ONG feminista Manuela Ramos y la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) en la comunidad andina y centro poblado de Acopalca, en la provincia de Huari, en Ancash. El propósito de este proyecto nacional fue mejorar la salud reproductiva de las mujeres de zonas rurales y periurbanas, haciendo que éstas aumenten la utilización de intervenciones en salud reproductiva por parte de los servicios del MINSA, pero desde relaciones equitativas entre ambas partes.

La estrategia del proyecto se basó en promover una comunicación permanente, de tipo equitativa y democrática, entre las mujeres y los establecimientos de salud del MINSA, de manera que se reconociera a las mujeres como sujetos de derecho. Se trataba de superar la visión asistencial en la entrega de los servicios de salud. El proyecto buscaba empoderar a las mujeres a través del conocimiento de sus cuerpos y de su salud, para que así pudieran tener un rol más activo respecto a sus problemas de salud. Asimismo, ya que el proyecto reconocía la fuerza movilizadora de las mujeres organizadas para lograr cambios, se buscó fortalecer la capacidad de las mujeres de actuar organizadamente con la finalidad de que el diálogo con el MINSA, tanto individual como colectivamente, se diera en condiciones de equidad. De ahí que ReproSalud tuviera como uno de sus objetivos el que ambas partes (las mismas mujeres y el MINSA) fueran reconocidas como aliadas para mejorar la salud de la población femenina de la comunidad. El proyecto se valió de las promotoras de salud que formó como principales agentes del cambio.

Es así que la experiencia obtenida en este proyecto será analizada por la luz que arroja sobre los factores subyacentes que forman el núcleo de esta investigación.

En resumen, frente a la tendencia en el país de descalificar los sistemas de conocimiento médico no occidentales sobre la salud femenina (que a su vez sustentan sistemas alternativos de vida comunitaria local), de las parteras y mujeres sabias que los mantienen, y del mismo conocimiento de las mujeres y su capacidad para controlar y conocer sus cuerpos, este estudio se propone examinar y explorar el aporte positivo de alternativas en el manejo de la salud reproductiva. Estas alternativas se basarían en el empoderamiento femenino, el fortalecimiento de las mujeres como agentes comunitarias de salud y de sus sistemas de conocimiento local (partería andina), el fortalecimiento de las redes femeninas locales y la revalorización del conocimiento corporeizado de las mujeres. Todo esto tiene una gran implicancia en el mantenimiento de la fuerza vital de una comunidad. Es así que esta investigación busca conocer si el proyecto ReproSalud aplicó estos elementos (y en qué medida) y su impacto en la vida y salud de las mujeres de Acopalca y Huari.

Metodología

Se escogió a la comunidad de Acopalca para este estudio ya que el proyecto ReproSalud participó en este lugar (Acopalca ganó el primer puesto con su socio-drama sobre violencia familiar por lo que fue elegida como «Núcleo de OCB» para el distrito de Huari) y fue reconocida como una de las comunidades de Ancash donde el proyecto tuvo mayor éxito. Además, la provincia de Huari es la provincia con mayor índice de mortalidad materna de todo el departamento de Ancash. Asimismo, la comunidad de Acopalca, como otras de los Andes, cuenta todavía con parteras andinas en actividad, lo cual resulta muy conveniente para el estudio.

El trabajo de campo se realizó en un periodo de nueve meses, entre enero y octubre del año 2008, más una visita adicional realizada en enero del 2009. El estudio tuvo un diseño histórico/retrospectivo. Este fue el diseño ideal ya que este tiene como objeto reconstruir las historias sumergidas o reconstruir la memoria histórica sobre la base de hechos que un grupo social protagonizó en el pasado; en este caso, el proyecto ReproSalud. La idea es recoger las versiones de diversos actores sociales a partir de múltiples fuentes: testimonios, debates/focos grupales y fuentes documentales, con el fin de conocer la influencia de este proyecto en la vida de las mujeres de la comunidad, en especial, respecto a su empoderamiento y salud reproductiva. Se tratará de conocer cómo era la situación de las mujeres y su salud antes de la llegada del proyecto, en qué medida fue cambiando con su presencia y cuál es la realidad actual en la comunidad, después de aproximadamente cinco años de ReproSalud, con lo que se conocerá mejor el verdadero impacto del proyecto y su sostenibilidad.

La estrategia metodológica que se utilizó fue la cualitativa, a través de la observación participante, de la conducción de entrevistas individuales y colectivas en profundidad, de la conducción de grupos de discusión participativa (en particular con mujeres en edad reproductiva, personal de salud del Hospital de Huari y del Centro Médico Municipal, parteras locales y ex trabajadoras de ReproSalud), y del análisis de documentos.

Salud reproductiva comunitaria, identidad cultural y agencia femenina en salud

El proyecto «Salud Reproductiva en la Comunidad: ReproSalud» estuvo diseñado inicialmente como un proyecto comunitario con una metodología participativa donde las mujeres locales organizadas identificarían sus problemas en salud reproductiva

y, luego, encontrarían juntas soluciones para resolverlos. El proyecto empleó un proceso de investigación participativa bastante original conocido como los «autodiagnósticos». Por medio de éstos, las mujeres reflexionarían sobre su situación como mujeres en su comunidad y su situación particular de salud, y luego identificarían su problema de salud principal para así tratarlo con la ayuda de ReproSalud. Esto puede ser etiquetado como un enfoque intercultural de la salud, en la medida en que las mujeres encontraron un espacio seguro donde compartir sus conocimientos de sus cuerpos y su salud dentro de un ambiente respetuoso, donde eran valoradas como mujeres. Pero este enfoque dialógico e intercultural cambiaría cuando el proyecto diseñó las estrategias para ayudar a las organizaciones comunitarias de base (las contrapartes de ReproSalud) a cambiar su situación de salud.

Los problemas identificados en la comunidad de Acopalca fueron: infecciones vaginales (conocidas localmente como «agua blanca»), «muchos hijos» y «seguridad en el embarazo y parto». Las soluciones a estos problemas de salud reproductiva eran propuestas y *dadas* por el equipo de ReproSalud, las cuales estaban sesgadas a la educación biomédica y a soluciones centradas en el hospital público local, esto es, el Hospital de Huari (Ministerio de Salud). Con la «solución educativa» se buscaba educar (según el proyecto «aclarar») sobre concepciones, actitudes y tratamientos biomédicos. Es así que en la primera fase del proyecto todos los subproyectos eran educativos, por lo que se escogía a un equipo educador (promotoras comunitarias de salud) para capacitarlas en los temas de salud priorizados. Empleaban técnicas pedagógicas básicas como la del aprendizaje participativo, para que enseñaran lo aprendido a las demás mujeres de las comunidades (al comienzo, con la asistencia de las promotoras de ReproSalud). La capacitación para las que serían las promotoras comunitarias duraba una semana. De esta manera, la solución educativa para afrontar el problema en salud reproductiva de la localidad era la de ReproSalud. No

se tomó en cuenta una educación intercultural (y *participativa*) donde hubiera un diálogo con los conocimientos y prácticas locales de las mujeres de la comunidad, algo que ellas hubieran preferido. Las mujeres de Acopalca me comentaron cómo las «señoritas de ReproSalud» eran incrédulas acerca de sus tratamientos locales a base de hierbas, y que a pesar de los talleres, ellas los siguen prefiriendo. En particular, en el tema de los tratamientos para resolver sus problemas reproductivos (incluidos en los talleres educativos), ReproSalud sólo aprobaba una opción: ir al establecimiento de salud. En este punto, un objetivo del proyecto en que se buscaba «que las propias mujeres de la comunidad determinen la mejor manera de actuar para resolver sus problemas de salud reproductiva, bajo los lineamientos de flexibilidad, participación comunitaria y desde una perspectiva de género» (Anderson, 2001:14) entraba en contradicción con su objetivo principal, el de aumentar la demanda de los servicios biomédicos en los establecimientos oficiales, por lo que el primero era en gran medida invalidado en la práctica. Sin embargo, sí se tomó en cuenta la propuesta de las mujeres de incluir a los varones de la comunidad y a las/os jóvenes en estos talleres educativos, aunque por talleres separados, lo cual no iba en contra de la educación médica oficial.

El equipo del proyecto no discutió con las mujeres sobre otras posibles soluciones médicas para mejorar su salud reproductiva en la comunidad, como el fortalecer el sistema comunitario de partería andina existente en Acopalca, sostenido por las parteras respetadas localmente por su conocimiento sobre el parto y la salud reproductiva en general, o el diseñar un modelo que pudiera funcionar como un puente entre este sistema local y el modelo biomédico con una real participación de la comunidad. Por el contrario, los talleres educativos eran dados por obstetras (las «capacitadoras» o «promotoras»), y aunque ellas primero les preguntaban a las mujeres sobre sus conocimientos y trataban de no negarlos ni ofenderlas (por ejemplo, diciéndoles que estaba «mal», que ellas no sabían,

como era común en las capacitaciones del Ministerio de Salud), en seguida exponían las explicaciones y tratamientos biomédicos como los «correctos» y los realmente eficientes.

Así, como lo pude inferir por mis largas conversaciones con varias de las mujeres participantes de Huari, ellas igual entendían los talleres de ReproSalud como un proceso educativo «tradicional» (como la escuela pública). Sí reconocían que las promotoras de ReproSalud estaban interesadas en lo que ellas sabían y pensaban, pero sabían que, luego, en sus exposiciones biomédicas les darían «las respuestas correctas», lo cual dista mucho del discurso del proyecto acerca del «conocimiento integrado» (resultante del diálogo entre los conocimientos de las mujeres y los biomédicos). Es importante comprender que el simple hecho de dar un espacio a las mujeres para que compartan sus conocimientos locales, no hace de la educación una de tipo intercultural, si no es que éstos entran en diálogo con el conocimiento que se imparte y se aplican en la vida diaria.

Estos talleres educativos tuvieron un gran efecto en el incremento de la demanda de servicios en salud reproductiva del Hospital de Huari por las mujeres locales, especialmente por servicios de planificación familiar y atención del parto.

Los talleres de ReproSalud tuvieron, además, un enfoque de derechos, donde se discutían asuntos como los roles de género, violencia doméstica, derechos reproductivos y empoderamiento de las mujeres. Esto fue bastante importante para las vidas de estas mujeres ya que muchas de ellas estaban viviendo situaciones de violencia intrafamiliar basada en el género o discriminación en el hospital. También las ayudó a desarrollar una actitud saludable y positiva hacia sus cuerpos y su sexualidad, algo que la mayoría de ellas no tenía antes, en parte por la influencia de la iglesia católica. Asimismo, el enfoque de empoderamiento del proyecto motivó, en gran medida, a las mujeres de Acopalca y del distrito de

Huari (a algunas más que a otras) a hablar y a demandar a las autoridades de sus comunidades y al personal del Hospital de Huari para que las apoyaran en el cuidado de su salud. Las mujeres también expresaron su rechazo a acudir al hospital debido al mal trato que recibían, donde eran discriminadas por ser mujeres, por ser del «campo» y por ser más «andinas», y estipularon que sólo irían a atenderse si esta situación cambiaba.

Antes de la implementación del proyecto en Acopalca, la mayoría de las mujeres tenían sus partos en sus casas. Ellas resaltaron su preferencia por dar a luz de acuerdo a su tradición del parto. Las promotoras del proyecto trabajaron de la mano con el personal de salud del hospital para sensibilizarlas/os y pudieran ofrecer un mejor trato a las mujeres e incluso adecuar algunas de sus prácticas biomédicas para respetar la tradición andina del parto. Pero estos cambios no fueron sostenibles por la alta rotación del personal de salud y su resistencia cultural y social para aceptar otros sistemas de conocimiento como el del sistema andino de partería - y no como simples «creencias» y «costumbres» - y el conocimiento corporeizado de las mismas mujeres. Sin embargo, varias mujeres todavía acuden al hospital para dar a luz, no porque la calidad de la atención haya mejorado sino porque el Ministerio de Salud ha implementado en varias zonas andinas estrategias para lograr que las mujeres tengan un parto institucionalizado (ej.: amenazas indirectas a las parturientas y a las parteras, las mujeres que tienen partos domiciliarios son «multadas» por los establecimientos de salud cuando quieren registrar a sus bebés y obtener sus certificados de nacimiento). Desafortunadamente, ReproSalud no enfatizó el derecho reproductivo por el que las mujeres pueden dar a luz donde quieran y ser atendidas por quien quieran y como quieran.

Las mujeres más beneficiadas por el proyecto fueron las promotoras de salud comunitarias entrenadas por ReproSalud, quienes eran mujeres ya organizadas pertenecientes a

organizaciones de base como el «Vaso de Leche» o el «Club de Madres». La experiencia ganada en este proyecto - fueron capacitadas en gestión (técnicas básicas de manejo de proyectos), liderazgo y negociación - les abrió las puertas en el futuro para trabajar en otros proyectos y ONGs que se ocupaban del tema de salud en el distrito de Huari. Sin embargo, su trabajo como promotoras depende de las agendas particulares de dichas ONGs; por ejemplo, desde que ReproSalud se retiró, las promotoras de salud no han trabajado en asuntos de salud reproductiva en sus comunidades.

Un hecho extraño es que el proyecto no consideró a las parteras locales como promotoras de salud a quienes formar, a pesar de que ellas tienen una sólida base de conocimiento acerca del parto y la salud reproductiva, así como algunas una participación activa en la comunidad. Ninguna de las parteras locales de Acopalca participó en este proyecto de corte feminista. Su agencia en salud no fue considerada importante, tampoco su profundo compromiso de trabajo por las mujeres de su comunidad. Incluir a estas sabias y activas mujeres en el proyecto lo hubiera hecho más sostenible, ya que su trabajo no depende de las agendas de otras ONGs, sino que está enraizado en su llamado de *servicio* para mejorar la salud reproductiva de las mujeres de la comunidad.

Sobre la base de mi experiencia con las mujeres de Acopalca, presentaré de manera breve dos casos que demuestran la ambivalencia de los efectos del proyecto ReproSalud en las vidas y en la salud de las mujeres de esta comunidad. He cambiado los nombres de las mujeres para respetar su confidencialidad. Trataré los asuntos de métodos anticonceptivos - donde ReproSalud tuvo su mayor impacto - y el parto. El caso de Nilda de 30 años de edad, promotora de salud entrenada por ReproSalud, lidiando con desafíos reproductivos por los efectos de un método moderno anticonceptivo, muestra que las soluciones biomédicas «modernas» promovidas por ReproSalud también implicaron riesgos de largo plazo para la

calidad de la salud reproductiva de las mujeres. Y el caso de la Sra. Justina, una partera local reconocida, y el de su nuera embarazada Isabel, muestran la situación que ReproSalud propició con su apoyo a la institucionalización y medicalización del parto, y la devaluación implícita de las parteras locales y su sistema de conocimiento.

Nilda: el caso de una promotora de salud formada por el proyecto

Nilda es una de las promotoras de salud capacitadas por ReproSalud; ella está, como el resto de sus colegas, bastante orgullosa de admitirlo. Tiene alrededor de 30 años y empezó a usar la inyección anticonceptiva (Depo-Provera) - aplicada gratuitamente por el hospital local - influenciada por los talleres educativos de ReproSalud. Durante los talleres se presentaban todas las opciones de métodos anticonceptivos, incluidos los métodos «naturales» como el del «calendario» (preferido por las mujeres en ese entonces), y se le dio igual atención a todos los métodos. Cabe resaltar que para el Ministerio de Salud el método del calendario no es una opción recomendable, más aún para poblaciones andinas, donde consideran que debe haber mayor atención a que los métodos no «fallen» y así tener un mayor control de la natalidad.

Las capacitadoras de ReproSalud les dijeron a las mujeres que los métodos modernos como los hormonales no eran siempre «dañinos», que dependía del cuerpo único de cada mujer y que en el hospital la obstetra le aconsejaría sobre el método ideal para ellas. Así, varias mujeres como Nilda se sintieron más confiadas en usarlos. Sin embargo, ReproSalud no le prestó la debida atención al hecho de que el hospital tiene una agenda especial para proveer métodos anticonceptivos hormonales en lugar de otros métodos que no interfieren con las hormonas de las mujeres (como el método del «calendario» y los preservativos) porque son considerados más efectivos.

Cuando recién usó este método, Nilda sintió los efectos secundarios comunes como dolores de cabeza, fatiga y náuseas, los cuales, luego, fueron desapareciendo. Subió de peso gradualmente. También comenzó a tener otros problemas de salud como infecciones vaginales y urinarias. Ella relaciona la suspensión de su menstruación, muchas veces producida por el efecto de la inyección anticonceptiva, con la propensión a contraer estas infecciones. Según su explicación, la sangre de la menstruación dentro de su cuerpo no fluye y más bien se «coagula», por lo que «hay reacción adentro y se vuelve infección», además de que se obstruye la «limpieza» del cuerpo generada por los fluidos internos en general, en este caso el de la menstruación. Nilda se quejó en varias ocasiones con las obstetras del hospital y les pidió que le dieran otro método anticonceptivo, pero le dijeron que su condición era normal y que todas estas molestias desaparecerían, no tomando en cuenta su conocimiento corporeizado. No obstante, después de dos años con esta experiencia corporeizada incómoda, ella decidió firmemente cambiar a otro método anticonceptivo y empezó a usar preservativos. Esto coincidió con mi tiempo en Huari, cuando Nilda comenzó a tener cambios de humor dramáticos, ataques de «cólera», que incluso afectaron su relación con su pareja.

Esto estuvo acompañado de algunas hemorragias que tuvo como efectos secundarios por haber dejado este método, para lo cual no recibió una debida atención en el hospital. Los cambios de humor duraron varios meses y sólo después de un año me contó que habían desapareciendo. Nilda estaba profundamente arrepentida de haber usado este método en primer lugar, y estaba bastante molesta por el hecho de que nunca le avisaran sobre los posibles efectos secundarios de la inyección luego de dejar este método. Esta falta de información y minimización de su conocimiento corporeizado la indignaron bastante.

ReproSalud no atendió estos posibles resultados - ni su gravedad - cuando instó a las mujeres locales a usar los métodos anticonceptivos «modernos». Entre los más resaltantes están el impacto en el control de las mujeres sobre sus cuerpos, en el estado de su salud reproductiva (no sólo física sino también psicológica y emocional), y en sus relaciones familiares. Muchas mujeres con estas experiencias me contaron que no podían vivir sus vidas normalmente cuando usaron este método. El proyecto debió haberle puesto mayor atención a los efectos que estos métodos hormonales podrían tener en mujeres andinas (algunas mujeres que los habían usado anteriormente habían comentado acerca de su experiencia negativa durante los talleres) y prevenir esta situación al sensibilizar al hospital local sobre los efectos secundarios dramáticos que estos métodos tienen en mujeres andinas, con situaciones sociales y médicas particulares, y abogar por ellas para que el hospital priorizara los métodos no hormonales como los preservativos, en especial, al considerar la situación local de infidelidad y transmisión de infecciones de transmisión sexual (ITS).

De esta manera, aunque Nilda como promotora de salud es una líder en su comunidad (ella es considerada por la municipalidad provincial para participar en los eventos sociales y políticos representando a su comunidad) y una participante activa en proyectos de salud locales (centrados en nutrición), ella no pudo defender su propio derecho en salud de controlar su cuerpo y su salud durante este tiempo por la condición estructural de poder en la que estaba inmersa durante su interacción con el hospital. Esto comprueba que el incremento del uso de servicios públicos de salud reproductiva por las mujeres (influenciado directamente por ReproSalud) no ha mejorado necesariamente la calidad de la salud de las mujeres locales, siendo este el objetivo último de este proyecto centrado en las mujeres. Por el contrario, muchas mujeres de Acopcalca perciben (y sienten en sus cuerpos) los efectos secundarios de los métodos anticonceptivos modernos como un nuevo

problema de salud con el que ahora tienen que lidiar en sus vidas.

La Sra. Justina e Isabel: una partera y su nuera parturienta

Cuando ReproSalud llegó a Acopalca, la gran mayoría de mujeres en la comunidad tenía sus partos en sus casas, por ellas mismas o con la ayuda de una partera comunitaria. Una de ellas es la Sra. Justina, una partera reconocida por su experiencia acerca del parto y en tratar problemas de salud femenina como las infecciones vaginales y urinarias. Ella tiene alrededor de 55 años y es una miembro activa de la vida social y política de la comunidad. Además de su trabajo doméstico y su trabajo en la chacra y con sus animales, participa en otras actividades socioeconómicas locales, y todavía encuentra tiempo para atender a algunas mujeres parturientas y tratar a mujeres con molestias reproductivas - aunque las mujeres que le piden que atienda sus partos han disminuido con el tiempo. Incluso fue invitada a participar en la plancha electoral de un candidato para presidente de la comunidad a principios del año 2009. Esto demuestra su potencial como una líder en su comunidad.

Sin embargo, ReproSalud no le dio la oportunidad para que ella se los demostrase o la oportunidad para mejorar sus capacidades y empoderamiento al participar en el proyecto. Me contó que no fue invitada a participar cuando el proyecto comenzó y sólo se enteró de éste cuando ya se estaba retirando de la comunidad; asistió a las dos últimas reuniones/talleres y le gustaron los asuntos que se trataron, por lo que se arrepiente de no haber participado por completo en el proyecto. Es bastante posible que la Sra. Justina no se enterara del mismo porque sus días son bastante ocupados y porque en aquel tiempo ella no estaba involucrada directamente con el «Vaso de Leche», y el principal contacto de ReproSalud era con las mujeres de esta organización de base.

La identidad cultural de esta mujer es bastante fuerte, ella se encuentra orgullosa de seguir las tradiciones de su comunidad, especialmente de la partería andina porque confía en la eficacia de este sistema y en toda la sabiduría en que se encuentra sostenida. Ella aprendió la partería de su abuela cuando todavía vivía en la puna de la comunidad, arriba en las montañas. Aunque las mujeres adultas todavía piden sus servicios médicos en el cuidado prenatal y postnatal (acomodar a la/el bebé, «cerrar» el cuerpo después de dar a luz), las mujeres que dan a luz con ella son muy pocas, ya que la mayoría da ahora a luz en el hospital.

Varias mujeres locales empezaron a dar a luz en el hospital por la influencia de ReproSalud. Dicho proyecto las hizo confiar en el personal de salud público al decirles que juntas (el proyecto y las mujeres) harían que respeten a las mujeres y su cultura del parto, y les enfatizó que esta era la opción más segura, mientras que el parto domiciliario era bastante riesgoso. Así, como mujeres «empoderadas», muchas de las que asistieron a los talleres pensaron que tener sus partos en el hospital era la manera «educada», responsable y moderna que debían seguir. No obstante, algunas de ellas se dieron cuenta (y mucho después que el proyecto se retirara) que el personal de salud no había realmente cambiado su manera de tratarlas y que el tratamiento general de sus cuerpos alrededor del parto era traumático, y que era manejado completamente de acuerdo al modelo biomédico del parto y no del andino que las mujeres mantenían.

Las promotoras de salud formadas por ReproSalud aún sienten que la «reciprocidad» entre ambas partes no fue respetada: ellas cumplieron con su parte del «trato» al llevar a las mujeres al hospital, pero el hospital no trataba bien a las mujeres. Algunas de estas mujeres, con una experiencia de parto traumática, quieren volver a dar a luz en sus casas, pero esto ahora resulta más difícil por los diferentes mecanismos empleados por el hospital. Y las mujeres que a pesar de esto

están firmes en su decisión, se encuentran con un sistema de partería comunitaria debilitado. Existen menos parteras que practican ahora, la habilidad (*expertise*) de algunas ha disminuido porque su práctica se ha reducido (menos partos atendidos cada año) y el diálogo médico ha cambiado entre los actores (mujeres-partera) en la interacción médica, lo que hace el trabajo de las parteras más difícil y menos efectivo. Ilustraré esto brevemente con el caso de la Sra. Justina y su nuera Isabel.

Isabel tuvo su primer bebé en el hospital. Aunque le prescribieron una cesárea, el «destino» la hizo tener un parto «normal» (parto vaginal), como ella lo recuerda. Pero no tuvo un parto «natural», ya que le inyectaron oxitocina para acelerar su parto y le aplicaron una episiotomía (corte vaginal) sin preguntarle antes y sin decirle lo que le estaban haciendo en su cuerpo; dio a luz en posición horizontal. No le permitieron a su familia acompañarla durante su trabajo de parto. Isabel tuvo algunas molestias en su vagina después, al pasar la orina y cuando trabajaba, y tuvo una infección que su suegra, la Sra. Justina curó con hierbas medicinales. Las molestias causadas por la episiotomía luego fueron desapareciendo.

Debido a que Isabel no tuvo una experiencia gratificante con este parto en el hospital - cargado de miedo, sentido de pérdida de control sobre su cuerpo y pérdida de su identidad cultural al estar en un espacio no familiar sin apoyo - cuando quedó embarazada nuevamente luego de dos años, ella decidió firmemente dar a luz en su casa con el apoyo de la Sra. Justina. Asimismo, decidió asistir a los controles prenatales del hospital para tener el beneficio del seguro para su bebé y, también, para tener esta retroalimentación médica y saber si su bebé estaba saludable. Durante estos controles, el discurso de las obstetras era claro, debía dar a luz en el hospital por el gran riesgo de no hacerlo y la gran probabilidad de que ella o su bebé murieran, incluso para un embarazo saludable como el de Isabel (también fue aconsejada por una obstetra para que

recibiera después de este parto un método anticonceptivo permanente).

Pero ella prefirió intentar dar a luz en casa de manera «natural». Realizó su trabajo de parto en su casa y cuando se volvió intenso, empezó a sentirse profundamente atemorizada de que algo «malo» podría pasar (como me contó, sintió desconfianza) como las obstetras le habían dicho repetidamente, por lo que decidió dar a luz en el hospital. Esperó hasta que su dilatación estuviera avanzada (por 9) para que así no le prescribieran una cesárea. Una ambulancia la recogió y la llevó al hospital, donde le aplicaron oxitocina a penas llegó, para acelerar su parto, y como media hora después Isabel dio a luz en la camilla obstétrica (horizontalmente) sin mayores problemas. Recibió el mismo tratamiento en el hospital donde sintió que no estaba pariendo por sí misma, sino que el equipo médico «la estaba haciendo parir». Recuerda que no le hablaban directamente y que no permitieron que su esposo y su suegra la estuvieran acompañando ni estuvieran presentes en el nacimiento de su bebé.

La Sra. Justina luego me explicó que esto es lo que pasa cuando las mujeres no tienen «valor» durante el parto, confiando en sus cuerpos y en sí mismas y en su capacidad de parir. Es por eso que dice que ella no puede atender estos partos, que es mejor para estas mujeres acudir al hospital, porque las parturientas como participantes activas durante el parto «natural» tienen que cooperar con ella para que ella pueda ayudarlas. La influencia de la 'cultura del miedo (o de la inseguridad)' biomédica alrededor del parto en las parturientas obstruye una interacción eficiente con la partera quien tiene otra manera de concebir el parto y el cuerpos de las mujeres. Como la Sra. Justina enfatiza: «el miedo es una de las razones más importantes que te hace tener un mal parto. La mujer tiene que tener valor para tener un buen parto».

Más dramáticos son los traumas de las mujeres que de hecho tuvieron cesáreas en el hospital, por razones no siempre basadas en evidencia científica sino en actos culturales biomédicos. Es claro que el parto como evento de empoderamiento femenino y cultural está en riesgo en Acopalca. Muchas mujeres están siendo influenciadas por la 'cultura del miedo' impartida por el Ministerio de Salud, y en consecuencia, están perdiendo confianza sobre sus cuerpos; otras son instadas a dar a luz en el hospital en contra de su voluntad. Irónicamente, estudios médicos no sesgados (Olsen, 1997; Chamberlain, Wraight y Crowley, 1999; Olsen y Jewell, 2000; Macfarlane, McCandlish y Campbell, 2000; Johnson y Daviss, 2005) ahora prueban que el parto hospitalario no es la opción más segura para las mujeres y que el parto domiciliario, asistido por una persona calificada (como pueden serlo las parteras andinas), es igual de seguro y hasta más seguro para la mayoría de partos sin complicaciones. Es cierto que los partos hospitalarios tienen una ventaja de seguridad en lo que respecta a tecnología médica, en caso de emergencias obstétricas donde ésta sea inmediatamente necesaria. Sin embargo, existe evidencia médica que las intervenciones médicas en el parto (usadas con mayor frecuencia en los hospitales, a diferencia del parto domiciliario) pueden incrementar el riesgo de diversos resultados adversos en mujeres de bajo riesgo (Durand, 1992:452).

ReproSalud claramente no reconoció esto ni consideró los efectos dramáticos en la salud integral de las mujeres andinas y en su agencia al tener un parto medicalizado en el hospital, donde el conocimiento corporeizado de las mujeres es devaluado y sus preferencias culturales en el parto pasadas por alto. Este proyecto feminista no le prestó la debida atención a las inequidades presentes en el tratamiento del parto de parte del hospital y al hecho de que antes de recomendar a las mujeres que den sus partos en los establecimientos de salud, debieron haber primero asegurado que los derechos de salud y los derechos culturales de las mujeres fueran respetados.

Tampoco escucharon las voces de las mujeres locales quienes preferían un parto «natural» o las voces de las parteras locales que querían seguir trabajando por el bienestar de las mujeres de su comunidad y continuar la reproducción de su cultura a través del ritual del parto. Esto es bastante serio ya que el parto era (y todavía es en menor grado) una parte importante de la vida comunitaria en Acopalca. Es así que el debilitamiento de este sistema de partería autónomo-local implica que no sólo el parto, sino también la vida comunitaria en sí, se encuentra en riesgo en este tiempo «moderno» (Daviss, 1997).

Conclusiones: Los impactos de la medicalización de la salud reproductiva en la agencia, identidad cultural y salud integral de las mujeres andinas

El proyecto ReproSalud tuvo una genuina motivación de empoderar a las mujeres andinas y lo logró en varios aspectos. Sin embargo, el gran potencial que tuvo de cambiar drásticamente la salud reproductiva de estas mujeres y realzar su agencia se perdió por su limitada definición del conocimiento; para ReproSalud la biomedicina era el único «conocimiento legitimado» y fue presentado y tratado como tal durante la implementación del proyecto. Como un proyecto ejecutado por feministas peruanas, resulta irónico que no se dieran cuenta de las posibles «trampas» contra las mujeres dentro de la ciencia biomédica que proponían, que no es netamente una ciencia «objetiva» sino también portadora de una cultura particular - la de la cultura tecnocrática occidental como Davis-Floyd la llama (1994) - con sus 'mitos médicos' y con sus prejuicios particulares, a veces, en contra de las mujeres. De ahí que a pesar de que el proyecto luchó por superar la desigualdad de género en la comunidad se cayó en esta misma trampa de cierta manera, al no reconocer ni analizar la desigualdad presente dentro de la misma ciencia biomédica que ellas recomendaban y promocionaban (ofrecida por los establecimientos del Ministerio de Salud). También

he demostrado que el uso de servicios oficiales de salud reproductiva no ha mejorado necesariamente la calidad de la salud de mujeres locales. Asimismo, ReproSalud falló en reconocer la importancia del sistema de partería local en la autonomía de las mujeres, en su agencia en salud y en su identidad cultural, al ignorar completamente a las parteras locales. El control del conocimiento legitimado sobre la reproducción y el parto de las mujeres locales ofrecen un lugar poderoso e importante de preservación y renovación cultural (Davis-Floyd y Sargent, 1997: 23), al ser la reproducción un sitio de defensa de identidad cultural (Ginsburg y Rapp, 1995). En este sentido, ReproSalud no atendió las implicaciones de la medicalización de la salud reproductiva en la identidad cultural de las mujeres.

De acuerdo con las reuniones periódicas que mantuve con las mujeres locales durante los nueve meses que viví en Huari, uno de los principales problemas que identificaron y que querían cambiar fue la persistente baja calidad del cuidado de la salud provisto por el hospital público - en especial por la discriminación cultural y de género, y la devaluación de su conocimiento corporeizado femenino y su conocimiento médico andino. En base a esto estoy segura que un enfoque intercultural de la salud de parte del proyecto, donde las parteras locales tienen un rol principal, hubiera tenido mejores resultados en salud reproductiva y en la agencia femenina, y una mayor sostenibilidad del proyecto. Este es el enfoque que le faltó a ReproSalud.

Para concluir, he tratado de demostrar cuán urgente es atender los asuntos culturales y no pasar por alto (e ignorar) los sistemas de salud existentes en el diseño de proyectos de salud reproductiva en zonas andinas. Es vital escuchar realmente las voces de las mujeres con las cuales un proyecto está trabajando, si es que está genuinamente guiado por métodos 'participativos'; esto no debe convertirse en un discurso político más. Este artículo muestra que, aunque por

un lado ReproSalud tuvo muy buenos efectos en la agencia y empoderamiento de muchas mujeres de Acopalca en varios aspectos, por otro lado, les dio sólo una alternativa y una opción para diagnosticar y tratar sus cuerpos y su salud reproductiva: ir al hospital - sesgado por un tipo de conocimiento que no era el de las mismas mujeres. Al presentar el conocimiento biomédico como el «correcto» (y el suyo, el de sus madres y abuelas como simples «creencias» y «costumbres»), el proyecto las dejó a merced de un sistema de conocimientos y sistema de salud que no necesariamente empodera a las mujeres sino que les quita poder en cuanto a su salud reproductiva y sus cuerpos, muchas veces; en especial, alrededor del parto, ya que devalúa el conocimiento de las mujeres basado en sus cuerpos y en el conocimiento médico andino de las mujeres expertas de la comunidad. El hecho de que estas mujeres no cuenten con actores/as o sistemas que puedan ofrecer un puente intercultural alrededor de la salud reproductiva y soluciones, cierra las posibilidades para que puedan tomar decisiones más acertadas sobre su salud reproductiva, y defender su verdadera agencia femenina en salud. Esto debe ser considerado en el diseño e implementación de proyectos y programas de salud reproductiva para que puedan realmente hacerle frente a los desafíos actuales de salud de las mujeres en los Andes.

Es por eso que una propuesta alternativa en salud comunitaria de tipo integral, en particular en cuanto a la atención del parto en las zonas andinas del país, debe buscar promover la preservación del contexto social-comunitario y sagrado del parto, mejorar sus resultados (disminución de la mortalidad materna y neonatal y de los distintos «traumas» por el parto medicalizado), y asegurar el derecho de la mujer de controlar su propio cuerpo, además de revertir la tendencia global de la desvalorización del conocimiento femenino y el indígena/tradicional, y evitar que el proceso del parto sea arrancado de la comunidad y se convierta totalmente en un procedimiento tecnológico (y sólo manejado por 'expertos'), donde el poder de la mujer y su conocimiento es pasado por alto. Es así que desde

una óptica integral, considero que el modelo de cuidado de las parteras de la mano con modelos de atención reproductiva independientes más holísticos y centrados en la mujer (como el *midwifery* independiente norteamericano⁵) - con el uso de técnicas biomédicas cuando apropiadas - es el mejor modelo de atención para las mujeres gestantes y en edad reproductiva, no sólo de las zonas andinas de los países del Sur, sino también para las mujeres de todo el mundo.

Notas

¹ Este artículo está basado en la investigación realizada en el campo entre enero y octubre del año 2008 para la tesis de Maestría en Antropología «Sistemas de salud y agencia femenina: análisis del proyecto ReproSalud en la comunidad de Acopalca, Ancash» (2009, PUCP).

² Término acuñado por Brigitte Jordan, autora de *Birth in Four Cultures* (1993) refiriéndose a: el conocimiento que cuenta, a partir del cual las decisiones y acciones son tomadas fuera del «valor de verdad» de dicho conocimiento *per se*.

³ Los derechos sexuales y reproductivos se encuentran protegidos por la legislación internacional referente a derechos humanos y otros documentos de las Naciones Unidas.

⁴ Existen, también, en muchas zonas andinas parteros varones, así como familiares de la parturienta varones o el mismo esposo que cumplen este papel.

⁵ Para mayores referencias de este modelo de partería independiente como parte de un movimiento feminista contracultural en salud femenina, ver Gaskin, 2002; Davis-Floyd, 1993, 2000; Davis-Floyd y Davis, 1997; y Davis, 1997.

Referencias bibliográficas

Anderson Jeanine, 2001, *Tendiendo puentes: Calidad de atención desde la perspectiva de las mujeres rurales y de los prestadores de los servicios de salud*, Lima, Movimiento Manuela Ramos ReproSalud.

Begun James y otros, 2003, Health Care Organizations as Complex Adaptive Systems, en: S. M. Mick y M. Wyttenbach, eds., *Advances in Health Care Organization Theory*, San Francisco, Jossey-Bass, p. 253-288.

Betty-Anne Daviss, 1997, *Heeding Warnings from the Canary, the Whale, and the Inuit*, en: *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives*, Berkeley, University of California Press.

Bilton Tony et al., 1996, *Introductory Sociology*, London, Macmillan.

Chamberlain Geoffrey, Ann Wraight y Patricia Crowley [Obstetrics at Singleton Hospital, Swansea, UK], 1999, *Birth at home*, en «Pract Midwife», Jul-Aug, 2(7): 35-9.

Crandon-Malamud Libbet, 1991, *From the Fat of Our Souls. Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia*, Berkeley, University of California Press.

Davis-Floyd Robbie, 1993, *The Technocratic Model of Birth*, en: *Feminist Theory in the Study of Folklore*, eds. Susan Tower Hollis, Linda Pershing, and M. Jane Young, U. of Illinois Press, pp. 297-326.

-1994, *The Technocratic Body: American Childbirth as Cultural Expression*, en: *Social Science and Medicine* 38(8):1125-1140.

-2000, *Mutual Accommodation or Biomedical Hegemony? Anthropological Perspectives on Global Issues in Midwifery*, *Midwifery*, Today Issue 53.

Davis-Floyd Robbie y Carolyn Sargent, eds., 1997, *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives*, Berkeley, University of California Press.

Davis-Floyd Robbie y Elizabeth Davis, 1997, *Intuition as Authoritative Knowledge in Midwifery and Home Birth*, en: Davis-Floyd, Robbie y Carolyn Sargent, eds., *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives*, Berkeley, University of California Press.

Durand Mark, 1992, *The Safety of Home Birth: The Farm Study*, en: «*American Journal of Public Health*», 82:450-452.

Estermann Josef, 1999, *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Ediciones Abya Yala.

Earls John, 2007, *Introducción a la Teoría de Sistemas Complejos*, en «Cuadernos del IDEA-PUCP», n° 3, Lima.

Gaskin, Ina May, 2002, *Spiritual Midwifery*, 4th ed., Tennessee, Book Publishing Company.

Gingsburg Faye y Rayna Rapp, eds., 1995, *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, University of California Press.

Johnson Kenneth C. y Betty-Anne Daviss, 2005, *Outcomes of planned home births with certified professional midwives: large prospective study in North America*, en «British Medical Journal»; June 18, 330:1416.

Jordan Brigitte, 1992, *Technology and Social Interaction: Notes on the Achievement of Authoritative Knowledge in Complex Settings*, IRL Technical Report #92-0027, Palo Alto, Institute for Research on Learning.
-1993, *Birth in Four Cultures: A Crosscultural Investigation in Yucatan, Holland, Sweden, and the United States*, Illinois, Waveland Press.

Macfarlane Alison, Rona McCandlish y Rona Campbell, 2000, *Choosing between home and hospital delivery. There is no evidence that hospital is the safest place to give birth*, en «British Medical Journal», Mar 18, 320(7237):798.

Olsen Ole, 1997, *Meta-analysis of the Safety of Home Birth*, en «Birth», 24(1): 4-13.

Olsen Ole y David Jewell [The Nordic Cochrane Centre, Rigshospitalet, Blegdamsvej 9, dept. 7112, Copenhagen, Denmark, DK-2100], 2000, *Home versus hospital birth*, Cochrane Database Syst Rev,(2).

Organización Mundial de la Salud, 1996, *Todo lo que debes saber sobre un parto normal*, en: «Crianza Natural».

Ñawiniña: mirar el mundo con los ojos de los niños

Annalisa Lollo

Introducción

Muchos son los niños y las niñas que encontré en la provincia de Huari y que me acompañaron durante las tres temporadas de trabajo de campo desde el 2004 hasta el 2006. Una fracción del camino que me permitió conocer los Andes a través de las enseñanzas y las preciosas miradas de sus pequeños habitantes. Jugar con ellos, acompañarlos a pastear o a hacer las tareas domésticas. Las horas de clases como de recreo me otorgaron la oportunidad de conocer las numerosas facetas que constituyen el hecho de «ser un niño y una niña» en Conchucos. Cada uno escoge a sus guías, las personas que tienen un papel importante a lo largo de su vida como en su trabajo de campo. Desde mi primera llegada a Huari en el 2003 escogí a los niños como privilegiados interlocutores para mis investigaciones.

Las imágenes que llevo impresas en mi memoria son aquellas de los niños cubiertos de frazadas de colores profundamente dormidos en los brazos de sus mamás o en el piso del pasillo

del Turismo Andino, que ronroneando, dejaba la costa peruana y se acercaba a los Andes, subiendo con una marcha lenta e irregular. Los niños se acomodaban siempre en todos aquellos rinconcitos dejados por los adultos, andaban corriendo de una casa al campo o a la tienda, mandados por sus padres a hacer comisiones. Los niños son los eternos encargados de cumplir, ayudar u obedecer y probar a los adultos su bondad. Los niños, silenciosos en el aula, cuando empiezan a hablar nunca terminan, pues si le das la palabra a un niño, uno después de otro te esboza un cuento dejándote callado y teniendo, entonces, que enfrentarte al miedo adulto de no tener el control sobre lo que te rodea. Los niños jugando por las calles con todo lo que hay, piedritas de colores para hacer dibujos en el piso o tapas para hacer carreras de todo tipo. Los niños trabajando en cualquier lugar. Los niños llenando las cabinas de internet por la tarde en Huari. Los niños haciendo compras o ayudando a sus madres que lavan la ropa de la familia en el río o en las faenas de la chacra, así como los niños pasteando solos en las alturas.

Como estudiante de antropología con experiencia en el trabajo educativo me interesé en la mirada de los niños sobre lo que les rodea. El asunto básico desde el cual empezaron mis investigaciones reside en la convicción de la importancia de un estudio antropológico enfocado en los niños, en tanto ellos representan los actores sociales que en el futuro próximo darán continuidad a las sociedades. Se constituyen así como protagonistas de la necesaria elaboración generacional del manejo de su identidad. Dándome cuenta de la cantidad de actividades que cumplen en lugares distintos y de la libertad de moverse que los adultos les otorgan en Conchucos, trabajé con ellos acerca de la mirada y la experiencia de su propio territorio. Después de este primer trabajo me interesé en las relaciones sociales en continuo cambio en las que están involucrados los niños; en particular, en el contexto familiar y escolar.

En este artículo voy a presentar los conocimientos que los niños de la provincia de Huari tienen de su propio territorio

a partir de la división entre el espacio considerado salvaje, «*chúcaro*», de la puna, y los espacios domesticados por los hombres, «*mansos*», es decir, los territorios que corresponden a los pueblos habitados y a las chacras. En primer lugar, voy a precisar las pautas teóricas del interés antropológico hacia los niños y mi metodología de trabajo. En seguida, analizaré las distintas experiencias infantiles en su propio territorio con el propósito de investigar las posibilidades de valorizarlas y permitir una mejor integración de los niños que viven en los diferentes contextos socio-económicos de la provincia de Huari, en esta época de cambios particularmente importantes. De fondo hay que resaltar, entonces, cómo los niños forman parte del centro mismo de relaciones de la transmisión y actualización de la sociedad (Sirota, 2006).

¿Por qué trabajar con los niños?

Los niños son sujetos activos tanto en su propia vida como en el contexto social y económico en el cual viven. A través de la participación en las actividades socioeconómicas de la sociedad en la cual crecen, los niños no sólo aprenden sino reelaboran y transforman los modelos sociales y culturales existentes. «Los niños están involucrados activamente en la producción y en la gestión del significado en su vida social» (Caputo, 1995:19). Llevar a cabo investigaciones antropológicas con los niños implica explorar el mundo social que caracteriza a la niñez en un lugar determinado y en una época bien precisa. Analizar el mundo social de los niños incluye interesarse tanto en las actividades que cumplen en la vida cotidiana (en la casa, en la escuela, etc.) como en las representaciones que los niños hacen del mundo en el que viven. Los estudios de antropología de la niñez se proponen prestar, a los niños, la atención que merecen, reconocer el protagonismo infantil dentro de la sociedad para así valorar tanto su desempeño en la esfera física como su actividad intelectual.

En 1973, Hardman teorizó, desde la antropología de la niñez, las bases del reconocimiento de los niños como sujetos que tienen conocimientos y competencias, contrariamente a la visión tradicional que los considera solamente como futuros adultos (James, 2007). Considerando que el niño es un actor social capaz de expresarse con asidero sobre su mundo, James y Prout sugieren que la adopción de una metodología etnográfica y participativa permitiría integrar a los niños en el consenso de opiniones (James Prout, 1990). «Si queremos penetrar de verdad la riqueza del mundo social de las culturas de los pre-adolescentes es necesario entrar en el juego y estar listos a ensuciarse las manos y ensuciarse sus zapatos con el barro» (Corsaro, 2003: 231). Corsaro muestra muy bien, en su trabajo, la necesidad de entrar en el juego «con» los niños para comprender su mundo social, abrir espacio a sus representaciones simbólicas y las relaciones que tienen entre ellos y con los adultos. Para dar una representatividad a las voces de los niños, parece fundamental «intentar entender y comprender, de dónde ellos llegan y por qué sus posiciones pueden cambiar y variar en el tiempo» (James A., 2007: 269). Poner atención a las semejanzas y a las diferencias de discursos y de experiencias de los niños ha significado para mí ampliar los lugares de trabajo, de la cabecera provincial hasta las comunidades campesinas y los caseríos más alejados. Las interacciones cotidianas que experimenté con los niños fueron largamente fructuosas ya que me permitieron conocer «las diferencias que distinguen a un niño de otro, tan importantes y significativas como las cosas comunes que comparten» (James 2007: 266).

Cómo y dónde se ha trabajado

Siguiendo estas pautas teóricas, mi metodología de trabajo se constituyó, por una parte, de observación y participación en

los eventos significativos para los niños en su vida cotidiana en las casas y en las chacras y, por otra, de la observación y proposición de actividades recreativas en las escuelas. Este tipo de trabajo me dio la oportunidad de penetrar la complejidad y la heterogeneidad de las experiencias en las cuales los niños de la provincia de Huari están involucrados desde la primera infancia.

El trabajo de campo en las escuelas se ha realizado principalmente dentro de la Institución Educativa n°86323 Virgen de Fátima, escuela primaria estatal ubicada en Huari, donde estudian aproximadamente 750 niños, de los cuales el 80% llega de las comunidades campesinas que rodean la capital provincial. En esta institución educativa el director me otorgó la posibilidad de trabajar como voluntaria con una clase en el horario extra-escolar. Propuse, entonces, actividades recreativas (lúdicas y artísticas) a los niños de la clase del Prof. Antonio desde el 2004 hasta el 2006.

En el 2006 pude también trabajar en el Colegio Parroquial Silvia Ruff, escuela privada católica donde estudian alrededor de 200 alumnos, la mayoría de Huari, puesto que el costo mensual de la escuela es demasiado elevado para las familias de las comunidades. En esta escuela pude trabajar en las tardes con la clase de cuarto grado gracias a la disponibilidad de la profesora Iris y de la directora del colegio.

En el año 2006, los profesores Clorinda y Ricardo me dieron la posibilidad de acompañarlos en las horas de clases de la Institución Educativa n° 86869 de Collota y en la Institución Educativa n° 86982 de Chaupiloma, ubicadas respectivamente a 3 700 y 4 100 metros de altitud, en el distrito de Cajay. Allí he asistido a las clases y pude también proponer actividades a los niños. Se trata de dos escuelas multigrados, cada una oscila entre los 30 ó 40 alumnos inscritos, repartidos en dos salones de dos grados cada uno y asistidos por un profesor por salón. La heterogeneidad de los alumnos y de los

contextos de investigación me dio la oportunidad de observar las experiencias que comparten y que diferencian a los niños, unos que crecen en la cabecera provincial y otros que viven en el campo.

Los datos de este trabajo proceden de las investigaciones desarrolladas gracias a la colaboración que me permitieron brindar los directores y los profesores de estas instituciones educativas, y gracias a la disponibilidad de los alumnos y de sus familias, en particular sus padres.

Conocimientos y manejo de los elementos del entorno

El objetivo principal de las investigaciones fue identificar los distintos niveles de conocimientos que poseen los niños sobre el paisaje y sus capacidades de manejo del territorio en que viven. Las actividades en las escuelas mostraron de qué manera los niños conocen y utilizan dos espacios bien definidos y distintos: por un lado, el territorio domesticado por el hombre (*manso*), el pueblo y las chacras; y por otro, el territorio considerado salvaje (*chúcaro*), la puna¹.

Escuchando los diferentes discursos de los niños sobre sus propias experiencias, sobresale una variedad de vínculos con el territorio andino que dependen estrictamente del lugar de residencia y procedencia de ellos. Esta variedad pone en evidencia también un abanico de conocimientos claramente diferentes. Si los niños que viven en Huari crecen en un contexto social caracterizado por los rápidos cambios económicos, los niños de las comunidades campesinas están más bien involucrados a un sistema de prácticas comunitarias profundamente ligadas al territorio².

La diversidad de experiencias infantiles que queda de relieve tras la investigación debería ser considerada como base de la proyección educativa, es decir, debería ser parte constitutiva de un proceso de innovación en los planes de desarrollo regional.

«La puna es como el hombre, tiene su misma forma...»

«[...] Hay una parte baja que son los pies, una parte central, mediana, que se le dice corazón o barriga y una parte alta que es la cabeza. Mis abuelos se fueron hasta la cabeza, yo me quedé en los pies» (Janet, 2005).

En las palabras de Janet encontramos la metáfora humana de la montaña cuya importancia en la organización social andina, desde el periodo prehispánico hasta hoy en día, ha sido ampliamente analizada³. La personificación del cerro evidencia una simbología ligada a distintos espacios, a los cuales se tiene acceso sólo a través de conocimientos precisos que se construyen en el ritmo vital de la socialización etapa tras etapa. Sólo quien adquiere las competencias necesarias para establecer una relación con los abuelos/antepasados, que se piensa residen en ciertos enclaves simbólicos del territorio, pueden alcanzar las zonas más altas. La partición de los Andes en diferentes pisos ecológicos corresponde a una división en espacios reglados por distintas técnicas de explotación, los cuales definen también diferentes conocimientos para el acceso que los niños empiezan a aprender alrededor de los seis años, gracias a sus padres u otros parientes (preferentemente los abuelos).

A las cumbres andinas se asocian las casas de los antepasados. Para poder usufructuar ciertas zonas de los cerros es necesario pedir permiso a ellos y así guardar el vínculo de reciprocidad que permite al hombre tales actividades. «Del análisis de la actitud religiosa, pero también socio-económica respecto al territorio, se evidencia la necesidad de divinizar algunos elementos del paisaje y convertirlos en objetos de culto para instaurar una suerte de diálogo sagrado entre las necesidades cotidianas de la sobrevivencia del hombre, y el ambiente natural que tendría que satisfacerlos» (Venturoli, 2004 : 22). Se trata de un diálogo hecho de oraciones y ofrendas como frutas, hojas de coca, tabaco, que los padres enseñan a los niños mientras llevan a pastear los animales en la altura⁴.

Estos niños, a partir de los seis años, acompañan a pastear a los rebaños en las alturas: durante las primeras experiencias pasan una semana juntos con los adultos, quienes les enseñarán importantes conocimientos sobre aquellas zonas. Los conocimientos así transmitidos deberán ser reactualizados cotidianamente durante las faenas de pastoreo en las que los niños se desempeñan solos. A los ocho años los niños son considerados autónomos por los padres quienes les entregan ya nuevas responsabilidades y nuevos cargos: son capaces de pastear solos en la altura o con coetáneos. Los niños aprenden muy temprano cuáles son los lugares a los que se puede ir y cuáles son las zonas del cerro a las que no deben acercarse, como las cuevas, las lagunas, los caminos solitarios. Tienen también que evitar tocar las piedras que pueden dar «*susto*», acercarse a las ruinas y mover piedras y huesos. Los niños deben dejar sobre el camino de la puna ofrendas al cerro, frutas y hojas de coca en lugares escondidos, las mismas van acompañadas de oraciones en las cuales se pide al cerro que no cause «*daño*».

Olger, un niño de nueve años con quien he trabajado en la I.E. Virgen de Fátima, me cuenta cuáles son los gestos que debe cumplir personalmente cuando patea solo en la altura.

«Si tu duermes en altura te pueden descubrir los cerros, te pueden hacer malas cosas. Te oyen, no puedes dormir en las alturas porque los cerros te oyen, hay que dormir en la choza, allí puedes, porque en la choza no te pueden descubrir. Puedes rezarlo con coca, con mandarina, naranja, con frutas, con cualquiera como comida y les pones en cualquier lugar escondido, le dices que no te haga nada, yo rezo así: no me puedes tocar con tu mano».

Baja la cabeza y mantiene las manos juntas mientras murmura/ sopla las palabras que profiere para rezarle a los cerros. Mirando la posición que toma y la seriedad de su rostro al pronunciar las oraciones, se evidencia la importancia que tiene para él obtener la protección de los cerros cuando se queda

solo en la puna con los animales. Olger como Janet tiene una visión humanizada del cerro que describe con manos y orejas, como un ser viviente que puede sentir y hacer daño.

Además de las oraciones y de las ofrendas que los niños dedican a sus cerros cuando pastean, hay generalmente un adulto, en la mayoría de los casos una abuela que, en la casa, lee las hojas de coca al niño y reza para que no le suceda nada al nieto.

Conocer los peligros asociados a ciertos elementos del territorio deviene fundamental cuando, en los periodos de patea en la altura, los niños estarán solos ocupándose de los rebaños. Estas competencias son tan indispensables como los conocimientos sobre la ubicación de los tubérculos que servirán de alimento durante aquella temporada, y los lugares donde encontrar agua y refugio, informaciones vitales para sobrevivir en el difícil ecosistema de la puna.

Para identificar la presencia del peligro, los niños utilizan las explicaciones que los ancianos les han inculcado y se refieren, así, a la presencia de «*duendes malos*» o del diablo en aquellos altos y solitarios parajes. La puna y las cimas de los cerros son consideradas por los niños como llenas de peligros pero, al mismo tiempo, caracterizadas como elementos sagrados de orden positivo. Los lugares que tienen este valor positivo son reconocidos por los niños gracias a las cruces puestas arriba de los cerros, que siempre están presentes en sus dibujos⁵. Las cruces se ubican en correspondencia a otros lugares más antiguos de culto, las *huacas* y las *apachetas* (Durston, 2000).

Si bien es cierto que en la mayoría de los dibujos infantiles, como en sus discursos, aparecen continuas referencias a las cruces en la cima de los cerros, las miradas sobre los lugares considerados «sagrados» son distintas. Un ejemplo que me parece interesante es el de las distintas explicaciones que algunos niños -de la clase con la cual trabajé en Virgen de

Fátima- hacían sobre las ofrendas de flor dejadas en una *apacheta* ubicada al final del camino de Huari a Querobamba (caserío a una hora de la cabecera provincial). A la pregunta sobre las razones para haber dejado las flores en este lugar preciso, los cuatros niños de Huari contestan al unísono. La explicación que me dan hace referencia a una leyenda según la cual la Virgen María apareció un día en este punto y, sentándose en la piedra, dejó su forma. Los niños llaman a esta piedra «la silla de la Virgen» y es por esta razón que se dejan las flores aquí. La misma pregunta hecha a Mabel, una niña de 10 años que vive a Querobamba, encuentra una respuesta completamente distinta. Ella no habla de la Virgen sino que profiere una muy sencilla pero explicativa respuesta: «porque hay los diositos». La condición sacra de estos lugares es reconocida por la mayoría de los niños, pero las significaciones y los papeles que cumplen estos lugares son distintos dada la manera distinta de cada niño de conocer las alturas. La diferente lectura de una misma práctica, como dejar ofrendas de flores, representa un ejemplo de una pluralidad de actitudes y, digámoslo, de miradas, que derivan de una distinta manera de frecuentar estos lugares por parte de los niños.

Generalmente, los niños que viven en las comunidades campesinas y en los pueblos son los que conocen la puna a través de una continua y funcional experiencia vinculada al trabajo de sus padres. El conocimiento de las técnicas de acceso a estos lugares es fundamental para llevar a pastear los animales e implica un conjunto de creencias y prácticas rituales específicas. Los niños que viven y crecen en Huari, hijos de las familias que no necesitan frecuentar las alturas para pastear los rebaños, frecuentan la puna de manera ocasional, por lo que sus conocimientos no derivan de su propia experiencia sino de cuentos escuchados a los adultos.

«Del cerro se hace chacra»⁶

A la parte de la montaña *chúcara* correspondiente a la puna, se contraponen los lugares *mansos* de los pueblos y de las chacras, donde, la frecuentación asidua del hombre ha permitido su domesticación. Estos son los espacios más conocidos y frecuentados por los niños de la provincia de Huari, lugares por excelencia del aprendizaje y de la enseñanza (Vásquez, 2005). El trabajo agrícola es la experiencia común a la mayoría de los niños de la provincia, tanto para los que viven en la cabecera provincial como para los que viven en el campo. En las distintas realidades socioeconómicas, el trabajo en la chacra toma un papel diferente para los niños y diversos factores personales, sociales y económicos; sin embargo, en tanto ocupación infantil, es el denominador común a todos.

En el caso de las comunidades campesinas, la actividad agrícola constituye la base fundamental para una economía de subsistencia familiar y comunitaria. Mientras que en el caso de la cabecera provincial, lo que destaca es, sobretodo, la combinación que algunas familias ejecutan entre otras actividades económicas como la comercial, de transportes, de la educación, el sector público, terciario, salud y la posesión de chacras que cultivan mediante el empleo de peones.

En las comunidades, desde el nacimiento, la mayor parte de los niños frecuenta la chacra en las mantas de sus madres y sus hermanas mayores. Los niños son introducidos luego en las distintas labores agrícolas como ayudantes. Van ejerciendo labores desde las actividades más sencillas hasta aquellas que necesitan un mayor esfuerzo físico y mejores competencias. La participación cotidiana en las distintas prácticas del trabajo en la chacra constituye la base de los conocimientos infantiles sobre esta materia e incluyen el calendario agrícola, las características de los distintos tipos de terrenos y de cultivos, así como el significado de los nombres de las chacras.

«Los niños y las niñas también van a la chacra porque ayudan a sembrar, cosechar, muchas cosas. Lo que me gusta más es sembrar papas, se hace ahorita (agosto). En junio se cosecha el trigo y el maíz» (Mabel, Querobamba, 2004). La habitual participación en las actividades agrícolas despierta en los niños conciencia del carácter de interdependencia que caracteriza la relación entre el hombre y su territorio, como demuestran en sus discursos «En la ciudad ¿Qué se comería? ¿Cemento?» (Yordi, Huari, 2004), «Con la agricultura, no con el dinero se vive» (Charo, Huari, 2004).

Los niños participan en las distintas fases de los cultivos: la preparación de la tierra, la siembra, el abonado, el riego, hasta la cosecha. A través de la participación en el trabajo en la chacra aprenden las diferentes técnicas de cultivo y de procesar los alimentos para su mejor conservación. De una generación a la otra se transmiten los conocimientos y las técnicas que permiten adaptar las prácticas a la especificidad de los lugares y de los cultivos típicos de la región.

Observando la participación infantil en las actividades cotidianas, su papel podría parecer marginal o de una importancia limitada; sin embargo, los niños pueden demostrarse independientes y autónomos. Esto se opone a una visión de los niños como sujetos no-productivos que necesitarían supervisiones constantes (Szulc, 2006).

Los niños adquieren un conocimiento vasto y detallado del mundo vegetal, como se puede observar en sus dibujos. Los cultivos típicos de la región andina son algunos de los temas predominantes en la producción artística de los niños. La riqueza y los detalles en las representaciones de plantas cultivadas son, en efecto, admirables. Entre los dibujos que representan las chacras, los diferentes tipos de papa son, con seguridad, el cultivo más representado. La variedad de tubérculos característicos de los Andes es representada en los dibujos de los niños con una remarcable atención

respecto a formas y colores. «Hay oca amarilla, anaranjada y negra, a mí me gusta anaranjada porque es como harina», me cuenta Mabel (2004, Huari). Los temas preferidos para las representaciones infantiles son, luego de la papa, el trigo y el maíz⁷.

Los niños prestan atención particular a las características físicas de estos cultivos y les otorgan un realismo tal que es imposible encontrarlo en otros temas de sus dibujos⁸.

Cuidar el territorio: imaginario y prácticas infantiles

A continuación presento un cuento surgido de una de las dinámicas (a partir de una lista de palabras seleccionadas) que desarrollé con los niños en el contexto de la escuela. Varios niños contribuyeron en su elaboración y lo importante en este texto no es analizar la riqueza entera de la narración, sino explicitar la minuciosa carga significativa que entrelaza diversos aspectos de sus vidas cotidianas, en específico la importancia práctica y simbólica de la chacra y de la puna. Al mismo tiempo, el texto abre la posibilidad de entender que en el imaginario infantil regional no importa tanto la posición aislada de chacra o puna, sino la vinculación simbólico-funcional que la sociedad andina le atribuye.

La niña en los cerros

«Había una vez una niña que vivía cerca de algunos cerros, ella estaba muy abrigada porque hacía mucho frío, fue a los nevados y se cayó.

La niña tenía una vaca que comió mucho pasto y se murió.

La niña se bañó en la laguna de Reparín y se ahogó.

Cerca de la laguna estaba un río lleno de peces, truchas, etc..., un pescador un día, pescó el alma de la niña.

Cerca del río estaba una casa de piedras que tenía mil años de existencia, entonces estaba muy débil porque vieja; nadie vivía allí.

Llegó un fuerte viento y la casa se derrumbó sobre otra niña.

Cerca de la casa estaba un bosque de árboles de pino y estaba también un pozo que perduró al derrumbe.

El pocito estaba lleno de agua hasta que un día se secó porque entró la tierra al pozo.

Cerca del bosque estaba una chacra en la que sembraba un señor trigo y maíz, vienen burros, caballos, ovejas y vacas y maltratan las plantas de la chacra.

Había una vaca en la puna que se murió porque se resbaló de una piedra.

Había una vez, siempre en la puna, una choza donde estaba una viejita que cocinaba sopa.

Hay un tigre en la selva, un día se murió y alguien portó su pelo a la puna.

Cuando se celebra en la Cruz (de Huari) la misa, el que la hace regala pan, bizcochos, chicha y maní a los señores que van a la cruz.

Había un zorro que encontró una oveja en el cerro cerca de la cruz y se la comió.

La hermana de la niña regresó a los lugares donde vivía su hermana y buscó la casa de piedras derrumbada y el pocito.

Cerca del pozo estaba la chacra de maíz donde la hermana de la niña reconoce el alma de su hermana porque ella fue por la chacra como un pequeño viento».⁹

Lo extraordinario de este cuento es que los niños en una única narración han aproximado un conjunto de elementos tanto de su vida cotidiana como de su imaginario que permiten también al lector, que nunca estuvo en los Andes, imaginar lo que significa ser un niño y una niña en estos lugares. Dibujan un cuadro rico de detalles que nos traslada de los nevados hasta la selva y sugiere cómo, aunque pasando pruebas insidiosas, los niños pueden reconstituir un equilibrio con el medio ambiente. El cuento empieza en las alturas, caracterizadas por el clima rígido y los peligros para la vida del hombre. A la puna están asociados los lugares frecuentados por los niños así como los lugares donde no puede uno aproximarse por ser considerados peligrosos. Los niños describen las actividades de pasteo de los animales, de hecho mencionan la choza, indispensable en los periodos de residencia en las alturas, así como las

ruinas prehispánicas (la casa de piedras que tenía mil años de existencia). Significativo es que justamente en una laguna considerada sagrada muere la protagonista del cuento por ignorar la interdicción de bañarse en sus aguas. Los niños no ignoran tampoco las relaciones entre la selva y la puna como demuestran hablando del pelo del tigre llevado a la puna. La descripción de las celebraciones rituales en la Cruz de Huari es importante para subrayar el carácter positivo de lo sagrado asociado a las cimas de los cerros.

Aunque la puna es menos frecuentada por los niños respecto a la chacra, los cuentos escuchados por los mayores son reelaborados por los niños y convergen en la formación de su imaginario. En cambio, la chacra es la porción de territorio en la cual los niños cumplen la mayoría de sus actividades y es el lugar que ellos escogen para la vuelta del alma de la niña a la naturaleza. El equilibrio que se rompe desde el comienzo del cuento a través de la muerte precoz de la niña se restablece con su vuelta a la chacra de maíz.

La carga simbólica de la chacra como de la puna resulta evidente en la narración infantil que presenta las experiencias de la vida cotidiana juntamente a elementos más profundos de su imaginario. La frecuentación de la puna y de la chacra está caracterizada por distintas técnicas de acceso y por las diferentes actividades económicas y rituales que los niños allí cumplen. Sin embargo, existen características que vinculan estrechamente la chacra y la puna por el solo hecho de formar parte de la necesaria complementariedad económica entre espacio, el cual permite la cría del ganado y aquel que permite la explotación agrícola. A través de la frecuentación de estos dos espacios complementarios, los niños adquieren dos niveles de conocimiento de su propio entorno: a lado del nivel funcional de explotación del territorio y del mundo del trabajo, aparece el ámbito simbólico que se expresa a través de la tradición oral que constituye la señal de una manera distinta y más íntima de cuidar su entorno natural, que podríamos definir ritual.

El primer nivel incluye un bagaje de saberes transmitidos a las nuevas generaciones a través de la participación en las actividades económicas familiares. Esos conocimientos se aplican cotidianamente porque sirven a los niños para cumplir las tareas domésticas de pastoreo y agrícolas. El segundo nivel se refiere a la tradición local que incluye los conocimientos sobre los elementos específicos del paisaje, transmitidos de una generación a la otra. Los niños conocen la tradición oral de su propio territorio y aprenden a gestionar sus elementos y sus valencias positivas y negativas, a través de sus experiencias cotidianas.

Reconocer el protagonismo infantil: un desafío para todos

«Nosotros le decimos ñawiniña porque es sensible y te hace ver la naturaleza como una niña que se tiene que cuidar con cariño».

Las palabras utilizadas por Ricardo para definir la pupila, me parecen las más adecuadas para abrir brechas sobre la necesidad de valorizar a los niños y su bagaje de conocimientos sobre su entorno.

A modo de conclusión, me parece necesario fomentar dos reflexiones sobre la importancia del reconocimiento de los niños por parte de las instituciones escolares y la etnografía en general: en tanto sujetos portadores de un imaginario y competencias que los vincula al territorio regional, como también en tanto sujetos activos de su mundo social.

La relación con el territorio que los niños aprenden a establecer en todos sus aspectos, funcional y simbólico, concurre en la construcción de la identidad de las nuevas generaciones; sin embargo, no ha sido todavía integrada por las instituciones escolares.

Un proyecto educativo para ser eficaz tiene que incluir en las prácticas escolares las experiencias cotidianas de los niños. Se tiene que precisar que las instituciones escolares peruanas tienen una historia caracterizada por las numerosas luchas que enfrentaron grupos sociales diferentes a lo largo de los siglos sobre el acceso a la educación.

Sin ser exhaustivos, acerca de los procesos históricos que llevaron a las tensiones actuales, vamos a precisar las motivaciones para la implementación de un proyecto que incluya verdaderamente los conocimientos de los niños que viven en el medio rural andino.

Hoy en día existe todavía una importante tensión en la institución escolar percibida como un medio de acceso al mundo urbano y de integración en la sociedad nacional, y al mismo tiempo como un instrumento de poder que niega los conocimientos y las prácticas andinas. La alfabetización deviene en la lucha de poblaciones históricamente marginadas con el fin de hallar trabajo en los centros urbanos.

La paradoja es visible en la práctica escolar. El deseo de pasaje de una condición percibida como inferior motiva la escolarización y, a partir de allí, al interior de la institución escolar, los niños originarios del contexto rural buscan perpetuar la desvalorización de su lengua y cultura.

Como ha remarcado Ames, la escuela ignora y margina tanto la lengua como la cultura de los niños de las comunidades a través de los contenidos impartidos y las metodologías utilizadas (Ames P. 2000). Un ejemplo de eso se encuentra en el análisis de textos escolares que ha mostrado cómo las representaciones de la sociedad y la familia han sido idealizadas y no se corresponden a la realidad que experimentan los niños

andinos (Degregori Heise, 1990; Anderson, 1987). El niño interioriza la convicción de ser inferior y todo aquello que aprendió en su primera infancia (la lengua, la manera de hablar y las costumbres de su familia) (Ansión, 1993).

Se trata de una situación escolar en la que los profesores no contribuyen dando espacio a las fuentes culturales para permitir a los niños evaluar las materias y así compararlas con su experiencia y finalmente incorporarlas de manera crítica. De un lado la democracia exige una relación libre y creativa entre los saberes y la capacidad autónoma de resolución de problemas, como también las condiciones esenciales para formar ciudadanos críticos y responsables en el mundo contemporáneo. Del otro lado, la libertad, la creatividad y la responsabilidad demandan un nivel alto de autoestima y de relaciones de respeto y una horizontalidad que no son parte de la mayoría de las escuelas en la sierra peruana hoy en día (Oliart, 1999). Los niños son, de esa manera, privados de la capacidad de elaborar de manera crítica sus experiencias y sus saberes.

Durante las investigaciones en las distintas Instituciones Educativas de la provincia de Huari, he tenido la oportunidad de observar varios profesores que incluían en sus propias clases las experiencias de los niños en las chacras y en sus vidas cotidianas para agregar otras enseñanzas. Las formas para valorizar los conocimientos infantiles que hemos analizado en esta contribución son muchos. Vamos a señalar los paseos en las alturas para conocer los tubérculos, las plantas y las hierbas de la puna, las actividades en la escuela de ciencias ambientales que incluyen los conocimientos sobre el ciclo agrícola. Sin embargo, no se trata de la mayoría sino de unas excepciones dentro de las instituciones escolares que siguen excluyendo «formalmente» las experiencias infantiles que he presentado en este artículo.

Sin una verdadera inclusión en las currículas y una valorización cotidiana de las experiencias comunes a la mayoría de los niños de la provincia de Huari no se puede imaginar una escuela que sea verdaderamente un lugar de aprendizaje para todos.

Las investigaciones que llevé a cabo en la provincia de Huari tuvieron el objetivo de incluir en las etnografías andinas también a los niños; sujetos *tradicionalmente* olvidados por los estudios sociales que demuestran cada día tener las facultades para expresarse sobre el mundo social en el que viven y saberlo reelaborar críticamente. La atención prestada a sus discursos como a sus experiencias cotidianas nos abre una brecha sobre el papel que pueden tomar una vez que se reconoce su protagonismo dentro de la construcción de la sociedad contemporánea.

Notas

¹ Véase fig. 1.

² A partir de 1990, los rápidos cambios económicos y sociales alcanzaron los centros urbanos y, en menor medida, las comunidades campesinas. Estos cambios acentuaron la marcada diferenciación entre los estilos de vida y las ocupaciones cotidianas de la gente. Mientras que los centros urbanos vieron aumentar rápidamente los servicios comerciales, los de transporte y telecomunicaciones, especialmente el acceso a internet (Manrique, 1999), la situación de las comunidades enfrentaba una realidad totalmente distinta. Los datos de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) www.inei.gob.pe demuestran que el número creciente de comunidades campesinas que poseen energía eléctrica, agua potable y rutas de acceso, no arrojan datos de un mejoramiento de la calidad de vida de la población campesina. En efecto, aquella población se ve obligada a financiar mensualmente estos nuevos servicios (Oliart, 1999).

³ Véase Bastien, 1976; Platt, 1976; Isbel, 1978; Salnow, 1987; Allen, 1988; Abercrombie, 1998 y Venturoli, 2011, entre otros.

⁴ Véase fig. 3.

⁵ Véase fig. 2.

⁶ Janet, Qerobama, 2005.

⁷ Véase fig. 4, 5 y 6.

⁸ Es importante precisar cuáles son los niños aludidos a través de estos dibujos. Se trata de aquellos que frecuentan con alta regularidad las chacras, es decir, en primer lugar, los niños de las comunidades campesinas; y entre

los niños de Huari, solamente un reducido número desconoce el trabajo agrícola. Me refiero a una fracción de niños de la escuela privada que no son naturales de Huari o que pertenecen a familias que no han conservado sus lazos con la tierra.

⁹ Véase fig.7.

Referencias bibliográficas

Ames Patricia, 2002, *Para ser iguales, para ser distintos. Educación, Escritura y poder en el Perú*, IEP, Lima.

Anderson Jeanine, 1987, *Imágenes de la familia en los textos y vida escolares*, en «Revista Peruana de Ciencias Sociales», Vol. 1, n°1, FOMCIENCIAS, Lima.

Ansión Juan, 1993, *La escuela necesita una revolución copernicana*, en «Allpanchis», Instituto de Pastoral Andina, Año XXV, n° 42.

Bastien Joseph W., 1978, *Mountain of the Condor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*, West Pub. Co., St. Paul.

Caputo Virginia, 1995, *Anthropology's silent «others». A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures*, en *Youth cultures. A Cross-cultural Perspective*, Ed. by Vered Amit-Talai and Helena Wulff, Routledge, London.

Corsaro William A., [1997] 2003, *Le culture dei bambini*, Il Mulino, Bologna.

Durston Alan, 2000, *El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales*, en «Revista de Historia Indígena», n°4, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

Heise María E.; Degregori, Carlos Iván, 1990, Contenidos ideológicos de la reforma educativa y su influencia en las áreas rurales en Montero Carmen (compiladora), *La escuela rural, variaciones sobre un tema*, Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina, FAO, Lima.

James Allison, 2007, *Giving Voice to children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials*, en «American Anthropologist», vol.109, n°2.

James Allison, Prout Alan (Curadores) 1990, *Constructing et Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, Falmer Press, London.

Oliart Patricia, 1999, *Leer y escribir en un mundo sin letras. Reflexiones sobre la globalización y la educación en la Sierra rural*, en *Cultura y Globalización*, Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (editores), Red para el desarrollo de las CCSS, PUCP, Lima.

Sirota Régine (curador) 2006, *Eléments pour une sociologie de l'enfance*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Szulc Andrea, 2006, *Antropología y niñez: de la omisión a las culturas infantiles en Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*, Wilde y Schamber Compiladores, Buenos Aires.

Vásquez Grimaldo Rengifo, 2005, *Immersi in una realtà vivente. La cultura educativa andino-amazzonica peruviana*, en «InterCulture», Anno 1, n°3.

Venturoli Sofia, 2004, *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*, Clueb, Bologna.

- 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Anchas, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.s, Perú, PUCP, Fondo Editorial, Lima

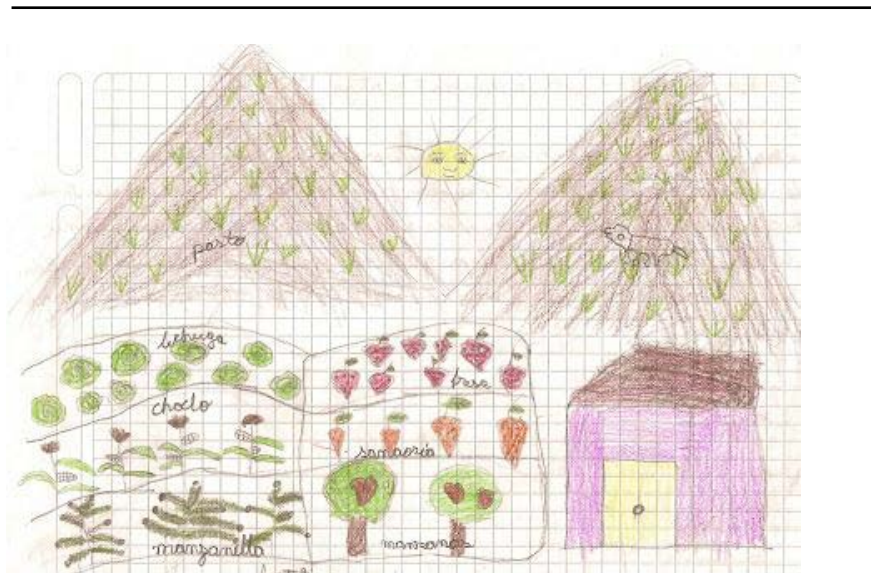


Fig.1 *Los pastos y las chacras*. Gustavo Erick Huamash Ortega, Huari, C.P.I Silvia Ruff, 2006.



Fig. 2 *Lo que me gusta*. Cesar Marcial Salar Arana, Huari, C.P.I Silvia Ruff, 2006.



Fig.3 *Los pastos*. Mabel Mendoza Sifuentes, Querobamba, I.E.Virgen de Fatima, 2004.

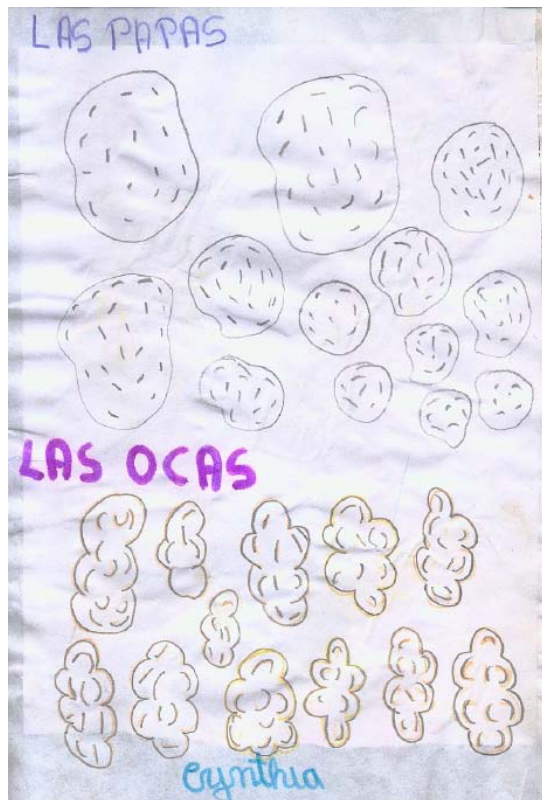


Fig. 4 *Las papas y las ocas*. Cynthia Katerine Arquino Gutierrez, Huari, I.E. Virgen de Fatima, 2004.



Fig.5 *Las papas y las ocas*, Mabel Mendoza Sifuentes, Querobamba, I.E. Virgen de Fatima, 2004.



Fig.6. *El trigo*. Mabel Mendoza Sifuentes, Querobamba, I.E.Virgen de Fatima, 2004.

La mujer en Huari, ayer y hoy

Maria Molinari

Introducción

Las comunidades rurales de Perú, como otras poblaciones del mundo ubicadas en zonas periféricas, urbanas o centrales, que tengan bandera o no, que sean reconocidas o no, están viviendo hace algunas décadas una fuerte aculturación por el contacto cultural marcado y acelerado por las nuevas tecnologías y, en particular, por la nueva onda del comercio y de las hegemonías económicas.

Perú, como otros países de Latino América, se resiente de manera activa o pasiva de una influencia económica, social y cultural propia de los países dominantes, de particular manera de aquellos que se llaman países «occidentales». Este tipo de influencia es la que tiene su origen en los procesos de globalización que hoy interesa a cada nación mundial. Los países en vía de desarrollo, que según los países occidentales son sobre todo los que tienen una distancia cultural más profunda en relación con ellos, tienen que enfrentar las contradicciones más evidentes que de ésta derivan. Algunas

contradicciones se presentaron en mi investigación desarrollada en el verano del 2004, sobre la posición de la mujer y sobre las tradiciones que conciernen al parto, tal investigación se llevó a cabo en la provincia de Huari de la región peruana de Ancash. Mi investigación sobre la figura femenina en Huari tenía como objeto el tema del cambio cultural concerniente a esta figura.

Desde los tiempos de la dominación Inca, la mujer campesina de las zonas rurales de Perú siempre ha tenido una importancia social y religiosa muy peculiar. El vínculo de las poblaciones rurales con la espiritualidad vinculada a la tierra nunca dejó de existir, aunque estas poblaciones sufrieron profundas mutaciones culturales y sociales. Es mi intento en el presente artículo evidenciar las señales de este cambio con el análisis de la posición de la mujer.

Vida diaria y trabajos de la mujer campesina

Cuando nace el primer hijo, en las comunidades de la sierra, si es varón se dice «nació wayra» que en quechua significa viento. Es como decir que él será inestable en la casa, no sedentario; también se dice «warak'a»: ola, fuerza. Si es una niña se dice «nació taqe» que significa estabilidad, certeza de las reservas (Lapiedra, 1985). «Taqe» es también la palabra usada para los depósitos donde se junta el maíz después de la cosecha. Estos depósitos están colocados en el interior de una casa, nunca afuera (Ossio, 1992). La mujer representa la estabilidad, la casa, la certeza de las reservas.

Desde niña, en las comunidades de la provincia de Huari, la mujer es aficionada a todo lo que es la casa y el cuidado de la familia: ya desde aquel tiempo es su tarea ayudar a la familia dentro y afuera de la casa. Ayuda en los trabajos domésticos: procurándo el agua, ayudando a cocinar o a preparar la chicha, - bebida típica producida por la fermentación del maíz - lavar cosas pequeñas, como los primeros paños tanto suyos como

de los de los hermanitos, pequeñas vajillas, la casa en general. Se ocupa de los hermanitos más pequeños, aprende las que serán sus tareas de grande observando a la madre en la administración doméstica (véase Lollo en este volumen). Fuera de la casa ayuda al trabajo retribuido de los padres, cuando esto es posible, y siempre ayuda en los trabajos del campo. Es su tarea llevar los animales a pastear (vacas, ovejas y cerdos) cerca de casa pero también por días enteros en la puna (la parte más alta de las montañas andinas, donde los animales pueden todavía encontrar forraje durante la estación seca). En la puna será ella quien cocinará para ella misma y para sus compañeros (véase Lollo en este volumen).

La niña generalmente se ocupa más de la casa, del apacentar, y de los trabajos menos pesados en el campo, como la mamá; mientras el chico sigue mayormente al padre en trabajos que en el futuro serán suyos y que empieza a hacer ni bien tiene las fuerzas: la construcción de la casa en adobe (los ladrillos crudos en barro y paja), la cura de la chacra, es decir del campo o del corte de la leña. Desde el comienzo de las actividades agrícolas la mujer se ocupa de actividades más específicas: las madres y las niñas se ocupan de sembrar, siendo esta una tarea que no pide mucha fuerza física. Durante la cosecha del maíz y de otros productos agrícolas se ocupa de abonar y de wairar¹.

Sucesivamente, siempre de parte de la mujer, el trigo viene lavado y revolteado más veces al sol hasta que no esté totalmente seco y pueda ser almacenado. Es ella que cuida la condición y la calidad de la simiente, que la ha de dividir y guardar en el almacén.

La simiente es un elemento muy vinculado a la mujer. Más que el acto mismo de colocar la semilla en el surco, su función específica consiste en cuidar la condición y la calidad de la simiente, garantía de una adecuada satisfacción de la necesidad y de una organización correcta de la siembra. En

el caso del maíz, la tierra se divide en sectores que necesitan de diferentes clases de semillas; para este fin, la mujer se encargará de dividir, en el almacén familiar, los distintos tipos de semillas y distribuirlos en pequeños sacos. Tanto para la tarea de selección de las semillas como para la siembra, la mujer tiene que estar en condiciones de fertilidad fisiológica, de manera contraria, podría ser que se transmita a la semilla su condición física, esto porque la fertilidad está vinculada a la femineidad y a su capacidad de curar los factores de productividad de la planta.

La preparación y la distribución de la comida en familia es también una tarea que pertenece a la mujer. Ella como esposa y madre de familia, se encargará de dar unidad a la familia nuclear y extendida, a través de la distribución de la comida y de la chicha. Por lo tanto, la distribución de la comida no es sólo un simple trabajo doméstico, sino es una tarea vinculada a la estrategia reproductiva en un contexto cultural. La comida expresa la actitud alegre y fiestera de compartir en el trabajo y de celebrar la vida en comunión con la chacra. En el momento de la cosecha, los hombres invitan a las personas que han apoyado en el trabajo, los vecinos y los amigos, las mujeres, sentadas en un rincón de la casa cerca de la cocina, ofrecen a la gente la comida en los platos como signo de un bien que todos tienen que alcanzar.

La cura de la casa y de la familia se amplía, después, a lo que puede ser considerado la cura de la comunidad: muchas mujeres todavía hoy se dedican a aprender las técnicas de las curanderas y de las parteras, las comadronas tradicionales. Estas mujeres son, por lo general, el punto de referencia de las personas enfermas o de las mujeres embarazadas. Las curanderas se sirven de yerbas que cultivan en sus propias huertas o que se procuran yendo a buscarlas en la puna. Los métodos que usan van desde la lectura de las hojas de coca a la lectura de las cartas y la práctica de ritos con el cuy, el conejillo de Indias (*Cavia tschudii*), con el huevo o con el

alumbre, la piedra blanca. Las hojas de coca, la lectura de las cartas, el pasar el huevo y el análisis de los interiores del cuy (algo parecido a una radiografía en prospección) sirven para entender el mal que afecta al enfermo (véase Rossi en este volumen). Es importante curar el susto porque esto puede ser el origen de muchos sufrimientos y, por lo tanto, un ritual para sacar el *susto* es muy frecuente en las mujeres embarazadas y en los niños, para evitar que el ansia de un miedo o de una preocupación originen incomodidades o dolores físicos. La mujer tiene un conocimiento profundo de cosas concernientes a la medicina natural y es la más cercana a la problemática de la salud familiar, por lo que tiene que ver con la cura pero también con la prevención. Es una figura reconocida en el ámbito comunitario también y lo demuestran las reconocidas Promotoras de Salud y Comité de Salud administrados por las mujeres de la comunidad de la provincia de Huari, ya que son las respetadas curanderas y parteras. La mujer en la participación del espacio económico familiar representa de manera eficaz tanto el aspecto productivo como el bienestar social. Esta manera de asumir sus funciones responde al significado y a la manera de comportarse de la familia «ensanchada andina», como unidad de producción y consumo, en el interno de la cual todos sus miembros participan en ambos aspectos, pero con una asignación de roles que aseguran la reproducción del modelo familiar (Lapiedra 1985).

Además de estos aspectos cotidianos, las mujeres de las comunidades de la provincia de Huari se enfrentan a trabajos retribuidos de distinto tipo que se van a cumplir en las pequeñas ciudades cercanas: trabajos de limpieza, en las calles, en las casas, en pequeñas tiendas. Estos trabajos los realizan, sobretudo, las madres abandonadas por los maridos, que tienen que enfrentar la necesidad de educar a los hijos, hecho al que se suma el ocuparse íntegramente de la chacra, compensando el trabajo del padre ausente. Acostumbrada a ayudar en el cuidado de los chicos en la casa, las tareas de la mujer no serán muy distintas cuando cambia de casa y va

a vivir con el marido. El nacimiento de un hijo difícilmente se programa: el uso del anticonceptivo es cosa desconocida por la mayoría de las parejas. Además, la creencia que el impedir el nacimiento de una nueva vida es pecado (en cuanto un hijo es un regalo de Dios y no va a rechazarlo) hace que la gente no se preocupe de programar los nacimientos y, por lo tanto, no esté presente una planificación familiar, dándose el curso natural de la vida, con la consecuencia de que no se tendrán suficientes recursos humanos y económicos para mantenerlo. Un tiempo, por ejemplo, se sentía fuertemente la exigencia de tener muchos hijos, también para tener una ayuda en el trabajo de la comunidad. Hoy, al contrario, la cohesión comunitaria falta, y no está acompañada de un adecuado conocimiento en materia de planificación familiar; y si es pecado prohibir el nacimiento de un niño, una práctica como el aborto es impensable. Por lo tanto, el nacimiento de un niño será aceptado con naturaleza, pero también, muy seguido, con la preocupación de no tener dinero para poderlo mantener. Con la misma naturaleza, el niño ve la luz, siendo muy escasos los partos en casa seguidos por las parteras y los familiares, a veces integrados por la asistencia de obstetras a domicilio.

El parto

Hasta una práctica exclusivamente femenina como los rituales conectados al parto, se puede observar cómo la relación con la tierra surge en el acompañar a la mujer a través de la creación de una nueva vida. De manera particular, la tradicional figura de la partera es una figura de fundamental importancia en Yacya y Acopalca, sobretodo en aquellas donde no es posible alcanzar un hospital. Es ella la que se ocupa de la asistencia física y moral que necesita una mujer que está por parir. La partera, antes del parto, lee las hojas de coca para predecir si el parto se cumplirá de manera correcta, para saber si habrá complicaciones, si será necesario ir al hospital, así como si será niño o niña. Se reza presentándose a la coca y al mismo

tiempo a la Virgen, soplando lentamente tres veces sobre las hojas cerradas en las manos. La concentración repuesta en este acto es la misma que se pone en los momentos difíciles e importantes, la mirada de quien habla es como el que tiene la conciencia de presentarse a alguien de mucha importancia. Se formula, así, una pregunta con las manos unidas y se lee la respuesta en la disposición que las hojas asumen en la palma de las manos, una vez abiertas. Durante el parto se cuenta a la mujer la historia de la Virgen, de sus esfuerzos en el parir y de su coraje, de manera que ella tenga fuerza. La lectura de las hojas de coca no es una prerrogativa de las parteras, cualquiera que sabe leerlas puede hacer esto, casi todos: parientes, amigos, vecinos. La lectura de las hojas de coca se acompaña con el chaqchar, lo hacen todos los parientes y amigos presentes que esperan el nacimiento del niño y también la partera. Las dos cosas se repetirán cuando la operación esté terminada, cuando el niño salga y la madre esté descansando.

El momento que hace entender a la partera que es propicio para que la mujer pueda parir es señalado por el distinto pulsar del latido del corazón de la parturienta. Ya varias horas, días o semanas antes del parto, la comadrona, a través del pulso, entenderá cuándo tendrá que presentarse a la casa de la mujer para ayudarla a parir, en el momento que empezarán los dolores fuertes. Esta técnica es utilizada también durante el esfuerzo para saber si está procediendo adecuadamente: al empezar del parto, el latido, que se palpa entre las articulaciones de la mano y del antebrazo, será lento y suave, más nos acercamos al nacimiento, más el latido aumentará.

Es la partera quien se ocupa de la alimentación y del suministro de infusiones de yerbas para ayudar a la mujer en su esfuerzo: las plantas utilizadas son muchas, pero las más comunes son la muña (*minthostacus setosa*) para los dolores de vientre y la flor del rocoto (pimentón amarillo) para los dolores preparto. Además de éstas, la hora, la muña y el escapayo, para los

dolores postparto. Son yerbas conocidas comúnmente por la partera o los familiares quienes se preocupan de procurarse para la ocasión.

La gestación es considerada un proceso natural. Las mujeres se consideran fuertes y por eso deben continuar las actividades domésticas y agrícolas hasta los últimos días de gestación. Sin embargo, esto no implica que no se tenga que prestar atención a sus movimientos: tiene que evitar hacer esfuerzos excesivos y de cargar cosas pesadas sobre el hombro.

Otros elementos se consideran un obstáculo para el buen cumplimiento del parto, como el frío y la debilidad. El frío es un factor muy importante no sólo durante el parto: la rotura del balance entre calor y frío en el cuerpo produce un desequilibrio que se restablece con el uso de alimentos o yerbas calientes o frías según el caso y la necesidad (todas las yerbas aromáticas se piensan como calientes y casi la mayoría de las yerbas no aromáticas amargas como frescas) (véase Ciccacci en este volumen). El frío produce un retardo en el proceso de dilatación y de expulsión en el parto, se considera peligroso, sobretodo por lo que concierne a la expulsión de la placenta, por esto es importante mantener el calor del cuerpo. La pérdida de calor provoca una serie de dificultades como dolores símiles a los del parto, cuando este último todavía no empezó.

La mujer que tiene que parir, por lo tanto, tendrá que comer comida muy caliente, pero también proteicas para poder enfrentar el esfuerzo del primer parto, y después para poder recuperar las fuerzas perdidas. La debilidad no permite a la mujer resistir el esfuerzo del parto y no le permite un buen éxito. La anemia y la debilidad son consideradas un serio problema porque significa que la mujer no tendrá fuerza suficiente para hacer nacer al niño. Por esto, son sobretodo las parteras quienes se ocupan de la alimentación de la gestante a la cual se da mucha importancia. La fuerza que tendrá que tener la gestante, además de física, debe ser psíquica, porque el

intenso miedo puede inhibir o paralizar el trabajo del parto, así como el embarazo y la vergüenza de mostrar sus propios órganos genitales. Además, se tendrá que proteger del *susto*, otra de las causas que puede hacer más difícil el parto o que puede provocar el aborto; una emoción fuerte como el miedo por haber visto algo, un animal, por ejemplo, o una persona. Hay que protegerse del *susto* comiendo viandas y bebidas adaptadas para este propósito o practicando un rito como el pasar el cuy. La mujer embarazada debe evitar asistir a velatorios o funerales, y si lo hace tiene que observar algunas precauciones, como no participar en la organización, no mirar al fallecido y no tener miedo. Durante el parto, la gestante es asistida y curada por toda la familia, además de la partera siendo cuidada continuamente. Para que un parto pueda ser atendido por una partera sin grandes adversidades es fundamental que el bebé esté en posición cefálica, lo cual significa que el parto sucederá de manera natural. Esta es la principal preocupación de la comadrona durante la gestación. Por esto se recurre al «acomodo», el cual consiste en un masaje al vientre de la mujer, del lado de la panza hasta el pubis, de manera dulce pero con firmeza, utilizando grasa animal o aceites vegetales. El masaje comienza con movimientos suaves y circulares, y luego, colocando la punta de los dedos en la zona del hueso iliaco, «levanta el útero», trabajando antes por un lado del cuerpo, luego por el otro. Este masaje es necesario para evitar que en el momento del parto la placenta se pueda quedar pegada a las paredes del útero. En un segundo momento se masajea la espalda con la mujer acostada por un lado, la partera hace presión de manera uniforme y firme, apretando con el palmo de la mano, sobre la columna desde encima al fondo. Después se hace lo mismo sobre el otro lado. Es común para las gestantes hacer el acomodo, incluso un par de meses antes del parto, para estar listas el día que tienen que dar a la luz y para no sufrir en los días donde han hecho un particular esfuerzo físico que les causó un desplazamiento del feto. La aceleración del latido cardiaco da a entender a la partera que la mujer está lista para parir, además de la distinta coloración de

la cara, que se hace siempre más de color rojo. Las acciones de la comadrona se guían con el latido que siente en la muñeca de la gestante: es a través del latido que se puede entender si será niño o niña, del latido se entiende si la dilatación es avanzada y si la circulación es rápida. Controlando lo avanzado de las contracciones, midiendo el tiempo entre las mismas y valuando el cambio de ritmo cardíaco a través de la muñeca, la partera entiende cuál es el momento apto para hacer parir. Para facilitar el parto algunas parteras utilizan sustancias que ayudan a la contracción del útero y su dilatación, preparando decocciones e infusiones con plantas que tienen propiedades obsitológicas como la albahaca (*ocynum bassilicum*), la ruda (*ruta graveoleus*) y el orégano (*origanum vulgare*). Es la parturienta quien elige la posición más apta para dar luz y la partera se adapta a su deseo y costumbre. Al momento del empuje, un palo humeante puesto en la boca será el origen de esa sensación desagradable que hará que la mujer tenga espasmos de vómito y las contracciones le ayuden al empuje. Un vez nacido el niño, se corta el cordón umbilical, y para hacer expulsar la placenta, se ata el cordón conectado a la placenta al dedo pulgar del pie de la madre para hacer que no se retire todo, y con el último empuje y la ayuda de un masaje de la partera que estimula las contracciones, la placenta sale afuera en una ora o poco más. La placenta tendrá que ser luego observada y bien analizada porque la madre no tiene que correr el riesgo de no haberla expulsada toda y, por lo tanto, el consiguiente de que surjan infecciones o hemorragias. Es una de las preocupaciones mayores de las comadronas intentar sacar afuera toda la placenta porque no podrían poner remedio con una operación por falta de posibilidades y muchas veces se considera más simple y menos riesgoso el nacimiento del niño en sí que el poder extraer la placenta. La retención de la placenta puede generar infecciones y hemorragias que pueden causar la muerte de la madre. Son dos los elementos importantes considerados responsables de la retención de la placenta: el frío y al aire. Las mujeres que no se cuidaron del frío podrían correr riesgos al expulsar la placenta y, por lo

tanto, se usan métodos como la inducción de la náusea para obtener contracciones, masajes con aceites y utilización de infusiones de ruda y muña. Pero pueden surgir complicaciones durante el parto para las cuales la labor de la comadrona es insuficiente y, razón por la cual, la futura madre será llevada, si es posible, inmediatamente al hospital. Las más frecuentes son el latido cardíaco irregular, el cual no se puede entender y no se puede saber cuándo es el momento para hacer parir; una incorrecta posición del niño, la cual no se puede remediar con el masaje mencionado; el parto cerrado, cuando no hay una buena dilatación, lo cual hace correr el riesgo de una asfixia para el bebé. Además, hay la creencia que puedan surgir infecciones debidas al orinar el niño cuando todavía está en el vientre de la madre.

Otros casos de partos difíciles se tienen cuando el niño tarda en nacer. Se cree que si el esfuerzo de la madre es demasiado largo significa que es el niño quien no quiere salir, tal vez porque alguien en la casa o alrededor no es de su agrado: se dice en este caso que el niño es «odioso». O puede ser que el niño «es antojado»: el niño puede decidir que todavía no es hora de nacer porque sufre de un antojo no satisfecho, un deseo no realizado que la familia tiene que satisfacer. El antojo, o *tushunanai* en quechua ancashino, es causado por algo que la madre quiso pero no pudo tener y que desgraciadamente no recuerda. Puede ser que la cosa deseada fue vista en realidad o en un sueño. La madre, por lo tanto, tiene que hacer de todo para acordarse de la cosa deseada, toda la familia se moviliza para que la mamá se acuerde. Le llevan una multitud de varias comidas en busca de lo correcto y se le hace tomar, también para calmar los dolores, una infusión de muña y jora. Sin embargo, estas yerbas van a calmar el dolor sólo si el retraso doliente es el antojo, de otra manera los dolores continuarán. Los dolores causados por el antojo engañan porque la madre los siente parecidos a los del parto, como si faltara poco para el momento de parir, después se entiende que el momento no es apto porque los dolores son causados por el antojo,

el tushunanai. Si se logra encontrar la comida que la madre deseaba, los dolores se calman.

Es la comadrona quien lava la boca del niño para que no se asfixie y, por lo tanto, es ella quien lo alzaré por vez primera, sólo ella puede hacer esto. Generalmente se usa para lavar el niño agua con hojas de San Pablo, llamadas también hierba santa, porque tienen una acción calmante y refrescante sobre el cuerpo del recién nacido. Después es lavado y pesado, si es varón recibirá en las manos la rakua para simbolizar que será el instrumento de trabajo de su futuro. De la misma manera, si es una niña, se le darán las vajillas para cocinar o husos para tejer. El sexo del niño ya se sabe antes del nacimiento escuchando la muñeca: si el paso de la sangre es fluido será una niña; si en cambio en el fluir de la sangre se encuentran «gránulos», será un niño. Esto se puede entender también en la forma del vientre de la madre: ensanchada alrededor de la cintura es niña y si posee la forma de punta será niño.

En los días que siguen al parto, los vecinos llevan comida y regalos para festejar al recién nacido; especialmente si se trata del primer hijo. También la partera cuida a la madre, llevándole sopas calientes y un apreciada mazamorra de trigo. El postparto es un periodo particular para la mujer. El puerperio es considerado un periodo donde se pueden presentar infecciones y donde la mujer arriesga la vida, por esto la madre recibirá una atención particular en el periodo inmediatamente sucesivo al parto y tendrá que seguir ella misma particulares atenciones dirigidas para su cuerpo. La puérpera durante las seis o siete semanas que siguen al parto no debe hacer muchos esfuerzos, no tiene que haber contacto con el agua fría y tiene que mantener una dieta que no contenga comidas frías o muy calientes. Se usan unos vendajes en la cintura para que pueda exponerse al aire y para que el útero vuelva a su posición y el cuerpo a la normalidad. Además, tiene que alimentarse con comida muy nutritiva como sopa de gallina o carne, o huevos. Dichas semanas son consideradas como un

periodo de riesgo durante el cual la madre tiene que retomarse del esfuerzo hecho en el parto. Se piensa que tiene que expulsar de manera correcta la sangre y que las caderas deben regresar a su posición porque se «abrieron» durante el parto. Generalmente, la partera visita a la mujer algunos días después para controlar su estado de salud y prevenir complicaciones. Si la puérpera vive lejos, la partera no la visitará, o de manera contraria pasará algunos días enteros antes en la casa de la mujer esperando el parto, y también después.

La placenta es considerada el órgano que mantiene vivo al niño adentro del útero. Se considera, por lo tanto, como un «pedazo de su propia carne» y su poder sobre la madre y el niño sigue también después del parto; por lo tanto, tiene que ser manejada adecuadamente sino podría causar problemas a la salud de la madre y del niño. Por lo tanto, la placenta y el cordón umbilical serán enterrados, puestos bajo tierra juntos para evitar que sean comidos por los animales. Por eso se prefiere muchas veces un lugar cerca de la casa, el patio, por ejemplo, donde la tierra está más batida y más dura, pero también puede ser lejos de la casa o bajo un árbol. De todos modos, en un lugar que no sea alcanzable por los animales, porque sería un sacrilegio que la placenta, en cuanto parte del cuerpo humano, sea encontrada y arruinada. Siempre, en cuanto parte del cuerpo humano, no puede ni tampoco ser quemada. Donde se han enterrado el cordón y la placenta se dibuja una cruz hecha con sal, acompañando los gestos con oraciones. La cruz de sal mantiene alejados a los rayos y, por lo tanto, el cordón y la placenta no corren el riesgo de ser golpeados ya que esto podría causar dolor a la madre o al niño.

«Se entierra el cordón y la placenta por respeto. Se entierran para que no vengan comidos o arruinados por los animales y también porque somos tierra y volveremos tierra, como está escrito en la Biblia. [...] El hombre no puede ser comido y no puede ser quemado porque el fuego es infierno y porque es mal, no se puede cocer la

carne del hombre como si fuera carne cualquiera.»
(Marcelina, Acopalca, 2004).

«Se entierra el cordón y la placenta para hacer un regalo a la tierra» (Alejandra, Acopalca, 2004).

En el caso de que la madre no quiera tener más hijos, entonces la placenta será enterrada en una encrucijada del desierto, un lugar donde pase la gente, para que de esta manera sea pisada por las personas.

Después de ser lavado, el niño es vestido y vendado con una faja desde la espalda hasta los pies, para hacer que los huesos crezcan y sean fuertes, pero sobretodo para que la faja lo tenga parado de manera que pueda dormir tranquilo, así también para permitir a la madre poder cargarlo sobre las espaldas en la manta, mientras cumple sus tareas cotidianas. Así vendado será luego cubierto. Después de dos o tres días, especialmente si siguiera llorando, el bebé recibirá el Agua de Julio, llamada también Agua de Socorro u Óleo Santo. Una catequista irá a la casa de la puérpera y hará algo similar a un primer bautismo al bebé: reunida la familia, el catequista presentará sus deberes a la madrina y al padrino del recién nacido, rezando signará en la frente del niño una pequeña cruz con el aceite bendecido, dándole el nombre elegido. A este primer bautismo en casa sigue otro en la iglesia, coincidente con el primer corte de pelo, se trata de cortar el pelo del niño mechón por mechón y es hecho por los participantes a la ceremonia: parientes, amigos, vecinos. Cada participante corta un mechón de pelo y dice con voz alta lo que regaló al niño o a la niña. El regalo más importante y más prestigioso será el de la madrina del parto y, por este motivo, este segundo bautismo se cumplirá sólo cuando la madrina tenga la plata necesaria para comprar el regalo al niño, el cual consistirá en una vaca, un cerdo u ovejas o nada menos que en un terreno, esto varía según las posibilidades económicas de la madrina. Pueden pasar varios años antes que sea posible hacer el corte

de pelo pues la familia para evitar la incomodidad de una gran melena y la poca masculinidad asociada al cabello largo, se lo corta dejando un pequeño mechón llamado uarca, como recordatorio de que el chico todavía tiene que recibir el corte de pelo y recoger su regalo. Este mechón puede quedar por años en la cabeza del chico.

La partera

En la sierra hay muchas mujeres parteras pero también hay muchos parteros hombres. El trabajo de la comadrona no es una prerrogativa de las mujeres pero es una actividad hecha, sea en menor número, también por muchos hombres. El corte del cordón umbilical determina el establecimiento de fuertes vínculos entre la madre y la comadrona, y muchas veces sucede que esta última cure a la puérpera por varios días, haciéndose cargo de su alimentación, de lavar sus ropas, así como las del niño. La partera es llamada comadre, es la persona quien cuidó de la mujer y, por esto, merecerá el respeto de la familia y, particularmente, del recién nacido cuando sea grande. La comadrona se convierte en parte de la familia. El niño que crece tendrá que tener absoluto respeto por aquella que fue su comadrona. La llamará «madrina» o «mama» en tono más confidencial, pero nunca podrá contradecirla o faltarle al respecto, debiendo considerarla como una segunda madre que se ocupó de hacerlo nacer y de curarlo. «Ser madrina significa respeto entre comadrona y familiares del recién nacido» (Brigida, Olayan, 2004). Muchas veces la madrina de nacimiento será también la madrina del bautismo del niño, pero esto es fruto de la decisión de los padres: si hay un vínculo afectivo entre la mujer y la familia, y si ésta piensa que ella tiene un buen «trato interior» (Marcelina, Acopalca, 2004), entonces la madrina del parto tendrá el honor y la responsabilidad de ser la madrina del bautismo. Igualmente vale para la madrina del casamiento: muchas veces es la comadrona de uno de los esposos. Generalmente, las comadronas tradicionales

aprenden su oficio de los familiares: la madre, la abuela o el padre; u otra comadrona. La forma de transmisión del oficio es oral y el saber se cumple a través de la observación y de la práctica. «Se aprende mirando y haciendo...» (Brigida, Olayan, 2004).

El saber que se transmite es la práctica, la concepción y las técnicas que corresponden a la manera tradicional de asistir a los partos, caracterizado por la asistencia en la casa de la mujer que tiene que parir, el uso de remedios caseros específicos para los distintos momentos del parto, la posición en la cual la mujer se siente más cómoda para parir y la presencia de familiares cerca. Todas las mujeres que han tenido hijos consiguen parte de este saber, lo que en muchos casos las ponen en condiciones de ayudar a otras mujeres a parir en caso de emergencias. Lo que conduce a una mujer a aprender las técnicas del parto, en primer lugar, es la curiosidad, la cual las lleva a observar, a ayudar, a seguir a la partera en su trabajo, ya desde joven edad, almacenando así informaciones, técnicas específicas y secretos para la resolución de problemas. Este saber se actualiza cuando lo pide la situación y permite a la partera poder arriesgarse al tratar un parto. Es, entonces, la emergencia de un momento que hace iniciar a la novicia en el trabajo de partera. Muchas de ellas aprendieron el trabajo a través de la propia experiencia de parto, que permite compartir y comprender mejor lo que la mujer, al parir, siente en una determinada situación y poderla ayudar de manera correcta. Pero sería un error considerar lo de la partera un simple trabajo. Muchas de ellas lo consideran como un regalo de Dios y se sienten guiadas por un poder divino. Muchas piensan que no se deviene parteras simplemente diciéndolo que se hace y aprende, sino que es un regalo de Dios, una dote que se tiene desde que se nace y que para alguien es suficiente, sin tener que aprender de las comadronas más expertas. «Diosito le dio la idea» (Erminia, Yacya, 2004).

Este sentimiento es compartido por muchos de los curadores tradicionales (parteros, curanderos, espiritistas), que tienen

la íntima convicción de ser designados por una fuerza trascendente o divina para ejecutar su propio oficio y función dentro de la comunidad (véase Rossi en este volumen). En muchos casos se manifiesta con una llamada (en un sueño o en una visión), a través de alguna señal física (un defecto congénito, una grave enfermedad, etc.) o alguna otra experiencia particular (haber sobrevivido a una calamidad o a una epidemia, por ejemplo). O simplemente se siente ser íntimamente un objeto de la mano divina. En el caso específico de las parteras, se dice que son «las designadas para recibir la vida» (Erminia, Yacya, 2004).

Normalmente, las parteras son pagadas por el trabajo que hacen, pero muchas no aceptan compenso y para ellas queda el placer de haber ayudado a una persona en su sufrimiento. Se tomará, por lo tanto, cura de la persona y también de la nueva vida recién llegada sin esperar recompensas como si fuera un regalo recibido por Dios. Muchos otros ven como figura de referencia a San Bartolomé, protector de los parteros y partero él mismo. Los parteros que se refieren a él se sienten sus catequistas y lo invocan durante los partos, por esto no tendrán incidentes porque San Bartolomé vigila sus trabajos.

«San Bartolomé es partero y yo soy su catequista, su fiscal y él seguramente me ayuda, por esto ningún niño nunca me escapó de las manos» (Amancio, Acopalca, 2004).

Sin embargo, no todas las comadronas son iguales, no todas tienen las mismas capacidades y no todas se pueden ocupar de un parto de manera correcta y sin correr algún riesgo. Hay muchas comadronas que se improvisan como tales y que utilizan métodos no compartidos por la mayoría. El sistema de hacer tomar alcohol a las gestantes para aliviar el dolor, por ejemplo, es una práctica en uso pero muy peligrosa, en cuanto tomar alcohol altera el latido cardiaco y, de esta manera, no se puede entender el momento exacto en el cual la gestante está

lista para parir. Además, en vez de dar fuerza a la mujer, la privará de ésta, no permitiéndole empujar de manera correcta.

Parir en casa y parir en el hospital

Hoy la política sanitaria peruana, en colaboración con ONGs nacionales, apunta a la educación de las mujeres en el ámbito de la nutrición y la higiene, intentando desanimar el parto en casa e invitando a las mujeres a ir al hospital. También se intenta acercarse más a las realidades más lejanas desde los centros sanitarios con el trabajo de las obstétricas a domicilio y colaborando con las comadronas tradicionales, enseñándoles las principales normas higiénicas que se tienen que seguir durante el parto, para evitar infecciones y contagios. Pero son muchas las mujeres que prefieren la cama de casa para parir, porque el distinto tratamiento que reciben y el ambiente, las aleja del hospital, principalmente, por una diferencia cultural a la cual todavía no se sienten cercanas. En primer lugar, el control de rutina de la parturienta implica que se tenga que desnudar, lavar y recibir un control ginecológico, cosa que no pasa con la comadrona tradicional y que no es vista de manera positiva por las pacientes, considerando la extrema discreción que las caracteriza debido a la costumbre de curarse solas. Además, a esto se suma la vergüenza de ser visitadas en un ambiente desconocido, con la presencia de personas desconocidas. La costumbre de curarse con infusiones de yerbas y comidas calientes constituye una particular cura de la parturienta que en el hospital no recibe, así como el calor y la atención de los familiares que nunca la dejan sola. A todo esto se suma la falta de dinero que no permite, aunque fuera una intención, ir al hospital. Muchas veces es la distancia de los hospitales a las comunidades, el principal obstáculo de las madres que quieren ir al hospital.

Son muchas las motivaciones que hacen preferir el parto en casa, el motivo principal está probablemente relacionado al ambiente familiar, el calor y la atención recibida que hacen que

sea más soportable el esfuerzo físico. La distancia que separa las casas de las parturientes en las pequeñas comunidades de los hospitales en las zonas ciudadanas, no es solamente una distancia física, de kilómetros, es sobretodo una distancia cultural (véase Ciccacci en este voumen). Grandes diferencias dividen los dos mundos. La presencia de dos mundos lejanos pero casi paralelos es algo que se experimenta todos los días en el territorio de Huari, en muchos problemas cotidianos que las familias campesinas de las comunidades circunstantes deben enfrentar. El problema del embarazo precoz, del abandono de las madres y de la desnutrición de los niños son, en realidad, problemas causados por diferentes factores, pero que encuentran algunos aspectos comunes.

La mayor difusión de la televisión y el reciente acercamiento a las telecomunicaciones como Internet, de manera más difusa desde hace tres o cuatro años, han generado un improvisado cambio en las costumbres de los chicos de la sierra de Ancash. El deseo de acercarse a nuevas libertades y estilos de vida conocidos por una pantalla lleva cambios inesperados. El tema de la sexualidad, que por ejemplo, en el ámbito familiar, comunitario y religioso se mantiene intocable, pasa a ser de fácil disponibilidad a través de Internet, y hoy se piensa que falta la prevención y la educación de las familias, y de parte de las familias hacia los chicos, y como consecuencia surge el problema de los embarazos indeseados y abandono de las madres. El problema de las mujeres abandonadas por los maridos, quienes se quedan solas con los hijos, es un problema siempre más frecuente, también, en la zona de Huari. La pérdida de cohesión con el resto de la comunidad hace que ésta no se haga cargo de la madre sola. Esto la obliga, por necesidad económica, a volver a la familia de origen provocando un cambio en el equilibrio de la familia misma. En estos casos se habla de familia extensa: donde varias hermanas se encuentran de vuelta en casa del padre con los respectivos hijos que crecen juntos y vienen criados sin particulares distinciones de descendencia, los abuelos

llegan casi a ser padres que se hacen cargo, no sólo del aspecto económico, sino también de la educación de sus propios nietos. Las madres buscan un trabajo retribuido fuera de la casa, que las aleja aún más, física y espiritualmente, de los hijos. La familia, de esta manera, se convierte en una familia ampliada con una estructura distinta y económicamente sostenida por una sola persona, el abuelo, que se hace cargo también de los nietos y de las hijas. Por lo tanto, internamente cambian las dinámicas familiares: la figura masculina es única y las mujeres tienen que compensar con su trabajo la falta del marido. Por lo tanto, para dar un mayor aporte al trabajo, los niños serán acercados de manera muy precoz a los trabajos agrícolas, con un consiguiente alejamiento de la escuela. La consecuencia es una menor producción agrícola, que lleva a una mayor pobreza y a minorizar la disponibilidad de bienes de segunda necesidad, por la imposibilidad de vender el superplus al mercado. La disgregación de la familia testimonia también la rotura de las tramas sociales tradicionales. Las mujeres solas con hijos, abandonadas por el marido y no casadas, son mal vistas por la comunidad y la tendencia general es aislarlas y evitarlas, aunque las madres solteras sean muy numerosas. Cambian las relaciones dentro de la familia y también entre la comunidad. La asimilación de nuevos estilos de vida sucede de manera incompleta e incoherente: las jóvenes mujeres no conocen los métodos anticonceptivos y dentro de la familia esto sigue siendo un tabú. Conocimientos incompletos y nuevas libertades hacen que hoy sean muchas las madres adolescentes. Las palabras de las promotoras de salud se revelan lejanas a los resultados obtenidos, sobre todo porque estos coloquios se hacen principalmente con las mujeres, y difícilmente los hombres participan. Por lo tanto, no se da la suficiente importancia a la educación sexual y consecuente planificación familiar, las bases sobre las cuales intentan apoyar estos planes para la mayoría no existen y son ajenas a la realidad contingente.

La falta de conocimiento de sus derechos y de las diferentes posibilidades, en término de relaciones de género, produce también una aceptación por parte de las mujeres del maltrato sexual. La violencia de género es aceptada socialmente y es una manifestación de la forma cómo se hallan estructuradas las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades rurales. Estas relaciones reproducen la desvalorización actual de lo femenino, perpetúan la subordinación de la mujer. La familia, verdaderamente, para una mujer que vive en el maltrato, es un espacio social donde se evidencian relaciones de poder. Ella, en estos casos, se coloca en una situación cotidiana de sufrimiento y discriminación. Esto afecta seriamente su salud física y mental. El maltrato que ejerce el hombre contra la mujer expresa una dimensión de la desigualdad en las relaciones de pareja y representa una exacerbación de las características atribuidas a la femineidad (sumisión, obediencia, sacrificio) y la masculinidad (agresividad, ejercicio prepotente del poder, uso de la fuerza y autoritarismo). Esto rinde legítimo confinar a la mujer sólo al espacio doméstico, negándole oportunidades para actuar como ciudadana y acceder a una vida social y comunal que le permita desarrollar sus capacidades. A través de un conjunto de acciones punitivas, ella ve recortada las posibilidades y el derecho a tener una vida social en la comunidad y ve su participación en la vida comunitaria como una trasgresión. Por lo tanto, los episodios de violencia excluyen profundamente a la mujer de la vida social.

Las consecuencias son que los maltratos afectan la autoestima de la mujer, hacen que se sienta muy vulnerable y tenga sentimientos de inseguridad. Las mujeres, a veces, aceptan las relaciones sexuales sólo para satisfacción del varón y, en contra de su voluntad, como una estrategia para impedir las relaciones violentas de la pareja. Eso, frecuentemente, acarrea embarazos no deseados y afecciones vaginales. Esta legítima aspiración a ejercer uno de sus derechos reproductivos entra frecuentemente en seria contradicción con la actitud del marido. La maternidad y el embarazo son considerados como el estado

natural de la mujer y, por eso, se rechaza la posibilidad de que ella haga uso de métodos anticonceptivos. La mujer tiene expropiado al cuidado de su cuerpo y el derecho a decidir. El escaso poder que tiene en el entorno social aparece como un elemento que limita su capacidad para decidir. Los celos también aparecen como causa negativa de los esposos a que la mujer use métodos anticonceptivos (Reprosalud, 2000).

Por todo eso ONGs y promotoras de salud (como aquel de ReproSalud) (véase Ingar en este volumen) trabajan para que la mujer sea capaz de fortalecer su autoestima para así poder salir del espiral de violencia que la está destruyendo como persona: el hablar de sus experiencias ha sido un motivo para expresar sus sentimientos y compartir con otras mujeres vivencias similares para sentirse unidas y apoyarse en el grupo.

En las áreas rurales es más fácil construir redes comunitarias que puedan servir de apoyo a las víctimas de maltrato, por eso se organizan grupos de auto-mutuo ayuda que le permiten tomar conciencia de su propia situación en el preciso intento de transferir el problema desde el ámbito doméstico a lo comunal y comunitario.

El riesgo de los observadores externos es aquel que considera y clasifica estos episodios como características culturales. Sabemos que la vida cultural de un pueblo pasa por muchos cambios en la historia. No se puede por eso justificar estos episodios cotidianos como expresión cultural, sino como evolución de varias dinámicas de cambio social, tal vez rápido y de improviso, donde las tradiciones son perdidas y los vínculos familiares no son estables y donde la pobreza (sabemos ahora de dónde se genera) es la única fuerza que decide el devenir de la vida de las comunidades.

La importancia de la fertilidad para la vida misma, por lo tanto, continúa siendo fundamento de todas las acciones del hombre. La mujer, hoy en día participa con un vertiginoso cambio que

la engloba. Su vida, su posición, la relación con quien está alrededor, su figura, la concepción que hoy tenemos de ella, se aleja siempre más de la visión casi sagrada del mundo andino que la identificaba, en época prehispánica, con la misma vida, le atribuía una posición importante en los regalos que la tierra concedía. La mujer, hoy, es tomada siempre con menos consideración, una figura casi al margen de las comunidades. La comunidad pierde la cohesión que tuvo en un tiempo y la mujer, muchas veces sola, tiene que enfrentar grandes problemas, como la difícil tarea de criar a los hijos y encontrar la comida necesaria para hacerlos crecer. Será que la misma «modernización», si así la queremos llamar refiriéndonos a la modernización tecnológica que en nuestros países veneramos, sea ese tipo de «modernización excluyente» que decide libremente a quién excluir y a quién implicar de los beneficios que lleva.

A través del análisis de la figura femenina en Huari se ve cómo la mujer, símbolo sacro de creadora de vida, distribuidora de recursos, guardiana de los principios tan fundamentales como la reciprocidad y la redistribución, y por eso fuente de salud comunitaria, es también marginada, no valorizada y no sostenida en su rol principal de madre, curadora y mujer. Hoy, ella constituye el anillo más débil de su sociedad y, lejos de ser sacralizada, su figura es mayormente expresión evidente de la pobreza y del degrado de los vínculos sociales.

Notas

¹ El procedimiento que permite dividir el grano de trigo desde el cascabillo utilizando la acción natural del viento: se toma un montón de trigo anteriormente pisado por caballos en la trilla, la primera fase del procedimiento para la conservación del trigo que sigue a la cosecha, y se lo hace caer despacito al piso haciendo que el viento separe la parte liviana, el descarte, del trigo bueno, más pesado, repitiendo la operación hasta que todo el trigo esté limpio.

Referencia Bibliográficas

Allen Catrine J., 1988, *The hold life has coca and cultural identity in andean community*, Smithsonian Institution Press Washington and London.

Hernandez Astete Francisco, 2002, *La mujer en el Tahuantinsuyo*, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial 2002, Lima.

Lapiedra Aurora, 1985, *Roles y valores de la mujer andina «Allpanchis»* n° 25- año XV, Vol. XXI, Instituto de Pastoral Andina, Cusco. pp. 44-52.

Lockhart James, Schwartz Stuart B., 1983, *Early Latin America. A history of colonial spanish America and Brazil*, Cambridge University Press.

Ossio Acuña Juan M., 1992, *Parentesco, reciprocidad y gerarquía en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

Roda Maria, 1994, *Dall'etnia allo stato. Forme di potere nell'America Andina*, FrancoAngeli, Milano.

Rostworowski María, 1998, *Ensayos de historia andina II: Pampas de Nasca, género, hechicería*, IEP/BCRP, Lima.

Vargas Rosana, Nacarato Paola, 1995, *Allá, las antiguas abuelas eran parteras*, Ateneas, Lima.

Perfiles de la medicina tradicional: La figura del curandero en Huari

Simona Rossi

La intención de este estudio es delinear la figura de distintos representantes de la medicina tradicional, con un apunte específico sobre la figura del curandero, a través de sus variadas facetas que se definen desde la diversidad sociocultural de estos actores.

La base de este trabajo será partir de los cuentos y palabras que ellos mismos me regalaron en sus momentos cotidianos en los cuales participé. Intentaré mostrar cómo el término curandero, si bien encierra distintas variaciones, al mismo tiempo comparte algunos aspectos y elementos en común. El trabajo de campo fue desarrollado en los meses de julio y agosto del 2004 en la ciudad de Huari y en las comunidades rurales de Acopalca y Conín.

Este trabajo quiere acercarse a la esfera de la medicina tradicional que, si bien por un lado ha sido frecuentemente desentrañado por parte de muchos antropólogos; por el otro, se presenta tan complejo y ambiguo en términos de traducción de conceptos y de estudios en la materia. Por esta razón, la

intención principal del trabajo de campo fue estudiar y trazar la figura del curandero y de las mil facetas que surgen desde la diversidad sociocultural de cada persona que ejerce el oficio, a través de sus cuentos y palabras, evidenciando cómo el concepto de ser curandero abarca tantas variaciones así como comparte algunos aspectos en común de la cultura tradicional. Este proyecto necesita un proceso de relatar historias o, mejor dicho, describir personas con las cuales mostrar algunas figuras que son parte de la sociedad huarina y no sólo constantemente reimaginadas y reproducidas.

La medicina tradicional

Las raíces de la medicina tradicional en la cultura andina son una combinación de conceptos, usos y costumbres de distintas culturas. Los caracteres más evidente son los de la cultura nativa y la española, a las cuales se añadieron las contribuciones africanas y china (estas últimas dos intervinieron gracias al tráfico de esclavos).

En el antiguo Perú, la medicina estaba estrictamente conectada con la magia y, a su vez, también las artes curativas con los ritos religiosos, los cuales eran un conjunto de politeísmo y animismo donde la salud y las enfermedades representaban la expresión de la voluntad de los espíritus y de los dioses (Cabieses, 1993). Los sacerdotes, jerarquía compleja y muy importante, practicaban la cirugía, a menudo ayudados por los adivinos. El rol complejo de esta casta religiosa se debía a la interpretación de la salud y de la enfermedad como la proyección de la voluntad de los espíritus y de los dioses. Existían distintos actores: los «ccamasca» (curanderos), los «sonccooyoc» (los que curan con el corazón), los «allcos» que llamaban a los dioses y los espíritus con ritmos mágicos, con tambores manchados de sangre de cuy; los «moscoc» (los soñadores) que durmiendo arriba de la indumentaria de la persona que necesitaba su ayuda podían adivinar las

enfermedades, los «cuyricuc» (los hechiceros) que curaban todo a través del sacrificio del cuy. Todas estas distintas figuras, junto a muchas más, formaban la medicina andina, ofreciendo para cada problema un especialista distinto (Cabieses, 1993).

La cosmogonía andina prehispánica parece modelada en el ambiente natural. La armonía entre el hombre y su ambiente, entre el hombre, los dioses y los espíritus, es elemento básico para mantener la salud humana. Una relación dañada entre el hombre y su ambiente puede provocar una enfermedad. En el diagnóstico de los curadores tradicionales se pone a un mismo nivel el cuerpo y el alma del paciente. De hecho la relación es fuerte ya que ambos pertenecen al mismo mundo y a la misma cultura y consecuentemente la comunicación es mucho más sencilla (Saravia, 1985).

El paisaje resulta fundamental en la vida de un hombre, deviene en un elemento vivo con el cual se comunica, se le ofrece el máximo respeto para la obtención de su benevolencia y la satisfacción de sus necesidades cotidianas para la sobrevivencia. El ambiente natural, cerros, lagunas, adras representan lugares de origen del hombre, responsables de la producción agrícola, de la salud del hombre y de los animales, y también lugares de producción de las plantas medicinales (Saravia, 1985). Para respetar esos lugares sagrados se hacen ofrendas, regalos, se siguen ciertas reglas para acercarse a algunos espacios, y no molestar a los antepasados¹.

Estas relaciones han sido resignificadas con la llegada de los españoles a través de la política de las reducciones, los desalojos de las poblaciones indígenas desde los lugares de origen hacia nuevos pueblos construidos bajo el modelo español. A través de la construcción de edificios y la planificación del espacio, los españoles imprimieron el ambiente natural con la simbología cristiana y el plan urbano devino en una manifestación visual del orden divino católico. Los españoles se dieron cuenta de la importancia fundamental

del vínculo entre el hombre americano y su territorio, así que el espacio físico fue manejado como un texto en el cual reinscribir la cultura, en el cual imprimir los fundamentos de la cultura española y cristiana. La definición del espacio devino en un medio para la conversión de los indios a la religión católica, a las leyes y a la historia de España (Venturoli, 2002).

También en el ámbito de la medicina, las prácticas curativas han sido modificadas y reconstruidas a la luz de la cristianización de los lugares sagrados. Con la Conquista, las prácticas autóctonas se han enriquecido con elementos pertenecientes a la cultura católica y española. Aun hoy en cada ritual andino se muestra imbricada la tradición autóctona con la visión católica del mundo. De la unión de estas dos realidades culturales nace la experiencia moderna, constantemente reelaborada en el intento de comprender ciertas situaciones y legitimar otras. Partes de la cultura nativa y de la católica se van transformando según las nuevas experiencias.

En Perú llegaron reliquias de santos, amuletos, talismanes, piedras preciosas, hadas, duendes, brujas, el concepto de posesión diabólica, el lenguaje de los sueños y las cartas. La medicina incaica fue subordinada a la española. A nivel rural, los médicos indígenas adoptaron la religión católica, que fue por mucho tiempo sólo una máscara. De hecho, se seguía adorando al Sol, que se trasfiguraba en el Cristo, a la Luna o a la Pachamama que se volvía la Virgen María, y muchas más divinidades que fueron adoradas a través de los santos. Un sincretismo presente desde el siglo XVI (Cabieses, 1993). La cultura africana tuvo poco éxito en el Perú andino, distintamente a otros países como los del Caribe y Brasil. La medicina de las poblaciones africanas fue muchas veces confundida y relacionada con la «magia negra», como por ejemplo el vudú (ritos que presuponen el movimiento de un deseo malo a la muñeca que encarna a la víctima). La cultura de los esclavos negros no tuvo mucha difusión también por causas geoclimáticas, de hecho los africanos toleraban mal

el clima de altura. Con la abolición de la esclavitud faltaron muchos trabajadores, que fueron reemplazados con una multitud de trabajadores chinos mediante contratos crueles que se acercaban a los niveles de los esclavos. Entre ellos había muchos médicos y curanderos orientales que reforzaron y renovaron el conocimiento sobre las plantas medicinales².

Paulina y el *pasar del cuy*

Paulina es una de las hijas de la curandera más conocidas en la zona, vive en la comunidad de San Bartolomé de Acopalca, a cuarenta minutos caminando de Huari, y tiene sesenta años. Paulina vive en una comunidad que fue reconocida como comunidad campesina en el año 1958 pero desde su fecha de fundación española, en 1562, fue construida y conocida como obraje. Desde entonces hasta estos días este obraje es un centro de producción de cerámica y textiles junto con el trabajo de la tierra. Desde época colonial, la comunidad ha mantenido su autonomía y su propiedad de la tierra con el derecho a su explotación. La tierra y su productividad es la primera regla de esta comunidad, donde la venta o el intercambio de chacra están permitidos entre los comuneros. Todo esto tipo de operaciones (tenencia, gestión, explotación de la tierra, etc.) están administrados por la Junta Directiva de la comunidad.

Lo que destaca es cómo Acopalca no ha tenido muchos cambios en el sistema económico desarrollado anteriormente (una producción agrícola de subsistencia organizado a través de los trabajos colectivos sobre terrenos de propiedad comunal) y que se ha abierto un poco gracias al intercambio de productos.

Adentro de este panorama se inserta y vive Paulina que se dedica a las curaciones y al trabajo de la tierra. En muchas ocasiones, las entrevistas fueron durante sus tareas cotidianas en el campo. Su estatus en la comunidad está bien remarcado

por una puerta pintada de negro (la única). Ella es, sobretodo en Huari, muy conocida, en particular modo, por ser la hija de una curandera muy famosa.

Paulina tiene una razón muy clara para ser una curandera: «mi madre me ha enseñado sobretodo para ganar dinero» (Paulina, 2004, Acopalca). Parece evidente que la elección de ser curandera ha nacido desde una necesidad de ejercer una profesión, aunque esto no pone en discusión su preparación y sus conocimientos, pero hace reflexionar sobre el por qué ninguno de sus cuatro hijo/as haya seguido su camino. Solamente la nieta de 11 años, Julia, pide a la abuela que le enseñe «a ser curandera», es más, ya ha decidido que quiere devenir un doctor, decisión tomada por la familia con gran orgullo.

A veces, los doctores del hospital mandan a las curanderas algunos pacientes que tienen enfermedades que ellos no saben curar. Esto ocurre sobretodo con la enfermedad del *susto*³. Esta enfermedad se manifiesta en el momento que una persona, cayendo al piso o encontrando un animal, o visitando un lugar sagrado (residencia de los antepasados) sin las debidas precauciones, se asusta, y en aquel momento la persona pierde su alma, robada por la tierra, por un animal o por un antepasado. Las síntomas del paciente asustado se modifican de curandera a curandera (cada uno tiene su propia tradición de enseñanza) aunque los aspectos en común son el adelgazamiento y el cuerpo que se vuelve amarillo, especialmente la cara.

La práctica más común para la cura del *susto* es «pasar el cuy». Lo que necesita de un proceso muy largo y también costoso, pues hay que comprar varios objetos (las hojas de coca, el cuy, los cigarrillos y una gaseosa). Esta práctica consta de varias etapas, siendo la primera la lectura de las hojas de coca para controlar el estado de salud del paciente, para cuantificar la gravedad del malestar: si a través de las hojas la

curandera ve una enfermedad grave que no es capaz de curar puede decidir de no seguir adelante y aconseja al paciente de consultar a un doctor⁴. Paulina toma un poco de hojas y le pone adentro el billete de 10 soles (el costo de la lectura). Durante toda la práctica habla y reza en español, para que yo pueda comprender, cierra las manos, me hace soplar dos veces y empieza a invocar la moneda peruana preguntándole por mi estado de salud. Cuando abre y lee las hojas, sitúa el *susto* en dos lugares: el pie y la parte derecha de la barriga. Con la segunda lectura se obtiene la respuesta del pasar del cuy, en mi caso las dos lecturas tienen éxito positivo. Para el pasar del cuy nos mudamos al patio de su casa en un espacio abierto. En este momento me doy cuenta que estamos rodeados por muchos cerros, y que siete de éstos son los cerros con los cuales Paulina se relaciona para curar.

Las montañas revisten un rol fundamental, son ellos que dan la fuerza, la capacidad y los poderes sobrenaturales a cada curandero/a ayudándolo/a durante su curación. Esta relación se establece a través de un verdadero diálogo entre el curandero/a y algunos cerros, puesto en acto con las ofrendas de cigarrillos, alcohol, gaseosas, golosinas, hechas conjuntamente con la masticación de las hojas de coca; todos pasajes esenciales para las curaciones.

El pasar del huevo es la etapa siguiente y tiene como fin detectar otra clase de *susto* y su lugar. Paulina empieza poniendo una cruz en el cuello y mientras sigue rezando en castellano, me pasa el huevo en todo el cuerpo. En el momento de las oraciones Paulina está muy concentrada como si estuviese buscando el apoyo de sus creencias (católica y autóctona) para el fin positivo de la cura. Después rompe el huevo adentro de un vaso de agua pura y girándolo en círculo lee un *susto* del mar, un *susto* provocado por el agua⁵.

La misma metodología es utilizada para pasar el alumbre, que después se pone a cocer debajo de la ceniza del fuego. A su vez fue muy significativo constatar cómo estas prácticas están

completamente realizadas dentro de contextos cotidianos; por ejemplo, en toda la duración de la cura, la hija de Paulina seguía cocinando y limpiando la casa.

Me muestra un pequeño envase de calabaza llamado «puru». El «puru» contiene la cal y representa el intermediario entre el hombre y los cerros, dirigidos hacia los cerros ayuda al buen éxito de la curación. «Muchas personas no conocen la importancia del puru, tampoco las que chaqchan» (Paulina, Acopalca, 2004). Este objeto es muy usado por los hombres para llevar cal cuando quieren masticar las hojas de coca. La calabacita que lo forma es chiquita y casi siempre está puesta al cuello. Paulina me pasa algunas hojas y cal para «chaqchar», toma el «puru», lo agita hacia los cerros y después hacia mi cuerpo. Toma un cigarro, mientras seguimos masticando y añadiendo de vez en cuando hojas, lo ofrece a los cerros. Elige el cuy en base al tamaño, «¡los grandes sirven para cocinar!» (hija de Paulina, Acopalca, 2004), enciende otro cigarro y empieza a soplarlo sobre el cuerpo del animal, posteriormente lo hace fumar y le sopla directamente en la boca. A este punto el cuy está vivo pero inerte, dormido. Me sopla el humo en el cuerpo y al mismo tiempo verifica que el cigarro no se apague repentinamente, que significa la muerte. El cigarro, para mi felicidad, sigue fumándose y con la ceniza producida me purifica masticándola. Ahora es el momento de pasarme el cuy en todo el cuerpo, en este instante el animal recibirá todas mis enfermedades a través del contacto. Aparece muy evidente cómo el momento del contacto con los objetos curadores ocurre en todas las instancias de la curación.

Después de haber transferido mis enfermedades y mis órganos al cuy, se le mata degollándolo para analizar su sangre en una olla con agua. Este pasaje sirve para averiguar la presencia del *susto*, consecuentemente el cuy será abierto enteramente y se le analizará cada órgano como si fuesen los míos. Paulina empieza tomando cada órgano, observándolo y analizándolo.

Me hace un cuadro general de mi situación médica. Limpia el cuy en el agua y lo recompone, después toma algunas hojas de ortigas y las pone cerca de los pulmones; recoge el interno gelatinoso de la hoja de sábila y lo coloca siempre adentro del cuy. Todas estas clases de plantas sirven para curarme de los malestares que ella había encontrado en el momento de la radiografía. El acto de poner estas plantas dentro del cuy simbolizaba el principio de mi curación. Por último, enciende otro cigarro y sopla arriba de mi cuerpo, después lo pone en la boca del cuy dejándolo apagarse. Como ofrenda a la tierra tomamos y escupimos la gaseosa, primero a la tierra y después al cuy. La tierra, la Madre Tierra, es otro de los elementos naturales divinizado; es el origen del hombre, responsable del proceso de la producción agrícola y de la subsistencia humana. A la Tierra y a los cerros se les hacen ofrendas y regalos para que sigan produciendo. La última etapa se dedica a la recolección del alumbre, la piedra puesta debajo de la ceniza, que cocinada revela dibujos en los cuales la curandera interpreta la cara del animal que te ha asustado. Esta piedra junta con el cuy serán enterrados en un lugar lejos de mi persona, para que el alma, recién reencontrada, pueda quedarse.

Me prepara una bolsa con distintas hierbas, como manzanilla, romero, rosa blanca, clavel blanco y rojo y me aconseja tomarlas en infusión juntas con el interno gelatinoso de sábila. Tanto la primera clase de hierbas como la sábila son indispensables para curar el *susto* de tierra.

Conocimientos transmitidos

Paulina cuenta de su madre y dice que curaba con las hierbas y que «arreglaba» los huesos rotos y la barriga a través de masajes con grasa de gallina o de chanco. Todos sus conocimientos derivan de los cuentos de la madre y de su libro de plantas. Durante el pasar del cuy era muy evidente la importancia que daba a sus cerros, que la ayudan y la cuidan

en su trabajo. Igualmente fundamental son las oraciones que ella reza en toda la curación, el diálogo entre la cultura católica y la autóctona está muy presente en todas sus curaciones y en sus acciones cotidianas.

Según Paulina, existen distintos tipos de *susto* que se curan de manera diversa. El *susto* de tierra se puede curar con el pasar del cuy mediante un tratamiento más minucioso o con clases de frutas y flores; lo que permanece inmutado es el pasaje del huevo, del alumbre y de las hojas de coca. La segunda cura utiliza los siguientes tipos de frutas y flores: maíz negro, quínoa, azúcar blanco (los tres tostados), rosa blanca y rosa, manzana, durazno, banana, uva, naranja, chirimoya, pepino y pera. Todos estos elementos están puestos sobre una manta, en la cual el paciente deberá ponerse y dormir. Durante la hora de curación el enfermo será girado hacia los cuatros lados empezando siempre por la derecha. Simultáneamente se fuma y se chaqcha coca arriba del cuerpo de la persona, pidiendo ayuda y apoyo de los cerros con el fin de obtener buen éxito en la curación. A esta altura Paulina me explica que el paciente hace movimientos improvisos con el pie y la mano; si está muy grave la pulsación es muy acelerada. Después de una hora, el paciente se limpia y se purifica con un baño llamado de «agua florida», hecho de frutas y flores de la manta.

El *susto* del agua se contrae cayendo o tropezando en un río o en una laguna. Los síntomas son pequeñas ampollitas rellenas de agua presentes en todo el cuerpo. La cura consta del baño con agua florida asociadas a aplicaciones de leche de cabra, de burro y del agua que resulta de hervir las numias (un tipo de poroto).

El *susto* de los antepasados se manifiesta a través de «huecos con pus y agua amarilla que sale del cuerpo» (Paulina, Acopalca, 2004), y se contrae faltando el respeto a los antepasados y a la gente mayores. Para la cura se utiliza el agua del río, sin

embargo, Paulina no me habla respecto a la metodología y a la práctica usada para esta clase de *susto*. Me pregunta si en Italia hay mucha gente con ampollitas amarillas porque ella sabe que en otros países hay «lugares cerrados en los cuales se ponen todos los viejos donde a veces son matados» (se refiere a los hogares de ancianos y la eutanasia, de los cuales habló una vez con un cura italiano, amigo suyo, que vivía en Huari), y me pregunta si son los mismos familiares que los llevan. En esta charla lo que se destacaba era la total desaprobación hacia un comportamiento de ese tipo con los mayores. Los abuelos son los que detienen toda la sabiduría y los conocimientos más antiguos, ellos gozan de mucho respeto y consideración dentro de la comunidad y de la familia; socialmente su rol es muy significativo para la transmisión de las tradiciones y de las prácticas culturales.

Finalmente, me habla del *susto* del arco iris que se manifiesta con «barriga grande e hinchada, se respira mal» (Paulina), ese *susto* se cura con ceniza pasada en el cuerpo y tomada con agua; sin embargo, no me explica las condiciones para contraer esta enfermedad.

Salvador: curandero vendedor ambulante

Salvador es un señor de cincuenta años que se define curandero, naturista y herborista. Mi encuentro con él fue casual, en una esquina en la calle en la cual él con su familia tienen una banqueta donde venden varias hierbas, semillas, piedras, cruces cabalísticas y distintos objetos. Él se queda una semana, diez días en cada pueblo recorriendo todo el país. A través de este emblemático personaje me clarifiqué un poco acerca de las tantas figuras que rodean la medicina tradicional, especialmente acerca de sus distinciones y especializaciones. En su clasificación, el herborista es el que cura con las distintas hierbas, el naturista es el que cura solamente con elementos

naturales tales como minerales, el Sol y el agua; mientras el curandero es aquel que trabaja con distintos objetos como el alumbre, los animales, las hierbas y el huevo. Además de estas figuras más comunes, existe lo que se define chamán, que trabaja con los espíritus (símil al espiritista), y el huesero que a través de saunas de hierbas y oraciones, hace prácticas de tipo ortopédicas, es un especialista de problemas de fracturas, contusión y luxaciones, sabe arreglar todos los problemas referentes al aparato esquelético con masajes y frotaciones con ungüentos y pomadas naturales (Cabieses, 1993). El chamán, en cambio, quien puede llegar a cualquier tipo de conocimientos gracias a poderes sobrenaturales derivados de un don o de la práctica de algunas técnicas que pone en relación al hombre con los elementos sobrenaturales; su función es poner en contacto a las personas con las divinidades para adivinar las enfermedades u otras cosas. Aunque son consideradas figuras de la magia negra - para Cabieses el brujo no es necesariamente malo - sus acciones tienen la finalidad de hacer bien al paciente, devolviendo la maldad a quien la envió para que le pueda retornar el sueño y el hambre (Cabieses, 1993). La maldad provoca desvelo, inapetencia, comportamientos raros, la gente sufre molestias por voces que oye en la noche y por situaciones imprevistas que se vuelven negativas. El mal de ojo puede ser causado también por un sentimiento de envidia.

Todas estas clases de actores recién nombradas pertenecen y aplican lo que se llama magia blanca, o sea, prácticas y actividades que tienen como objetivo curar a una persona y no hacerle daño. Por lo que concierne a la magia negra, Salvador me nombra el «brujo», que posee una doble naturaleza, ejercitando curaciones y enviando maldad; el «hechicero», que utiliza muñecas y agujas, como los ritos vudú, para dañar a alguien y, finalmente, el «malero», quien se ocupa solamente de la maldad.

Según Millones, en una sociedad cristiana, dado que la brujería está vista como una apostasía de la verdadera religión, los poderes de los brujos son reducidos a las fuerzas satánicas y se dice comúnmente que tienen un pacto con el diablo. Consecuentemente, todos los tipos de magias ejercitadas con poderes no cristianos, sobrenaturales, sin importar si son usadas con fines positivos o negativos, son percibidos como diabólicos. El «brujo» es un pequeño curandero, herborista, adivino y profeta (Millones, 1983).

En el limbo entre las dos categorías de magia está el «atinkero», quien cura con la *tinka*, un mineral reducido en polvo que masticado por él mismo ayuda en la cura con hipnosis. Muy significativa es la relación entre enfermedades y lugares que Salvador hace, conectando específicos malestares con la situación geoclimática de las distintas zonas del Perú (costa, selva y andes) y sus distintas curas practicadas por varios especialistas. «En el norte se cura más los bronquios, en las grandes ciudades la sangre y en la sierra el hígado y el *susto del malcampo*» (Salvador, Huari, 2004). Hablando del *susto del malcampo*, Salvador se refiere al *susto* de los antepasados, quienes viven en los cerros, en las cuevas y en los sitios de ruinas prehispánicas. Sobre los problemas del hígado, él dice que «en los andes no se depuran, no se purgan, no se limpian bien» (Salvador, Huari, 2004). Este tipo de problema es debido a la falta de acceso a fuentes de agua potables que generan una difusa disentería, especialmente en los niños. En particular modo afecta mucho a las comunidades rurales que no tienen agua corriente y que generalmente no está hervida.

Sus conocimientos derivan de la madre, quien vive en la parte norte del país (zona en la cual las figuras del brujo, hechicero, etc. están muy presentes y donde hay mucho mercados de hierbas y objetos contra la maldad) y por la directa experiencia de su trabajo como vendedor ambulante.

Su figura es particularmente interesante porque se identifica como un curandero y al mismo tiempo es un comerciante ambulante que viaja por todo el país. Él tiene acceso y conocimiento de la regla del mercado readaptándola en los lugares donde trabaja. De hecho, Salvador tiene todo un recorrido de ciudad que cíclicamente visita llevando, cada vez, los productos requeridos por los clientes. Las relaciones que establece son muy importantes y muy fuertes, tanto con los clientes como con sus proveedores. Su trabajo es fundamentalmente de intermediario, sea para la importación de productos, sea para la circulación de noticias que, voluntaria o involuntariamente, él ofrece cada vez que cuenta lo que le ha pasado en este o en aquel pueblo. Esta figura me hizo recordar la definición de la categoría del cholo como la presenta Fuenlazida (1970: 80), un emigrante que difunde usos y costumbres distintos en la ciudad en la cual se instala, el cholo deja de ser cholo en la medida de su asimilación al grupo superior con el que se contrasta. No quiero entrar al debate sobre las categorizaciones de identidad del pueblo peruano, sino que es interesante ver cómo la figura de Salvador en su status de curandero, pasa a un plano distinto y sigue una línea de transmisión de tradiciones renovadas y reinventadas dentro de una modalidad distinta. El uso de las tradiciones como rescate económico y para la creación de un nuevo status social. Porque, de hecho, su condición nómada es debida a una idea de ganancia mayor.

Salvador reúne una particular combinación de saberes y conocimientos antiguos explotados y readaptados en una forma moderna que tiene el factor económico como objetivo principal. Él es conciente que viajando más gana más y que, según las zonas, existen enfermedades distintas causadas por flora, fauna, mitos y leyendas diversas. Todos estos conocimientos son adquiridos en sus viajes que hace en muchas partes distintas del Perú, y son estos saberes y la capacidad de adaptarlos a la situación contingente lo que le permite desarrollar su trabajo.

Todo esto es posible, también, gracias a su gran capacidad de relacionarse e interactuar con las personas con quienes trabaja. Su trabajo ambulante no podría ser posible sin su capacidad de relacionarse en una forma igualitaria, que lleva respeto y confianza, con sus distintos interlocutores: empresarios de las grandes empresas peruanas de preparados ya empaquetados, campesinos que venden las plantas y hierbas recogidas en la puna o en la selva, y sus clientes de diversa extracción geográfica y 'étnica'⁶.

Elena y María

Elena y María, madre e hija, son dos curanderas especializadas en la lectura de las cartas y de la hoja de coca. Ellas viven en Huari y poseen una tienda de géneros alimentarios. En el mismo edificio vive la hija y ambas son curanderas.

La modernización habida en Huari desde los años 90 (rutas, luz e internet) ha implementado la movilidad social y la difusión de noticias. El nuevo contexto social y económico (una economía comercial, el mejoramiento de las infraestructuras y de las carreteras) no ha reemplazado su base económica profundamente agrícola. Las tierras no están reguladas bajo reglas comunitarias y se mueven a través de las dinámicas de compra venta y de herencia; sin embargo, socialmente es más significativo poseer una tierra que explotarla en términos de producción. La posesión de tierra representa un cierto estatus social (sobre todo las tierras heredadas porque significa mantener un vínculo con Huari, pertenecer a su historia, testimoniando su propia descendencia).

Todo esto puede haber tenido una relación causal muy fuerte con el nuevo contexto social y económico de Huari y, por eso, en la lectura que hacen las dos curanderas emergen elementos y problemas sociales de la ciudad, como por ejemplo, el alcoholismo masculino o las enfermedades. En la entrevista

nunca salieron enfermedades relacionadas con la falta de respeto a la tierra o a los antepasados, sino que destaca más el tema de las relaciones amorosas pues son las más nombradas y pedidas.

Según María, la curandería más que un conocimiento aprendido es un don, un saber que naturalmente algunas personas tienen y no todos pueden practicar. Las dos practican sus conocimientos con fines benéficos, no mandan maldad aunque pueden leer en las cartas y en la coca, si quien envió la maldad es de la familia o un extraño (el brujo puede ver la cara en un espejo de agua). María y Elena consideran al espiritista más poderoso que el curandero, porque sabe comunicarse con los espíritus y por eso tiene una mayor relación con los poderes sobrenaturales.

Durante la lectura de las cartas y de las hojas de coca, María deja que sea yo quien pregunte directamente a los elementos (las cartas y las hojas de coca) lo que quiero saber de ellos, dándome la percepción de estar personalmente implicada dentro de este diálogo. Además, cuando María le habla a las cartas o a las hojas de coca, su tono de voz es muy bajo e impide la comprensión de sus palabras. En la lectura de las hojas de coca, ella da más importancia a las hojas en sí mismas (Paulina en cambio observaba si los lados de las hojas estaban rotos o no) y a sus disposición en la mano. Hablando sobre esta práctica, me dice que «no se puede hacer entre los familiares, la coca no te avisa», explicando que si se hace entre familiares resulta falseada; quien lee tiene que estar afuera de la vida del cliente para que la lectura pueda ser verdadera.

Interesante es ver que dentro de la interpretación de la lectura confluyen elementos cotidianos de la vida y de la cultura huarina, y cómo la proveniencia sociocultural de las personas que piden una lectura influye en la respuesta de la lectora. Los elementos que recurren más son: el alcoholismo masculino que se repercute en el equilibrio de la familia, el nacimiento de un

hijo, las enfermedades y varios dramas amorosos, son todos un fragmento sobre la vida y los problemas actuales de Huari. Elena, la madre, dice que «el martes y el viernes son los días de curación de los brujos, son los días en los cuales te puede llegar o se puede sacar la maldad», siempre a través de la lectura se puede descubrir si una persona tiene la maldad, y enumerar varios adjetivos, elementos e indicios que permiten comprender quién es la persona que le envió una maldad. Generalmente quienes envían una maldad son personas vecinas que por envidia o por venganza piensan intensamente y en términos negativos sobre la persona afectada por la maldad.

Madre e hija parecen saber mucho sobre la maldad y las posibles soluciones para sacarla. Cuando se encuentra un paquete en la casa y en un lugar insólito, con indumentos personales adentro, significa que la persona tiene la maldad. Para curarlo hay que rezar chaqchando coca, fumando cigarrillos y llamando al espíritu de la persona afectada hasta que aparezca un paquete, una mariposa o un pajarito. Si aparece el paquete hay que revisar el contenido (Elena no me dice lo que se puede encontrar adentro) quemarlo y tirar la ceniza. Si el paquete no se quema significa que la maldad no fue sacada. Existe también otras dos alternativas para sacar la maldad: baño de flores y la utilización del gallo negro pasado por todo el cuerpo. Todos los objetos y los animales utilizados son tirados en una encrucijada y así, pisados muchas veces por mucha gente, pierden completamente el valor negativo adquirido con la maldad.

También Elena y María tienen sus cerros de referencia para curar, «cuando hablo con los cerros no tengo un lugar preciso, puedo hacerlo también en la casa; pero cuando lo hago chaqcho siempre junto con uno cigarro, escupiendo alcohol a la tierra como regalos» (Elena, Huari, 2004).

Las enseñanzas de Elena derivan de la hermana, mientras la hija aprendió observando a su madre. La figura de Elena es polifuncional y muy ecléctica, además de saber curar las enfermedades, sacar la maldad, leer las hojas de coca y las cartas es una experta en plantas medicinales y es una partera. Frente a mí ha querido aparecer como una doctora que cura el cuerpo, el alma y el corazón de las personas.

Lorenzo y Virginia: curanderos en Conín

El viaje para llegar a Conín desde Huari empieza con tres horas y media en carro para llegar a Pontó, a las cuales sigue una hora y media de camino para subir a una montaña, pasada la cual se abre un valle rodeado de cerros muy imponentes y de una laguna. En este lugar, donde el poder de la naturaleza es tan impactante que te deja jadeante, viven sin agua corriente, ni luz ni red de cloaca, más o menos veinte familias.

Conín es un lugar muy aislado adonde no es fácil llegar y donde se ha conservado una economía totalmente de subsistencia. Todas las familias se dedican a la ganadería y a la agricultura, y los que poseen telar tejen frazadas. A veces algunas personas del caserío bajan a la ciudad para vender sus productos (queso, trigo) y vuelven con azúcar, sal y otras mercaderías. Esta naturaleza tan difícil para vivir aquí es remarcadamente muy respetada, especialmente los cerros. Cerros que pueden regalar animales, que salen por la cuevas si las ofrendas son adecuadas y la persona cumple diariamente con su trabajo, pero «a la gente mala y vaga, el cerro no regala nada, porque el cerro lee en cada corazón quién es bueno y quién no» (Lorenzo, Conín, 2004). Reglas que surgen de la realidad en la cual viven y que en el pensamiento de la comunidad entran dentro de un plan superior que incluye la sacralidad de la naturaleza que lo rodea. Lorenzo explica que los cerros afiliados con los brujos se arruinan, pierden su fuerza y sus propiedades, y que de sus cuevas no salen más regalos como ovejas y plata. La

conexión entre hombre y cerro es muy fuerte e inversamente proporcional. Un cerro puede crearte problemas después de un comportamiento errado, así como una actitud negativa puede arrojar daño y empobrecer un cerro. No existen cerros buenos o malos, el cerro actúa en consecuencia de la actitud de quien se le acerca. La capacidad del cerro de donar y de ofrecer regalos depende, además del comportamiento de quien le pide algo, con quién se asocia. Sobre esto, la hija de Lorenzo explica que «los cerros asociados a los brujos se arruinan, pierden su fuerza y su propiedad, de sus cuevas no salen más regalos como monedas y ovejas» (Isabela, Conín, 2004).

La del brujo es una figura muy emblemática que parece no tener un castigo por lo que hace (no así el caso de la gente que no hace muchas ofrendas o que no trabajan mucho) sino que él tiene el poder de arruinar un elemento tan sagrado e imponente como el cerro. Aquí podemos notar cómo existe una contraparte negativa a la figura del curandero, con un nivel de poder levemente mayor. Puede ser que este pensamiento encierre la figura del brujo en una visión totalmente negativa, como la representación de las relaciones humanas con las fuerzas malas, dañinas. Transponiendo este pensamiento a lo extremo podemos ver al brujo como emblema y directo mediador del diablo.

Lorenzo puede curar en sueño, ofreciendo por siete días regalos a sus cerros, «Cainajirka e Cajajirka», y con las hormigas: «Con las hormigas se puede curar en cualquier lugar, sacan el *susto* y la maldad. Para curar el enfermo se regala media botella de alcohol al cerro, así que las hormigas no pican, y luego se toman y se ponen en el cuerpo del enfermo sin matarles. Después se *chaqcha* y se fuma» (Lorenzo, Conín, 2004). También la esposa es una curandera pero conmigo habla mucho más sobre las plantas medicinales, todavía está visiblemente en acuerdo con cada singular palabra proferida por Lorenzo. Virginia me explica que cualquiera que conozca los pasajes de las prácticas de cura puede curar y que muchos saben curarse con las plantas medicinales que encuentran en la puna.

Hacia el hospital hay mucha desconfianza y falta de comprensión, por eso sólo en casos muy graves acuden a él: «no saben, es mucho mejor ir a las señoras que te arreglan la barriga», sostiene Isabela, una de las hijas de Lorenzo. Lo que nutre este resentimiento y esta actitud hacia la medicina oficial son muchos factores. La relación paciente-doctor, donde el médico cura la enfermedad y no cuida a la persona, es diferente del trato entre curandero-enfermo, en el cual se establece una relación humana con el paciente y se busca encontrar las causas de la enfermedad. La cuestión económica es otro impedimento para acercarse al hospital, así como la dificultad de los desplazamientos para llegar a los centros de atención médica. Además, existe el riesgo de llegar y tenerse que enfrentar a médicos que no hablan quechua, con prejuicios hacia la gente del campo, elementos que, en algunos casos, prevalecen sobre la ética médica (véase Ciccacci en este volumen). Sin embargo, en Conín reconocen que en caso de enfermedades muy graves hay que acudir a los hospitales (aunque previamente hay siempre una consulta con los curadores tradicionales) y también, quien ha estado en contacto con las medicinas químicas, está muy seducido por los remedios, sobretudo por el rápido alivio que dan.

Lorenzo aprendió con su abuelo a curarse y a sacar la maldad para no necesitar la ayuda de otras personas. En la pareja hay una fuerte creencia en el poder y en la fuerza de los elementos naturales y sagrados más que en la sensibilidad de las personas que tienen el rol de curandero, brujo.

Diversidades y convergencias

El término curandero no puede ser definido dentro de esquemas específicos. Aunque mi trabajo de campo fue restringido a cuatro realidades distintas, las cuales se mueven en el ámbito de la medicina tradicional, parece increíble como, dentro de un área más o menos circunscrita, esta figura pueda asumir

distintas facetas. Todos estos actores buscan su espacio y se reinventan según las circunstancias dictadas por factores socioculturales.

Paulina es una curandera especialista en la cura del *susto*, es el enfoque de su actividad y es también su especialidad. Durante sus prácticas es evidente la mezcla de creencias católicas y autóctonas.

La figura de Paulina, más que los demás, me pareció como suspendida en un limbo. Insertada en una comunidad donde los ritmos de productividad y de cotidianidad son marcados por reglas comunitarias y contemporáneamente sujetas a todas las influencias socioculturales que recibe de la cercana Huari. Los vehículos con los cuales las informaciones llegan a Huari son varios; su cercanía en término territorial, que permite los movimientos de personas que pueden acceder a medios como internet y teléfono, los comuneros que se mudan a vivir a Huari o a Lima y que vuelven para las grandes fiestas locales, son todos elementos que transmiten informaciones y noticias. Así que su función se divide entre su rol reconocido de curandera y su trabajo en la tierra.

Estímulos externos e influencias de diferentes lugares del país han plasmado a Salvador, un «vendedor» que de pueblo en pueblo exporta sus conocimientos y al mismo tiempo aprende enseñanzas de los distintos lugares. Su figura, es por cierto, una de la más curiosa y a lo mejor una de las más astutas, el sabe casi siempre qué cosa vender y en qué lugar⁷. A pesar de no ser huarino, Salvador conoce muy bien la realidad de la provincia y adapta su venta y sus consejos al contexto local, así que sus clientes tienen confianza y acuden a sus remedios. Por esta razón, Salvador recorre siempre el mismo camino, tocando más o menos siempre las mismas localidades que conoce y donde lo esperan, abasteciendo su 'tienda' móvil con los objetos y de las hierbas necesarias para la curación local. El también se define curandero aunque no cura directamente y eso probablemente porque no aplica las prácticas de curación que conoce. Por la calle ejercita la lectura de las cartas, de la

mano y otras prácticas como el «cuya cuya», y amuletos para crear relaciones amorosas entre dos personas (la últimas dos son entre la más solicitadas) llevando a Huari un conocimiento que proviene de otros lugares y que los huarinos consideran poderoso justo por ser tan ‘exóticos’.

También Elena y María son especialistas en la lectura de las cartas y de las hojas de coca, y ambas conocen la cura del *susto* y de la maldad. En la lectura, respecto a Paulina, llevan otro elemento, las cartas. Componente de trabajo que no posee una sacralidad como las hojas de coca, pero que igualmente sirve como elemento para la lectura. Ellas y Salvador son los únicos, dentro de este grupo, que las han insertado en su profesión de curandero. Otro punto en común entre estos tres personajes es sobre lo que versan sus lecturas. Tanto María y Elena como Salvador aseveran que las situaciones amorosas y de pareja son las más pedidas. Además, el tema de la maldad surgió muchas veces dentro de la charla con ellos.

Lo que también destaca es cómo dentro de la lectura de las cartas hay elementos recurrentes que son parte de los problemas sociales de la zona. María y Elena se adaptan a la demanda ciudadana de resolver problemas que casi siempre tienen origen familiar o amoroso, no obstante poseen muchos conocimientos sobre los distintos *sustos* y enfermedades (además Elena, la madre, era una partera y tiene un vasto conocimientos de las distintas plantas medicinales) que se contraen más en el campo que en la ciudad. Para Salvador, parece en realidad, que el hecho de restringir el campo de acción de sus curaciones no sea el resultado de un pedido por parte de los clientes y del entorno social, sino una elección bien precisa de trabajar en ciertos ámbitos y aspectos de la figura de curandero.

Paulina responde también a este tipo de demanda, maldad y relaciones amorosas, ya sea a otro tipo de pedidos como las curaciones que tienen que ver más con la violación de

lugares sagrados y la violación de las relaciones con elementos de la naturaleza. Todo esto tiene que ver con su entorno de comunidad campesina, la relación con la tierra y la naturaleza son muy importantes en lo cotidiano como en lo ritual.

También en el caso de Virginia y Lorenzo lo que más destaca es la importancia que dan a la relación que tienen con sus cerros y la naturaleza. Viven en un lugar que está rodeado de cerros muy imponentes, cuya presencia es muy impactante. Lo que ellos curan principalmente son la enfermedad del *susto*, con las hormigas, y la maldad. Paralelamente tienen un vasto conocimiento sobre las plantas medicinales que recogen ellos mismos.

Según el contexto sociocultural, y también natural, estas personas crean, dentro del status de curandero/a, nuevas identidades, o mejor dicho, nuevos espacios sociales que se acercan por algunos elementos y se alejan por otros. Las dinámicas socioeconómicas a las cuales están sometidos hacen que cada uno recorte su propio espacio dentro de su cotidianidad y lo modele conforme a las necesidades, la capacidad y los conocimientos transmitidos. Lo que todos tienen en común es una transmisión familiar de los conocimientos sobre la curandería. Todos estos saberes les fueron pasados directamente por parte de algún familiar (la mayoría madres, Paulina, María y Salvador, o abuelo, Lorenzo) y perciben el ser curandero como algo que se puede aprender. Sólo en el caso de Elena y María, el devenir curandero es algo que tiene que ver, más que con las enseñanzas, con una particular actitud natural del individuo: «lo que conoce el curandero es un don, un algo que uno tiene, no es verdad que todos lo saben hacer» (María, Huari, 2004). También el caso de Lorenzo y Virginia es distinto, lo que los empuja a ser curanderos es su contingencia de vivir en un lugar aislado y sin estructura sanitarias cercanas. Virginia afirma que cualquiera que conozca los pasajes puede ser curandero, sin embargo, en Conín, todos, quien más y quien menos, saben curarse con las plantas medicinales, pero no todos son reconocidos como curanderos. Otro aspecto que los

une es el conocimiento de las plantas medicinales para curar y para curarse (especialmente en el caso de Virginia y Lorenzo)⁸. La relación y la creencia en los cerros son otro elemento en común entre los protagonistas. Los cerros son considerados como ayudantes en todas las curaciones, y la relación que se instaura para que lleve beneficios, debe ser cuidada y continuativa. Todos comparten este aspecto aunque algunos lo tienen más presente y lo remarcan más. Es el caso de Virginia y Lorenzo, sus relaciones con los cerros va más allá del momento para la curación, la de ellos es una relación que tiene que ver con su sobrevivencia cotidiana. El lugar donde viven es tan hermoso como difícil para vivir, está rodeado de cerros nevados. Virginia y Lorenzo, más que en la sensibilidad humana de curar, creen en el poder y en la fuerza de los cerros. Lorenzo me contó que cura incluso en el sueño y que para poder hacer eso tiene que irse una vez al día por una semana seguida a su cerro a ofrecerle cigarrillos, hojas de coca y alcohol. Él tiene también sueños («he soñado una vaca que desaparecía adentro de una cueva y no volvía más») que le recuerdan que ha hecho pocas ofrendas y que para que su ganadería no sea afectada tiene que reforzar la relación con sus cerros. Virginia, Lorenzo y Paulina, tienen una relación más estrecha y más íntima con los cerros, de hecho cada uno tiene determinados cerros para curar que conservan nombres en quechua. Lorenzo, por ejemplo, tiene dos cerros a los cuales se dirige; Paulina, siete. Por una cuestión geográfica, Lorenzo se va a los cerros a ofrecer regalos mientras Paulina habla con ellos. María y Elena tienen relaciones con los cerros y le hacen ofrendas en cualquier lugar, también adentro de la casa. Los cerros las ayudan para el buen fin de las curaciones, pero en el momento de curar se dirigen a cada elemento utilizado en sus curaciones (cartas u hojas de coca). Salvador, en todo esto, nunca me nombró los cerros o el hecho de tener una relación con ellos. Cuando me habla de las varias clases de enfermedades según el lugar, habla de la zona serrana como el

área donde se encuentran el *susto* del *malcampo* y problemas al hígado, pero nunca nombra el hecho de una relación suya. A través de estos cuatro actores se puede reconstruir una escala de distintos tipos de relaciones con los cerros. Cada rol de estos curanderos parece determinado por las influencias de sus lugares de origen y que habitan.

No hay una sola persona detrás de esta categorización sino muchas que, dependiendo del distinto ambiente socio cultural y geográfico en el cual uno nace y se cría, se ocupan de la misma esfera pero de distintas maneras. A menudo las prácticas son reelaboradas, los objetos y los animales cambiados y eso lleva a una redefinición del rol. Lo que permanece inmutado es la creencia en sí misma, la existencia de una enfermedad llamada *susto*, el conocimiento de las plantas y la existencia de los curanderos.

Su rol no es más el del guía poderoso del pueblo, ahora las tantas facetas de los/las curanderos/as ejercen sus conocimientos dentro del tejido social del cual son parte integrante o en el cual quieren integrarse, traspasando espacios sociales distintos.

Notas

¹ Las casas de los antepasados son las numerosas ruinas arqueológicas presentes en los cerros.

² Además de la medicina, los ámbitos donde se evidencia más la influencia de estas dos culturas son la comida y la música.

³ Definición en Sal y Rosas Federico, 1958, *El mito del Jani o susto de la medicina indígena del Perú*, Lima, imp. Sanidad Gobierno y Policía.

⁴ Las hojas de coca son muy importantes tanto en la cotidianidad como en los momentos rituales. La coca avisa sobre el éxito positivo o negativo de un acción que se quiere desarrollar, por ejemplo, es utilizada por la parteras para adivinar si el parto irá bien; por los curanderos en sus prácticas, pero también es usada como ofrenda a la tierra para pedir fertilidad o simplemente agradeciéndole por los bienes recibidos. Cotidianamente la coca se chaqcha, se mastica, para aguantar el cansancio, el mal de altura y el hambre. Junto con la cal, libera alcaloides que aumentan su propiedad estimulante y benéfica.

⁵ La lectura fue basada sobre una burbuja de agua creada en el medio del vaso arriba del huevo, la cual me representaba en el medio de una gran cantidad de agua sin fondo.

⁶ Consideramos la diferenciación 'étnica' no con base a categorías biológicas sino como categoría social fluida y negociada en base al contexto. Véase, entre otros, Fuenzalida, 1970; Ossio, 1994; De la Cadena, 2000; Venturoli, 2007.

⁷ La figura de Salvador hace recordar al herborista precolombino «callahuaya», que generalmente recolectaba hierbas en Bolivia para después ofrecerlas a todo el Tahuantinsuyo (Wassen Henry, 1973).

⁸ En realidad es relevante cómo distintas franjas de la población, adultos, niños/as, tienen conocimiento y saben reconocer las plantas medicinales. Las detectan, saben cómo utilizarlas y conocen sus funciones. Por supuesto, hay personas que tienen una mayor sabiduría y es más especializada respecto a eso, y de hecho generalmente son curanderas/os; además, la mayoría de la población conoce, por lo meno, aquellas plantas que sirven para curar la gripe, mal de estómago, dolor de cabeza e inflamaciones en general. Son muy común, dado tal vez por su gran cantidad existente, las hojas de eucalipto, utilizadas para curar la gripe y el dolor de garganta; la «sábila», una especie de agave, usada sea en el «susto» o sea para calmar los dolores de estómago. Otras plantas que tienen un uso frecuente son: el «llantén» (*Plantago Mayor L.*) para desinflamar y el «molle» (*Schinus Molle R.P.*) que preparado en infusión con canela y menta ofrece un óptimo remedio para el mareo, el vómito y el mal de estómago.

Referencias bibliográficas

Cabieses Fernando, 1993, *Apuntes de medicina tradicional: la regionalización de lo irracional*, Concytec, Lima.

De la cadena Marisol, 2000, *Indigenous Mestizos. The politics of Races and Culture in Cuzco, Perú*, 1910-1991, Duke University Press, Dirham, London.

Fuenzalida Fernando, 1970, *Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*, en Perú Problema 4, *El Indio y el Poder*, IEP, Lima.

Laurencich Minelli Laura, 2002, *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, Dipartimento di paleografia e medievistica Bologna.

Millones Luis, 1982, *Brujería de la costa/ Brujería de la sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos en el área andina*, in Millones L. e Tomoeda H., *El hombre y su ambiente en los Andes centrales*, Lima, Senri Ethnological Studies 10.

- 2002, *Las confesiones de don Juan Vázquez*, IFEA e Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ossio Acuña Juan M., 1994, *Las Paradojas Del Perú Oficial*, Pontificia Universidad Católica, Lima.

Sal y Rosas Federico, 1958, *El mito del Jani o Susto de la medicina indígena del Perú*, Impr. Sanidad Gobierno y Policía, Lima.

Saravia C., Miguel Luis, 1985, *Experiencias de desarrollo popular en el campo de la medicina tradicional y moderna*, serie experiencias de desarrollo popular n°3, Desco, Lima.

Solís Benites J. Franco, 2001, *Ruta histórica geopolítica y turística de Huari*, E.I.R.L., Lima.

Venturoli Sofia, 2005, *Il paesaggio come testo*, CLUEB, Bologna.

- 2007, *Vestirsi sulle Ande, una questione di identità*, in Davide Domenici Alessandro Saggiore - Venturoli Sofia, *Quaderni di Simbologia del Vestire. America Indigena 1*. Abiti Identitari, Edizioni Nuova Cultura Roma.

Wachtel Nathan, 1977, *La visione dei vinti*, Einaudi, Torino.



Mujer leyendo la hoja de Coca



Comunidad de Conín

Recorridos de músicas y músicos en la provincia de Huari: 'migraciones' musicales, movimientos geosimbólicos, intercambio y dinámicas de poder en el territorio

Federico Trentanove

Introducción

Este artículo se propone seguir los recorridos de cinco piezas y de cinco formaciones musicales, para evidenciar cómo el mundo musical huarino está dividido en diferentes ámbitos heterogéneos y discontinuos. Además, en estos caminos encontraremos dinámicas significativas que desvelan estrategias propias de grupos humanos que utilizan y modelan el medio musical según líneas que marcan específicos intereses. Cada recorrido describirá, entonces, un universo de posibilidades en el cual los músicos y las músicas podrán moverse.

Cinco fragmentos y cinco formaciones musicales que, supongo, puedan ejemplificar el panorama de la música, tocada y escuchada en Huari, representando la buena parte de posibilidades músico-representativas de la provincia. Cada fragmento y cada grupo, entonces, se caracteriza por sus roles en la vida Huarina, sus capacidad de poder 'migrar' y moverse y su uso en una lógica de poder. Siguiendo la

posibilidad de que estos sujetos (tanto los fragmentos, cuanto las formaciones) poseen, la intención de este artículo es desvelar los 'líderos' de cada género encontrado. Música y músicos son los actores de este artículo que se inscriben en una sociedad y una cultura que les dona los márgenes de acción: es en el delinear de las relaciones entre los músicos, sus productos (la música), el público escuchante y la cultura subyacente (Quereshi, 1987) que queremos definir los recorridos. Es para evidenciar esta relación y sus implicaciones socioculturales que se ha decidido tomar en cuenta el punto de vista de estos dos términos de la relación, música y músicos, siguiendo sus movimientos en el territorio de la provincia de Huari. Movimientos que deben ser entendidos no sólo en el sentido geográfico estricto, sino como la capacidad de transitar y cruzar ámbitos sociales y culturales diferentes. Analizar los movimientos de la música y de los músicos nos sirve como punto de observación privilegiado para las interpretaciones de los fenómenos y dinámicas etnomusicológicas de la provincia. Los movimientos de la música y de los músicos se convierten, entonces, en la llave de interpretación de nuestro análisis, para descubrir los líderes no sólo musicales sino sociales, políticos y simbólicos de la provincia. Sin embargo, para una mejor comprensión y exigencia de la integridad textual, tendré que explicar las características propias de los ámbitos, analizando y ejemplificando la complejidad del panorama, que se desvelará a lo largo del artículo.

Una ulterior puntualización es necesaria para el uso de dos términos, fragmento y género musical. He escogido utilizar fragmento porque en el artículo serán considerados tipos de músicas muy diferentes y el término fragmento me parece el más destacado de connotaciones concretas que, por ejemplo, el término canción que podía generar en el lector un idea errada de lo que quiero describir. El fenómeno musical en Huari cuenta con diversos tipos de productos musicales, por esta razón me parece incorrecto generalizar con el término canción. Es cierto que en el momento en que trataremos una

canción 'verdadera' (definida émicamente y con características estructurales propias de las canciones) utilizaremos el término más apropiado dejando fragmento como término genérico para reagrupar todas las músicas descrita. Igualmente, el término género puede producir peligros e imprecisiones. El riesgo es no poder encuadrar y cerrar demasiado un proceso fluido adentro de paredes estrictas y rígidas, lo cual nos lleva necesariamente a imprecisiones e incorrección graves. Además, los ámbitos que describiremos pertenecen frecuentemente a más de un género musical émicamente definido. El término género musical será entonces utilizado para indicar la música de la cual hay una idea definida y un nombre asociado, y en el artículo podrán ser reagrupados con otros géneros que tienen el mismo comportamiento.

«Qué linda flor»

El primer fragmento que quiero seguir es una canción intitulada *Qué linda flor*, que en mi último trabajo de campo (2007) se había vuelto famosa por la última interpretación de Silverio Urbina. Sin pensar mucho en la clasificación que concierne al género, esta canción, en el 2007, ha llegado a ser muy popular en la provincia de Huari y podía ser escuchada (y vista gracias al gran uso de los DVDs) en todas partes. Estaba presente en los lugares designados para los bailes: en cada discoteca o en cada fiesta donde se encontraba un equipo de sonido, esta canción pasaba y era acogida con mucho calor por los bailantes. Esta canción no era solamente escuchada en su forma grabada, muchos grupos locales con la misma estructura instrumental (ver composición de la orquesta tropical en el sexto párrafo), la tocaban en verdaderos conciertos o en ocasión de contratos como para los matrimonios. En un segundo tiempo, esta versión pasó también a otras dos formaciones musicales diferentes: la banda y la orquesta folklórica (formación que mezcla instrumentos típicos de la banda como saxo, trompeta y clarines con el arpa y el violín). En esta versión, la canción

tuvo variaciones significativas (a pesar de la ausencia del texto y de una voz cantante) en cuanto fue adaptada en una versión instrumental y para muchos instrumentos. A pesar de todas estas transformaciones (video, canción grabada, canción tocada en formaciones «originales», canciones readaptadas para cobres), la canción permanece siempre vinculada a un único momento de la vida huarina: el momento del baile. En la versión de banda, por ejemplo, nunca podremos encontrarla en momentos como el de la procesión, sino, la encontraremos en las ocasiones donde la banda toca para hacer bailar a la gente (quema del castillo, festejos, etc.). Por tanto, todos los desplazamientos y transformaciones que ha encontrado quedan y sirven para un momento preciso, el del «baile libre» que se baila, en pareja o en grupo, según el estilo coreográfico propio del género musical.

Si tomamos en cuenta su recorrido histórico, podemos apreciar otros movimientos importantes (que no conciernen sólo a la provincia de Huari sino todo el Perú). La canción fue grabada bajo el nombre de *Mi linda flor* por la primera vez por Tomás Pacheco en los años 90' (fuente APDAYC). En la versión de Pacheco, la canción es tocada como un huayno acompañado por el arpa y el bajo con el texto siguiente (Los versos entre paréntesis son lo de la segunda voz):

Qué linda flor, qué linda flor
(Qué linda flor, qué linda flor)
Qué hermosa flor es esta chiquilla

Qué linda flor, qué linda flor
(Qué linda flor, qué linda flor)
Qué hermosa flor es esta chiquilla

Qué bonitos ojos, qué bonitos labios
Qué bonito cuerpo cómo me encanta (x2)
Cómo no me quieres a mi solito

¡Ay! norteñita eres mi amor (eres mi amor)
Que te apareces a una rosa (a una rosa)
¡Ay! charanguita eres mi amor (eres mi amor)
Que te apareces a una rosa (a una rosa)

Carita rosada y perfumada
Qué bonito aroma cómo me encanta (x2)
Cómo no me quieres a mi solito

Hay que mirar tu corazón
A el escucharme esta canción
Porque tú eres mi ilusión
¡Ay! norteñita dame tu amor

Hay que mirar tu corazón
A el escucharme esta canción
Porque tú eres mi ilusión
¡Ay! charanguita dame tu amor

Han seguido a esta primera versión una infinidad de reinterpretaciones de muchos autores (famosa la de Dina Paucar) que a pesar de pocas variaciones en el texto (sustituir un apelativo territorial como norteñita con otro es cosa común) dejaron invariado el texto y la estructura. El significativo cambio ocurre con la orquesta Pakary, que cambiando el nombre en *Qué linda flor*, readaptó el tema al género huaylash¹ modificando substancialmente también parte del texto. Los instrumentos ya no son los del huayno, y la canción se adapta a instrumentos como guitarra, teclado electrónico (que reemplaza los cobres) y charango.

Qué linda flor, qué hermosa flor
Qué linda flor
Qué hermosa flor es esta chiquilla (esta chiquilla) (x2)

Qué bonitos ojos, qué bonitos labios
Qué bonito cuerpo cómo me encanta (x2)
Cómo yo te quiero a ti solita

¡Ay! chiquitina tú eres mi amor (tú eres mi amor)
Que te apareces a una rosa (a una rosa) (x2)

Qué bonitos ojos, qué bonitos labios
Qué bonito cuerpo cómo me encanta (x2)
Cómo yo te quiero a ti solita

Qué linda flor, qué hermosa flor
Qué linda flor
Qué hermosa flor es esta chiquilla (esta chiquilla) (x2)

Qué bonitos ojos, qué bonitos labios
Qué bonito cuerpo cómo me encanta (x2)
Cómo yo te quiero a ti solita

Te voy a querer, te voy a adorar
A mi linda tierra te voy a llevar (x6)

Como se puede ver, el texto ha cambiado mucho: ya no se encuentra la segunda voz de la primera estrofa, hay una alternancia entre linda y hermosa, y la fuga está completamente cambiada. Esta versión crea una nueva ola de interpretaciones, entre otras la de Otusco Silverio Urbina (la versión que hemos escuchado en Huari y con la cual hemos empezado) que la lleva a nueva popularidad. De hecho esta versión no cambia mucho de la de Pakary limitándose (como para las primeras reinterpretaciones de Pacheco) a cambiar los apelativos geográficos. Es interesante la discusión (<http://www.chichaweb.com/?c=121&a=2053>) que ha nacido sobre este tema. Pakary, atribuyéndose la paternidad de la nueva versión, acusa a Silverio Urbina y a los otros de plagio o, por lo menos, de no haber hecho ningún esfuerzo para cambiar su canción y entonces de haber lucrado a costa de ellos.

Hemos visto cómo este fragmento musical ha ‘migrado’ durante dieciocho años hacia diferentes versiones, más o menos significativas, en Huari, que ha visto su transformación en

muchos niveles. Sus transformaciones le han dado nuevo vigor y nueva fama, y en esta última versión, fuerza para salir de su típica formación instrumental. En la provincia de Huari, sin embargo, en todas sus formas (es decir la versión de Urbina y sus últimas transformaciones), esta canción se relaciona sólo con los momentos de baile y está excluida de otros momentos importantes de la vida huarina.

Qué linda flor es un ejemplo de cómo la mayoría de las canciones famosas pertenecientes al circuito nacional están ‘inmersas’ dentro de una escena que denota un gran fermento musical. Las canciones son tomadas, reinterpretadas y cambiadas hasta olvidar la versión original. Y no parece que la originalidad sea un tema importante para el público, los oyentes aman escuchar nuevas versiones y no se escandalizan frente a un plagio. Vamos a recapitular los momentos importantes de cambio de esta canción.

Año	Intérprete	Formación musical	Texto	Performances locales
1990	Tomás Pacheco	Arpa y bajo	Texto completo	No
2000	Pakary	Teclado electrónico, batería electrónica, bajo	Parte de texto	No
2007	Silverio Urbina	Teclado electrónico, batería electrónica, bajo	Parte de texto	Si
2007	Varios	Banda	Absente	Si
2007	Varios	Orquesta sinfónica	Absente	Si

Filos de un cuchillo

La canción *Filos de un cuchillo* es uno de los fragmentos más famosos del género llamado huayno ancashino o chuscada (Otter, 1985: 132), característico de la región de Ancash. A este género pertenece una serie de normas estructurales de creación musical que limitan enormemente las posibilidades creativas del autor. Tratamos de ver estas características analizando la versión cantada por Pastorita Huaracina (una de las cantantes más famosas de la región). La canción se divide en tres fases: una introducción instrumental, el cuerpo central y la fuga. Todo se desarrolla en una escala pentatónica en tonalidad Do mayor (Do, Re, Mi, Sol, La) con el uso armónico de tres acordes: el Do mayor (tónica), el Fa mayor (IV) y el La menor (VI, relativa menor).


La introducción tiene dos frases: una enteramente en Do (cuerpo más semiconclusión, Den Otter, 1988) y una segunda con el cuerpo en Do y la verdadera conclusión en la menor (VI), en este caso a entrada libre (es el cantante quien decide cuándo empezar a cantar la parte central).

Intro 1: Do- Do

Intro 2: Do- Lam

La parte central es también cantada y, muchas veces, se encuentra un modelo de repetición que es llamado por Edmonson (1971: 96-98) «paralelismo», las frases son duplicadas y siguen una estructura armónica de tipo AABB. En nuestra canción la primera estrofa dice así (la sílaba subrayada es la del cambio de acorde):

Estrofa A: Fa Do
Entregar mi vida quisiera, a los filos de un cuchillo
 Estrofa B: Do Lam
A ver si de esa manera se acaba mi existencia

La última parte es la fuga donde se escucha una mayor sincope y un énfasis del ritmo de la zapateada (). La fuga consiste en una estrofa (que empieza en Do y se concluye en Lam) repetida varias veces y, en esta versión, dos veces con texto, dos veces instrumentales y dos veces todavía con el texto.

Fuga: Do
Que buena volada diste en busca de otra mejor
 Lam
No dudo que has encontrado quien te patee mejor

En un análisis de largo espectro de canciones de chuscada (36 canciones analizadas) y apoyándome en el trabajo de Elisabet Den Otter (1985), voy a explicar cuáles son las reglas armónicas utilizadas para el género llamado *chuscada*. Una canción de chuscada es construida alrededor de una tonalidad mayor (en la mayoría de los casos es encontrada la tonalidad de Re mayor) y se puede dividir en tres grandes fases: la introducción, las estrofas y la fuga. En la introducción, adentro del acorde tónico, se desarrollan frases melódicas de guitarras que tienen la mayor libertad creativa; la introducción en realidad está formada por un cuerpo siempre adentro de un acuerdo tónico que termina, siguiendo las líneas de análisis de Den Otter, la primera vez, con una semiconclusión (otra vez de acorde tónico), y la segunda, con una verdadera conclusión (su relativa menor, VI). Después de esta primera parte, la introducción de la chuscada da dos soluciones posibles: la llamada y la entrada libre. La llamada pone una pequeña pausa después de la conclusión en VI menor, una frase melódica obligada de dos guitarras armonizadas (a un intervalo de V) que se concluye también en la relativa menor (VI Menor) y la típica llamada: VI menor, III Mayor (este último acorde está,

en realidad, afuera de la escala mayor que necesitaría de una III menor, pero este acorde es colocado en una posición determinada y su cambio de la tonalidad originaria sirve para marcar el cambio que está por advenir). La entrada libre no pone una pausa, deja correr la misma frase melódica de las dos guitarras acompañantes y sigue (sin parar en la llamada VI menor III mayor) hasta que la cantante empiece la estrofa.

Hemos entrado a la segunda fase, las estrofas caracterizadas por el ingreso de la voz cantante (diferentes de los speaker). La estructura melódica de la estrofa sigue el principio organizadito AABB donde normalmente A es IV Mayor - Tónica y B Tónica - VI Menor (algunas veces hay un inversión de las dos estrofas o un doblamiento de una, así que resulta AABBBB). Las estrofas son normalmente cuatro con la misma repetición melódica y la tercera es instrumental (en caso que la canción tenga más estrofas, la estrofa instrumental será siempre la penúltima). Esta fase es la más rígida, con estructura rítmica y pasaje de acordes bien definidos, también la línea melódica no puede cambiar, repitiendo la melodía de la estrofas igualmente cuatro veces.

La canción se concluye con la última parte: la fuga. Esta parte es considerada la más alegre, la másailable, teniendo siempre los acuerdos B (Ton - VI menor), los músicos dicen que el ritmo «redobla»: de hecho los instrumentos solistas (el violín y la quena) normalmente redoblan sus notas, la guitarra empieza a rasguear (desde el arpeggio) y a marcar el ritmo principal del zapateo creando la impresión de un aumento de la tensión musical. Para esquematizar una canción de chuscada veremos la estructura de esta manera:

Esquema de chuscada

(A: IV Mayor - Tónica,
B: Tónica - VI Menor)

	Introducción (Instrumental)
I	Parte: B
II	Parte: VI menor, III mayor
§	Llamada
§	Entrada libre
	Estrofas
I	AABB
II	AABB
III	AABB (Instrumental)
IV	AABB
	Fuga
I	B «redoblado» cuatro veces ²

Visto que la estructura melódica y también la rítmica son bastante definidas, los elementos de variación entre canciones se reducen mucho limitándose a: la estructura y las frases de las guitarras de la primera parte de la introducción, la línea melódica y el ritmo de la voz, el texto de la canción, la melodía de la fuga. Estos cánones y estas limitadas diferenciaciones ponen este género en una situación interesante. La canción en sí misma pierde su 'integridad' pudiendo ser descompuesta en varias partes, la identidad de una canción, como veremos, no consta, en la chuscada, de una igualdad completa (rítmica, melódica y textual), sino en un conjunto de factores comunes y del uso de elementos originales.

Si retomamos el ejemplo de *Filos de cuchillo*, podríamos apreciar toda la complejidad de este mecanismo. Si tomamos la versión grabada en estudio por Pastorita Huaracina podremos ver que tiene una particular introducción. Introducción que no encontramos en la versión tocada por el *Conjunto Magisterial Silvano*, el cual la modifica hasta el punto de cambiar el tipo de conclusión (a llamada y no libre como la de pastorcita). También en el concierto de Pastorita (<http://it.youtube.com/watch?v=vFsu78p7-NA>) podemos ver que en la introducción son experimentadas pequeñas variaciones (el arpeggio de la guitarra y unos pequeños cambios en las líneas melódicas).

Tres introducciones para tres versiones de la misma canción. Si, al revés, nos concentramos sobre la línea melódica de la parte principal cantada, nos daremos cuenta que ésta es muy parecida a la canción *Waganku wayta* compuesta en Huari por Pompeyo Huertas. Esa canción tiene una introducción diferente de *Filos de cuchillo* (en realidad dos introducciones diferentes en dos versiones que he escuchado), un texto sobre la flor característica de Huari (la flor de *waganku*) y una línea melódica idéntica a la de *Filos de cuchillo*.

Si en última consideración tomamos las palabras de Den Otter, que hablando de las fugas de la chuscada (que ella llama huayno) dice: «they [the fugas] are not directly connected to the stanzas of the huaynos (chuscada n.d.a.) and one fuga may be used for several huaynos, although originally each huayno had its own fuga» (Otter, 1988: 151), podemos ver que el panorama de este género es particularmente interesante. La estructura precisa y canonizada de este género favorece la mudanza musical, el 'mestizaje' y la pérdida de la total originalidad de la canción. Si añadimos a esta reflexión otra más antropológica nos daremos cuenta que los cambios que se efectúan en las canciones pueden ser de dos tipos: uno involuntario que prescinde de la originalidad del fragmento; el segundo voluntario que tiende a subrayar una intervención activa del músico. El primero es, entonces, el resultado de la multiplicidad de la canción que se adquiere y que se publica muchas veces de manera diferente. El auditor se pierde en este universo de multiplicidad de la canción sin saber o sin preocuparse de la versión 'original'. La segunda pone un cambio significativo remodelando y trasponiendo la canción en otra entidad para subrayar algo. Si tomamos el caso de *Waganku wayta*, por ejemplo, vemos cómo el autor sobrepone a una melodía nota, un texto totalmente diferente y, cambiando nombre, logra formar otra identidad musical completamente destacada de la otra. Hecha así, esta canción subraya las bellezas y las particularidades de la provincia de Huari. La

canción conlleva, entonces, muchos elementos identitarios de la provincia, desligándose del ámbito regional al cual parecía pertenecer.

Además, muchas entrevistas demuestran cómo los músicos huarinos destacan una diferencia de estilo entre la chuscada Huarina y la de Huaraz, cosa que evidencia el estilo provincial con respecto al de la región. Entonces, la chuscada puede ser utilizada para marcar una diferencia entre distintas identidades remarcando un confín y una legitimidad propia a la provincia. La chuscada huarina se carga de características propias de la provincia subrayando la cultura huarina y alejándola de la capital regional, Huaraz.

Salve, salve cantaba María

Vamos a analizar otra pauta de canción que tiene por un lado unas similitudes con las dos ya tratadas pero, por otro lado, evidencia algunas diferencias importantes. La canción que usaremos como ejemplo se intitula *Salve, salve cantaba María*, una canción religiosa cantada en Huari primariamente por las monjas y en la parroquia. Lo que nos interesa es analizar esta canción (o como veremos después este tema) buscando encontrar sus movimientos adentro del territorio huarino. Siendo ésta una canción que no sigue los circuitos comerciales como los dos ejemplos anteriores, tendremos que limitarnos a las dinámicas que se desarrollan dentro de la provincia. Esta canción no está grabada por APDAYC y no es objeto de difusión en CD. La canción es escuchada, cantada y aprendida en contextos de formación religiosa (pedagógico parroquial) o pública (las fiestas patronales).

Esta canción fue conocida en Huari (y todavía persiste en esta forma) en la versión guitarra y voz (mejor dicho coro), tocada por las hermanas en contextos de festividades religiosas y cantada a el unísono por los fieles que participan en el evento. Los momentos específicos donde hemos encontrado en esta

forma la canción son particulares: la canción puede ser cantada en las actividades de educación religiosa o en las fiestas patronales donde se toca durante la procesión, en particular en el momento de la parada en las capillas en las esquinas de la plaza. La procesión con las estatuas del patrón y de la virgen, que representan la comunidad, va simbólicamente a encontrar las cuatro esquinas que al contrario representan los barrios de la comunidad (Venturoli, 2005; Trentanove, 2008). Este es un momento muy importante de la fiesta, el santo patrón llega a la capilla de la esquina alistada para la ocasión, la procesión se para y siguen oraciones y cantos.

En la provincia podemos encontrar otra versión de esta canción: aquella instrumental que puede ser tocada por las formaciones musicales de banda y de orquesta folclórica. La voz es sustituida por los instrumentos solistas (como saxofones y trompetas) y toda la música es armonizada y readaptada para estas dos formaciones musicales. El tema principal que antes era cantado en coro por los fieles es entonces tomado y adaptado para estas formaciones que la añadirán a su repertorio. Sin embargo, las bandas y las orquestas folclóricas tocan esta canción no en el momento de la oración sino como acompañamiento de las andas durante la procesión.

En este caso, no sólo cambia la forma en que se toca y los instrumentos, sino también el momento en el cual se toca. En este caso, entonces, cambia el uso de la música. Si hasta ahora todas las variaciones y las migraciones que hemos descrito mantenían el mismo ámbito, en este ejemplo se encuentra un significativo cambio en el momento de uso. El tema, así cambiado, ya no se toca en el momento de encuentro en la esquina, sino durante el camino de la procesión. Aunque podría parecer un pequeño movimiento en el uso de la canción, resulta muy importante para evidenciar un cambio de función y de esfera.

Si consideramos la procesión como una parte de un ritual más complejo y dividimos el ritual en segmentos significantes (Tambiah, 1995) podremos ver claramente que los dos momentos descritos son totalmente diversos en su significado y en las finalidades adquiridas. Una canción hecha para rogar en coro en el encuentro del santo patrón en la esquina se vuelve una canción que alegra y acompaña a los participantes en el camino de la procesión. Esta última función (acompañar la procesión) pertenece sólo a la banda y a la orquesta folclórica (secundariamente), que son las únicas formaciones legitimadas a tocar en este momento. De hecho sólo a estas dos formaciones es otorgada la oportunidad de acompañar algo o alguien en movimiento, sea una ocasión religiosa (procesión), militar, escolástica (desfile) o festivo-simbólica (visitas)³. Adentro de este repertorio y con la finalidad de acompañamiento, he encontrado este tema utilizado en toda la provincia y también he podido encontrarla en otras fiestas de la región de Ancash (fiestas patronales de Acopalca, 2005; Huachis 2006; bajada de las cruces de Yacya, 2007).

Despedida de Pallas

Cuando en la introducción hablé de un uso difícil del término 'canción' que mal representa todas las músicas presentadas en el artículo, me refería sobretodo a estas últimas dos tipologías musicales que trataremos ahora. La primera, a la cual dedico este párrafo, es la música asociada a la danza, que difiere de la música de baile anteriormente descrita por la rigidez de la coreografía. Aunque no existan, en la región, bailes verdaderamente 'libres' (siempre se utilizan esquemas y estilos de bailes), este último tipo de música debe tener en cuenta una coreografía precisa de las actuaciones. Los bailarines disfrazados danzan y cantan convirtiéndose en los actores principales. Cada danza tiene su nombre, su repertorio y sus trajes típicos. Este connubio de música, danza y texto tiene

la posibilidad de realizarse sólo en momentos particulares de la vida huarina: las fiestas. Si pensamos otra vez en la fiesta como un momento ritual dividido en secuencias, vemos que las danzas, la música y los textos son sumisos y están adentro momentos rituales específicos. Cada fase de la fiesta debe tener su música, su danza y su texto. El grupo formado por la familia del capitán de danza⁴, los músicos, los danzantes y el público participante que sigue es un cuerpo que se desplaza dentro de un contexto específico que necesita sus determinadas actuaciones. Cada momento se caracteriza por una tonada y una coreografía correspondiente. Esto se refleja en la música de danza con un repertorio que está dividido según las secuencias festivas: cada fragmento o canción tiene un nombre que es la especificación de lo que están haciendo (Trentanove, 2008). Cada danza y cada música asociada es diferente a las otras, pero todas tienen en común el nombre de la secuencia que será primariamente secuencia ritual y después coral y musical. Todas las músicas asociadas a la danza tienen el mismo nombre de la secuencia inicial a la cual corresponde; sin embargo, con una música diferente, coreografía y texto. Pongo aquí la tabla de las secuencias encontradas y que forman la suma de los momentos posibles que el capitán de la danza encontrará desplazándose en la fiesta.

Momentos	Descripción
<i>Pasacalle (calle gashay)</i>	Para andar por las calles
<i>Llegada</i>	Antes de llegar o en el lugar de parada
<i>Parada</i>	Cuando todos son parados
* <i>Saludo</i>	Para saludar el «lugar»
* <i>Esquina</i>	Para saludar la esquina
* <i>Adoración</i>	Para saludar al patrón
<i>Huayno</i>	Para danzar con el público
<i>Despedida</i>	Para salir de un lugar

*momentos que se alternan.

El grupo del capitán de la danza está en continuo desplazamiento con el fin de visitar los lugares importantes de la comunidad⁵; lugares importantes que en la fiesta se muestran claramente a la mirada de los participantes y que son remarcados por los mismos movimientos de los cargueros. Siguiendo estos movimientos se puede formar un mapa de la geografía simbólica de una comunidad. En el acercarse a estos lugares el capitán deberá desarrollar una adecuada acción ritual que constará de un alternarse preestablecido de secuencias coreográficas y musicales (Trentanove, 2008).

Nos limitaremos ahora, para seguir el comportamiento de estos fragmentos musicales, a analizar una parte de una secuencia del repertorio asociado a las danzas de las *pallas*, una danza hecha principalmente para una cuadrilla de mujeres (para mayores informaciones ver Solís Benites, F.; 2001 y Cánepa Koch, 1993). Nos limitaremos al análisis de la secuencia *despedida*, utilizada para despedirse desde los 'lugares' visitados.

Las *pallas* se acompañan con una orquesta folklórica que es la base y el soporte melódico del coro de las mujeres danzantes. Esta tonada es, entonces, cantada por los danzantes y acompañada de la orquesta folklórica que, al mismo tiempo, soporta la melodía principal remarcándola con los instrumentos solistas (saxo y trompeta). La secuencia alterna partes instrumentales con partes de solo coro y partes mixtas.

Si vamos a analizar la tonada que escuché para la fiesta de la mama Huarina en el 2008, encontramos una melodía principal cantada en monodía por los danzantes y tocada por el saxo y la trompeta. Aquí transcribo un estrato de la melodía cantada, precisamente, la melodía utilizada para las estrofas.

Despedida Pallas

[Composer]

Voice

The musical score for 'Despedida Pallas' consists of three staves. The top staff is labeled 'Voice' and contains a melodic line in treble clef with a common time signature. The middle and bottom staves are piano accompaniment, also in treble clef with a common time signature. The music features a mix of quarter, eighth, and sixteenth notes, with some rests and ties.

En esta fiesta he tenido la ocasión de poder escuchar al mismo tiempo dos grupos de *pallas* que cantaban: una perteneciente a Huari y la otra de emigrados limeños que regresaban a Huari para la fiesta. Con gran sorpresa pude constatar que los textos eran diferentes, se trataba de hecho de un texto en español para las *pallas* huarina y un texto en quechua de las *pallas* limeñas. En ambos casos (y también comparándolo con otros de otras comunidades como la de Yacya, Acopalca, etc.), he podido notar que, aunque estamos hablando de coros fácilmente variables, la línea melódica principal del coro se mantiene principalmente inalterada como la música de acompañamiento. Los parámetros que he visto variar son: la velocidad de ejecución, los textos y el idioma del texto (quechua o español).

Tengo que especificar que también las líneas melódicas no eran idénticas. Había unas variaciones que se deben a la adaptación del texto y a la interpretación de los danzantes. Los centros tonales y los pasajes más importantes se quedan inalterados.

Despedida Pallas Lima

[Composer]

Voice

The musical score for 'Despedida Pallas Lima' consists of three staves. The top staff is labeled 'Voice' and contains a melodic line in treble clef with a common time signature. The middle and bottom staves are piano accompaniment, also in treble clef with a common time signature. The music features a mix of quarter, eighth, and sixteenth notes, with some rests and ties.

Adentro de esta secuencia podemos apreciar la importancia de los actores sociales en juego que actúan voluntariamente unos cambios (sobre todo en el texto) para particularizar su desempeño. Es claro que estos grupos de danzas están sujetos al juicio del público que juzgan atentamente las actuaciones según parámetros establecidos (volumen sonoro del coro, trajes de los danzantes, ejecución coreográfica, fidelidad del acompañamiento musical, los textos cantados, etc.). La despedida de las *pallas* es, entonces, una secuencia que tiene sus normas musicales pero también sus libertades creativas de variaciones. Los parámetros de variaciones y los parámetros invariables son conocidos por la población y aprendido informalmente gracias a la participación en la fiesta. Estas normas y libertades hacen que una misma orquesta folclórica pueda viajar en toda la provincia acompañando a las *pallas* de todos los lugares, los acompañamientos musicales y la línea melódica (que debe ser remarcada por los instrumentos solista) de hecho quedan invariables consintiendo sólo una pequeña modificación (como la velocidad de ejecución y las micro adaptaciones a el texto). No se necesita de un gran entrenamiento. Las *pallas* aprenden las melodías y ensayan con música grabada, y sólo los días precedentes a la fiesta llega la orquesta para los últimos ensayos generales. Sin embargo, son importantes los ensayos de secuencias comunes

que se adaptan a los momentos rituales de la fiesta y que son utilizados en toda el área, signo de comuniones de algunos estratos socioculturales.

Adentro de una danza, estas melodías no pueden cruzar el límite del momento asignado, nunca podríamos escuchar, por ejemplo, la tonada *despedida de pallas* asociadas a otros nombres y tocada en otros momentos de la fiesta o para otras danzas.

Trabajo de cosecha

Vamos ahora a analizar el último tipo de música de nuestro artículo perteneciente a la música de trabajo colectivo: la despedida de faenas.

Las faenas en la provincia de Huari son trabajos colectivos que se desarrollan en diferentes ocasiones y que involucran a toda la comunidad. En estos momentos solamente un tipo de músicos es llamado a participar: los cajeros. Estos músicos que tocan contemporáneamente una flauta llamada *pinkullo* y una caja (profundizaremos en el último párrafo del artículo) tienen una tarea muy importante, acompañar los trabajadores desde el comienzo hasta el final del día de trabajo. Estos músicos no sólo acompañan, sino desempeñan roles importantes para el correcto desarrollo del día de trabajo: con sus tonadas organizan y definen las fases de trabajo de la faena. Además, con sus desplazamientos de un lugar a otro, los cajeros indican el punto dónde desempeñar el trabajo. Los cajeros son el trámite de un flujo de comunicación que desde el capitán de la faena (el que coordina el trabajo) llega a los trabajadores que reconocen las indicaciones contenidas en el cambio de tonada y la traducen en acciones concretas de trabajo (Trentanove, 2006a).

En particular existen tres tipos de tonadas en las faenas (Trentanove, 2008): las tonadas que indican el trabajo

específico de una faena (que entonces pueden ser escuchadas solamente en estas faenas), las tonadas propia de momentos comunes a todas las faenas (como el descanso, la despedida, etc.) y las tonadas (huayno) que sirven para hacer bailar a los trabajadores en los momento de descanso o en la fiesta conclusiva.

Este intercambio es muy importante pues debe ser entendido y comprendido por la totalidad de los trabajadores ya que la música «y los músicos están bajo un estricto control social (analizado en un precedente artículo: Trentanove, 2007). Por lo que concierne a este párrafo nos limitaremos a ver cómo en esta atención social se actúa sobre las tonadas musicales dando particularidades diferentes a las otras formas musicales tratadas.

Ahora es importante ver cómo funcionan estas tonadas particulares. Antes de todo debemos pensar que esta música debe cubrir un día entero de trabajo, desde la madrugada hasta la noche avanzada. Se trata de casi veinte horas de música que serían casi imposibles recordarse enteramente (sobre todo para los trabajadores que no son especialista de la música). Sin embargo, si dejamos de un lado los bailes (que son más libres y no hay intercambio comunicativo) y el hecho de que muchas secuencias se repiten durante el día, podemos encontrar un número limitado de secuencias que son utilizadas por el capitán, tocada por los cajeros y conocida por los trabajadores.

Este número limitado de secuencias conocidas son muy largas y pueden cubrir periodos de 20-30 minutos. Si logramos entrar dentro de la estructura del fragmento para ver cómo esta secuencia está construida, nos daremos cuenta que, en realidad, se trata siempre de una melodía breve que viene repetida según variaciones rítmicas fijas que se pueden resumir en A+X donde A es la parte invariable compuesta de dos esquemas rítmicos (1 + 2) y X es la variación que se añade,

al final de la parte invariable, donde será tocado el tercero o el cuarto ritmo. Se delinea un esquema rítmico del tipo (1+2) + 3; (1+2) + 4. El tercer y el cuarto ritmo no pueden ser tocados enseguida y para llegar a uno o al otro siempre tendremos que pasar a la parte invariable A. Cada ritmo es repetido un número variable de veces antes de cambiar a otro, cambio decidido por el maestro cajero.

A: los ritmos que se subsiguen invariablemente

1



2

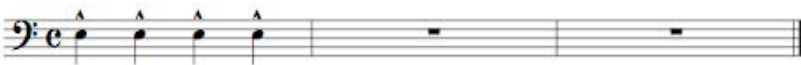


X: los dos ritmos que se alternan (para el ritmo tres la melodía subirá unas adaptaciones al ritmo de tercenas)

3



4



Para dar un ejemplo, una secuencia melódica (como la tonada de despedida que hay abajo) será ejecutada un imprecisado número de veces con el primer ritmo para pasar, luego, al segundo y formar así la primera parte que he llamado cuerpo fijo (A) y desde el cual se podrá pasar alternativamente al tercero o al cuarto ritmo, que será entonces considerado como variación

(X). Estas técnicas de memorización son muy parecidas al modelo propuesto por Severi (1993) y Houseman y Severi (1998). El resultado es que la misma melodía será repetida muchas veces pero no será sentida como extremadamente repetitiva en cuanto alternante de varios ritmos.

Vamos ahora a presentar la tonada de trabajo de cosecha escogida por ser una de las tonadas más famosas y que me permite desarrollar con más seguridad un análisis a nivel de la provincia. Tomamos la tonada de trabajo de cosecha escuchada en Huari, la cual se somete a las reglas de variación anteriormente explicadas⁶.

Trabajo Cosecha Acopalca

(Composer)

Esta tonada es parecida en todas las faenas de la zona alrededor de la ciudad de Huari (Acopalca, Yacya, etc.), pero si nos alejamos afuera de estas comunidades veremos que una misma secuencia será substituida por una tonada diferente. Por ejemplo, en la zona de Huachis y Castillo (véase mapa), la tonada asociada al trabajo de cosecha será ésta⁷:

Trabajo de Cosecha Huachis

[Composer]

The musical score consists of six systems, each with a Flute (Fl.) part on a treble clef staff and a Timpani (Timp.) part on a bass clef staff. The Flute parts feature melodic lines with various rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, and rests. The Timpani parts provide a steady, rhythmic accompaniment with repeated eighth notes. The score concludes with double bar lines and repeat signs.

Entonces se asigna una melodía diferente a la misma acción de trabajo, dando la impresión que la provincia de Huari, por lo que concierne las faenas y su música, está dividida en muchas micro cuencas homogéneas donde se utilizan las mismas tonadas; y todos los trabajadores conocen y asocian esta tonada a la justa acción de trabajo.

La provincia está entonces subdividida en varias zonas según el repertorio asociado. Del análisis de los datos musicales he podido marcar algunas de estas cuencas que se encuentran dentro de la provincia de Huari (véase mapa pag. 272).

Dada su relación con el trabajo y los trabajadores, esta música no puede salir afuera del círculo de las comunidades de la cuenca de pertenencia porque afuera de ésta no serían

entendidas para los trabajadores. Se viene entonces a delimitar algunas cuencas con una homogeneidad musical en el trabajo que podría hacer pensar en un círculo de comunidades que comparten relación estrecha entre ellas. Este lindero, así formado, puede ser interesante estudiarlo a nivel de interrelación entre las comunidades, lo que puede desvelar elementos interesantes. Como en el caso de la cuenca de Huari, donde profundizando el análisis de relación intercomunitaria, se puede ver que algunas comunidades son el centro de un complejo intercambio económico y simbólico (Venturoli, 2006^a; 2009).

Al final de este párrafo es conveniente recordar que estas tonadas son específicas de un momento dentro de la faena y no se tocan afuera de eso, las tonadas están relacionadas a una acción específica, así como a una cuenca definida y no tiene posibilidades de desplazarse afuera de ésta. A estas tonadas atribuimos el máximo de rigidez en cuanto, teóricamente, no se le consiente ni el cambiar ni el salir de los linderos geográficos y funcionales. La población actúa con un control estricto sobre cada tonada, que es conocida perfectamente por los trabajadores de un área bien delimitada. Afuera de ésta, la tonada no es reconocida, tampoco puede ser utilizada porque nadie conoce su significado. Este último género de tonadas es entonces portador de un significado que los trabajadores reconocen e interpretan activamente.

Recorridos de músicos

Terminada la primera parte, donde hemos visto los movimientos de las músicas, vamos ahora a analizar los recorridos de las diversas formaciones musicales. El objetivo de esta segunda parte es, entonces, hacer resaltar la diferencia entre diversos tipos de grupos musicales, remarcando el tipo de desplazamiento y de posibilidades en su formación. Esta segunda parte quiere focalizarse sobre los hombres que tocan,

siendo ellos los actores principales de la música huarina. Los músicos, junto con el público, son (sobretudo para un antropólogo) la parte más importante e imprescindible de un análisis.

Una primera dificultad que encontramos en este análisis y que es necesario aclarar es la distinción entre varios repertorios que pueden ser tocados por un mismo grupo. Como repertorio musical no entendemos los diferentes géneros de música que un grupo puede tocar, sino el grupo de fragmentos musicales que pueden ser utilizados en un determinado momento de la vida huarina. Veremos más claramente esta distinción siguiendo con la siguiente disertación.

La orquesta «Sangre Azul»

Podemos considerar la orquesta «Sangre azul» como una de las típicas orquestas tropicales que se encuentran frecuentemente en actuaciones musicales dentro del territorio huarino. La orquesta «Sangre Azul» ha sido formada por dos jóvenes profesores (Marco y Percy) que han unido a otros amigos músicos. La joven edad de los músicos y su intercambiabilidad son los factores claves de este grupo. Sin considerar el núcleo principal que es fijo y constituido por jóvenes profesores, el grupo se constituye por estudiantes de colegio o jóvenes trabajadores que no superan los 30 años. Por lo que concierne a la formación, este grupo tiene unos instrumentos básicos y fundamentales y otros accesorios. Indispensables son seguramente la batería (tan electrónica como acústica), el teclado electrónico, el bajo eléctrico y los roles indispensables del cantante y del speaker. Otros instrumentos importantes que se pueden encontrar a veces son las congas, los timbales y la guitarra. Normalmente hay siempre una voz femenina y una masculina. La formación es, entonces, variable, variación que depende de la disponibilidad de los músicos (que no lo hacen de profesión), del tipo de actuación y de la lejanía geográfica.

El grupo se puede adaptar a varias condiciones: puede tocar en las bodas, aniversarios, en las fiestas (en el día de víspera de la fiesta patronal) o hacer conciertos. De todas maneras, la condición imprescindible para esta orquesta es el palco. La música tocada por este conjunto es de varios géneros: cumbia, salsa, huayno, vals, etc. No obstante esta variedad de géneros, las canciones son tocadas indiferentemente durante las presentaciones y la música es siempre finalizada a lo que hemos llamado baile «libre», sobre todo lo de pareja. En el 2005 tuvo la ocasión de partir con esta orquesta para una mini gira en la región como sustituto de músico y invitado especial «internacional». En esta gira hemos cruzado el confín de la provincia para tocar en ocasiones en conciertos y matrimonios. El grupo era restringido, no todos pudieron participar por falta de espacio y, como las actuaciones eran muy largas, durante el concierto, el grupo se agrandaba y restringía con cambios, también en los instrumentos fundamentales, para permitir a todos tomarse su pausa y descansar un poco. Normalmente una presentación de la orquesta tropical dura muchas horas y llega, en las ocasiones de fiesta privada, a la madrugada, hasta que los últimos invitados se vayan. Como hemos visto, así sean tocadas canciones de varios géneros, éstas son indistintamente alternadas en la misma actuación. Cosa que hace pensar de poder reagrupar las canciones tocadas en un único repertorio que se adquiere al mismo momento y contexto.

Conjunto Magisterial Silvano

La segunda formación que presentamos es el Conjunto Magisterial Silvano, un grupo de chuscada formado por los profesores huarinos pertenecientes al colegio parroquial Silvia Ruf. Este grupo se dedica enteramente a las canciones de chuscada, tocando canciones famosas, reinterpreta otras (con algunos cambios) y creando nuevas. Como el grupo anterior, también sus presentaciones necesitan un palco para tocar, no particularmente por la electricidad para

la amplificación (la mayoría de los instrumentos son acústicos y el único instrumento totalmente electrónico es el órgano), sino para su lugar en el imaginario social. Los conjuntos de chuscada siempre tocan en un palco, palco que tenemos que entender de manera amplia: un espacio que pone un límite entre los músicos y el público. Que sea un aniversario, un matrimonio donde el palco es sólo una terraza (o una esquina de la casa) o un verdadero concierto con un auténtico palco, el grupo y el público tenderán a delimitar su espacio creando una división entre ellos.

En lo concerniente a los instrumentos tocados, el conjunto, más la voz de la cantante, está constituido por: tres guitarras, un violín, una quena y un órgano electrónico. Este conjunto ha tocado en muchas ocasiones: en varias fiestas de aniversario, en concierto por la fiesta de la Mamá Huarina, en una reseña cultural organizada en la parroquia, pero nunca lo he visto desplazarse fuera de Huari. De hecho, sólo los cantantes famosos viajan en toda la región de Ancash como en el caso de los cantantes de Huaraz. Los profesores, al contrario, como no son profesionales y tocan como forma de divertimento y para la preservación de la cultura huarina, aceptan, sobre todo, las recuestas de amigos que le piden el favor de tocar o participan en eventos culturales benéficos. De hecho, muchas veces no obtienen tampoco una remuneración de dinero visto que se trata de un favor en virtud de amistad o estima.

El público que he encontrado se puede dividir en dos clases según el tipo de actuación. Hay el público que escucha en silencio sentando en sus sillas y mirando al palco (el ejemplo de la eventos culturales organizado por la parroquia) y el público de las fiestas (pública y privada) y de los grandes conciertos donde se baila zapateando, mayormente en parejas.

Banda de la escuela González Prada

La banda de la escuela Gonzáles Prada está compuesta por los estudiantes de la misma escuela que tienen la oportunidad de

estudiar música y de practicarla dentro de un curso facultativo. La banda de la escuela, como todas las bandas de la región, se compone de un número variable de instrumentos de cobre (saxofones, trompeta, trombón, etc.) y de un sector rítmico (caja, redoble y los timbales). He visto tocar esta banda muchas veces: en las procesiones, en la quema de castillo, en el patio del alférez de la fiesta patronal o en los desfiles escolásticos. Como ya he dicho, esta banda, como todas las de la provincia, tiene tres tipos de repertorios musicales: el utilizado en los momentos de baile, el de la procesión y el de las visitas. La banda viaja habitualmente a las comunidades de la provincia pero más frecuentemente a Huari y a las comunidades alrededor. Si ampliamos la mirada sobre las diferentes bandas veremos que se aplica un tipo de jerarquía que hace que el capitán o el contratante busque notoriedad intentado llamar bandas famosas o lejanas de lugares conocidos. Se forma, entonces, un escalafón de prestigio que permite, por ejemplo, a una banda de Huaraz, viajar tocando en toda la región; a una banda de Huari, viajar a toda la provincia (pero difícilmente logrará salir de ella) y a la banda de las comunidades (aunque la mayoría de las comunidades no llega a tener una banda) a quedar dentro de la comunidad misma o en un círculo cercano de comunidades. Las bandas frecuentemente se forman en las escuelas que tienen los instrumentos para empezar a aprender. Un factor que diferencia la banda con los dos precedentes ejemplos es su movilidad. El hecho que una banda puede desplazarse sin problema y también tocar andando, la coloca claramente en otra esfera de uso permitiendo «disfrutarla», en ocasiones como las procesiones y la visitas. La banda resulta, entonces, un buen compromiso para seguir y acompañar las ocasiones que necesitan de la movilidad de los músicos. La banda está asociada a la figura del alférez⁸ quien tiene que contratarla para la fiesta. La banda deberá, entonces, acompañar el alférez en todas sus funciones festiva y deberá utilizar los diferentes registros para los diferentes momentos. Por ejemplo, sería impensable escuchar una canción como *Sólo dios* en momentos de quema de castillo (momento donde

toda la comunidad baila alrededor de un castillo de caña que será quemado a la media noche del día de víspera); al contrario, la versión de banda de *Qué linda flor* nunca será tocada en contexto serio como el de la procesión.

Orquesta folclórica de Yacya

La orquesta folclórica de Yacya es un conjunto formado por adultos de la misma comunidad y de profesores de su escuela quienes viven a Huari. Este conjunto, como la mayoría de las orquestas folclóricas de la provincia, está compuesta por: un arpa, uno o dos violines y un número variable de clarinetes, saxofones y trompetas. También la orquesta folclórica tiene varios repertorios: el repertorio para bailar, el repertorio para las visitas (sólo músicos) y el repertorio para la danza. Tenemos todavía que remarcar esta distinción muy claramente: la orquesta folclórica puede tocar sola o acompañando la danza. Si acompaña la danza, la orquesta Folclórica tendrá en el interno de su repertorio para danzar otros subrepertorios que servirán para todas las situaciones que deben enfrentar: repertorio de baile, de procesión, de visitas. Este repertorio será diferente del repertorio de bailes y de procesión que utiliza la orquesta folclórica sin bailarines y que en realidad es muy parecido al de la banda. De hecho, también sus roles en esta última condición, no difieren mucho de los de la banda (acompañar en las visitas, hacer bailar en la casa, etc.); la única diferencia es la asociación a un cargo diferente de la fiesta: los capilleros. Esta separación entre danza y desempeño musical está remarcada por los cargos que la contratan. La orquesta folclórica con las danzas es contratada, contrariamente a cuando está sola, por otro cargo de la fiesta: el capitán de la danza. Asociado a este cargo, la orquesta folclórica y la danza acceden a diferentes contextos que normalmente le serían negados (acompañar en la procesión, el saludo al santo patrón, el rompecalle, etc.). También esta diferencia se puede individuar en el tipo de desplazamiento geográfico.

Las orquestas folclóricas sin danzantes siguen el mismo comportamiento precedentemente descrito por la banda, hay una atribución de prestigio que deriva, además de la habilidad en el tocar, de la pertenencia a un comunidad (o ciudad) más prestigiosa. No obstante esta dinámica, en esta modalidad las orquestas folclóricas, comparadas con la banda, son limitadas, mayormente en los desplazamientos geográficos y, vista la menor importancia (y también menor gasto) del rol asociado, no se desplazan a nivel regional, quedando limitadas a las comunidades cercanas y máximo a la provincia. Por lo que concierne a la orquesta asociada a la danza, encontramos dinámicas diferentes: por un lado hay el uso de la danza en contextos festivos (con los deberes de visitas, de procesión y de baile) y por cada tipo de danza hay un repertorio prácticamente igual en toda la provincia; por otro lado, hay un uso exótico que las lleva a cruzar los linderos provinciales a condición de un cambio de contexto de origen. Para ejemplificar, el grupo de Yacya ha podido viajar a toda la provincia (bajada de las cruces de Yacya, fiesta patronal de Acopalca, Huachis y Huari), tocando el repertorio asociado a las *pallas* (pero sin danzante lo encontramos sólo en la fiesta patronal de Yacya) y desarrollándose activamente en las fiestas. Han podido viajar también, siempre asociados a la danza, afuera del territorio de la provincia como danza «exótica» que es buscada para dar honor y prestigio a los cargos de la fiesta en el resto de la región. En este caso, las danzas y la orquesta se limitarán a momentos no centrales de la fiesta «extranjera». De hecho, a los bailarines y a los músicos no les está permitido participar en los momentos «importantes» (visitas o adoración del patrón), en los cuales es remarcada una falta de conciencia del específico momento. Además, las danzas salen de Huari y pueden viajar a toda la región (y algunas veces afuera de la región) en las competencias de músicas y danzas folclóricas y en las ferias culturales. Otro discurso que tenemos que hacer es el de la emigración huarina; como ya he tratado antes (en el párrafo de la despedida de *pallas*) existe un gran grupo de personas que se ha emigrado a Lima a vivir y que regresa para

las ocasiones importantes (sobre todo las fiesta patronales) formando grupos de danza de emigrados para después presentarse en la ciudad de origen. Los emigrados regresan a la ciudad natal para la fiesta después de haber ensayado en Lima y se desempeñan según los cánones de la provincia, cosa que no sería posible en Lima misma o en otras ciudades.

La familia Mendoza (cajeros)

Presentamos ahora a la familia Mendoza, una familia de músicos perteneciente a la última categoría que queremos tratar. La familia Mendoza es de la comunidad de Acopalca y todos sus miembros varones son músicos. En particular en esta familia se transmite la tradición musical del *pinkullo* y de la caja, de donde los músicos toman el nombre. Los cajeros tocan siempre en pareja y cada uno toca simultáneamente la flauta con tres huecos (*pinkullo*) y el tambor (caja). Como podemos ver, este tipo de músicos se diferencia de las otras formaciones: las parejas de cajeros normalmente está formada por miembros de la misma familia y el conocimiento se pasa de padre a los hijos (o del hijo mayor hasta el menor). El aprendizaje se desarrolla tocando junto al maestro, pues la pareja resulta formada siempre por un maestro y un discípulo. Se forman entonces escuelas de cajeros que tienen sus características particulares (y secretos) en la manera de tocar y en las construcciones de los instrumentos. Pues, otra particularidad de esta categoría es que los cajeros se construyen los instrumentos solos sin comprarlos.

Los miembros de la familia Mendoza, como la mayoría de los cajeros, son campesinos y residen en las comunidades. Como se puede ver en el mapa, los cajeros (sobre todo los que participan en las faenas) pertenecen a las comunidades y no a las ciudades. Esto, principalmente, porque la mayoría de las faenas se hacen adentro del sistema de deberes comunitarios, por los cuales todas las familias de la comunidad deben

participar activamente con el mínimo de un miembro: el rol del cajero está ligado, entonces, a las normas sociales de las comunidades, y no nos asombramos si estos últimos músicos son considerados como los mejores o los conservadores del *justo tono*. Como ya hemos descrito antes, los cajeros son los únicos que pueden acceder (tocando) a los contextos de faenas, pero no todos estos músicos tienen esta posibilidad. Como ya he anticipado, este contexto es muy rígido por el rol comunicativo descrito antes (parágrafo de la secuencia de trabajo de cosecha). Los cajeros tienen, entonces, parámetros que deben respetar para poder acceder a las faenas. Los parámetros, que he descrito ampliamente en un trabajo precedente (Trentanove, 2006), residen en varios ámbitos que no afectan solamente la esfera musical: desde el aprendizaje de un buen maestro hasta la construcción de los instrumentos y, al respecto, también de las melodías de faenas. Los cajeros que participan en las faenas deben ser siempre de las comunidades. Además, entre las comunidades, se forma una jerarquía que ve a dos comunidades, Yacya y Acopalca, como las más conocidas para este tipo de música. Se crea entonces en la cercanía de Huari un microcírculo de intercambio que ve a los cajeros de estas dos comunidades tocar en las faenas de todos los lugares de la microcuenca huarina. También en Huari, capital de provincia, sólo los cajeros de estas dos comunidades están autorizados para participar en las faenas¹⁰.

Pero los cajeros tocan también otro repertorio: se pueden asociar a la danza donde la selección es menor y todos (también los de las ciudades) pueden participar y son muy apreciados. La danza más famosa asociada a la música de los cajeros es la Huari Danza (o Caballeros de Huari), danza donde los bailarines bailan disfrazados y enmascarados (Solís Benites, 2001). En esta forma y con este repertorio, las dinámicas de legitimación y de acceso a las presentaciones cambian totalmente y, de hecho, son las dinámicas que ya hemos descrito para la orquesta folclórica asociada a la danza. Las secuencias toman el mismo nombre de las de la orquesta folclórica y los músicos deberán tener tres repertorios: el de las

visitas, el de las procesiones y el del baile. Podemos, entonces, ver que los mismos músicos tienen dos macro repertorios que comportan dinámicas diferentes. Si tomamos el primero, el de las faenas, podemos ver que este repertorio está limitado a los músicos de pocas comunidades dentro de un área circunscrita a un territorio; si tomamos el del baile, los cajeros se podrán desplazar a toda la provincia y, como los otros bailes, acceder como música exótica a fiestas y competencias lejanas.

Conclusiones

En este artículo he querido mostrar cómo la esfera musical en la provincia de Huari es, en realidad, una esfera no homogénea, dividida en sectores muy diferentes que son gobernados por dinámicas complejas. Los músicos y las músicas pertenecientes a estos diferentes sectores siguen, entonces, diversos recorridos que desvelan particularidades musicales y socioculturales de la provincia. Las diferencias entre estos «géneros» son, de hecho, tan fuertes que no se puede tampoco encontrar un mismo lugar en el imaginario huarino ni una gramática que les acomuna. Son esferas totalmente diferentes pero que tienen algunas importantes intersecciones como, por ejemplo, el uso de parte de la misma formación musical de repertorios que siguen diversos recorridos o los pasajes y adaptaciones de los temas a diversas formaciones musicales. Además, la música debe ser considerada como un ámbito que se plasma dentro de las relaciones entre los actores participantes: los músicos, el público y la sociedad ponen los cánones que delimitan los recorridos musicales. Estos tres actores participan activamente en el proceso musical que es utilizado en dinámicas sociales. Estando inmerso en estas dinámicas y por sus propensiones al cambio, estos recorridos son entonces fotografías de un particular momento de la sociedad. Las músicas y los músicos están dentro de un proceso de cambio perpetuo porque están profundamente atados a dinámicas socioculturales y por que su naturaleza no es fija. Este artículo debe, entonces, ser visto

como un tentativo de descripción de un particular momento de la historia musical huarina, y las distinciones trazadas deben verse como temporales y mutables. También hemos buscado mostrar cómo la efervescencia es una característica propia de muchas de estas músicas. Cada música y formación musical tiene su historia de cambio, de interacción y de hibridación.

Además, las intenciones del artículo eran delimitar los 'sectores' de las músicas de la provincia de Huari, mirando a través de los recorridos para evidenciar toda la complejidad. Estas músicas están bien definidas porque se insertan en diferentes momentos de la vida social. Los músicos también están vinculados a los repertorios tocados, y sus actuaciones están limitadas a estos sectores. El artículo presenta, entonces, cinco áreas en las cuales se puede subdividir la música según los comportamientos de la misma y de los músicos; sectores que, como ya he dicho, presentan diferencias de base. Pues, podemos encontrar diferentes 'gramáticas' sobre las cuales se apoyan los diferentes sectores que regulan las músicas y las acciones de los músicos. Es en esta óptica podemos reconsiderar la descripción de los recorridos de la música y de los músicos de la provincia que definen diferencias musicales y dinámicas socioculturales muy interesantes.

Siguiendo la primera canción (*Qué linda flor*) y el grupo de orquesta tropical Sangre Azul, hemos visto el comportamiento típico de un macro sector musical que reagrupa diversos géneros: cumbia, salsa y huaynos nacionales, que en Huari siguen los mismos recorridos y tienen las mismas libertades. La formación que toca todos estos géneros es una sola y los contextos donde se escuchan son los mismos. Las músicas de este género viaja con medios muy poderosos: la radio, la TV, los DVD musicales, y nace principalmente afuera de la región. Esta música (tocada o reproducida) es bailada en pareja o en grupo de manera libre, siguiendo el estilo de la canción. La orquesta tropical tiene, entonces, acceso a eventos como bodas y quinceañeros, pero también fiestas patronales, en los

momentos (como la noche de la víspera) donde es «pedido» el baile. Visto que el repertorio tocado es escuchado en toda la nación, la orquesta tropical se desplaza libremente afuera de la provincia desarrollando siempre el mismo tipo de presentación. En este panorama, no obstante las lógicas de mercado, las canciones pasan de grupo en grupo en un complejo sistema de *cover* que forma un 'ola' que trastorna y modifica dicha canción. En este sistema de reverberación musical, el tema de la canción pasa de una versión a la otra siendo modificado, arreglado y llegando por fin a las orejas del oyente en diferentes formas, añadiéndose al mar de versiones en circulación desde el cual es casi imposible reencontrar el origen. Me parece también que el origen de una canción no es importante para esta categoría de música, como en el jazz, donde los músicos no saben cuál es y cómo es tocada una canción en versión original porquen está perdida en millones de versiones. Así, de esta canción, se pierde el sentido original que parece elemento irrelevante en vista de otros más importantes. Las canciones de este género pueden, entonces, pasar libremente dentro de miles interpretaciones y ser cambiada, y transformada en toda su forma. Estas canciones pueden, también, cambiar de formaciones musicales (como fue explicado en el primer párrafo) y ser asumidas en el repertorio de una banda o una orquesta folclórica. Lo que difícilmente podrá cambiar es el momento dentro del cual esta canción es tocada, que será siempre el instante del baile libre. También, en el cambio de tipo de grupo musical, esta canción va a hacer parte del repertorio para el baile que la banda o la orquesta folclórica utilizan en momentos particulares de los días festivos (como los bailes para la quema del castillo, los baile adentro de la casa del alférez, etc.).

Les canciones y los grupos de chuscada (ejemplificados en el artículo de *Los filos de cuchillo* y el conjunto Magisterio Silviano) tienen un comportamiento en parte similar, y en parte diferente, de lo descrito antes. De hecho vemos que, si excluimos los contextos 'culturales' (como las presentaciones,

ferias de música folclórica o los eventos organizados por la parroquia), en gran parte, el contexto de este sector es el mismo: esta música es bailada zapateando como un huayno cualquiera y los eventos públicos son los mismos. Diferentes son las modalidades que provienen de las migraciones (que se apoyan en una gramática musical diferente) y de las dinámicas socioculturales asociadas. Como he explicado, hay una serie de normas y cánones estructurales muy estrechos que dan una fuerte base de homogeneidad a las canciones; es verdadero, pues, que afuera de estos parámetros fijos, esta estructura rígida permite desarrollar un increíble nivel de variación y de improvisación. Los músicos, especialistas de chuscada, llegan en los parámetros variables hasta un buen virtuosismo y capacidad creativa. Las canciones son, entonces, desnudadas de gran parte de los elementos normalmente utilizados en su atribución identitaria, cosa que por un lado hace concentrar este mecanismo en pocos elementos (textos, línea melódica principal) y por el otro, permite, como hemos visto, esta gran improvisación y variación afuera de los cánones. Con respeto al otro sector, esto se diferencia también para la categoría social de músicos que tocan: los conjuntos de chuscada no son jóvenes estudiantes sino profesores amantes de la música y atentos a las particularidades culturales y naturales de la provincia. Algunos de estos aficionados son también autores de canciones o de texto aplicado a temas famosos, producción esta que no existía en el precedente grupo y que remarca una voluntad, de parte de este grupo social, de subrayar diferencias provinciales para diferenciarse de la homogeneidad regional. Esta identidad provincial utiliza, entonces, un medio, el de la música chuscada, que permite de acentuar diferencias de la provincia. De esa manera a una diferencia musical se añade una diferencia socioidentitaria que permite marcar un lindero entre la región y la provincia.

Siguiendo los pasos de la tercera canción, *Solo dios*, y la tercera formación musical, la banda del colegio Gonzáles Prada, nos hemos dado cuenta que estamos enfrente de otro

grupo de música y músicos que se desenvuelven en otros momentos importantes de la vida huarina: las fiestas religiosas y, en particular, las fiestas patronales. Estos son momentos muy importantes para la vida en la provincia de Huari, en los cuales participa la mayoría de los habitantes y los emigrados regresan hasta su comunidad de origen. En el desarrollo de estos eventos vemos cómo una misma canción puede cambiar su momento de uso pasando de una formación musical a la otra. Inicialmente hemos visto cómo la versión de *Solo dios* tocada con la guitarra y cantada en coro por la población es siempre puesta antes de la oración del párroco; mientras que en la versión instrumental, es tocada por la banda y la orquesta folclórica cuando se desplazan en el momento de la procesión. Este traslado de momentos, como ya hemos dicho, es muy importante si consideramos la fiesta como un ritual compuesto por diferentes fases significantes. La banda y la orquesta folclórica han reinterpretado, entonces, un fragmento de una canción de oración en una música que acompaña las andas de la misma procesión. De hecho podemos ver que la banda ha incluido esta canción en un particular repertorio, el que sirve para acompañar a alguien o algo. Este repertorio es uno de los dos tipos que se pueden encontrar (el de hacer bailar y el otro para andar) que está dividido en tres ulteriores partes: el repertorio para el desfile, la procesión y las visitas. Si tomamos como ejemplo nuestra canción, veremos que ésta puede ser tocada sólo acompañando las procesiones y nunca la podríamos ver en un desfile militar, por ejemplo. Las bandas también son insertadas en un escalafón que refleje un tipo de jerarquía simbólica y política de la región, y que limita la acción y la posibilidad de viajar para cada banda.

El penúltimo fragmento (*Despedida para pallas*) y conjunto (orquesta folclórica de Yacya) nos introducen en otro sector musical completamente diferente. Este nuevo estilo musical se basa en otra gramática que debe tener en cuenta su asociación con la dimensión coreográfica y con el contexto donde se desarrolla. Esta música está sumisa a macrosecuencias que

son, de hecho, secuencias rituales a las cuales corresponde una secuencia coreográfica y musical. Cada danza tiene su propia melodía asociada a la secuencia (común para toda la música asociada a la danza) y deberá ser tocada en el momento particular. Entonces, la música asociada a la danza está formada por secuencias que deben ser desarrolladas en momentos específicos. He podido confirmar que estas macro secuencias son las mismas en toda la provincia, lo que permite la circulación de los músicos (sobre todo) y de bailarines en toda la provincia. Afuera de la provincia su uso deviene siempre en más exótico permitiendo su circulación sólo como elementos exóticos de prestigio o como representantes de las especificidades de la provincia y de las comunidades. Las danzas en la provincia de Huari son infinitas: cada comunidad tiene su danza particular que se diferencia de las otras comunidades (mismo mecanismo de la chuscada huarina pero aplicado a nivel intercomunitario). Las diferentes danzas sirven a las comunidades para diferenciarse marcando una particularidad que delimita confines identitarios. La dinámica de micro diferenciación es al mismo tiempo un elemento y un canal de intercambio, las músicas y las danzas viajan de diferentes maneras. Unidos por los mismos momentos musicales, estas danzas pueden ser intercambiadas en todas las fiestas de la provincia sin ningún problema. Podemos ver que el mecanismo de diferenciación actúa sobre una base común que reúne todas las danzas y las músicas. Existe un sustrato común que permite comparar cada danza y elaborar diferencias comparables para remarcar particularidades que serán finalmente utilizadas para la diferenciación identitaria. La orquesta folclórica y los cajeros son los únicos conjuntos que se ven asociados a la danza. Tengo a bien precisar que también la música de danza está dividida en tres géneros (la música para andar, la música para bailar y la música para visitar). Estas músicas adquieren también la misma función de la otra pero será musicalmente diferente. La orquesta folclórica posee, entonces, diversas posibilidades en sus presentaciones que le permiten diferentes libertades y posibilidad de desplazamiento.

Concluyendo este breve panorama, el último fragmento y el último grupo nos llevan hasta otro mundo musical. Un mundo muy particular ligado al trabajo que une las esferas socioeconómicas y rituales de las comunidades a la funcionalidad de la música. Esta particularidad y su uso en un contexto no festivo sino de trabajo hacen que también los fragmentos sean comunes sólo a pequeñas esferas de territorio, y que afuera de ellas no pueda advenir un intercambio. Las zonas son muy pequeñas y muchas veces representan áreas de territorio que están ligadas por intercambios comerciales y simbólicos. Si por ejemplo tomamos la relación que Huari tiene con Yacya y Acopalca podemos ver que se realiza una serie de relaciones simbólicas que se ven desde cuando las dos comunidades estuvieron implicadas en la formación de la ciudad de Huari en el tiempo de las reducciones (Venturoli, 2006^a). También los músicos siguen esta forma de intercambio que lleva a los cajeros de las comunidades de Yacya y de Acopalca a tocar en las faenas del área y también en Huari. Los cajeros deben, entonces, seguir reglas estrictas y ceñirse rígidamente a las tonadas que son conocidas por los trabajadores.

La música y los músicos en la provincia de Huari siguen recorridos diferentes que hemos intentado describir en este artículo. Los diferentes mundos musicales permiten, entonces, a cada música y a cada formación instrumental tener diferentes libertades y reglas de comportamiento.

Cada música tiene sus normas y sus confines que le permiten desarrollarse dentro de un territorio y según cánones bien precisos. Es entonces, con referencia a la sociedad, que estas dinámicas se ponen en obra sobre cada música y sobre cada músico trazando los linderos (geográficos y simbólicos) de posibilidades practicables. Reglas que pueden ser manipuladas activamente por los miembros de la sociedad a tal punto de infringirlas, cruzarlas o también cambiarlas definitivamente.

Estos recorridos nos han llevado a apreciar dinámicas complejas e interesantes que son arraigadas en el ámbito musical y no sólo en él. Las migraciones de los fragmentos, sus cambios, el desplazamiento de una música y de los músicos que la tocan nos iluminan un panorama musical inmerso y amalgamado en y con sectores sociales y culturales. Siguiendo estos recorridos hemos logrado apreciar diferentes momentos de la provincia: la vida cotidiana, el divertimento, la fiesta y el trabajo son momentos fundamentales de la sociedad huarina dentro de los cuales la música debe moverse. Al mismo tiempo, es importante remarcar las dinámicas sociomusicales encontradas y que he resumido en el título de este artículo.

La primera reflexión que quiero aclarar es la del mecanismo identitario que en este artículo hemos visto desarrollarse en dos sentidos diferentes. El primero es el mecanismo identitario aplicado a la música, es decir, las dinámicas mediante las cuales una canción tocada o escuchada es sentida y reconocida por la sociedad. Esta dinámica, como hemos visto, es diferente para cada sector musical: desde un desinterés de la igualdad de las versiones y una pérdida del original dentro de una ola de reinterpretaciones (característica del primero sector), pasando por las reglas de estructuración de la chuscada que deja sólo pocos elementos músico-textuales ligados a la identidad de la canción, hasta la variación rítmica de los cajeros y la invariabilidad melódica de sus tonadas. En la provincia de Huari, cada sector musical tiene su propio mecanismo de atribución identitaria para las canciones y de las canciones dentro de un sector. Los habitantes saben, conscientemente o inconscientemente, a qué sector pertenece una canción y se relacionan adecuadamente. Además, a algunos sectores musicales se asocian estrategias de grupos de población con finalidades precisas. Como hemos visto, para la chuscada y para la música asociada a la danza,

estas músicas son tomadas como elemento de diferenciación *étnica* remarcando los linderos sociopolíticos de la zona. Los músicos de chuscada remarcan particularidades específicas de la provincia de Huari y cada comunidad tiene su danza que remarca ser única en la zona. Las músicas son también elementos de diferenciación entre diferentes grupos sociales de la provincia, donde se ve igualmente la atribución peyorativa para los grupos «subalternos»: los jóvenes de Huari tocan y escuchan la música de la orquesta folclórica; al contrario, los profesores tienden a privilegiar la música chuscada; a los campesinos será atribuida la competencia en la música de faena (considerada la más baja a nivel de prestigio).

Otra particularidad emergida del artículo es la importancia de los desplazamientos en los eventos extraordinarios (la fiesta y las faenas), eventos que se alejan de la vida de cotidiana⁹. En todos estos momentos podemos ver cómo los músicos y sus recorridos tienen una importancia fundamental dentro del desarrollo de estos eventos. Si tomamos el ejemplo de la fiesta, vemos que los recorridos de los músicos contratados para los cargos asociados definen el mapa de los lugares importantes de la comunidad: los músicos, de hecho, van a visitar y rendir homenaje a todo lo que es importante para la comunidad: lugares sagrados, cargos sociopolíticos, elementos simbólicos y religiosos. Los músicos, adentro de lógicas rituales, se desplazan con secuencias musicales significantes, y en el desplazarse toman en cuenta los elementos básicos de la sociedad en cuestión.

Para terminar, el último factor que es importante evidenciar es el intercambio que ya hemos tratado ampliamente desde el punto de vista de la música (los pasajes musicales y las transformaciones). Pero el intercambio no se detiene con estas dinámicas: como hemos visto, los músicos con sus desplazamientos trazan recorridos que pueden marcar un intercambio. Es el caso de los cajeros de las comunidades que viajan a otras comunidades para las faenas. La música de los cajeros es considerada como elemento imprescindible de la faena y es requerida por los trabajadores participantes. La

música llega a ser un elemento indispensable de reciprocidad que cada capitán de faena debe dar a los trabajadores a cambio de su mano de obra (así como la comida y la chicha).

En este artículo está evidenciado cómo el ámbito musical de la provincia de Huari se ha dividido, en realidad, en sectores que siguen gramáticas y lógicas diferentes. Dentro de estos sectores la sociedad pone reglas y margen de variaciones, los grupos sociales aplican estrategias específicas y los actores tenderán a modelarla y modificarla. Siguiendo estos recorridos hemos visto toda la complejidad y la efervescencia de la música en Huari, música que está siempre en movimiento y se transforma según una modalidad imprevisible. Queda el hecho que existen y son actuadas reglas definidas adentro de cada sector, reglas que claramente pueden ser infringidas por los actores en juego. En el considerar de la música, hemos tomado en cuenta los factores determinantes de las dinámicas principales, sean estos musicales o socioculturales, para evidenciar la multiplicidad de los sujetos en juego. Me parece que siguiendo las músicas a través de sus desplazamientos logramos tener una mirada privilegiada de las dinámicas que gobiernan estos ámbitos, así de importantes para la vida de la provincia de Huari.

Notas

¹ El género Huaylash ha cambiado mucho a través de los años, pero la característica que siempre ha quedado es el uso de los saxofones, sean ellos reales o sintetizados.

² Como veremos después, algunas veces el número de estrofas de la fuga puede variar.

³ Véase los párrafos sobre la banda y la orquesta folclórica.

⁴ El que contrata los músicos y los bailarines.

⁵ Sean estas las casas de las autoridades y de los cargueros o lugares de importancia religiosa y simbólica.

⁶ La transcripción de la tonada es presentada con el primer ritmo de caja.

⁷ La nota tocada para el *pinkullo* y que he transcrito como La# es en realidad intermedia entre La# y Sol.

⁸ El alferez es el cargo más prestigioso y costoso.

⁹ La fiesta es vivida como un evento extraordinario en el cual se modifican las reglas cotidianas, estos eventos brotan de lo ordinario y regresan a la

Referencias bibliográficas

Cánepa Koch Gisela, 1993, *Los ch'unchu et las palla de Cajamarca en el ciclo de la representación de la muerte de l'inca*, Raul R. Romero editor, Lima.

Edmonson Munro S., 1971, *Lore: an introduction to the science of folklore and literature*, holt, Rinehart and Winston, New Cork.

Houseman Micheal et Severi Carlo, 1998, *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*, Brill Academic Publishers, boston.

Otter Elizabeth Den, 1985, *Music and dance of indians and mestizos in an Andean Valley of Peru*, Delft: Eburon.

Qureshi Regula Burckhardt, 1987, *Musical sound and Contextual Input: A Performance Model for Musical Analysis*, en «Ethnomusicology», Vol. 31, No. 1, (Winter,1987), pp. 56-86, University of Illinois Press on behalf of Society for Ethnomusicology.

Severi Carlo, 1993, *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, La Nuova Italia, pp. I-XII, 1-273, 1993. Traducción española, La memoria ritual, Abya Yala Ediciones, Quito 1996.

Solís Benites Franco J., 2001, *Ruta Histórica, geopolítica y Turística de Huari*, CIA Minera de Antamina, Lima.

Tambiah Stanley, 1995, *Rituali e Cultura*, Il Mulino, Bologna.

Trentanove Federico, 2006 a, *La musica come scansione del lavoro collettivo nella leñada Huarina*, en «Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2006, Italia.

- 2006 b, *I cajeros della sierra di Ancash, Perú*, Tesi di laurea in scienze antropologiche, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Bologna.

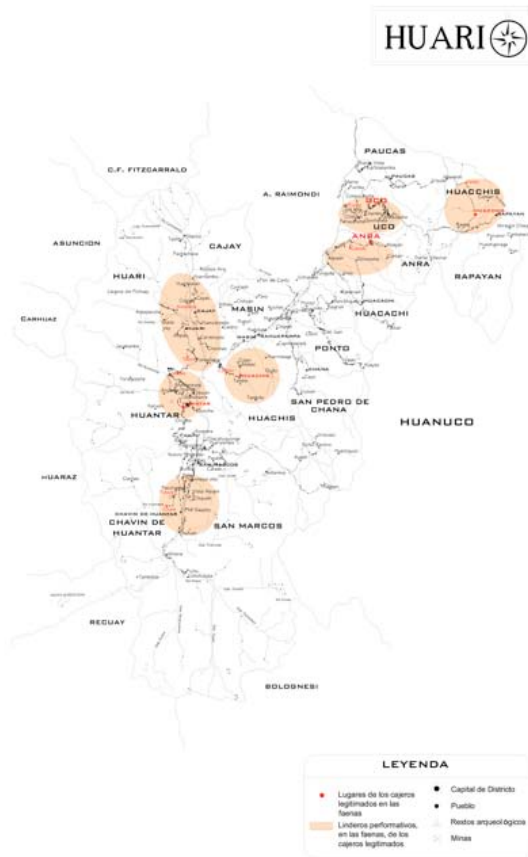
- 2007, *Legittimazione sociale dei cajeros nella provincia di Huari*, en «Thule» Actas del XXX Congreso Internacional de Americanística, Perugia Maggio 2007, Italia.

- 2008, *Kawakuy, qutsukuy, arukuy Kunchukuspa: La vie, la fête et le travail dans le Callejon de Conchucos (Ancash, Pérou) à travers la musique*, msa.

Venturoli Sofia, 2005, *Construcción y organización espacial de la ciudad de Huari: entre mito e historia*, en *Investigaciones en el Área Andina de Ancash*, University of Norwich London, Museo del Castello Sforzesco Milano.

- 2006a, «Yo hablo con los cerros». *Reciprocidad y renovación en el Callejón de Conchucos*, Atti del Convegno Internazionale Nuove Prospettive negli Studi Andini, Rivista dell'Istituto di Antropología di Firenze, Firenze.

- 2006b, *Ruku, chakwa y runa: hombre y territorio en una comunidad de los Andes nor-centrales, un análisis antropológico*, ms, tesis doctoral.



Banda colegial acompañando la procesion de Santa Rosa



Orchestra folclorica en la fiesta de la Mama Huarina



La orquesta «Sangre Azul» tocando en ocasión de una boda



Cajeros en una leñada Huarina

Paisajes de poder: descentralización, participación política y organización comunal

Monika Weissensteiner

Llegando a Huarí para la fiesta patronal de octubre dedicada a la Mamá Huarina en el 2006 y quedándome hasta enero del 2007¹, he tenido la oportunidad de estudiar varios aspectos del paisaje político y social de Huarí, y dos comunidades campesinas cercanas, San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca. Durante estos meses, cuestiones sobre la representación política se podían escuchar en el discurso público en la televisión y la radio, en la plaza y las combis, en la chacra y la cocina y verlas también inscritas por todos lados en forma de fichas y muros pintados. Eso porque el 18 de noviembre del 2006 fueron las elecciones regionales en Perú por segunda vez en la historia del país - en que fueron elegidas las autoridades políticas de los gobiernos regionales, provinciales y distritales. Además, en el mes de diciembre, las comunidades campesinas renovaron su directiva comunal que es el órgano gubernativo y administrativo de las comunidades campesinas, compuesto por un presidente y ocho miembros de la junta directiva así como anualmente el primero de enero cambian sus autoridades políticas locales, el teniente gobernador y el agente municipal.

En el espacio de este artículo voy a concentrarme en las dinámicas de las elecciones dentro de las comunidades campesinas, observándolas como parte de procesos y contextos más largos. Quiero discutir sobre los espacios locales de poder y sus aspectos sociales y culturales, a través de una descripción de fenómenos de la vida sociopolítica en las comunidades campesinas y su relación con la capital provincial. Parto desde una discusión de la organización comunal, con enfoque en las decisiones de representación política tomadas durante el periodo de mi investigación y las prácticas y discursos que las acompañaron. La organización (comunal) no es entendida como un «producto final que corresponde a un script cultural», estático y ya hecho, sino, como había propuesto Eric Wolf, la organización - el orden estructurante de la vida social (Wolf, 1880: 590) - es un proceso, y un proceso «a menudo difícil y empujado por conflictos»² (*Ibid.* 1990: 591). Mi análisis se sitúa dentro de una perspectiva procesual (Lewellen, 1983: 123) y dinámica, interesada en entender las modalidades de organización como proceso histórico, como una práctica organizativa desarrollada históricamente dentro de constelaciones más o menos sueltas de redes sociales (Nuijten, 2003: 177) y en su particular contexto social así como económico (Matos Mar, 2000). Atrás y dentro de este enfoque teórico sobre el concepto de organización está el contexto etnográfico: en Huari y en las cercanas comunidades a menudo las personas me decían que «organización» - hoy en día - era algo que «faltaba».

El Contexto: Canon y Presupuesto Participativo

La provincia de Huari constituye un lugar de investigación de fenómenos sociopolíticos muy interesantes para seguir a nivel local, la realización y negociación de programas de agenda nacional «puesta[s] desde arriba», tal como la descentralización (Tanaka, 2002: 22) - que, según Tanaka, se convirtió en un asunto central de la agenda política peruana, «no como

consecuencia de la reactivación o de la fortaleza de actores sociales o políticos regionales» - y la redistribución a nivel local de recursos procedentes de la explotación económica de los recursos naturales. La presencia de la minera Antamina - presente desde 1996 y activa desde el 2002 - en el distrito de San Marcos, provincia de Huari³ - procura el ingreso del canon minero, que - debido a programas de descentralización - lleva a nivel provincial una alta suma de recursos económicos que deben ser invertidos en la región. Ancash, la región del Perú que presenta el mayor número de provincias (20), y ocupa un territorio que se extiende de la ceja de selva hasta la costa, pasando por la Cordillera Blanca, recibe tanto canon pesquero como canon minero. La ley del canon, establecida en el 2001⁴, se refiere a «la participación efectiva y adecuada de la que gozan los gobiernos regionales y locales del total de los ingresos y rentas obtenidos por el estado de la explotación económica de los recursos naturales.». El canon minero⁵, - junto con el fon-común, el cual es distribuido desde la capital hacia las provincias - constituye el ingreso principal para el Presupuesto Participativo, empleado en el municipio provincial de Huari⁶, y una nueva metodología para la repartición de los financiamientos provinciales. Un informe regional publicado por el «Grupo Propuesta Ciudadana» en Ancash y titulado «Minería, descentralización y desarrollo» (2006) comentaba:

«El gobierno anterior anunció el inicio de las transferencias por canon minero al departamento de Ancash, las que serán del orden de S/480 millones de soles, correspondiente al impuesto a la renta que pagó Antamina el año fiscal 2005. Esta buena noticia, paradójicamente, se está convirtiendo en un dolor de cabeza, especialmente para las autoridades municipales (San Marcos, Huari, por ejemplo) que ahora comprueban que no están preparadas para gestionar esta magnitud de recursos. Lo cuestionable es que, al parecer, ni el Consejo Nacional de Descentralización, ni el Ministerio de Economía, ni el Gobierno Regional, ni las municipalidades beneficiadas hicieron nada para prevenir esta situación» (2006: 3).

La presencia de esta alta suma de ingresos bajo la gestión de las autoridades locales de Huari ha sido una novedad central en la campaña electoral regional del 2006, y uno de los elementos que llevaron a una situación electoral conflictiva a nivel provincial. Un señor que fue el alcalde de Huari en los años 60', analizó en retrospectiva y con las siguientes palabras, las campañas electorales y los episodios violentos que se habían producidos durante las elecciones⁷.

«Huari es un pueblo pacífico, tranquilo. Si esta vez [se ha] agitado un poco, es porque todos pelearon para llegar al sillón municipal. Veían dinero, lucro... Por el canon, el canon es. Como un conejo estuviera - colgadito - y varios gatos. Igualito. La pelea ha sido por el conejo» (ex alcalde de Huari, entrevista 2006).

El canon era temática de referencia explícita en muchas conversaciones que yo pude seguir durante mi presencia en la provincia: discusiones sobre los cambios en la vida política local; por ejemplo, la proliferación de partidos políticos, la fragmentación de las familias que en el pasado estaban afiliadas a los grandes partidos, y la decadencia de las ideologías políticas. Discusiones sobre la distancia entre el «campo», las comunidades y la «ciudad», Huari, el «interior» y la «costa» de Ancash; discusiones sobre el fenómeno de «los votos golondrinos», sobre la (mala) utilización de los recursos, y la «mala organización» de la población. El ya mencionado Presupuesto Participativo - establecido mediante la *Ley Marco* en el 2003 y activo desde el 2004 - forma un mecanismo central en el proceso de descentralización y en la participación de la población en la gestión y implementación de los recursos - y en este caso, del canon - para fortalecer, como dice la ley, «las relaciones Estado - Sociedad Civil»⁸. Se caracteriza por la llamada «retroalimentación»⁹ entre distintos niveles de gobierno - de distrito, provincia, región y gobierno nacional y tiene como finalidad «fortalecer la democracia,

erradicar la pobreza y alcanzar el desarrollo humano sostenible de la población». Los órganos institucionales que intervienen a nivel provincial en el proceso del Presupuesto Participativo, se forman en el gobierno municipal: un consejo de coordinación local distrital, un comité de vigilancia y control, un grupo de asistencia técnica y los «agentes participantes» - los representantes de los grupos sociales de base. El proceso para identificar y definir los proyectos mediante el Presupuesto Participativo se desarrolla cada año durante los meses de mayo a julio. La participación de la población es programada a través de encuentros descentralizados, talleres territoriales, que se organizan en mayo, en los pueblos del distrito: asambleas comunales convocadas por los presidentes de las comunidades campesinas o durante reuniones en los caseríos y centros poblados. Alcaldes y autoridades informan a la población sobre los mecanismos de la participación, se discute sobre posibles proyectos que se quiere proponer para el desarrollo local y se eligen a los representantes locales que participarán en los talleres que son convocados posteriormente en Huari¹⁰. En la mayoría de los casos se puede decir - sobre la base de los documentos consultados (listas de participantes en talleres en el 2006) que, generalmente, éstos se individualizan en el agente municipal y en el teniente gobernador.

Si la descentralización es, siguiendo la definición de Barrenechea (1996), un proceso gradual de transferencia de competencias gestionales a los gobiernos locales, de reestructuración de la producción económica, de reconstrucción de espacios institucionales para democratizar la sociedad (Barrenechea, 1996: 37-38), entonces es fundamental entender los espacios locales de poder, las prácticas de organización desarrolladas históricamente. Esto sirve, también, para considerar lo que fue identificado como peligro de la descentralización: si se desarrolla como desinterés e irresponsabilidad estatal y con la toma de oportunismo por parte de mediadores provinciales, se podría dar una situación en la cual la utilización del presupuesto provincial se haría sin permitir el control ciudadano y sin la integración de prioridades locales.

«Perú oficial y Perú profundo», descentralización y democratización

Las relaciones entre «estado y sociedad civil» de las que habla la Ley Marco, se encuentran en los trabajos antropológicos que reflexionan sobre la relación entre el «binomio»¹¹ del «Perú oficial» y el «Perú profundo» o «real» (Montoya, 1992; Ossio, 1995) y de la posibilidad de construir un estado nacional que no sea centralizado, homogeneizado y excluyente, sino que trabaje para la integración a partir de la heterogeneidad y pluriculturalidad que caracteriza el país: unidad en la diversidad, como describe Juan Ossio, un ideal democrático que reconozca la diversidad (Ossio, 1995: 99-101). El Perú, hasta ahora ha visto varios proyectos de regionalización¹², pero relegaban la descentralización a una redemarcación administrativa en entidades regionales. Por lo tanto, el proceso del Presupuesto Participativo puede señalar un pasaje positivo, si uno sigue la perspectiva de algunos especialistas - que podría permitir a la población integrarse en la gestión y decisión sobre cuestiones públicas, que podrían ser administradas teniendo en cuenta las diversidades ecológicas, económicas, sociales, culturales e institucionales (Barrenechea, 1996: 29); y permitiría, así, construir pertenencia (desde el local, al regional y al nacional) a partir de las bases locales¹³. También hay que tener presente el riesgo de una municipalización en lugar de regionalización: en dar soporte (financiero) a las municipalidades; por ejemplo, el gobierno central de Toledo (2001-2006) evitaba crear condiciones de poder a posibles movimientos federales regionales (Dickovick, 2006).

El posible reconocimiento del valor y de la potencialidad que la participación de las organizaciones (rurales y urbanas) tienen en las decisiones políticas como es pedido por Barrenechea - necesita, sin embargo, el conocimiento de las dinámicas socioculturales, que constituyen la definición y la legitimación de las autoridades de las organizaciones de base y les atribuyen un significado y una función específica. Una mirada antropológica sobre «autoridades en espacios locales» - y cito los editores de un homónima antología - significa ver «cómo

el poder político se construye desde una multiplicidad de relaciones sociales complejas y cómo pone en relación las percepciones y prácticas culturales con las prácticas de poder de gobierno. Para ello trata de mostrar cómo se constituye el poder en la vida cotidiana.» (Asión - Diez - Mujica, 2000: Introducción).

Los participantes de San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca durante los talleres del Presupuesto Participativo del verano del 2006, se registraron en las listas oficiales de participación como «comuneros», escogiendo, entonces, la comunidad campesina como categoría de mayor identificación y pertenencia¹⁴. Esto, a pesar de que ambas comunidades estén clasificadas - aunque desde poco tiempo (Yacya desde 1998, Acopalca desde 2002) - en la categoría administrativa de centro poblado¹⁵. El representante legal de un centro poblado es el alcalde. Esta autoridad es también parte del nuevo órgano institucional, el Consejo de Coordinación Local Distrital¹⁶, que ha sido introducido en el 2004 para manejar el Presupuesto Participativo y tiene una función importante en las decisiones en los proyectos a realizarse con los ingresos económicos disponibles.

Prospectiva de trabajo, objetivos y metodología

A partir de esta introducción y consideraciones, la prospectiva de este trabajo es estudiar las percepciones subjetivas e intersubjetivas sobre las autoridades locales y la negociación de identidades en movimiento; las emociones, los deseos y miedos, que forman la carne de la política, si la institución es su esqueleto (Fassin D., 2006: 93). El objetivo es llegar a una comprensión de los procesos organizativos que están en la base de las comunidades, a través de un estudio etnográfico, en un particular contexto geográfico e histórico; y no una revisión de la vasta literatura antropológica que tiene como objeto de estudio la organización en comunidades andinas. Y más que

hablar de un binomio entre estado y sociedad civil rural, voy a hablar de relaciones de poder, de acceso y de exclusión¹⁷. Los datos para este estudio derivan de charlas cotidianas, así como de mi participación y observación en reuniones y festividades, faenas, asambleas, días de elección en Yacya y Acopalca; muchos proceden de conversaciones hechas «en camino» con las personas del lugar, compartiendo un pedazo del viaje a pie. También, hice varias entrevistas abiertas y semiestructuradas¹⁸.

Paisaje comunal y autoridades que lo cruzan

Voy a presentar las estructuras institucionales de las autoridades sociopolíticas en Acopalca y Yacya. Ambas comunidades campesinas presentan un fundamento institucional similar, donde «ser autoridad» constituye un paso obligatorio, un cargo, dentro del paisaje institucional de representación comunal¹⁹. Participar activamente como representante político es un deber particular y parte de los mecanismos socioculturales de reciprocidad, que forman las relaciones entre comunidad-familia-individuo. Acopalca ha sido reconocida por el Estado como comunidad desde 1958 (desde antes de la reforma agraria en 1969, en la dictadura militar del Gral. Velasco Alvarado) y cuya titulación de tierras está documentada en un documento del siglo XVIII. En el 2006 presentaba un padrón comunal de 367 comuneros, incluyendo unos cuantos (58) que residían en Lima y que habían mantenido sus compromisos con la comunidad. Yacya hoy es una comunidad con 266 comuneros activos, «hijos de Yacya», y tiene un título de tierras que se remonta al año 1623. El reciente reconocimiento como centro poblado significa, para ambas comunidades, entrar en una categoría superior en la demarcación político-administrativa - «logramos sacar alcalde de centro poblado», como me dijo un comunero de Acopalca - y tener por eso mayor integración a la acción política y mayor ingreso en el presupuesto económico, posibilidades de desarrollo local e independencia de Huari: el

paso siguiente - e imposible por su cercanía a Huari - sería recibir estatus de capital de distrito.

Es importante señalar que en relación a la reciente introducción de la figura política del «alcalde de centro poblado», las dos comunidades han desarrollado prácticas y discursos diferentes. Voy a partir de eso y a preguntarme cuál es la construcción del significado, función, criterio de legitimidad de esta nueva figura representativa. ¿Para quién es una posición atrayente, por qué y quién no puede acceder? Estas construcciones son cotidianamente negociadas en relación con las autoridades ya presentes - y más o menos activas - en el territorio, que voy a presentar en los próximos párrafos. Además de la ronda campesina y el juez de paz, las autoridades de una comunidad campesina en la provincia de Huari son, sobretodo, el presidente de la Junta Directiva y los dos «envarados» - el agente municipal y el teniente gobernador (y viceagente/y teniente) que se ocupan de las cuestiones públicas. Desde una perspectiva normativa, la autoridad representativa de un centro poblado mayor es el alcalde, y no el agente municipal que está presente en los centros poblados menores. Tienen la misma función: la de representar al gobierno municipal, planificar proyectos de desarrollo para el pueblo, relacionarse con el exterior y coordinar las obras y el orden público - sin embargo, vamos a ver que sí hay algunas diferencias en las funciones y los significados que las dos autoridades tienen. En Yacya - a diferencia de Acopalca - después de la introducción de la autoridad de alcalde de centro poblado en 1998, la comunidad substituyó, establecido por la administración legal, el agente municipal con el alcalde y mantuvo en función tres tenientes, uno por cada barrio. Sin embargo, durante el cambio de las autoridades políticas en enero del 2007, la discusión sobre una reintroducción del agente municipal ha sido fuerte: el motivo era, así me decían, la falta de un alcalde destacado, no solamente como alcalde, más bien como comunero, en las faenas comunales.

Para entender las diferencias que voy a presentar en seguida, hay que decir que la «re-producción» como grupo sociocultural - en este caso, de la comunidad campesina y de las relaciones sociales que la constituyen - es un proceso negociado a través de las redes del tejido social, de derechos y deberes cotidianos, que construyen identificaciones y pertenencias (internas y externas), pero que también construyen el significado histórico, local y múltiple de la categoría de «comunidad campesina». La continuidad de la comunidad campesina como conjunto político social y económico, como algo percibido vivo y real en la vida de los comuneros, se da - pero de manera diferenciada - a pesar de los cambios en su realidad administrativa, política, económica y sociocultural.²⁰ En Acopalca, como en Yacya, en los últimos años ha crecido la presencia de la iglesia evangélica y varios comuneros que pertenecen a esta iglesia expresan un malestar al tener que tomar el cargo de teniente o agente, a causa de la participación obligatoria en las festividades católicas que eso implica. Otro fenómeno, sobretudo para el caso de Acopalca, es la presencia de personas con una instrucción superior, muchas veces ausentes de la vida comunal y del trabajo comunal, pero que empiezan a tener una fuerte influencia sobre otros comuneros. En Yacya, como en Acopalca, hay un creciente número de comuneros emigrados hacia Huaraz y Lima. Hay también un alto número de madres solteras que forman familias sin la parte masculina, y por eso no encuentran integración comunal a través del modelo familiar de pareja.

Por todo aquello es importante ver para qué comunero la nueva figura del alcalde constituye un rol atrayente - y quién, por otra parte, es excluido - cuál es el valor representativo de legitimidad que la comunidad le atribuye y cómo se lleva esta autoridad con la autoridad provincial de Huari. Un estudio de la relación de las cuatro dimensiones de poder indicadas por Wolf (véase anotación 17) sería necesario para entender estos fenómenos; aquí me voy a concentrar en la interrelación de dos: el las diferencias/capacidades individuales dentro de procesos y formas de organización.

Teniente gobernador y agente municipal

«En comunidades [campesinas] sí es cargo, deber de cumplir. Yo pensaba que se elige por costumbre. Pero en realidad, teniente gobernador es una autoridad política, representa al Presidente del Perú, es autoridad política. En sí en sí, como lo he visto, nunca los de la subprefectura les han llamado, capacitado (...). Aquí toda la comunidad no sabe función que cumple agente, función que cumple teniente gobernador. Han elegido en la comunidad siguiendo las costumbres. Pero los subprefectos, a nivel provincial, necesitan capacitar pero nunca han hecho eso, nunca han llamado a los agentes y tenientes. Nada, pues, pero en realidad eso sería su función» (doña Isabel, comunera, Acopalca, 2006).

Éstas son las palabras de una mujer de Acopalca, que en aquel entonces trabajaba como gobernadora en otro distrito de la provincia de Huari, fuera de su propia comunidad de pertenencia. El cargo político del agente municipal y teniente gobernador representa, como sugirió Gerardo Damonte (2000: 109-110), la relación entre la formalidad normativa de la ley estatal y la informalidad de las costumbres locales - y como yo prefiero decir, la compenetración de ambas. No se puede leer la ausencia de instituciones estatales permanentes en el sector rural y la fuerte presencia de un teniente (como en Damonte, 2000: 117) como solamente «abandono de» o «resistencia a» el poder estatal: es necesario mirar las ambivalencias vividas localmente. Desde una perspectiva teórica y normativa, se aprecia que en la comunidad de Acopalca, el teniente gobernador es la presencia local del gobierno central en los caseríos y comunidades campesinas, en este caso del partido APRA, elegido como gobierno en el mismo año de la investigación, en el 2006. Esto se encuentra dentro de una cadena de relaciones entre varias entidades político-administrativas: la capital estatal, la capital de departamento, de provincia, de distrito, con un gobernador como representante en cada sitio. Varios casos etnográficos

muestran que el teniente gobernador, en las comunidades, no es elegido por su superior, el gobernador, sino que es un cargo anual y obligatorio en el cual se alternan todos los comuneros activos hombres²¹. También, la figura del agente municipal, representante del gobierno municipal, en el mundo comunal representa un cargo obligatorio.

Como anota Ossio, considerando también el conocido trabajo de Fuenzalida (1977): «Entre los distintos canales integrativos que existen en las comunidades andinas destaca el sistema de cargos cívico-religiosos. Como lo ha señalado Fuenzalida, cumple el rol de unificar...» (Ossio, 1995: 124). Como me contaron los comuneros, las actividades principales del agente y teniente consisten en reglamentar el ciclo agrícola y el año de festividades religiosas a ella relacionadas, y en coordinar los trabajos en el espacio público a través de las faenas, los trabajos colectivos. Estas actividades han constituido la base para el funcionamiento y mantenimiento de la comunidad. Las relaciones que constituyen los cimientos de esta organización sociopolítica fomentan una relación de reciprocidad a dos niveles: la autoridad que a turno «pierde su tiempo, pierde su día para la comunidad» (don Juan, comunero de Yacya); y a nivel colectivo, cuando en las faenas los comuneros participan juntos para cumplir con sus deberes hacia la comunidad, para su usufructo individual de la tierra comunal. Hay que añadir que la economía comunal ha visto muchos cambios (véase Garra en este volumen). Relacionado con esto tenemos que tener presente que la modalidad de organizar actividades comunales e individuales de trabajo, así como los rituales de control comunal que les acompaña (ban) - ambas actividades hacen parte de la organización social - reflejan el impacto de cambios en la economía agrícola. Mientras se solía hacer determinadas faenas (por ejemplo la limpieza de un camino) en determinados momentos dentro del ciclo agrícola y festivo, con la falta de ciertas actividades de siembra o cosecha, también algunos elementos centrales para la función y el significado

de las autoridades responsables, se siguen modificando. Ejemplos se ven en la entrega de la tablada - no más situada en los tiempos ricos de la cosecha y hecha en la chacra, sino cuando la autoridad tiene los recursos necesarios²² - y cambios en algunas tareas hechas al principio y al final del año, que comuneros de distintas generaciones explicaban diferentemente en relación a la importancia que éstas tienen para entender el funcionamiento y significado de la autoridad.

Al lado del valor funcional, los cargos tienen también un rol simbólico para la construcción de la identidad individual, de quien cubre este papel, y colectiva. Como expresó don Carlos, un hombre Acopalquino,... «Sin hacer autoridad, nadie ha muerto». Durante el trabajo de una faena o en una asamblea, la población decide a quién le toca ocupar ese cargo, y cada año entran los que están en la lista - saber compartido para los y las comuneras - de quien todavía no ha desarrollado este deber hacia la comunidad.

«Te nombran autoridad política. Porque es una obligación de cada comunero. Una vez que haces ya estás libre y nombran a otros. [...] En una faena o asamblea comunal hay un nombramiento, diciendo: ¡Tal persona falta! Así se nombra.» (don Felipe, autoridad saliente, Acopalca, 2007).

Esto vale también para los cargos de las mujeres enlazados a las fiestas del ciclo festivo, pero que no entran en los cargos políticos en sentido estrecho - que son supuestamente abiertos a las mujeres pero en la práctica exclusivamente destinados a los hombres que llevan el bastón de *lloque*, símbolo de la autoridad. Sin embargo, ellas participan activamente (preparando comida y bebidas para aquellas faenas que son convocadas por sus esposos) y movilizan, así, los recursos familiares y mantienen la reciprocidad de trabajo con las otras mujeres. Por esa razón, creo que se puede decir que el cargo de las autoridades políticas no tiene solamente la función y el significado que está normalmente representada e identificada

en el hombre, más bien, es necesario considerar la familia como un unidad complementaria, puesto que también tener un hogar y una mujer es requisito para ser autoridad, y la pareja recibe así una posición social comunal y mayor prestigio social²³. Esta consideración facilita la comprensión de cómo mujeres solteras, aunque con hijos, se encuentran en una posición estructural débil dentro la organización comunal que excluye sobre todo a las mujeres.

Cada cargo es también una capacitación, la incorporación de un nuevo conocimiento sobre las costumbres y las normas que regulan la comunidad. Por lo tanto, como sugieren las palabras de la mujer de Acopalca, es necesario que las autoridades también reciban capacitación desde afuera, desde la capital provincial, para poder trabajar bien en el rol de intermediario, entre comunidad y exterior. Sería, entonces, el deber de funcionarios del Estado, capacitar. A diferencia de otras capacitaciones, que alguna autoridad ha tenido anteriormente²⁴, la capacitación para las autoridades locales por parte del Estado tendría que ser formalizada. Entonces, podemos entender cómo la anteriormente mencionada «informalidad de costumbres locales» es un producto de interrelaciones de poder. Para autoridades, así como para la sociedad civil, la posibilidad de participar en capacitaciones es muy rara. Un ejemplo actual para el 2006 era el trabajo de comuneros de Acopalca en las oficinas de la ONPE (Oficina Nacional de Procesos Electorales). En el 2006, esta institución tenía, por primera vez en la historia electoral del Perú, sedes descentralizadas en las capitales provinciales y de distrito: oportunidad de capacitación - y de trabajo - para muchas personas. Eso dejó su impacto visible en las elecciones del presidente de esta comunidad en el 2006: introducción de documentos para los electores, ánforas recicladas (de la ONPE) y símbolos electorales para el presidente y su junta.

El presidente y la identidad de una comunidad campesina

Un cargo político implica ingentes gastos económicos y por eso es difícil encontrar comuneros que acepten el cargo, tanto en Yacya como en Acopalca. El más oneroso es el rol de presidente de la comunidad: para acceder a esa posición es necesario haber cumplido con todos los otros cargos políticos y sociales, además hay que ser «conocedor del lugar, por experiencia, saber por donde [ir], cómo hablar, [saber] cómo va ser función de todas autoridades» (don Agustín, comunero de Yacya, 2006), conocer la propia comunidad y el estatuto comunal. Por eso normalmente el presidente es «ya una persona mayor de edad». La relación que mantiene con la población se expresa comúnmente en el lenguaje de parentela: es el padre - «tayta» de la comunidad. A los que pasaron por todos los cargos políticos comunales, anteriormente, les llamaban «yaya», que también significa padre en quechua ancashino: «todo has terminado, pasaste todo, todo el costumbre de este pueblo, recién eres yaya. Te respetan. De tu voluntad trabajas. Si acompañas autoridades están feliz» (don Carlos, comunero de Acopalca, 2006).

La asamblea general es el órgano supremo de la comunidad, normalmente convocada por el presidente, mientras los envarados informan a la población cuándo ésta tiene lugar. Junto a la Directiva Comunal (presidente y junta) compone el gobierno comunal, la Asamblea. La asamblea, compuesta por todos los comuneros activos, como instancia decisoria superior puede también tomar decisiones en contra de lo que dicta la constitución comunal: así fue, por ejemplo, durante las elecciones en Acopalca del 2004, cuando por primera vez se pudo presentar y ganó las elecciones un profesional - un profesor - y no un campesino como lo establece la ley de las comunidades campesinas.

La última asamblea antes de las elecciones en el 2006 estaba convocada para las 8 de la noche en el edificio comunal, que se encontraba todavía «en obra», a modo de ejemplo, siendo

pagado solamente en parte con el canon minero distribuido desde Huari, y faltaba terminar el edificio comunal a través de la organización de faenas comunales. Voy a presentar dos temáticas que se discutieron arduamente y hasta la medianoche pasada, pues resulta importante para el objetivo de este artículo: la introducción de un «documento de identidad comunal» y una pregunta clave sobre la figura del presidente: ¿profesional o campesino?

El D.I.C. - «documento de identidad comunal» - con el símbolo del Estado Peruano a la izquierda, el de Acopalca a la derecha, una foto de reconocimiento, la huella o firma y los datos anagráficos, y atrás una tabla dónde indicar la participación en el sufragio comunal - era fuente de discusión, pues los comuneros hacían varias objeciones: 1) Sobre la utilidad de un documento de identidad, en el sentido, que ser comunero significaba «ser conocido» por los demás y no podía haber «falsificaciones de identidad» en las elecciones; 2) Sobre un documento de «identidad individual» que sería un «identidad comunal»; 3) Limitaciones en el material, falta de recursos para la foto, y que la introducción de la carta no había sido una decisión tomada por la asamblea. La respuesta del presidente saliente era que no sólo serviría para identificarse dentro de la comunidad y en ocasión de las elecciones, sino, según sus palabras, «es un documento que nos identifica cuando estamos en otro lugar, en Lima o en el extranjero» (Presidente, Acopalca, 2006). El documento representaba, entonces, la pertenencia de un individuo a la comunidad en el contexto de un colectivo más largo en el exterior: así se pasó a discutir, que no se podía indicar en el documento un número de identidad individual (para cada documento individual/comunero) para lo que era un documento comunal, una identidad comunal. (Parece, que al final se decidía de agrupar a las personas - con un mismo número principal - por su pertenencia de barrio. Aunque de hecho se introdujo el D.I.C. para la ocasión de las elecciones en diciembre, no averigüé si esta decisión fue realizada). Este debate me parece interesante porque muestra, por un lado,

que algunos comuneros consideraban importante presentarse como tales en contextos externos a la comunidad. Por otro lado, otros pensaban que como ya «no hay interés» por la comunidad, ese documento iba a ser algo inútil pues ni hay suficiente participación en las asambleas, ni había, entonces, la realidad vivida y compartida de lo que se quería representar en el exterior. A nivel de categorías de documento, se notaba el conflicto analizado acá, entre la necesidad y deseo de adherirse a ciertos modelos (escoger la carta individual como medida de representación) y la necesidad de mantener la idea de colectivo.

En esa asamblea, en la cual había que decidir los candidatos para la nueva Directiva Comunal, estaban presentes alrededor de 50 comuneros y entre ellos pocas comuneras, que mayormente estaban sentadas en la entrada pero no entraban en el aula²⁵. «Falta de orden», «falta la fuerza de la ronda campesina», «la falta de la seriedad de los envarados», «falta de organización», todo se puso en cuestión para explicar la ausencia de los comuneros. «¿Dónde están los jóvenes, los estudiantes, las mujeres?», preguntaron los hombres presentes. Encontrar candidatos para la elección del presidente, este año fue muy difícil y, por falta de voluntarios, fue necesario nombrar candidatos a dedo durante la asamblea. «Tenemos que ver cómo trabaja, si está en la faena, que no sólo tenga buen labio» - como algunos decían. La implícita evaluación del carácter educado - pero poco campesino, como decían los comuneros - del último presidente, se convirtió en una afirmación del valor «campesino» de la identidad comunal y especialmente de su representante principal, el presidente. Resultó evidente la opinión común de los que estaban presentes: el representante legal de esta organización tenía que ser un campesino y no un maestro de escuela. Esto a pesar de que, durante las elecciones anteriores, se habían manifestado las condiciones para permitir que un profesional fuese elegido, en contra del estatuto comunal, a través de la decisión de la asamblea. Entre los dos candidatos que, después de mucha búsqueda, se

presentaron a las elecciones en diciembre había un profesional que trabajaba en el hospital (como símbolo escogió el árbol) y un campesino que vende helado (con el símbolo de la sandalia). Ambos realizaban sus actividades en Huari, y el día electoral, el candidato de la sandalia ganó las elecciones con una ventaja de unos 96 votos²⁶.

El ejemplo de estas elecciones muestra, también, una asimilación recíproca²⁷ en los procesos de «democratización»: Mientras, como me hicieron notar algunos comuneros, el voto final era anónimo - y asimilado a los procesos electorales de las recientes elecciones estatales - ya no levantando la mano durante la asamblea o con papeles colorados como se practicaba en los años precedentes (y como todavía se vota en Yacya), el presidente electoral afirmaba durante la asamblea que sí:

«a voluntad nadie quiere [presentarse para la posición de presidente] ¡con el voto democrático hay que asumir!» (Acopalca, 2006).

Un día, durante mis charlas con algunas familias en Yayca, un comunero de fe evangélica me dijo que había sido propuesto durante una asamblea comunal para la posición de alcalde. En Yacya, a diferencia de Acopalca, la presencia de un alcalde de centro poblado ha producido, como es previsto por ley, la eliminación del agente municipal, creando una discontinuidad en las «tradicionales» figuras políticas. Sin embargo, simultáneamente, el alcalde parece haber sido incorporado a las estructuras institucionales comunales, sustituyendo al agente municipal en sus funciones y entrando en la red de relaciones interpersonales de deberes y derechos comunales. ¿Pero lo sustituye en todas sus funciones? Este comunero campesino, que había sido muy activo en la vida política de la comunidad, imaginaba este «cargo» como posibilidad de poder cumplir con sus deberes comunales (tomar el cargo de autoridad política, después de haber sido apuntado a

dado como candidato) y al mismo tiempo - conociendo el papel legal - administrativo que no enlaza la función de un alcalde con la gestión de las festividades católicas - sin contradecir a su elección personal de pertenencia religiosa. Esperaba, entonces, poder acceder a la función de alcalde, en lugar de hacerse teniente gobernador por un año, y poder trabajar de esta manera para la comunidad. Quiero recordar la interpretación mencionada anteriormente que identificaba en los cargos cívicos - religiosos unos canales integrativos centrales para las comunidades campesinas (Ossio, 1995; Fuenzalida, 1977): la discontinuidad en una figura principal de estos cargos - el agente municipal - podría interpretarse como una disminución en los recursos para (re-) producir la integridad y la unidad comunal. Sin embargo, al mirar mejor, eso crea un contexto donde se facilita mantener un modelo de grupo social, en el cual - por una parte - la participación en los deberes de reciprocidad sigue vivo e incorporado como elemento importante por los habitantes que se reconocen como comuneros; y - por otra parte - esta integración se presenta también como posible mediante la nueva figura del alcalde. Se intentó, entonces, interpretar y definir el alcalde - representante legal de un centro poblado mayor - como representante de un grupo social específico, es decir, la comunidad campesina. Las discusiones durante el cambio de las autoridades en el 2006/2007 y la propuesta de introducir nuevamente la figura del agente municipal, porque el pasado alcalde no participaba en las faenas religiosas y de trabajo, muestran los procesos de negociaciones. Queda ver si este comunero, en el caso de ser elegido alcalde, logrará el destacamento entre la función política y religiosa, que eran tareas centrales en el rol del agente. Esto dependerá mucho si logra trabajar por y con el pueblo: ni en Yacya ni en Acopalca, durante el periodo de mi investigación, los comuneros se consideraban representados por sus alcaldes²⁸.

Mientras en Yayca los candidatos para la alcaldía eran nombrados durante una asamblea comunal, como antes ocurría

para el agente municipal, en Acopalca la situación era diferente. La participación de los candidatos tenía que ser una propuesta personal y de propia voluntad, sin vínculo con los deberes y los derechos de ser comunero. Esta decisión expresa bien la situación distinta de las dos comunidades. La introducción de la figura del alcalde, en Acopalca, no ha modificado las estructuras institucionales de representación política y no ha sido incluida en los cargos comunales que regulan la actividad económica y festiva. Es importante remarcar que el campo semántico y práctico que esta nueva figura ocupa se aparta de la representación política comunal y de la comunidad como grupo social de referencia: el significado de tomar este posición de autoridad no se relaciona a los deberes de los comuneros, y el trabajo práctico de esta autoridad no utiliza la reciprocidad comunal como fuente de mano de obra, sino los recursos económicos del canon mediante el presupuesto del centro poblado. En la concepción de esta nueva autoridad política, la función se separa de los cargos religiosos y de los trabajos colectivos; así como los requisitos para acceder a esta posición, los comuneros los describen como muy distintos de aquellos que encontramos en el sistema más gerontocrático de la comunidad, donde los que tienen más saber y poder sobre el pueblo son los más ancianos. En Acopalca, dicha introducción del alcalde producía potencialmente un contexto que ofrecía la posibilidad de acceder a esta posición política a un nuevo grupo social, excluido de otras vías de integración en la comunidad. Como me dijo el joven acopalquino Alejandro, él imaginaba que esta posición sociopolítica podría facilitar la integración comunal de personas jóvenes con educación mayor. Esto, porque no era necesario para los candidatos disponer de un núcleo familiar como lo era para los envarados o estar presente en las faenas. En cambio, me explicó que para un alcalde era importante saber leer y escribir y cultivar las relaciones con el mundo exterior; pues los trabajos que gestionará son las obras que se realizan no a través de las faenas comunales, sino las que se financian con el Presupuesto Participativo.

Puentes ambivalentes entre comunidad y exterior

La identificación de la comunidad se establece no solamente en el interior del grupo sociocultural, sino también con relación a múltiples espacios externos, por ejemplo, Huari, Lima, varias instituciones estatales y otros espacios de afuera, también imaginados. Esta relación está llena de valores asociados a estos espacios, por ejemplo «la ciudad» y «el campo». Comuneros de Yacya representaban a su comunidad a menudo como una comunidad «cerrada» e «independiente de Huari». La incorporación de elementos externos dentro de las estructuras internas comunales - como la figura del alcalde - reforzaba y daba continuidad a este modelo representativo de la comunidad, con la cual los comuneros se pueden identificar. Como ya he dicho, unos de los últimos alcaldes había sido criticado por su ausencia en la faena, pero también porque no se relacionaba - o no podía relacionarse - con la alcaldía de Huari, en la forma que se imaginaba que hubiera correspondido a su figura. «Si tú eres alcalde, te haces amigo con alcalde de Huari. Ese alcalde no, [él] está sentado en la plaza, ¡no entra!» (comunero). Esta geografía de relaciones de poder se encuentra también en Acopalca, el pueblo que tiene una relación - no sólo geográfica - más estrecha con la capital provincial. Un profesor, que había crecido en Acopalca, me decía que la figura del alcalde era una «figura política importada desde fuera» y a pesar de ser percibido como un puente hacia nuevas posibilidades, iba a ser peligrosa para las instituciones comunales. Expresó una ambigüedad inherente a la relación que Acopalca mantiene con el exterior, considerada fuente de poder. Tomando en cuenta la opinión de varios comuneros, es un poder peligroso que puede llevar a la desaparición de las instituciones políticas del teniente gobernador y del agente municipal. Hay que recordar que el mantenimiento de las estructuras comunales (agente y teniente) no se traduce de manera automática en una presencia más fuerte de la identidad social, entendida como comunidad campesina: como vimos, la

desaparición de la figura del agente tendrá un valor y significado distinto en Acopalca, en comparación con Yacya. En el imaginario colectivo de los habitantes de Acopalca, la relación con el exterior lleva también asociaciones positivas, pues es un vínculo constitutivo de la identidad acopalquina misma, y que se considera elemento de desarrollo no sólo comunal sino también individual, permitiendo el paso de «indios» de obraje a «comuneros decentes». Este pasaje se cumple mediante la educación, sinónimo de modernización (Castillo, 2000: 90). Un hombre de Acopalca me sugirió - aunque diciendo que no hablaba de la realidad de su pueblo - que mientras con una autoridad que tiene poca educación existe el peligro que no sepa acceder a los recursos económicos a disposición y no sepa cómo manejar el dinero, con una autoridad con profesionalidad y formación queda el riesgo que los recursos terminen en su propio bolsillo, y que no lleguen a la población o no sean invertidos para el desarrollo de la comunidad. Mientras, hoy en día, para ser «comuneros decentes» y, sobre todo para las generaciones más jóvenes, tener acceso a la educación es importante, esta formación está llena de ambigüedad.

Reflexión final

Lo que estructura las decisiones en la (re)-definición del rol de agente, teniente, alcalde y presidente - y al mismo tiempo las negociaciones sobre la continuidad de modelos comunales específicos - es un foco de expectativas y modelos dinámicos de relaciones sociales y culturales. Mientras que hay criterios (prescriptivos y descriptivos) de legitimidad que vinculan los comuneros en relaciones de reciprocidad, el valor representativo de cada autoridad que esté presente, y a veces ausente, en el campo, es siempre cuestionado, y nunca aceptado unánimemente. Hemos visto que hay una actividad

de creación permanente, donde capacidades y diferencias individuales (y con eso los colectivos a los que los individuos pertenecen) están en interrelación con los procesos y formas de organización comunal, dentro (y fuera) de los cuales se desarrollan.

Los ejemplos de este artículo expresan cómo una nueva categoría representativa genera esperanzas, pero también frustraciones de parte de los comuneros, que le buscan el sentido. Situar críticamente las esperanzas y dudas expresadas por los comuneros y comuneras - tal vez efímeras y, al momento de esta escritura, ya parte de su historia - puede aportar mucho para entender la historicidad incorporada, así como las múltiples relaciones de poder. Se puede decir que las decisiones, distintas de definir las funciones así como el significado de la nueva autoridad, reflejan el contexto histórico en que se encuentran las dos comunidades estudiadas. El nuevo personaje permite integrar personas con biografías particulares y con vínculos de pertenencias innovadoras (religiosas, de educación,...) en el grupo social de la comunidad. Pues, «la comunidad se convierte en el mejor medio para afrontar exterioridades que los comuneros son incapaces de desafiar individualmente» (Castillo, 2000: 89). Sin embargo, el exterior puede también apoyar a comuneros, y hay que preguntar si la comunidad sigue siendo - y en qué dimensión y para quién - el medio escogido. Las implicaciones de «sacar alcalde de centro poblado» podrían convertir el centro poblado en el mejor medio de control y al alcalde como figura central de gestión y representación. Mientras vimos que hay nuevos canales de integración - y exclusión - hasta ahora las mujeres con hijos o hijas pero sin esposo carecen de una legitimidad representativa y su pertenencia a ésta es precaria. Individualmente y colectivamente se ha buscado otras medidas creativas: por ejemplo, durante las últimas elecciones regionales un grupo «transcomunal» de mujeres de varios pueblos en la

provincia de Huari, se aseguró de recibir, mediante sus redes personales, apoyo como «grupo de mujeres» de parte de los candidatos para la aspirada alcaldía de Huari.

Juan Ossio (1994: 114) habla de la creatividad como fuente indispensable para conciliar «la tradición» con «la modernidad» y de mantener una identidad sociocultural andina. Matos Mar en su trabajo también pone en relieve el valor del «ciudadano creador» (2000: 67). Voy a tomar esta «creatividad» en serio y explorarla como concepto, pues me parece capaz de abrir las barreras excluyentes que se encuentran demasiado en el uso frecuente de «tradición» y «modernidad» como condiciones culturales opuestas, donde la adquisición de la segunda implica la pérdida e imposibilidad de mantenimiento de la otra - en un esquema evolutivo de etapas sucesivas de un presunto progreso ¿Qué es entonces la creatividad? Desde los datos del campo, la creatividad parece ser una conciencia de la posibilidad de producción - y no sólo reproducción o consumación - de conocimiento y de modelos culturales institucionales impuestos desde «fuera» (la familia, la comunidad, el Estado). Es parte de una capacidad de la imaginación y es también participación práctica que hace que las actividades cotidianas se llenen de sentido y establezcan pertenencia con el mundo cultural circundante. Como hemos visto a través del estudio de los procesos de organización, se trata de una dialéctica entre las prácticas y los espacios delimitados, que son igualmente las condiciones de posibilidades de modificación. Entonces, la construcción de la cultura - y de hombres y mujeres culturalmente específicos - es un proceso que se forma tanto de lo que se suele llamar la «tradición» como de la «modernidad». Delineado en uno de los trabajos clásicos de Edward Sapir (1927), una calidad personal tiene el poder de devenir en una costumbre compartida e «impersonal»: eso puede ocurrir a través de la comunicación interpersonal y lo que llamaba «infección social», y puede terminar en la condición en la cual, con el pasar de tiempo, esa calidad sea percibida por parte de la colectividad como

una necesidad. (1927: 426) Pero, y eso es importante, esta participación y creatividad se desarrolla dentro de los cuatro niveles de poder delineados de Wolf. La imaginación, así como realización, de lo que uno y una puede ser y hacer debe tener en cuenta las posibilidades estructurales, la inclusión y exclusión de la utilización de recursos tanto culturales como socioeconómicos.

Durante las reuniones del 2006, el Consejo Provincial de Huari aprobaba la construcción de 58 proyectos llamadas «obras», financiados con el Presupuesto Participativo de casi 10 millones de soles, de los cuales el canon minero constituía unos 8 millones. Las obras más costosas, todas de carácter urbanístico, se encuentran en la capital provincial de Huari. Acopalca participa con dos proyectos, un sistema de riego por aspersión y el local comunal; Yacya con uno, la construcción del alcantarillado. El «Informe del Presupuesto Participativo 2007» sobre el proceso de participación durante el verano del 2006 incluye una auto-evaluación que identificaba como dificultades la debilidad de los consejos, el conocimiento superficial que los representantes y participantes tenían de su propia función y la falta de relación entre los niveles de gobiernos, que hubiera tenido que caracterizarse para la retro-alimentación entre estado y sociedad civil.

Erik Wolf rechazaba ver a la «comunidad» como un sistema cerrado y prefería entenderla como término local que designa una red de relaciones sociales: desde el nivel comunal se extienden hasta el nivel nacional. Siguiendo este pensamiento hay que preguntarse ¿Qué condiciones podrían permitir que las relaciones entre estos niveles de gobierno no se conviertan en la sensación de falta de organización local? Esta sensación se podría explicar como debida a la situación de que la comunidad ya no es considerada por algunos como medio para confrontar desafíos externos e internos, mientras las estructuras nuevas no estén consolidadas todavía. Relaciones de retro-alimentación son relaciones de poder donde está bien

definido quién tiene que comer lo que hay o ser inventivo y crear otros recursos. Hay que destacar, también, que el conocimiento superficial del proceso participativo mantiene el poder en las manos del más dominante. «Los campesinos no saben qué pedir», escuché por parte de varios habitantes de Huari. Esto es imaginable pues no ha habido capacitación - que no ha sido buscada ni ofrecida. ¿La comunidad, puede revitalizarse mediante la apropiación del proceso de descentralización?

Como hemos visto, los contextos históricos y los distintos personajes nos enseñan que no hay respuestas uniformes. Pero lo que me parece importante es el mantenimiento del control civil que la población puede ejercer sobre sus autoridades, como lo expresó un ex alcalde de Huari:

«En las comunidades hay más democracia porque ellos mismos eligen sus autoridades [...]. Donde no operan, cuando no resultan buenas autoridades, les sacan. Hay más democracia en las comunidades. Por ejemplo, cuando en la provincia se elige un diputado, puede ser un dormilón, pero hay que soportarlo cinco años porque no hay la dinámica de renovar una autoridad por su incapacidad» (Huari, 2007).

Al inicio de este trabajo comenté la categoría de identificación de comunero que había encontrado en las listas de participación en los talleres del 2006 y, seguidamente, traté de describir y analizar algunos elementos que el ser comunero y autoridad comunal pueden significar e implicar en Acopalca y Yayca. Ahora, para concluir, quiero lanzar una mirada hacia el futuro, preguntando ¿Qué dirección tomará el «desarrollo local» promovido por el presupuesto y reclamado por la población? La cultura de trabajo promovida a través de la construcción de obras financiadas con los soles del canon minero tiene implicaciones para el trabajo social de comuneros, ciudadanos y paisanos. Si las chacras pierden valor como fuente económica primaria, los terrenos comunales y su gestión serán elementos identitarios menos importantes, de igual modo en la base de

derechos y de deberes. «Están sembrando cemento», como un hombre preocupado me dijo. Los proyectos para construir infraestructuras, que juntan el concepto de desarrollo con la urbanización, condensan en una expresión rica²⁹ la imagen de la actualidad. Además, el trabajo de esta siembra de cemento ya no está inserto dentro de relaciones de reciprocidad, y quien camina temprano por la carretera que conecta Acopalca a Huari puede encontrar muchas personas, en camino para una jornada de trabajo en las obras. La «retroalimentación» sugerida en la Ley del Presupuesto Participativo implica una expectativa de reciprocidad y complementariedad: pero una vez asfaltadas las carreteras y la plata «enterrada» sin productos para exportar, «allá muere»; y sin ninguna siembra productiva, se queda solamente un precioso bien para llevar: la mano de obra. El proceso de descentralización tendría que permitir la participación creativa de la población en la acción política organizándola desde y entre una pluralidad de posiciones sin homogeneizarlas en nombre del desarrollo.

Hemos visto que ser autoridad política permite, a nivel comunal, integrar individuos en el grupo social. Igualmente, a nivel de la administración política, más amplia, esta autoridad política como representante de su comunidad/centro poblado permite la participación de su grupo en la gestión política de los recursos provinciales. La nueva figura del alcalde tiene una potencialidad que integra, también para los habitantes que presentan características «nuevas». Su introducción provoca una nueva concepción de lo político dentro los espacios locales de poder. El presupuesto participativo representa una potencialidad porque permite incluir los contextos particulares que necesitan decisiones heterogéneas, para permitir un desarrollo en el cual la gente se sienta participantes. Estas diferencias imponen un imperativo analítico: investigar las particularidades de comuneros y comuneras que incorporan contextos históricos socioeconómicos específicos. Pero, como intenté mostrar en este artículo, el proceso organizativo está lleno de conflictos y negociaciones, y hay imágenes, de la

comunidad y de desarrollo, de parte de los comuneros que son diversas entre sí. Esto porque las personas pertenecen simultáneamente a varios contextos y grupos sociales, de clase, de género, de edad. En tiempos de emigración y de mediación mediática (Appadurai 1996), la imaginación influye sobre lo que uno imagina poder ser y la dirección de desarrollo deseado: ¿Las condiciones locales - económicas, políticas, culturales - permiten este proyecto?, ¿Lo limitan?, ¿Dónde y cómo las condiciones se dejan modificar...? ¿Y cómo responden las personas y a través de qué medidas? Como escribe Ashraf Ghani, citando a Eric Wolf, cuando la comunidad no es el medio que direcciona los caminos hacia el poder y no puede evitar que las diferencias de poder persistan, «la organización corporativa llega a representar nada menos que un involucro vacío, o va ser quitado de delante completamente». (Wolf, 1957: 14, en Ghani, 1995: 38). Y es allá, en este lugar y momento, en que las personas notarán la ausencia de la organización comunal: porque hay procesos de organización de trabajo, de la vida social y política que ya no se afrontan (por deseo, por obligación,...) a través la comunidad. Sin embargo, el presupuesto participativo sería una oportunidad para reforzar y no dividir la organización comunal y la sociedad civil a la cual pertenecen las comunidades campesinas.

Notas

¹ La investigación en que este artículo se basa fue parte del proyecto arqueológico-antropológico «Antonio-Raimondi». En específico, es fruto de un trabajo de campo de tres meses en la provincia de Huari - Ancash, Peru - durante septiembre del 2006 y enero del 2007, donde pude contar en el apoyo de mis compañeros antropólogos que estaban también haciendo su trabajo de campo en el área, con la supervisión de Dr. Sofía Venturoli, responsable de la parte antropológica del proyecto, y a quienes debo las gracias. La responsabilidad de fallas y límites de entendimiento son mías. Para localizar este trabajo en mi carrera quiero decir que participé en el proyecto durante un periodo en el cual estaba acabando mi licenciatura de antropología de tres años, en la universidad de Bologna, que terminé en la primavera del 2007. Este trabajo de campo no ha sido elaborado y publicado, ni como tesis de licenciatura, ni de postgrado, pero una versión anterior de este artículo fue publicada con el título de «Autorità socio-politiche: continuità e discontinuità sulle Ande Peruviane» in *THULE*,

Actas del XXVIX Congreso Internacional de Americanística, Perugia, 5-6-8 Maggio 2007, Italia. Desde el tiempo en que trabajé en el proyecto Antonio Raimondi ha pasado algún tiempo, y por el momento me dedico más a una «antropología en casa», en Europa. La continuación de mis estudios me llevaron a nuevas perspectivas, ideas, críticas, preguntas sobre el trabajo hecho anteriormente. Sin embargo, decidí seguir ulteriormente las líneas de investigación desarrolladas durante el trabajo de campo y en el escrito del primer artículo, porque me parecen que representan bien el trabajo hecho. Para garantizar la confidencialidad a los participantes no puse los nombres en las citas, sino seudónimos; pero, de ninguna manera fue posible evitar totalmente que haya informaciones que permitan el reconocimiento local de las personas que voy a presentar en este estudio.

² Traducción de la autora. Todas las citaciones en este artículo que deriven de una publicación que no sea su original la lengua Española son traducidas por la autora misma.

³ La Compañía Minera Antamina es una empresa constituida en Perú después de la privatización en 1996, a través de inversiones extranjeras por cuatro compañías que son líderes en la minería internacional. Dos años de exploraciones y tres años de construcción llevaron al comienzo de su actividad extractiva en el 2002.

⁴ LEY DEL CANON; LEY N°27506 (2001): «Artículo 1. Definición: El canon es la participación efectiva y adecuada de la que gozan los gobiernos regionales y locales del total de los ingresos y rentas obtenidos por el estado por la explotación económica de los recursos naturales.» El artículo 5.2, que habla de la distribución del canon, ha sido modificado en 2004, con la ley N°28322; artículo 2. La ley planea la siguiente distribución: 10% del canon son destinados al gobierno local del distrito productor (en este caso, el municipio de San Marcos); 25% al gobierno provincial (Huari); 40% al departamento (Huaraz); 25% al gobierno regional (Ancash).

⁵ LEY MARCO DEL PRESUPUESTO PARTICIPATIVO, LEY N° 28056 (8/8/2003): «Capítulo 1, Artículo 1. Definición: El proceso de presupuesto participativo es un mecanismo de asignación equitativa, racional, eficiente, eficaz y transparente de los recursos públicos, que fortalece las relaciones Estado-Sociedad Civil. Para ello los gobiernos regionales y gobiernos locales promueven el desarrollo de mecanismos y estrategias de participación en la programación de sus presupuestos, así como la vigilancia y fiscalización de la gestión de recursos públicos.»

⁶ El ingreso del canon minero es el 50% del Impuesto de Renta (IR) pagado por la empresa al estado durante un año de explotación. Así, por el IR del 2005, se había a disposición entre junio 2006 y julio 2007 por la región de Ancash, 480 millones Nuevos Soles. Esto significa, 48 millones en el distrito de San Marcos, 120 millones por la provincia de Huari, 192 millones para la provincia de Huaraz y 120 por invertir en la región y sus universidades.

⁷ Estas ocurrencias complejas no pueden ser analizadas en este artículo, pero hay múltiples factores que coadyuvaron a producir confrontaciones

violentas (como la quemadura de la oficina descentralizada del ONPE, situada en Huari), así como las reacciones e interpretaciones específicas que se manifestaron a nivel local, regional y nacional. Para ver cómo fue representado en la prensa nacional, véase un artículo de *El Comercio* (periódico nacional), del Lunes, 27 de noviembre de 2006: «Identifican y ponen a disposición de la justicia a 16 revoltosos de Huari».

⁸ Título II, Ordenanza Municipal N° 096-2006-MPHI: Informe del Presupuesto Participativo. Huari.

⁹ *Ibidem*: Título I, Generalidades, Art. 2, Finalidad.

¹⁰ En algunos casos también se elige a un representante que estará, posteriormente, presente en el grupo de vigilancia y control.

¹¹ Sería importante añadir una discusión, pero queda fuera del objetivo de este artículo: tiene como argumento la presunta dicotomía entre estado y sociedad civil. Para trabajos etnográficos sobre este tema véase, por ejemplo, las obras de Michael Taussig, así como de Akhil Gupta (1995).¹² Durante el primero gobierno (1985-1990) del presidente *Alan García Pérez* (2006-), la descentralización era parte de su agenda política: en 1988/89, los veinticuatro departamentos nacionales estaban reestructurados en doce regiones y así la descentralización era abordada a través de la regionalización. Con las elecciones presidenciales en 1990 y la política centralizante de *Alberto Kenya Fujimori* (1990-2000), los recursos económicos prometidos anteriormente por el gobierno de *García* no se entregaron a los nuevos gobiernos descentralizados. Después del auto-golpe del 5 de abril de 1992, el proceso de regionalización se paró y las regiones regresaron a ser nuevamente veinticuatro departamentos (Barrenechea, 1996). En el 2002, con *Alejandro Toledo Manrique* (2001-2006), quien ganó las elecciones nacionales con promesas de descentralizar el país, se realizaron las primeras elecciones regionales (Tanaka, 2002). Entonces, las elecciones en el 2006 eran las segundas en la historia política del Perú. En un referéndum (2005) sobre la creación de cinco macro-regiones transversales, la población se expresó en contra de la demarcación propuesta. El «derecho» al voto, que en la provincia estudiada para mucha gente era llamado un deber recuerdo que había una multa para las personas que no participaron a las elecciones durante el «Año de la Consolidación Democrática» en el 2006 fue dado a los «analfabetos» quechua-hablantes solamente en 1979. Matos Mar argumentaba que este derecho cívico-político, para ser no solamente deber y producir alienación en forma de «ser nacional homogéneo» de la primera república (1999: 68), - sino más bien para constituir un derecho - necesitaba ser sostenido por los derechos económicos y sociales: estos, según Matos Mar, se expresa en el ámbito de la pluriculturalidad.

¹³ Para una crítica sobre el énfasis en una redemarcación espacial como condición preliminar para la descentralización, véase Barrenechea (1996) quien señala la falta de incorporación de aspectos sociales, históricos y étnico-culturales a un modelo de demarcación territorial, elementos que constituyen las fuentes de pertenencia. Por otro lado, Nugent, en su artículo sobre las bases y límites de la centralización en Perú, identifica

como sintomático de las tensiones entre región y centro, el alto número de constituciones y leyes que desde la independencia de España han tratado la relación entre autonomía regional y poder central (Nugent, 1995: nota 12). Para saber más sobre el tema de la centralización desde una perspectiva histórica, véase Nugent (1995).

¹⁴ Quien estaba presente tenía que indicar su función de participante: como representante de autoridad o persona civil; también indicar si vivía en una ciudad, en un centro poblado o en una comunidad.

¹⁵ El Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) definió centro poblado: «Centro Poblado Mayor es aquel en donde se encuentra la sede de las autoridades de gobierno (Gobernador y Tenientes Gobernadores), autoridades locales (Alcalde Distrital, Alcaldes de Centros Poblados Menores, Agente Municipal) o comunales (Presidente de la Comunidad Campesina o Nativa). La jurisdicción de un centro poblado mayor puede comprender uno o más centros poblados menores. Centro Poblado Menor, es aquel que se encuentra en el ámbito territorial de la jurisdicción de las autoridades (Tenientes Gobernadores, Alcaldes Menores, Agente Municipal y Presidente de la Comunidad Campesina o Nativa).

¹⁶ Este consejo está compuesto por: el consejo municipal (el alcalde provincial de Huari y sus regidores), los representantes (alcaldes) de las municipalidades de centro poblado (que en el distrito de Huari en el 2006 eran seis) y representantes de la sociedad civil.

¹⁷ Quisiera referir a una presentación de Eric R. Wolf hecha durante el 88o encuentro de la Asociación Americana de Antropología, en 1990. En dicha presentación, «Facing Power Old Insights, New Lectures» (Wolf, 1990), el autor diferenciaba entre cuatro formas de poder, que me parece muy útil delinear aquí: 1. El poder como atributo, capacidad, de una persona; 2. El poder como situado en una relación interpersonal, donde poder es la capacidad que un ego puede imponerse sobre el otro en acciones sociales; 3. El poder organizativo, que forma la arena donde estas interacciones (la presentación de capacidades individuales así como el dominio de uno sobre el otro) están situadas, la organización que las circunscribe; y 4. El poder estructural (político y económico), que forma las condiciones para rendir conducta y actividad, primeramente, posible; potencialmente real o imposible. Wolf hizo su propuesta para una antropología que quiera y pueda explicar - y no solamente describir e interpretar - y su enfoque se situaba entre la relación de poder organizador y estructural (3 y 4). En mi artículo, para tomar las distinciones de Wolf, me voy a concentrar en las relaciones entre el poder en el sentido de capacidades/diferencias individuales y el poder de organización como arena de las relaciones interpersonales. Aunque tengo en cuenta las fuerzas estructurales y su impacto en la vida de la gente con quienes trabajé, en mi investigación hice ciertas preguntas que permitieron, en primer lugar, describir e interpretar. Los datos de campo y fuentes consultados para la edición de este artículo se limitan, pero no se excluyen para futuros estudios o análisis, a una explicación en el contexto de la economía política, por ejemplo, nacional.

¹⁸ Agradezco a todas las personas que me ayudaron a hacer este trabajo, a explicarme, contarme y dejarme estar presente en sus vidas durante el período de esta investigación. Gracias también al municipio de Huari por las informaciones proporcionadas.

¹⁹ Reconocidas desde el Estado Peruano como instituciones democráticas con una organización autónoma en 1920, las comunidades campesinas tienen una gestión tanto económica (terrenos de propiedad colectiva, trabajo comunal,...) como administrativa legal propia (Asamblea General, Directiva Comunal,...). CONSTITUCIÓN PERUANA, 1993: TÍTULO III, CAPÍTULO II, ARTÍCULO 89: «Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible [...]. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas» Miren también: LEY DE LAS TIERRAS, LEY N° 26505 (1995); LEY GENERAL DE COMUNIDADES CAMPESINAS, LEY N° 246565 (1987) y el respectivo reglamento, Decreto Supremo N°008-01-TR.

²⁰ Para encontrar una discusión sobre similares procesos históricos desde una perspectiva diacrónica más prolongada véase Fuenzalida y Matos Mar (1976). Los autores destacaban la necesidad de tomar en cuenta el pluralismo de las situaciones locales y proponen un análisis de una microregión y el desarrollo de las estructuras comunales durante el siglo XIX y hasta mitad del XX.

²¹ Como han descrito estudios etnográficos, hay otras localidades donde el teniente y el agente son roles políticos locales que no tienen que ser ocupados a turno por los comuneros, sino encargos a los que pueden acceder solamente algunos individuos considerados especiales; o, en otro casos, son figuras representativas que se pasan cíclicamente dentro de familias importantes del pueblo (véase, por ejemplo, varias contribuciones en Asión - Diez - Mujica, 2000).

²² «Antes sí se sembraba cebada y trigo. La cosecha periodo rico era. Ahora ya no se cosecha. La tablada se hace cuando el envarado tiene buena economía» (notas de campo, comunero, Acopalca). La entrega de la tablada es un ejemplo de «costumbre antigua» (comunero de Acopalca, 2006) interesante, pues los datos de campo permiten identificar su «introducción» por parte de algún personaje de la comunidad, en cual veía representada en esta costumbre la identidad de Acopalca como comunidad campesina y no más como obraje.

²³ Véase Venturoli, 2011.

²⁴ Por ejemplo, dentro de los movimientos de las rondas campesinas a nivel nacional.

²⁵ Durante el proceso de mi investigación, debido a mi enfoque, dejó de lado la esfera política femenina. No porque no compartimos tiempo y no hablamos, sino porque utilicé mal el lenguaje: recibía a menudo la respuesta de que la

política es cosa de hombre. Hubiera sido muy importante investigar el rollo del «Club de Madres» y una otra organización «transcomunal» de mujeres presente en el territorio. Esto también me pasaba por la cabeza cuando una mujer entró en el aula de la asamblea comunal durante un momento de tensión: no para hablar a los presentes, sino para quitar a su hijo, ya adulto, y llevarlo afuera. Éste seguía interrumpiendo el debate diciendo muchas veces: ¿Y dónde están los estudiantes que invitamos? ¿Dónde los profesionales? Yo no sé ni leer ni escribir, pero ¡sí sé comandar al pueblo! (notas de campo, Acopalca). Entre el respeto para la palabra y persona del comunero - aunque tal vez bajo la influencia de alcohol - y el desorden que causó, la intervención de los envarados se limitaba a decirle que «hablara sanamente».

²⁶ Por el motivo que no me quedé hasta el momento en que se anunció el nombre del ganador por la tarde del mismo día electoral en la plaza comunal, no conozco el número exacto de los votos por candidato y la ventaja me fue indicada el día siguiente por un comunero. Aunque había 367 comuneros empadronados, esto no fue el número de votantes; por ejemplo, los 58 votos de Lima, a pesar de haber recibido mucha atención por ser incluidos, al final no llegaron.

²⁷ Véase el trabajo de Jean-François Bayart sobre este concepto y su discusión de una política desde abajo - «politique par le bas» (1995).

²⁸ En ambas comunidades, las personas hablaban de sus alcaldes como una ausencia, acusándoles por su pasividad. Para mí era difícil encontrarles por el hecho de que pasaban mucho tiempo en su trabajo- una escuela en otro pueblo en el caso de uno, en su chacra el segundo. Muchos comuneros, sobre todo aquellos de edad mayor, cuando preguntados por su alcalde, empezaron a recordar que antes - en un tiempo que hubo organización y orden - había ya una autoridad llamada «alcalde». Él, como los dos envarados (teniente y agente), llevaba el lloque, aunque el suyo era más grande. Desde un punto de visto histórico, hay datos que indican que con la reforma agraria y los decretos de Velasco en 1970 - que cambió las «comunidades indígenas» legalmente en «comunidades campesinas» con su actual estatuto - el alcalde de Huari había decidido que no era posible tener en un pueblo dos autoridades - presidente y alcalde. Así se eliminó la función del alcalde.

²⁹ «Si no es buen gobierno, entra al poder, se olvida [de sus compromisos] y el campesino sigue [siendo] el mismo. Ahora, por ejemplo, hay plata, hay el canon minero. Aun, más, están sembrando cemento. Obras acá, obras allá: ésta es una plata ya enterrada ¡Allá muere!»

Referencias bibliográficas

Appadurai Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*. Public Worlds, Vol1, University of Minnesota Press: Minneapolis, London.

Ansioin Juan, Diez Hurtado Alejandro, Mujica Luis (curadores), 2000, *Autoridades en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Barrenenchea Lercari Carlos, 1996, *Las ciudades, lo urbano y lo rural: desencuentros y convergencias*, pp. 11-60, en «Allapanchis», 1996, año XXVIII, N. 47, Instituto de Pastoral Andina.

Bayart J.-F., Mbembe A., Toulabor C., 1992, *Le politique por le bas en Afrique noir*, Paris, Karthala.

Contreras Carlos, Cueto Marcos, 2004, *Historia del Perú contemporáneo*. IEP, Lima.

Castillo Gerardo, 2000, *Percepción de organizaciones y autooridades locales en comunidades campesinas del Cuzco*, pp. , in Ansioin Juan, Diez Hurtado Alejandro, Mujica Luis (curadores), 2000, *Autoridades en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Damonte Gerardo, 2000, *Apuntes sobre el teniente gobernador*, pp. , in Ansioin Juan, Diez Hurtado Alejandro, Mujica, Luis (curadores), 2000, *Autoridades en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Dickovick Tylor J., 2006, *Municipalization as Central Government Strategy: Central-Regional/Local Politics in Peru, Brazil, and South Africa*, en «The Journal of Federalism» 2007 37(1), pp.:1-25.

Diez Alejandro, 2000, *Autoridades, familias y liderazgos en la costa de Piura*, pp. , in Ansioin Juan, Diez Hurtado Alejandro, Mujica Luis (curadores), 2000, *Autoridades en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Fassin Didier, 2006, *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*, pp. 93-111, in Fabietti Ugo (curador), 2006, *Annuario Antropologia: Sofferenza Sociale*, anno 6, numero 8, Meltemi, Roma.

Fuenzalida Fernando Vollmar, Matos Mar José, 1976, *Proceso de la sociedad rural*, en Matos Mar José (curador), 1976, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, IEP, Lima, pp. 15-53.

Ghani Ashraf, 1995, *Writing a History of Power: An Examination of Eric R. Wolf's Anthropological Quest*, in Schneider Jane and Rayna Rapp (curadores), 1995, *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. University of California Press, Berkeley.

Gupta Akhil, 1995, *Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state*, in «American Anthropologist» 1995, 22, pp. 375-402

Schneider Jane and Rayna Rapp (curadores), 1995, *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. University of California Press.

Schneider Jane and Rayna Rapp (curadores), 1995, *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. University of California Press, Berkeley.

Grupo Propuesta Ciudadanía, 2006, *Informe Regional Ancash: Minería, Descentralización y Desarrollo*, N° 8, Septiembre 2006.

Lewellen Ted C., 1995 [1983], *Antropología política*, Il Mulino, Bologna.

Matos Mar José, 2000, *Los dos rostros de América Latina*, pp. 41-78, in *El Perú en los albores del siglo XXI 4. Ciclo de conferencias 1999-2000*. Fondo editorial de congreso del Perú.

Montoya Roberto, 1992, *Al Borde Del Naufragio (Democracia, Violencia y Problema Étnico en el Peru)*, SUR, Lima.

Mayer Enrique, 2004, *Las reglas del juego en la reciprocidad andina*, en Mayer Enrique, 2004, *Casa, Chacra y Dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, IEP, Lima.

Nugent David, 1994, *Building the state, making the nation: the bases and limits of state centralization in Modern Peru*, en «American Anthropologist», 1994, 96 (2), pp. 333-369.

Nuijten Monique, 2003, *Power, community and the state: the political anthropology of organisation in Mexico*, Pluto Press, London.

Ossio Acuña Juan, 1994, *Los paradojas del Perú oficial*. Universidad Católica del Perú, Fondo editorial.

Sapir Edward, 1927, *Language as a Form of Human Behavior*, en «The English Journal», Vol. 16, No. 6 (Jun., 1927), pp. 421-433.

Tanaka Martín, 2002, *La dinámica de los actores regionales y el proceso de descentralización: ¿El despertar del letargo?* Documento de Trabajo N° 125, IEP, Lima.

Venturoli Sofia, 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Anchas, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Wolf Eric R., 1989, *Distinguished Lecture: Facing Power Old Insights, New Questions*. Presentado al 88 encuentro anual de la American Anthropological Association, Noviembre 19, 1989 Washington D.C.

Prensa

<http://www.elcomercio.com.pe/EdicionImpresa/Html/2006-11-27/ImEcNacional0622512.html>

Documentos de Legislación

Legislación de comunidades campesinas, edición 2006. M.A.S, Lima, Perú.
Ley del Canon, Ley N°27506 (2001) e ley N°28322 (2004)
Ley Marco del Presupuesto Participativo, Ley N° 28056; 8/8/2003.
Constitución Política del Perú (1993) e ley N° 26505 (1995).

Documentos de la Municipalidad

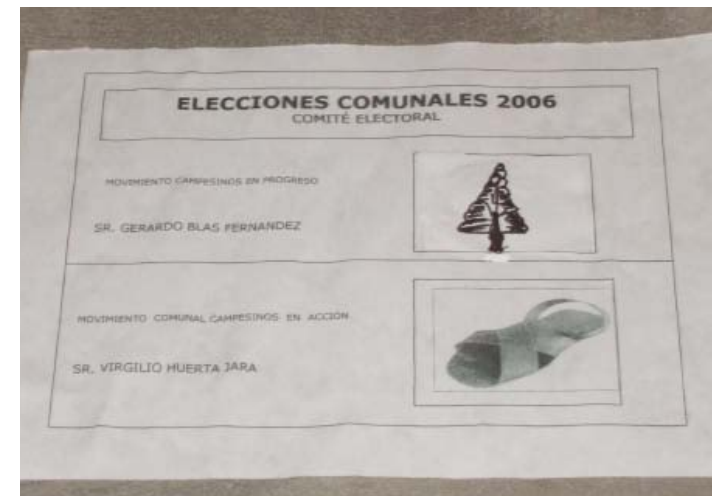
Municipalidad provincial de Huari, Ordenanza Municipal N°096-2006-MPHi: Informe del Presupuesto Participativo del Distrito de Huari, 2006.



ánforas recicladas de la ONPE durante las elecciones 2006



símbolos electorales para el presidente y su junta



Documentos para los electores usados en las elecciones 2006

**Palabras y obras:
una mirada al contexto político y social de Huari
bajo la influencia del Canon Minero**

Silvia Romio

Mi trabajo podría ser la continuación del trabajo de Monika Weinsensteiner en este volumen, pues siguiendo las diferentes etapas de los talleres territoriales del 2008, quiere indagar las dinámicas políticas desarrolladas por las autoridades de Huari dentro del proceso del Presupuesto Participativo.

Llegando a Huari en mayo del 2008, pude participar en los encuentros que el gobierno provincial había organizado para involucrar a la población local en las etapas del Presupuesto Participativo 2009, proceso en el que los representantes de varias comunidades tenían que decidir en qué proyectos invertir el dinero del siguiente plazo del Canon Minero. No me detendré a repetir las informaciones, ya presentes en el trabajo de Monika, sobre las bases teóricas y legislativas de este proceso y su relación con la reforma de descentralización efectuada en Perú por el presidente Alan García en el proceso de independencia regional (Azpur, 2006).

En cambio, voy a analizar cuáles han sido los cambios efectuados en los últimos tres años, desde la concomitancia

entre el trabajo de las actuales autoridades municipales y el crecimiento de la tasa del Canon Minero, aumento que ha hecho enriquecer las arcas municipales de la provincia.

Mi estancia en Huari coincidió con el periodo en el que se estaban desarrollando los talleres descentralizados, es decir, talleres territoriales que el gobierno tiene que promover por ley para dar a conocer a la ciudadanía las posibilidades que ofrece el Presupuesto Participativo, introduciendo así, de forma gradual y participativa, a la población civil en la toma de decisiones acerca de las dinámicas políticas de ámbito local. Este ciclo de encuentros ofrece un espacio importante que permite a la ciudadanía y a las instituciones locales la creación de una nueva relación más directa e igualitaria, objetivo de esta reforma democrática. Mi investigación se concentra en el análisis de las maneras en que las autoridades locales elaboran esta política y qué mensajes se transmiten a través del uso del dinero en la comunicación que se establece entre las dos esferas (Abelés, 2001).

Mi análisis contempla la visión de las instituciones acerca de este proceso e intenta también recoger la visión de la población local. Partiendo de la idea de Foucault de que el poder no reside en un único polo de acción sino viaja a través de los individuos (Foucault, 1998), intentaré demostrar cómo se crean lazos de poder y de subordinación en las relaciones sociales que nacen dentro de un espacio público. Sobre la base del enfoque teórico según el cual la mirada antropológica tiene que acercarse a las dinámicas políticas, reitero la definición de Wolf (Wolf, 1989) sobre el análisis estructural de las dinámicas de poder, una visión del ámbito político como un todo integrado no desligado del contexto cotidiano en el que se forma, siendo este ámbito una dimensión que está en constante evolución y cambio (Wolf, 1989). Se hace así más interesante observar las dinámicas que surgen en la relación de subordinación existente entre los diferentes sujetos implicados. Con este propósito, hay que considerar, como lo hace Foucault, la dimensión dinámica

del poder como un «flujo de acción» en el que los sujetos subordinados participan activamente en la construcción del sistema. Un sistema que no establece roles definidos sino que estos se redefinen continuamente. Considerando también el análisis de Arce y Long (Arce y Long, 1993), que nos invita a reflexionar sobre cómo las decisiones políticas son fruto de una negociación de intereses de las diferentes partes sociales involucradas, afrontamos el ejemplo de Huari empezando por el análisis de las técnicas y estrategias que las esferas sociales implicadas utilizan en la comunicación y en la consecución de determinados objetivos. De este modo, podemos valorar cómo las obras realizadas por la inversión del Canon Minero son una forma de mediación entre las expectativas de la población y las exigencias de las autoridades. Mi investigación intenta analizar los elementos observados y los datos recogidos para desentrañar el significado simbólico socialmente elaborado que se le atribuye (Appadurai, 1996). Como Monika Weissensteiner en este volumen, yo también considero la percepción de la sociedad un factor fundamental a la hora de gestionar y dar dirección a la comunicación. Particularmente, intentaré valorar cómo las autoridades políticas intentan usar esta capacidad comunicativa para que la población apoye su labor.

De la faena al trabajo remunerado

«La única cosa cierta es el Canon. Si no hay Canon, no hay nada, no hay vida» (comunero, Acopalca, 2008).

Gracias al aumento de la renta del Canon Minero entre el otoño del 2007 y la primavera del 2008, llegaron a Huari más de 58 millones de nuevos soles. Sin duda, esta provincia es la que posee el más alto Canon Minero de todo el Perú gracias a los beneficios de la explotación minera Antamina (Vigila Perú, n°15, 2008): «un periodo de oro» que dura desde el 2006, pero cuyo futuro es todavía muy incierto. En dos años se ha pasado de una cifra relativamente pequeña (4 000 nuevos soles al día)

a una cantidad más importante (58 millones de nuevos soles en el 2008) (como se lee en Vigila Perú, n°7, 2008). Conseguir enumerar todos los cambios que se han producido en el equilibrio socioeconómico de Huari en este periodo limitado de tiempo es una tarea difícil: intentaré, al menos, resaltar cuáles son los aspectos, que según mi opinión, son más decisivos y que sobresalen en las prácticas diarias de las gentes del lugar.

Las autoridades decidieron invertir el dinero del Canon Minero en la construcción de nuevas infraestructuras, favoreciendo sobretodo edificios escolares y edificios de uso público para las diferentes comunidades (plaza comunal, palacio municipal,...). A esto hay que añadir trabajos de manutención y reparación de carreteras y senderos de montaña. Para realizar estas obras en un plazo de tiempo lo más breve posible, las autoridades necesitaban mucha mano de obra, ofreciendo a los campesinos locales, que tradicionalmente sólo se ocupaban de su propia parcela de tierra o chacra¹, un aumento de sus ganancias. Gracias a este nuevo incremento económico, el municipio de Huari ha podido garantizar mejor trabajo remunerado. En poco tiempo, el salario ha subido a 30 nuevos soles al día, el triple respecto a la cifra media. Es fácil entonces prever el grave desequilibrio que se ha creado en la economía del mercado de trabajo y en el coste diario de la vida para la ciudadanía. La posibilidad de obtener un trabajo como obrero en las construcciones se ha convertido en la opción laboral más codiciada para cualquier campesino de edad comprendida entre los dieciséis y los cincuenta años. Esta nueva propuesta de trabajo se vive como un cambio ocupacional momentáneo, indicador de nuevas dinámicas que redefinen el equilibrio socioeconómico, quitando peso al rol hegemónico del campesino en el panorama laboral local. Para entender la importancia de esta situación es necesario reflexionar sobre el vínculo que el hombre andino tiene con la tierra, la chacra, unión que se instaura desde su nacimiento y cuya propiedad y usufructo marca la transición a la edad adulta. «Existen [...] limitaciones en el acceso a la tierra, además de

las que se determinan en base al nacimiento. Restricciones que se fundan en la acción del hombre sobre su tierra, la primera regla que debe ser respetada se relaciona con el rendimiento de la chacra: es necesario que quien esté encargado de una chacra sea capaz y voluntarioso para hacerla productiva» (Venturoli, 2011).

Trabajar como obrero para el municipio significa, ante todo, suspender el trabajo en los campos o entregarlo a otro peón. El municipio contrata obreros por turnos de quince días, al final del contrato los obreros vuelven a su trabajo habitual en los campos esperando el próximo turno. Las posibilidades económicas de esta nueva ocupación son muy buenas, si consideramos que hasta hace muy poco un día de trabajo de un peón se pagaba entre los 10 y 15 nuevos soles y actualmente asciende a 30 nuevos soles. Un sueldo tan elevado es capaz de atraer campesinos de otras provincias que pasan de un distrito a otro para asegurarse un puesto de trabajo en los varios turnos. Así, observamos un nuevo comercio del trabajo. Si por un lado existe una mayor movilidad de la mano de obra dispuesta a desplazarse incluso a grandes distancias, por el otro lado, esta situación va en detrimento de la producción agrícola de las chacras. Éstas, trabajadas solamente por las mujeres o los mozos, terminan cambiando dimensión y poseen una producción cuantitativa y cualitativamente limitada. La descomposición en el comercio agrícola y alimentario es notable. Esta situación y sus inmediatas consecuencias preocupan también a nivel institucional, como es el caso del ingeniero responsable de los trabajos de la provincia.

«Ahora tenemos un problema social mayor... Quienes trabajan en las obras por la municipalidad, ganan 30 soles al día... ¡Es un cambio más violento! Ahora nadie quiere trabajar en el campo, y todos quiere trabajar en las obras... Tenemos muchas dificultades para buscar gente que trabaja por menos en el cultivo también... Ahora la gente quiere 1200 soles por la cosecha... ¡La gente ha cambiado! Y tiene que regresar. En las dos cosas: en el campo y en aquello que puede ganar en el mercado» (ingeniero, Huari, 2008).

En las palabras del ingeniero se percibe claramente el descuerdo con las nuevas exigencias del mercado de trabajo. Quiero, aquí, detenerme en la perspectiva de los trabajadores que no se contentan con su sueldo habitual sino que pretenden mejores pagas en el comercio agrícola. Es evidente cómo la posibilidad de aumentar el sueldo considerablemente en pocos días de trabajo en la obra ha cambiado drásticamente la percepción del valor del trabajo. Una vez de vuelta a su mundo agrícola, los campesinos pretenden mantener el mismo estatus económico. Y esto crea también desequilibrios en la economía del mercado local: mayor cantidad de dinero en efectivo en circulación y mayor ganancia para los comerciantes que pueden permitirse subir los precios. Los más desaventajados son aquellas personas que no entran en el circuito laboral creado por las obras públicas, las mujeres en primer lugar, y el resto del mercado de trabajo que ven aumentar drásticamente el costo de vida. El propietario de un famoso restaurante de Huari se lamenta por el aumento del coste de la vida, así como de las pretensiones de aumento de los salarios de parte de los trabajadores. Él, por ejemplo, tiene dificultad en encontrar camareros dispuestos a trabajar por la paga tradicional.

«Para ellos se ha encarecido mucho el costo de la mano de obra. Lógicamente sabemos que no hay obreros o se les debe pagar más para que trabajen... todo se hace difícil. Están cobrando, me parece, 20 soles, con desayuno y almuerzo: ha subido bastante. Ya se hace difícil encontrar obreros por menos soles...» (habitante de Huari, 2008).

El precio del trabajo aumenta también en otros sectores. Los peones pretenden la misma paga ofrecida por el municipio para que la competencia sea real y válida. Esta necesidad de mano de obra aumenta el flujo de trabajadores forasteros, factor que beneficia el turismo pero que limita o daña las otras pequeñas y medianas empresas que tienen dificultad en encontrar personas que trabajen por el precio tradicional.

Basándose en lo que han referido estos y otros discursos, esta situación, incentivada por el gobierno central y llevada a cabo por la administración local, se les está yendo de las manos: mayores son los salarios prometidos, mayores las expectativas de los trabajadores. Estos, conscientes de la abundancia de fondos que tienen a disposición la provincia en estos momentos, se sienten autorizados a aumentar sus pretensiones. En este juego que crece, el municipio tiene un papel importante: poder permitirse salarios elevados demuestra su superioridad económica respecto a la población y respecto a los distritos vecinos a quienes 'roba' trabajadores.

Observando ahora la visión de la población, me parece importante dar voz a los varios comentarios recogidos en Huari y en las comunidades limítrofes, para poder entender directamente lo que han experimentado los ciudadanos en este proceso.

«El Canon terminará... y cuando se termine... toda la gente se irá pobre. Cuando el Canon termine y el sueldo actual de 20 ó 30 soles llegará a diez soles, y el costo de vida descenderá» (comunero, Acopalca, 2008).

«Si la autoridades consultaron con el pueblo, estaría mejor. Sin embargo, no hay conciencia y no son verdaderamente líderes democráticos. Ahora con el Canon Minero hay plata, hay trabajo. Así es cierto que ahora hay trabajo y cuando están construyendo cualquier persona que encuentran hay peón. Pero es momentáneo, es el presente. Tu trabajo es llevar cemento para tu casa, pero es el presente» (señora de Huari, 2008).

«El presidente y el alcalde son igual, no uno más que otro. Yo he votado para esto presidente, equivocando. Así es cuando uno no sabe bien. Pensando: vamos a hacer esto y esto... proponen. Y al final sale mal elegido. Siempre acá, en la comunidad. Otras veces roban, la plata que venden en madera, que venden en piedra, que venden en arena. Así ya roban. Así a la gente dicen: esto y

esto es lo que hemos comprado. Y no es la verdad» (comunero, Acopalca, 2008)

«Esto es lo que están priorizando con el Presupuesto Participativo. Deberían consultar el pueblo, ¿No? Y esto es a lo que las autoridades se oponen, cuáles es el proyecto, lo que verdaderamente sirve a la población. En esta época ya estamos a construir infraestructuras y al final eso lo utilizan para comprar un material que no sirve... Y este Canon creo que va a durar otros diez años, y no también» (comunero, Yacya, 2008)

De estos testimonios es posible obtener informaciones fundamentales que servirían para la mirada con la que la ciudadanía observa la acción de las autoridades. El primer elemento común es la valoración negativa sobre el uso que el municipio está haciendo del dinero del Canon Minero. Todavía es pronto para realizar una valoración de la relación que se crea entre las dos partes sociales a través de las obras. Sin embargo, se puede deducir que ya está en la conciencia popular el hecho de que las finalidades de estos fondos no son las más adecuadas y que de cualquier modo no responden a las exigencias y problemáticas locales. Ya en el trabajo de Monika Weissensteiner del 2006, se percibía que la llegada de estos fondos económicos habían perturbado profundamente las relaciones entre las autoridades locales y la población civil. La existencia de este fondo ha generado grandes expectativas en el imaginario colectivo sobre las actuaciones de las autoridades, que coinciden difícilmente con sus posibilidades reales. Este hecho ya había sido subrayado por Barrantes durante su investigación sobre la comunidad huarina en el 2001, cuando el canon tenía un rendimiento muy inferior respecto al boom económico del 2006 (Barrantes, 2005).

Poco a poco, el uso y la inversión del Canon se ha revelado como el principal núcleo de relación entre las dos esferas: el parámetro con el que la población valora la acción del gobierno. Este elemento se ha convertido en un arma de doble filo para los mismos políticos que tienen que calibrar su propia acción en base a las expectativas y exigencias de la población, sabiendo

que este fondo no tendrá mucha más vida. Ya en el 2008 había empezado a disminuir y en el 2009 se prevé un recorte neto (Vigila Perú, n°9, 2009).

De las voces que se escuchan, parece evidente que la gente acusa a las autoridades de usar el dinero de forma ilícita, sirviéndose de inversiones fáciles que les permiten acaparar parte de las ganancias. Durante mi trabajo de campo, he podido notar cómo este punto de vista surge, sobretodo, en las charlas informales con la gente, expresada en un tono de acusación, pero también de indiferencia. Un aspecto significativo en la percepción popular es el de asociar la imagen de los políticos a la de los ladrones. Independientemente de la veracidad y autenticidad de estas afirmaciones, parece evidente que la relación entre estas dos esferas sociales se basa en supuestos que provienen del pasado y que aún no se han puesto en discusión. Este elemento nos lleva a reflexionar sobre cómo la comunicación entre las dos partes, que está condicionada por experiencias anteriores, no puede partir de nada y que las autoridades no han sido capaces de crear una nueva relación. En los dos primeros testimonios aparece claramente la preocupación popular por el futuro del Canon Minero y, en consecuencia, la preocupación por el futuro de toda la sociedad. Estos comentarios prueban que la gente sabe que, en la actualidad, el sistema socioeconómico de Huari se desarrolla gracias a las empresas de construcción y depende directamente de la base financiera del Canon. La opinión expresada por estas personas está directamente relacionada con la visión de los ingenieros que se han citado anteriormente. Ambos son conscientes de que la actual gestión no está produciendo nada que pueda garantizar a largo plazo un resultado económico significativo. Como explica muy bien una señora de Huari, invertir en cemento y construcción responde a las exigencias del momento pero no proyecta nada para un futuro cercano. La técnica utilizada por el gobierno local parece evidente: el dinero se utiliza para enriquecer fácilmente a los obreros con el objetivo de obtener su apoyo y su admiración. Simultáneamente, esta maniobra

permite a los campesinos sentirse directamente involucrados en el proceso de enriquecimiento de la provincia y poder compartir el lujo con poco esfuerzo. Un mayor prestigio y un enriquecimiento rápido forman parte del mismo círculo vicioso: dos lados de un mismo juego. Por un lado está la ambición popular de llegar a acumular más dinero en efectivo, clara señal de cambio de estatus social, y por el otro, la voluntad de las autoridades de ensalzarse pudiendo ofrecer fácilmente este sueño. Es evidente que de esta manera, la riqueza obtenida por los trabajadores es en realidad una situación fugaz y que no se establecen las bases para que este sistema económico pueda ser duradero. Hay que considerar que la mayoría de las empresas de construcción que trabajan en el territorio proviene de Lima: en base al proyecto, son escogidas para su realización y después vuelven a la capital. En consecuencia, la producción local no se beneficia, sino sólo de la mano de obra, y el grueso del enriquecimiento que representan estos trabajos recae en sujetos externos.

Otro aspecto interesante de este engranaje es que, actuando de este modo, las autoridades consiguen que la ciudadanía les considere como supremos bienhechores, otorgando así al dinero del Canon Minero un valor nuevo y diferente. Sin un vínculo de interés en la explotación del territorio y, por consiguiente, como forma de compensación de esta pérdida para la población, el dinero del Canon se convierte en una base económica próspera con la que los políticos alimentan su propia imagen de poder y generosidad. De esta manera, pueden modificar su propio papel de gestores del fondo a distribuidores de riqueza: de esta forma se perpetúan las huellas de la relación tradicional de clientelismo entre el poder político y la población.

El aspecto interesante de este hecho reside, en mi opinión, en la mirada crítica de muchos miembros de la población: no todos están ajenos a los riesgos y peligros en los que este sistema tan frágil e inestable está incurriendo. Este elemento es testimonio de cómo el proceso de participación popular no se desarrolla

en un terreno neutral en el que la conciencia popular se define y se forma, sino que se resuelve en un espacio de acción y en un papel decisivo a nivel político para una parte de la sociedad que hasta el día de hoy no se tenía en cuenta. En este sentido, se puede apreciar la precisión de las observaciones de las dos personas citadas antes, que como muchos otros, invitan a reflexionar sobre el futuro del uso del Canon Minero.

Volviendo a la reflexión sobre el uso que las autoridades hacen del fondo para mejorar su propia imagen, es posible percibir otro aspecto nuevo. Con la perspectiva de estimular una fácil y rápida adquisición de dinero en efectivo por un lado, y por el otro, poder mejorar el aspecto exterior de su propio hogar y del centro de la ciudad, la población demuestra reconocer que en la posesión de dinero está la posibilidad de modificar su propio estatus social.

La redefinición de las plazas

En la cotidianidad de la gente de Huari, la referencia a las obras es constante, pero más importante es la presencia de la plata: «ahora tenemos plata», «hay plata». El discurso aparece muy frecuentemente durante la lectura de la realidad, muchas veces con gran complacencia al observar las obras construidas. «¡Y todos los sitios hacen obras! ¡Hay platas!» (chico de Acopalca, 2008).

Las autoridades insisten en subrayar la importancia de tener grandes obras e inmensas construcciones que toda la región Conchucos pueda apreciar y estimar: éstas van a ser el símbolo evidente de un constante desarrollo y la garantía de un mejor porvenir.

«Hemos pensado, hemos soñado para que el nuestro pueblo de repente brinde los nuevos servicios y la próxima generación tenga la oportunidad de una mejor calidad de la vida» (político

de Huari en Huamantanga, 2008). «¡Ahora que hay el Canon tenemos que acostumbrarnos a pensar en grande!» (ingeniero en Huamantanga, 2008).

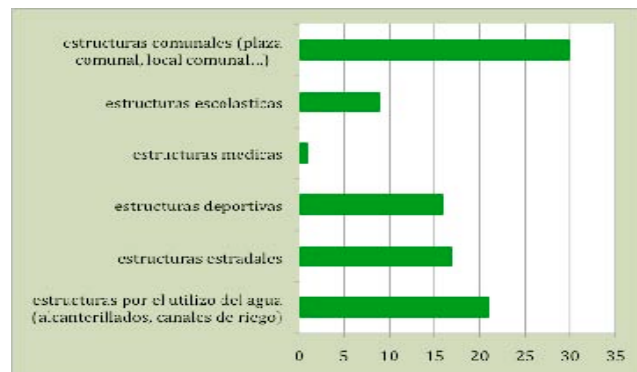
Para tener una idea más precisa de cómo se ha utilizado el dinero del Canon Minero en los últimos años, es decir desde el 2006 al 2008, voy a presentar aquí una serie de tablas. Los datos provienen de documentos oficiales que el ayuntamiento de Huari me ha cedido. Otros provienen de las revistas Willacog, 2007 y Willacog, 2008². Hay que tener en cuenta que estos datos muestran qué obras se han escogido por votación en el Presupuesto Participativo: esto significa que no es seguro que vayan a ser realizadas. Sin embargo, estos datos son interesantes porque nos permiten ver cuáles han sido las distintas aspiraciones y tendencias de la población y de las autoridades durante estos años por lo que respecta a las inversiones de los fondos. No he considerado todas las obras que aparecen en las listas porque quiero concentrar la atención en los sectores principales excluyendo los elementos que representaban un porcentaje pequeño.

Tabla 1.

CATEGORÍA	2006	2007	2008
Estructuras escolásticas	9	34	18
Estructuras comunales (plaza comunal, local comunal, etc.)	5	37	30
Estructuras médicas	1	8	9
Estructuras deportivas	16	10	5
Estructuras estradales	17	26	23

Estructuras para uso del agua (alcantarillados, canales de riego)	21	46	20
OBRAS TOTALES	81	243	156

Tabla 2. Gráfico con relación a los datos del 2006.



Observando las tablas se nota cómo el interés en la reestructuración de plazas y locales municipales ha alcanzado un nivel notable. También el sector agrario ha demostrado poseer una importancia relevante, pero este dato debe ser añadido a otras consideraciones.

Ante todo se debe considerar que por ley, la obra votada tiene que ser registrada entre las prioridades y realizada ese mismo año. De otra manera, pasará al programa del año siguiente. Esta información justifica el acrecimiento en el tiempo de esta categoría de obras. En efecto, como me confirmaron unos ingenieros del Equipo Técnico de Huari, el gobierno local ha concedido la prioridad a las estructuras municipales, dejando atrasadas las de carácter agrario.

«Porque hasta ahora la necesidad de cada pueblo fue que tenía su plaza de armas. Desde ahora en adelante vamos a hacer el riego. Antes terminamos con las obras que ya hemos empezados y después partimos con las nuevas. Tenemos ya algunos proyectos productivos... pero el hecho es que una

Tabla 3. Gráfico con relación a los datos del 2007.

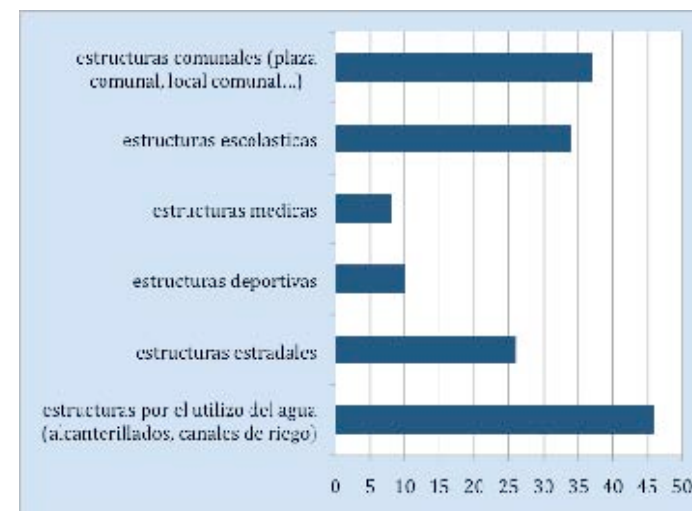
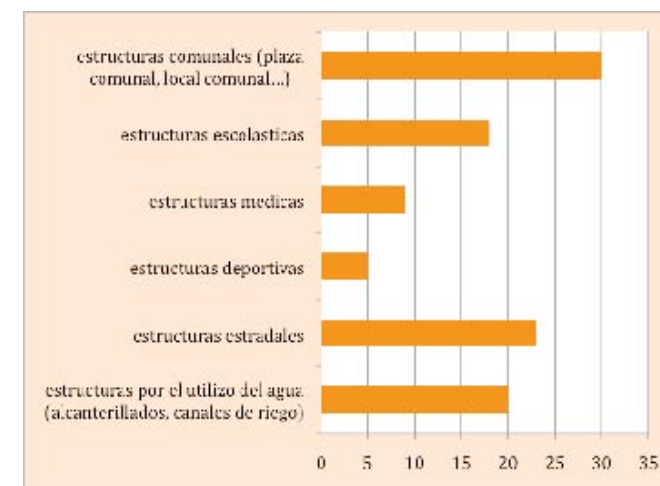


Tabla 4. Gráfico con relación a los datos del 2008.



obra de este tipo no se ve mucho: no es como una obra de infraestructura que todo el mundo la puede ver y se sienta contento.» (ingeniero de Huari, 2008).

Esto significa que el dato relativo a las obras agrarias indica una clara reclamación de la población durante el curso del Presupuesto Participativo, que cada año sumaba las obras anteriormente registradas en el programa. Al contrario, la reducción en el 2008 del valor de las obras municipales garantiza la realización de dichas estructuras.

El gran aumento de obras que se da desde el 2007, hay que considerarlo teniendo en cuenta que desde el 2006 se ha verificado un aumento explosivo del Canon Minero, como hemos visto en el párrafo precedente.

El 2006 es el año del ascenso al poder de la nueva junta municipal. Eso nos permite reflexionar sobre cómo su política ha condicionado las decisiones de estas obras, priorizando la reforma de plazas, iniciativa casi completamente ausente anteriormente. La importancia que cobra este tipo de obras es fundamental para entender cuál es su vinculación con el concepto de «riqueza» adquirida y de modernidad presentes en la comunidad Huari en relación con el Canon Minero.

Considerando cómo la lista de obras se realiza a través del Presupuesto Participativo, esta investigación prosigue cuestionando qué elementos, imaginarios o concretos, mueven el deseo de estas obras en políticos y en la población.

Es para comprender la motivación profunda que ha llevado a esta elección que existe la necesidad de indagar sobre el significado de la ciudad de Huari para la población, y como consecuencia, sobre la fisonomía de las diferentes plazas que se han construido.

Observando y confrontando la realización de las plazas y locales nuevos, se percibe claramente cómo ellas persiguen cánones estéticos precisos. Las plazas de todos los centros poblados tienen más o menos el mismo planeamiento:

pavimentación y erección de muralla. Observando encantada los trabajos en la plaza, una señora de Yacya me dijo: «Ahora tenemos una plaza. Como en Huari».

Como dice Appadurai, el mundo actual está caracterizado por el nuevo rol asignado a la imaginación en la vida social. Esta vida se ha transformado en un campo de prácticas sociales, una forma de obra y una forma de negociación entre sitios diferentes de acción y campos globalmente definidos de posibilidad (Appadurai, 1996, p.50).

A los ojos de varios pueblos de la provincia, la ciudad de Huari se pone como modelo de estatus de modernidad y desarrollo. Lugar de trabajo o sitio para el mercado y las funciones festivas y religiosas, el centro de Huari se pone como un espacio de innovación. La plaza principal tiene todos los aspectos peculiares de la modernidad, según la imaginación local. Esta plaza es un espacio cuadrado y bien delineado en sus lados, con una gran fuente en el centro. Situada entre la iglesia principal, estructura a su vez de reciente edificación, imponente y severa, y, de otro lado, el palacio municipal, la plaza se presenta como una superficie cuadrada de cemento, con una pequeña escalera y algunas banderas a la derecha.

Todos estos elementos se presentan, por consiguiente, en varias plazas comunales que ahora se están construyendo en los centros poblados de la provincia de Huari. Durante mi visita a la ciudad de Huaraz, he podido ver cómo también allí la plaza central tenía la misma estructura, con iguales elementos decorativos: fuentes, escalinatas y altas astas en los lados. Podemos, por lo tanto, empezar a delinear este juego de reenvío que pasa desde el pueblo a la ciudad y de la ciudad al centro más importante, donde el sitio más grande es identificado por aquél más pequeño como lugar «moderno».

En conclusión, poniéndose en la perspectiva de la población, se comprende cómo la posibilidad para las comunidades más

alejadas de poder construir un nuevo centro igual al de Huari, asume una significación profunda bajo muchos aspectos. La oportunidad de tener una plaza de cemento constituye para los pueblos una elevación de estatus social, un acercarse al modelo de la ciudad de referencia, Huari, o, en términos más generales, Lima. Por un lado, en consecuencia, la comunidad siente poder conquistar un estatus sociocultural nuevo y alcanzar la dimensión de «modernidad». Para el imaginario popular peruano, la ciudad de Lima, finalidad principal de todos los que quieren salir del sistema sociocultural de las comunidades andinas, asume el sentido de máximo ejemplo de modernidad posible.

Por otro lado, para todas las comunidades periféricas, el surgimiento de nuevas fuentes de trabajo para la construcción de las obras, que va a modificar profundamente el tejido económico y cultural del lugar, aparece a ellos como el testimonio concreto de la nueva atención que hoy todos los centros poblados empiezan a tener para los gobernadores y para las instituciones políticas nacionales. Si consideramos cómo estas realidades locales han sido invisibles a los ojos de las autoridades desde el período colonial hasta hoy, las nuevas obras muestran en manera clara y visible a todos que la relación entre gobernadores y ciudadanía está efectivamente cambiando.

Vamos ahora a considerar este hecho desde la perspectiva contraria, es decir, desde la perspectiva de las instituciones políticas. Analizando los discursos políticos, la posibilidad de construir nuevos centros comunales es mostrada como la gran posibilidad para llegar a la «modernidad» y para erigir las bases de un futuro mejor.

«Con la modalidad del contrato están construyendo, frente a nosotros, la construcción de la plaza, que significará la mejora del ornato de este centro poblado. Igualmente, lo que era el sistema

de desagüe era una obra prioritaria y se tomó la decisión política para el momento oportuno para concluirla» (ingeniero de Huari en Huamantanga, 2008).

Todavía, en algunos casos, la prioridad dada a esta tipología de obras aparece contraria a las necesidades urgentes de muchas poblaciones, como por ejemplo son los centros sanitarios o las obras para mejorar la producción agrícola.

Durante el taller descentralizado en el centro poblado de Mayas, pude ver un ejemplo muy significativo de esta situación cuando un político dijo: «Acá el problema principal es que no tenemos una plaza. ¡Por primero vamos a hacer una plaza nueva!» (ingeniero del Equipo Técnico, taller de Mallas, 2008).

Bien se sabe cuáles son las necesidades primarias de esta zona, golpeada por el grave problema de la erosión del terreno. Es claro que las autoridades políticas quieren recibir la propia ayuda solamente en un segundo momento respecto a la reestructuración de las plazas. Trabajar en varios centros poblados, a través de la construcción de nuevas plazas y nuevos locales comunales, asume un valor muy específico para el gobierno local.

A través de estas acciones, por lo tanto, el asentamiento de las instituciones, en la centralidad ciudadana, sería la representación de la modernidad: el poder político reconfiguraría, entonces, los espacios fundamentales de la vida política tradicional de la comunidad, de la plaza al local comunal; y además, se nota otro importante objetivo: la reconstrucción de las escuelas.

«Es un proceso que se puede ver año tras año... Tenemos que trabajar con los niños, ellos son el futuro del País» (ingeniero del Equipo Técnico, Huari).

«Es en la aspiración de cada población tener su placita y un sistema de agua y desagüe» (autoridad de Huari, Huari, 2008).

«Creo que esto es una aspiración que todos tenemos: una nueva y

mejor oportunidad de vida. Pero lo que queremos para los de acá es que esto presupuesto participativo que estamos empezando a trabajar para el 2009 no sea la planificación en el escritorio en Huari solamente...» (autoridad de Huari, en Mallas, 2008).

Estas estructuras llegan a ser varias veces mucho más grandes de lo que son las necesidades de la comunidad (Vigila Perú, n°16, 2008): la visión de una gran estructura escolástica refleja el modelo de modernidad que se quiere adquirir. «Es necesario mirar adelante, al futuro y a la instrucción» son las palabras que brotan de los discursos de los políticos.

Como se puede ver de las citas, la acción de los políticos está dirigida a presentar la construcción de las nuevas plazas como una gran oportunidad para «entrar» en la modernidad. Al mismo tiempo, estos proyectos son presentados como la realización de la aspiración de la población misma: el gobierno se define como el promotor de los sueños de la ciudadanía, pero sin explicar nunca cuáles son los propios intereses y finalidades de estas dinámicas.

Configurar los lugares de la instrucción significa incidir profundamente en las perspectivas de los niños y, consecuentemente, de las próximas generaciones: en este caso la percepción de la presencia y de los recursos de las instituciones gubernativas. Vigila Perú es una revista peruana que utiliza el trabajo de investigación desarrollado por la Asociación Propuesta Ciudadana para transmitir los datos relativos a los progresos del proceso de descentralización en las distintas regiones, respecto al uso de las rentas del Canon Minero y Petrolero. En Vigila Perú, n°11, del 2007, se lee cómo, refiriéndose a una investigación de carácter nacional, el Estado quiso intervenir activamente a través de una modificación del SNIP para limitar la tendencia de los gobiernos locales de las varias regiones de invertir en infraestructuras demasiado grandes de lo que son las exigencias locales: se intuye, entonces, cómo este actuar no es peculiar del contexto de Huari, sino una tendencia que aúne casi todas las instituciones locales beneficiadas de la llegada del Canon.

Durante mi investigación en el campo, casi todos los centros poblados de la municipalidad de Huari (Yacya, Acopalca, Colcas, Huamantanga, mientras Huamparán y Mallas estaban próximos al comienzo de los trabajos) estaban en plena reestructuración y reconstrucción.

En mi trabajo he estudiado cómo las autoridades definen las obras antes la población y cómo quieren que sean identificadas y consideradas. De esta manera, partiendo de las construcciones de las plazas y de su relativo patrocinio, analicé cómo las autoridades políticas están intentando redefinir su relación con la población huarina. En el programa de descentralización, un elemento clave está constituido por la redefinición de la relación entre instituciones políticas y ciudadanía, basada en un diálogo más ecuánime y paritario, realizable a través del Presupuesto Participativo. Este proceso está lentamente haciendo que la población adquiera conciencia de sus derechos y de sus propias posibilidades en el campo decisorio.

La situación actual demuestra cómo es extremadamente delicado este momento de definición de relación entre las dos esferas sociales, donde el papel hegemónico que siempre caracterizó el poder institucional llega hoy a ser reconsiderado y cómo, en un futuro muy cercano, este papel podría también vacilar. Por eso intenté examinar en el desempeño de los políticos de Huari, cuál es su mentalidad hacia estas temáticas y cómo están administrando la comunicación con la población. Es evidente que el espacio de decisión alrededor de las inversiones de dinero del Canon Minero es la principal materia de análisis. El aspecto peculiar de todos estos discursos en el proceso del Presupuesto Participativo 2008 estuvo constituido por el enfoque que los políticos adoptaban con la ciudadanía local. Las autoridades estaban muy abiertas a la discusión y a la confrontación con la población; sin embargo, este

comportamiento estaba determinado por la tendencia a definir la población como un «niño» que necesitaba de la presencia de las autoridades mismas para tomar las «justas» decisiones.

Estos son algunos ejemplos:

«Aquello que falta es que la gente reconozca sus propias prioridades. Hay que orientarla. Son como niños» (ingeniero de Huari, 2008).

«Entonces se orienta. Entonces la comunidad no decide, pero tiene las cuentas, intercambio de opinión. En alguna forma tienes que intervenir o al menos tienes que ponerle al frente cuál es mejor para ellos. Si ellos deciden, solamente van a elegir... [...] Pero si se los orientan y dan formas, ellos van a pensar y ésta es la cosa: orientar» (ingeniero de Huari, 2008).

De estas palabras se puede ver cómo la predisposición de las autoridades en la gestión común del fondo del Canon Minero, de conformidad con la ley del Presupuesto Participativo, está fuertemente influenciada por las habituales relaciones de poder con la población. Ésta, definida como un «niño», por tanto no autónoma para tomar las mejores decisiones para el propio desarrollo, necesita constantemente el apoyo y el consejo de las instituciones. Al mismo tiempo, esta perspectiva permite a las autoridades no tomar plenamente la responsabilidad de la propia conducta.

Vamos ahora a considerar algunos aspectos específicos de esta relación que surgieron en el curso de los talleres para el Presupuesto Participativo 2008.

Cada reunión estuvo caracterizada por dos momentos principales: en el primero las autoridades presentes, con el apoyo de los ingenieros, explicaban el desarrollo de varios trabajos en curso, y después proponían cuáles podían ser las futuras obras necesarias. El segundo momento estaba

destinado a las intervenciones de los participantes: cada hombre o mujer presente podía abrir un discurso sobre aquello que consideraban importante o proponer una cuestión a las autoridades en relación con las obras construidas. Fue muy interesante notar cómo los ingenieros esperaban el fin de todas las cuestiones presentadas para empezar a contestar: este comportamiento producía un profundo alejamiento entre pregunta y respuesta. Este sistema, me parece, funcionaba muy bien para impedir la creación de un diálogo muy directo entre público y oradores: al mismo tiempo, esto no permitía el desarrollo de una oposición más fuerte entre las dos partes. Las cuestiones presentadas por los campesinos, muchas veces, planteaban de manera muy precisa la voluntad de denunciar cómo las autoridades habían tenido poca consideración a las exigencias del pueblo hasta ese momento, particularmente en relación con el trabajo agrícola. Ellos, por lo tanto, querían una mayor continuidad entre lo que se votaba en el Presupuesto Participativo y, después, lo que se priorizaba en la construcción. Estos son algunos ejemplos:

«Entonces tenemos aquí, en el Presupuesto Participativo, en la última parte, voy empezar allí, se ha visto como uno puede mejorar su vivienda, sus chacras, sus corralones para sus animales. Pero no sé, yo me preguntaría ¿Para estas cosas también hay este apoyo por parte del Canon Minero? Porque aquí personalmente yo veo que se tiende a englobar. Casi no está llegando para todos. Hablando en sí, la regidora está hablando de la cocina mejorada nomás ¿Quiénes están beneficiando? Unos nomás. Si se trata de apoyar, hay que llegar a la mayoría. Me parece que todos necesitamos. Entonces, por otra parte, aquí ya tenemos desagüe, pero todavía no tenemos lo que es domiciliarias. Yo quisiera pedir a ustedes: ¿Por qué no nos se dan esto apoyo? Para tener ya pues y para usar... porque siempre estamos saliendo al campo con nuestras necesidades y no podemos. Entonces, en este caso, yo estaba hablando antes con el alcalde del centro poblado: ¿Por qué no debemos pedir? Entonces, si hay estas facilidades por favor nos daría una mano, no se haría

todo. Si quiera una parte, si podemos ya cambiar el aspecto» (comunero, Yacya, 2008).

«Extrañamente en este Presupuesto Participativo ya se está haciendo la práctica de los años anteriores. Con la gestión anterior también se ha visto algunos proyectos que no se están cumpliendo. Justamente culpan. Nosotros en el año 2006 hemos programado riego por aspersión con la gestión anterior. Y esta gestión tenía que ejecutarlo en 2007 y no se lo han hecho. Han reprogramado y para este año se han programado mejoramiento del canal, tampoco no lo hacen. El señor gerente está diciendo que todavía se va hacer, cuándo va llegar al Presupuesto.» (campesino de Mallas, 2008).

«Yo creo que las autoridades no están dando apoyo bien a esta cuestión que es la agricultura rural, lo que falta... Pero creo que por un lado nosotros estamos bien claros. Nuestro canal central es más ineficiente. Entonces nosotros estamos trabajando mucho, pero con esto calor... ¡las nuestras plantas están muriendo! ¡Falta agua! ¡Se están secando todas las plantas! ¡Necesitamos el apoyo del alcalde!» (comunero, Yacya, 2008).

En verdad, la mayoría de las intervenciones se presentaba como una crítica al trabajo del municipio y como deseo de una comunicación más paritaria entre las dos partes sociales. Por otro lado, las autoridades, durante el momento conclusivo de los talleres, contestaban a todas estas intervenciones asumiendo una conducta muy particular. Ellos no reconocían públicamente ninguna responsabilidad propia o error: siempre proponían una visión diferente de la misma situación, donde la culpa recaía en las decisiones que el pueblo había tomado en el pasado.

«Todas las obras que están ejecutando no es capricho de las autoridades. Todas las obras que se están ejecutando es el resultado de un acta que se ha firmado de una solicitud de repente la presencia de una comisión a nivel de la municipalidad que ninguna obra se va a discutir... ¡Todas las obras son con la

coparticipación de ustedes!» (ingeniero en Huamantanga, 2008).

Otra respuesta frecuente fue aquella que evidenciaba que las instituciones políticas también estaban en un proceso de formación y desarrollo, como la población civil. Esto significaba que el pueblo tenía que hacer una autorreflexión antes que criticar a las autoridades, y después intentar trabajar juntos.

«Yo lo explico: por favor, señores, que esto sea el inicio para nosotros para participar y para poder invertir en el corregimiento de ustedes. Para la municipalidad de Huari y para el alcalde es prioridad uno el riego» (ingeniero en Yacya, 2008).

«Estamos nosotros mismos preocupados, para todos los proyectos de invierno su partida de nacimiento... ¡Queremos que nuestro amigo alcalde no solamente critique, sino que nos apoye! Nosotros también estamos en un proceso de formación» (ingeniero en Huamantanga, 2008).

Todas estas tentativas de diálogo y formas de relación, la mayoría de las veces terminaba por caer en el antiguo juego de las partes, en el usual desequilibrio de los roles sociales, donde el pueblo tenía la mayor responsabilidad de los errores y faltas realizadas, y por otro lado, las autoridades asumían la función de guía social.

El desarrollo de este trabajo muestra cómo las instituciones políticas se presentan de modos diferentes frente a la población dentro del proceso del Presupuesto Participativo.

Éstas, por lo tanto, demuestran la buena voluntad de trabajar junto a la sociedad y de impartir una ideología más democrática y paritaria, pero, en los hechos, la tendencia práctica renueva los antiguos roles de gobernadores y gobernados. El pueblo, no obstante sus demandas de obras agrícolas y socialmente útiles, comportamiento que testimonia que hay conciencia de las propias necesidades, permanece bloqueado en el rol de «niño» que las autoridades le imponen.

Las nuevas plazas vienen, por lo tanto, definidas por las autoridades políticas como expresión de voluntad de la ciudadanía, que se demuestra extremadamente infantil en el propio sentimiento civil y moral: de esta manera ella demuestra que no sabe reconocer cuáles son las propias problemáticas básicas. Todavía, si vamos a considerar cómo cada decisión política es fruto de un compromiso o de una batalla, para el acaparamiento de recursos materiales y poder político (Arce y Long, 1993: 193), es evidente que esta práctica política está destinada a evitar la definición de los intereses y las expectativas del gobierno. Un aspecto fundamental de cada discurso político es aquel de presentar la propia temática como una necesidad, una cosa que inevitablemente se debe hacer porque solamente ella es correcta y justa. Al mismo tiempo, el orador ha de construir toda una serie de vías de fuga de las propias responsabilidades (Apthorpe, 2005).

«Claro... no me gusta todo esto cemento en las plazas nuevas... pero esto es lo que la gente quiere. Ellos lo quieren porque antes decían: ¿Dónde vamos a bailar? Acá no es como a Lima, acá todo es en el verde. Y el cemento da el lugar más concreto. Ellos tienen razón porque ahora cuando hay su fiesta o sus actividades, culturales o religiosas, tienen su espacio donde ir a bailar» (ingeniero, Huari, 2008).

En conclusión, regresando a la reestructuración de las plazas, la búsqueda va a comprender cómo esta elección aúna los intereses de las dos esferas sociales implicadas. Por un lado, por supuesto, este desarrollo espacial permite que la población se sienta más «moderna», y por el otro, hace que las autoridades políticas puedan actuar en el interior de un espacio «privado» de las comunidades, insertando en estas últimas una propia imagen de poder.

La plaza central de todos los centros poblados o «plaza de armas» constituye, de hecho, el lugar clave donde la comunidad saca el material simbólico para subrayar su propia identidad.

Entre la iglesia, sede religiosa, y el local comunal, sede de las actividades políticas del Consejo Comunal, la «plaza de armas» es el lugar central de todas las actividades económicas y conmemorativas de la comunidad, más allá de ser el espacio de sociabilidad en la vida cotidiana (véase Venturoli, 2011). Propiamente por esta importancia, varios centros poblados tienen la exigencia de demostrar su modernidad reestructurando sus espacios siguiendo el modelo de las plazas de Lima o de otras ciudades peruanas, máximos parámetros de modernidad.

Esta exigencia bien corresponde a la de las autoridades que necesitan confirmar su posición hegemónica y su papel guía frente la ciudadanía, a través de prácticas y palabras nuevas. En el curso de mi análisis surgió, por lo tanto, una profunda discrepancia entre las palabras expresadas por estos políticos y sus acciones. Si durante los discursos públicos los políticos se expresan mostrando un amplio apoyo a la teoría de la descentralización y, por lo tanto, una fuerte inclinación hacia una mayor participación popular, en la práctica su comportamiento es completamente distinto. El seguimiento del desarrollo de estos proyectos reveló que arquitectos e ingenieros deciden autónomamente sobre la puesta en práctica de los proyectos, determinando por sí mismos la forma que adoptarán las nuevas plazas. De hecho, se sienten autorizados a no consultar a la población debido a su menor nivel de instrucción:

«Siendo un poco abstracto el diseño, ellos no entienden si no hay una maqueta... Ellos van asimilando los proyectos mientras culminamos los proyectos... No tienen la instrucción o las capacitaciones para saber cómo es la prospectiva, cómo van en la realidad. Ellos solamente ven» (ingeniero, Huari, 2008).

En el curso de la construcción de plazas, este comportamiento termina provocando conflictos con la población, que a menudo no aprueba las decisiones tomadas. De hecho la comunidad termina por no reconocerse en las obras realizadas o por no reencontrar las características de su propia cultura en

las nuevas estatuas. Pude notar cómo, en algunos casos, las autoridades se mostraron dispuestas a modificar en una segunda instancia la obra realizada en base a las exigencias de la población, para evitar así mayores roces con ésta. De todos modos, a mi parecer, el elemento más significativo es su escasa disponibilidad de dialogar con la población fuera del espacio específico de los talleres descentralizados.

Como ya he dicho antes, todas las plazas realizadas o en vías de realización presentan aproximadamente las mismas características: pavimentación del terreno, alzamiento de muros a su alrededor, con adornos o colores, y la instalación de estatuas o piletas en el centro del espacio.

Según los ingenieros, este modelo estético es aquel que mejor se adecua a las expectativas de la población: está basado, de hecho, en la estructura de las plazas limeñas.

Sin embargo, la relación que la gente construye con los nuevos monumentos es bastante diferente. Menciono a modo de ejemplo algunas opiniones recogidas al respecto en diversos centros poblados: «¡Ellos quieren hacer su propia idea!» (comunero, Acopalca). «El pueblo sabe cuando las autoridades saben qué hacer... En una reunión decidieron qué hacer...y ya no se puede retroceder» (comunero, Yacya, 2008).

Confrontando las dos perspectivas, aquella del ingeniero y las dos voces del pueblo, aparece claramente la diferencia de sus propias experiencias en relación con las obras. Mientras el técnico se siente autorizado para actuar de tal modo, convencido de que lleva acabo la voluntad popular; la colectividad se siente traicionada por las autoridades, al no ser considerada su opinión en los momentos de la toma de decisiones. Las autoridades, entonces, gracias a su estatus de poder y de aculturación, se sienten capaces de conocer de antemano la voluntad y las preferencias de la población, terminando por traicionar tanto la aspiración a una comunicación igualitaria

como la realización de obras verdaderamente significativas para la ciudadanía.

Otro aspecto importante de mi trabajo es el análisis de las modalidades con las cuales las autoridades presentan las obras realizadas frente la ciudadanía. Esta investigación no se limita a las palabras e imágenes utilizadas en los talleres descentralizados, sino que comprende también la lectura de las revistas redactadas por el gobierno municipal, los carteles publicitarios, los eslóganes utilizados y los programas de televisión producidos. Precisamente, dirigí mi atención al material producido en el momento en que la obra, una vez finalizada, era inaugurada y publicitada en los espacios citados. Como señalan Shore y Wright, un análisis político tienen que considerar los productos escritos como un «texto cultural». El antropólogo tiene que investigar profundamente estos textos, considerando el lazo que vincula las palabras, y en el sentido profundo que ellas explican, la manera de entender el mundo y la voluntad de los escritores, en este caso de los políticos (Shore y Wright, 1997: 15).

De este análisis emerge el modo en que el actual gobierno municipal está construyendo su imagen, precisamente en referencia a la realización de las obras. Especialmente en el contenido de las revistas, la referencia al uso de los fondos del Canon Minero es constante, proponiendo al poder político como un óptimo gestor de tales recursos. El uso desmesurado de imágenes y eslóganes relacionados a la construcción de las obras, desde «Obras son amores» hasta «Las obras siguen sin parar», muestran cómo desde una parte, el gobierno construye su identidad basado exclusivamente en el uso eficiente y correcto de estos fondos; y cómo, por otra, busca constantemente la aprobación de la ciudadanía. En el interior del eslogan: «Obras son amores», la comunicación es clara, el alcalde de Huari no actúa siguiendo intereses personales sino motivado por el intenso amor profesado a su propia ciudadanía. La referencia a sentimientos personales

permite, a su vez, generar una nueva relación entre la figura del alcalde y la de la población: él realiza sus funciones por vocación y dedicación amorosa, como una misión personal. Las numerosas fotos presentes en las revistas locales colaboran en confirmar esta perspectiva, ya que muestran al alcalde siempre disponible y afectuoso frente a la población, presente en todas las manifestaciones festivas. Una vez más es posible reflexionar sobre las nuevas modalidades con las cuales la institucionalidad política está buscando delinear su relación con la ciudadanía, intentando poner en primer plano las propias emociones y sentimientos, para alejarse del estereotipo negativo del pasado poder político, caracterizado por un comportamiento alejado y extraño en relación con las exigencias de la ciudadanía.

En numerosas fotos pude observar al alcalde inmortalizado en el momento de inauguración de las obras: la foto se realiza en el acto ritual del corte de la cinta que rodea la nueva construcción. Por el lenguaje utilizado y las imágenes producidas resulta evidente cómo el gobierno intenta definir las obras como una donación del alcalde a la ciudadanía: movido por el afecto que siente para el bien y el desarrollo de Huari, la institucionalidad política no puede no donar a la ciudadanía las obras que desea y necesita.

Pocas veces la asociación entre la obra construida y la figura del alcalde entra en la cotidianidad de la población. La primera se pone así como el testimonio de la presencia constante y del poder del hombre político en el corazón de la comunidad. «[...] el 18 de mayo fue inaugurado el local comunal... yo justamente estaba con el señor alcalde, como una obra del señor alcalde» (miembro de la junta Acopalca, 12/06/08). El hablar de «dono» nos obliga a hacer referencia a la teoría de Mauss: «En todas las sociedades posibles, la peculiar naturaleza del don es justamente aquella de obligar a lo largo del tiempo... Donar equivale a demostrar la propia superioridad, el valer más» (Mauss, 1965).

Esto nos permite reflexionar sobre cómo la construcción de las obras y la manipulación de su imagen permiten a las autoridades reproducir una relación de superioridad sobre la población. Las obras, en efecto, son «donadas» según la experiencia de la ciudadanía: lo que significa crear una desproporción entre la posibilidad y los recursos del poder político en relación con aquellos de la población. Reuniendo, entonces, las distintas modalidades de acción de las instituciones, se puede leer por una parte su deseo y voluntad de reformular la propia imagen a partir de una ideología participativa y democrática, alejándose así de los modelos de poder precedentes, y por la otra, a nivel práctico, su dificultad para reformular un vínculo del todo extraño a las habituales relaciones de sumisión y clientelismo. Estas diferentes y contrastantes tensiones son, a mi parecer, índice del momento de transición que está atravesando el poder político y su fisonomía: proyectado hacia la realización de la descentralización y, por lo tanto, de una siempre mayor independencia en relación con el gobierno central. Al mismo tiempo, en el plano concreto, el miedo a perder las garantías de su rol de guía lo empujan a utilizar los nuevos recursos para reactivar las típicas relaciones de clientelismo.

Volviendo al análisis de la construcción de las plazas, se puede leer la elección de este tipo de trabajo a través de las conclusiones apenas trazadas. Si, entonces, el poder político teme perder ante la ciudadanía su rol hegemónico, la aprehensión de ésta a la reconstrucción de las plazas de los centros poblados adquiere un nuevo significado. Estas obras le permiten al poder político mostrarse, por un lado, siempre disponible hacia las necesidades de la población y, por otro, consienten insertar en el espacio «privado» de la comunidad un testimonio concreto de su labor y, por lo tanto, de su propio poder.

Construir en el centro del sistema comunitario significa incidir profundamente sobre los medios de definición de una población. Suministrar a la ciudadanía los medios que le permiten definirse como moderna y, al mismo tiempo, proponerlos a través de un acto donativo, significa insertar en el conjunto de la experiencia

comunitaria, por medio de plazas y estructuras de cemento, una imagen concreta y duradera en el tiempo de poder y de presencia política.

En este modo se lee, en el plano concreto de las acciones realizadas y de las modalidades de comunicación instauradas, una incapacidad de las instituciones de entablar una relación con la población realmente distinta de la precedente. Simultáneamente, muestra una tendencia a ritualizar las habituales formas de negociación y de recíprocos favoritismos definidos, esta vez, a través de un lenguaje nuevo que aplica un amplio abanico de términos claves de la reforma democrática, entre los cuales tenemos participación, descentralización, capacitación, desarrollo, etc., sin todavía crear bases concretas que puedan permitir un profundo cambio y mejoramiento de las condiciones y posibilidades. De este modo viene a instaurarse una visión del poder como de máximo garante del desarrollo y gestión de los recursos, que no promueve la definición de la población en el sentido de la autonomía y que no valoriza las capacidades de gestión en ella presentes.

Conclusiones

En el curso de este análisis se ha pasado de la consideración de los distintos cambios acarreados por la llegada de los recursos del nuevo Canon Minero en el tejido socioeconómico de Huari, al modo en que las instituciones aprovechan dichos fondos para reformular y difundir sus propias imágenes. La anomalía más grande al interior de este segundo argumento surge de la contraposición entre las teorías de referencia, las palabras usadas por los políticos y las decisiones efectivamente tomadas finalmente por ellos. El horizonte ideológico al cual aspiran, como demuestra cada una de las producciones escritas u orales, se basa en los presupuestos de una participación desde las bases, o sea, en la búsqueda de una nueva relación con la ciudadanía que garantice una forma más democrática de gestión del poder (Ballon, 2006). Los términos claves que

utilizan son: «descentralización», «desarrollo», «participación», todas palabras que constituyen la base de aquello que desde los 80' la antropología del desarrollo define como teoría del «empowerment». «Empowerment» es un término que indica la tendencia política a la utilización de determinados códigos lingüísticos que celebran el desarrollo y el progreso democrático y participativo, que en los últimos años están dando consistencia a ideologías nacionales de numerosas realidades del Tercer Mundo, sin que correspondan a prácticas efectivas en ese sentido (Zanotelli y Grillini, 2008: 19).

Durante mi investigación utilicé el análisis, en particular, de Cheater (1999) y Ferguson (2005), que se manifestaron escépticos y críticos frente a los intentos reales de cambio de parte de quienes manejan este tipo de lenguaje. Estos autores sostienen que «el aparato del desarrollo no es una máquina para eliminar la pobreza sino una máquina para difundir el ejercicio del poder burocrático estatal que, eventualmente, usa la pobreza como vía de acceso o como justificación, lanzando intervenciones que pueden no tener ningún efecto sobre la pobreza, pero que tienen otras consecuencias» (Ferguson, 2005). Respecto a mi caso de estudio, esta perspectiva estimula la reflexión sobre cómo las elecciones realizadas llevan a consecuencias distintas de aquellas esperadas por las instituciones políticas. Repensando en los trabajos de las plazas, surge cómo la atención de las autoridades esté más dirigida a utilizar estos recursos para lograr los propios objetivos en vez de disponerse a oír las demandas de cada comunidad, imponiendo a todas éstas un modelo único de obra: la plaza. Este comportamiento, que por una parte permite la creación de monumentos que testimonian a lo largo del tiempo la presencia y la autoridad del aparato político; por otra, incumpliendo las expectativas y exigencias de la comunidad, alejan una vez más la estima y confianza de la población en tal organismo.

Hoy en día, a través del proceso de Presupuesto Participativo, la población está gradualmente adquiriendo nuevas formas de

conciencia y conocimiento del rol y de las facultades para estar involucrada en el terreno político: está comenzando a activarse para exponer y negociar frontalmente con las instituciones políticas los propios objetivos y necesidades, en un proceso de crecimiento de la propia identidad política.

Esto significa que, en un momento de reformulación de la relación entre poder político y ciudadanía, el desencanto frente a las promesas incumplidas o expectativas traicionadas desde el punto de vista de la ciudadanía, podría, en el largo tiempo, comportar un profundo daño también a los intereses de las propias autoridades. Éstas, de hecho, en este momento de transición se muestran muy disponibles a motivar la comunicación y el diálogo al interior de los talleres descentralizados, motivando por ello a la población a participar activamente en el contexto político local. Simultáneamente, su incapacidad de formular totalmente los términos de la relación y el miedo a perder autoridad, los lleva a tomar decisiones que traicionan las ideologías propuestas y desilusionan las expectativas fomentadas en la población. En el momento actual, es imposible prever, aquí, cuáles serán las consecuencias de esta intensa relación, cómo y de qué forma se consolidará con el tiempo ente las dos partes. Sin embargo, es evidente que, más allá de cualquier previsión o expectativa, las formas en que la población está activando la propia participación existen, aún si en modo menos directo y evidente respecto a los estilos a los que estamos acostumbrados a confrontar. La participación en los talleres descentralizados y la comprensión de varias temáticas participativas darán, a largo plazo, lugar a conflictos y generarán consecuencias que hoy no podemos prever. Como recuerda Ferguson (2005), es de los «aspectos colaterales» de donde surgen las transformaciones más importantes y significativas.

Notas

¹ *Chacra*: término quechua utilizado para indicar la porción de terreno que cada núcleo familiar recibe en el momento del matrimonio y que según la reforma agraria de 1979 sirve para su sustento.

² Willacog, 2007; Willacog, 2008: dos números de la revista anual que la municipalidad redacta y divulga para difundir el informe de su trabajo, sobre todo en ocasión de los talleres por el Presupuesto Participativo.

Referencias bibliográficas

Abelés M., 2001, *Politica, gioco di spazi*, Roma, Meltemi.

Appadurai A., 1996, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

Apthorpe R., 1997, *Writing development policy and policy analysis plain or clear: On language, genre and power*, en Shore C. e Wright S., 1997, *The anthropology of policy*, London, Routledge.

- 2005, *Il discorso delle politiche dello sviluppo*, En Malighetti: *Oltre lo sviluppo*, Roma, Meltemi.

Arce A. y Long N., 1993, *Bridging two worlds*, en Hobart, 1993, *An anthropological critic of development: the growth of ignorance*, London and New York, Routledge.

- 2005, *Riconfigurare modernità e sviluppo da una prospettiva antropologica*, en Malighetti, 2005, *Oltre lo sviluppo*, Roma, Meltemi.

Azpur J., 2006, *La participación ciudadana en el proceso de descentralización peruano*, Lima, <http://www.propuestaciudadana.org.pe> (aprile 2009).

Ballon E., 2006, *Síntesis. Seminario internacional: Democracia, descentralización y reforma fiscal en América Latina y Europa del Este*, Lima, <http://www.propuestaciudadana.org.pe>, (aprile 2009).

Barrantes R., P.Zarate. A.Durand, 2005, *Te quiero pero no: minería, desarrollo y poblaciones locales*, IEP, Lima.

Borofsky R., 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.

Cheater A., 1999, *The anthropology of power*, Londra, Routledge.

Ferguson, 2005, *Sviluppo e potere burocratico in Lesotho*, en Malighetti, 2005, *Oltre lo sviluppo*, Meltemi, Roma.

Foucault M., 1998, *Bisogna salvare la società*, Milano, Feltrinelli.

Hobart M., 1993, *An anthropological critic of development: the growth of ignorance*, London and New York, Routledge.

Malighetti, 2005, *Oltre lo sviluppo*, Roma, Meltemi.

Mauss M., 1965, *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.

Shore C. e Wright S., 1997, *The anthropology of policy*, London, Routledge.

Venturoli Sofia, 2011, *Los Hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Anchas, Perú*, Colección Estudios Andinos, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Vigila Perú, 2006, n°4, *Vigilancia de las industrias extractivas: Ancash*, Lima, Grupo Propuesta Ciudadana.

- 2008, n°15, *Vigilando la descentralización*, Lima, Grupo Propuesta Ciudadana.

- 2008, n°7, *Vigilancia de las industrias extractivas*, Lima, Grupo Propuesta Ciudadana.

- 2007, n°11, *Vigilancia del proceso de descentralización: balance 2003-2006*, Lima, Grupo Propuesta Ciudadana.

- 2008, n°16, *Vigilando la descentralización*, Lima, Grupo Propuesta Ciudadana.

Weinssensteiner M., 2007, *Autorità socio-politiche: continuità e discontinuità sulle Ande Peruviane*, Università di Bologna, en «Thule», Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística, Perugia, mayo 2007, Italia.

Wolf E., 2000, *Potere: vecchie conclusioni e nuove domande*, en Borofsky, 2000, *Antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.

Zanotelli F. e Lenzi Grillini, 2008, *Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Catania, Edit Pres.

Páginas Internet

Instituto Nacional de Estadística e Informática, <http://www1.inei.gob.pe/inicio.htm>

Ministerio de Economía e Finanzas del Perú, <http://www.mef.gob.pe>

Propuesta Ciudadana, <http://www.propuestaciudadana.org.pe>



Foto 1. Plaza de armas del centro poblado de Colca, provincia de Huari, Fuente: www.munihuari.glob.pe



Foto 2. Plaza en construcción del centro poblado de Huamantanga,



Foto 3. Plaza de armas de Huari, 20.06.08



Foto 4. Plaza de Huaraz, 25.06.08