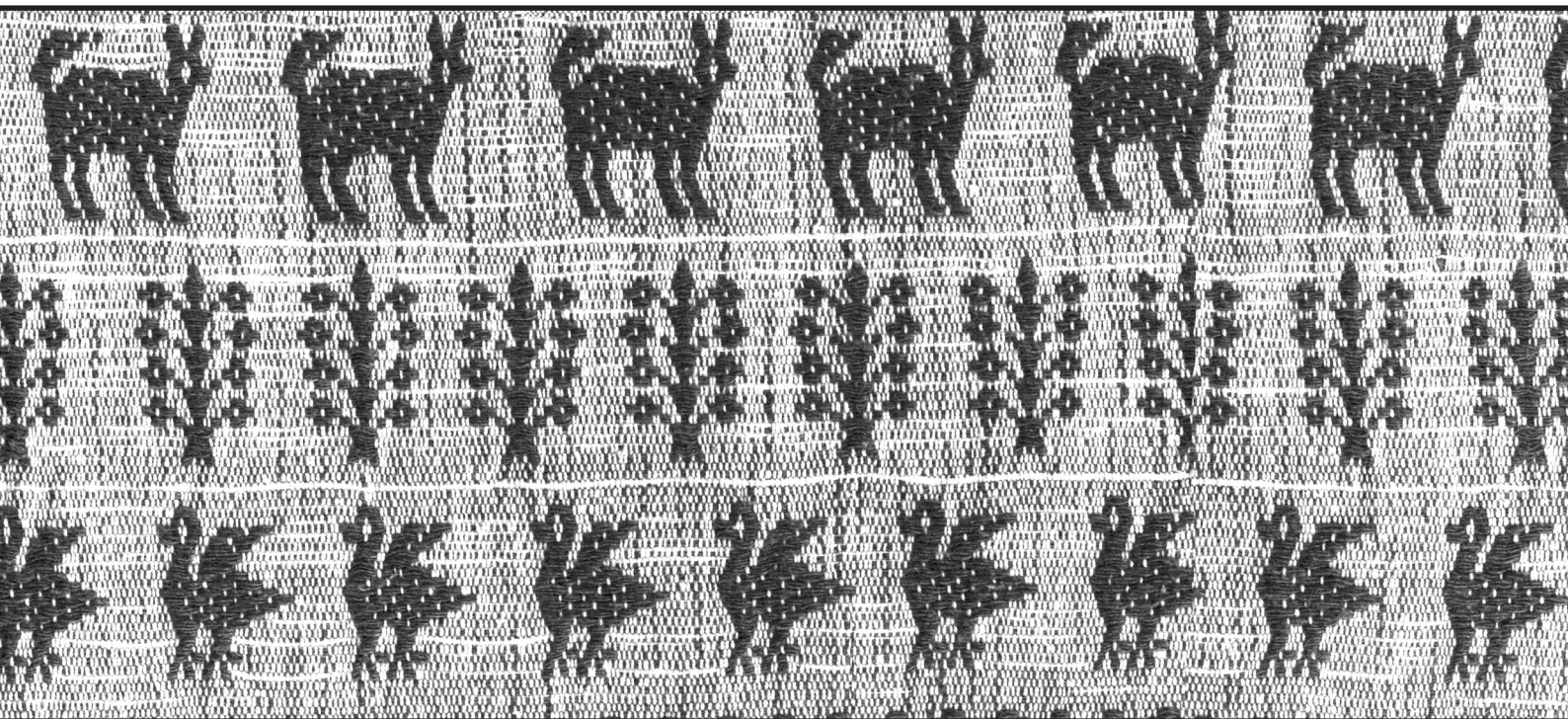


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 53-I

Enero-junio 2019



ISSN 0185-1225





ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 53-1 (2019): 19-32

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú

Ruku, chakwa y runa: sociality and spaces of negotiation between man and territory in the Andes of Conchucos, Peru

Sofía Venturoli*

Dipartimento di Culture, Politica e Società - Università di Torino, Via Giuseppe Verdi, 8, 10124 Torino, Italia

Recibido el 1 de marzo de 2018; aceptado el 26 de septiembre de 2018

Resumen

Las relaciones entre el colectivo humano y algunos lugares (o *awilitus*), en las comunidades de Conchucos, Ancash, Perú, se regulan con base en la pertenencia del lugar a las categorías de chúcaro y manso, es decir salvaje y domesticado. En este artículo quiero presentar el análisis de ese conjunto dual muy denso y articulado, que se vuelve herramienta sustancial para modular las relaciones entre el hombre y algunos elementos del territorio, que mapea y divide el espacio en dos. Esbozaré una presentación, con base en algunos datos etnográficos, de cómo se producen esos procesos, de cómo se modifican y cómo se negocian, además de un análisis del significado y del tipo de vínculo que estas categorías ponen en acto en las comunidades de Conchucos.

Palabras clave: territorio; socialidad; cerros; *awilitus*; Andes peruanos.

Keywords: territory; sociality; mountains; *awilitus*; Peruvian Andes.

Abstract

The relationship between the human group and some specific places (or *awilitus*), in the communities of Conchucos, Ancash, Peru, is based on the dual category chúcaro - manso, which means wild and domesticated. In this article we want to present the analysis of this very dense and articulated dual set that becomes a substantial tool to articulate the relationships between man and that places that maps and divides the space in two. We will outline a presentation, grounded on ethnographic data, of how those processes are produced, how they are modified and how they are negotiated, as well as an analysis of the meaning and the kind of relation that these categories produce in the communities of Conchucos.

* Correo electrónico: sofia.venturoli@unito.it

Ruku, chakwas y runa

... a los Puquios, que son los manantiales y fuentes [...] a los ríos [...] les piden hablando con ellos [...] a cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan, y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en aquellas piedras. Las Sierras nevadas, [...] Todas cosas sobredichas son huacas (Arriaga [1621] 1999: 28-30).

Arriaga redactaba así su definición de *wakas* en el tratado en contra de las idolatrías en la primera mitad del siglo XVII. Hoy, en el Callejón de Conchucos, en la provincia de Huari, Ancash, Perú,¹ el territorio está lleno de lugares significativos, es decir, elementos que destacan por tener nombres propios, por tener capacidad de comunicar y de relacionarse entre ellos y con los seres humanos, por tener género, carácter y gustos específicos y personales, por vincularse con lazos parentales con los seres humanos, además de compartir con ellos un pasado y un territorio.

En la provincia de Huari no hay un único nombre comprensivo para identificar a esas personas no humanas² que tienen una vida y una red de relaciones dentro

¹ Los datos de campo proceden de varios periodos de trabajo etnográfico y etnohistóricos de diferente duración entre 2001 y 2010 en la Provincia de Huari, Ancash, Perú. Las comunidades en donde se hizo trabajo de campo se encuentran en la Provincia de Huari en el Departamento de Ancash, Perú. Quien escribe coordinó los trabajos antropológicos del proyecto “Antonio Raimondi” promovido por la Universidad de Bologna y las Colecciones Extraeuropeas del *Castello Sforzesco* de Milán, financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Italia. En el marco del proyecto, se desarrolló la escuela de campo para los estudiantes de la carrera de antropología de la Universidad de Bologna, así que tanto el área como las temáticas que se enfrentaron en las investigaciones etnográficas, fueron bastante amplias. En este artículo hacemos referencia, en particular, a datos procedentes de las comunidades campesinas de San Bartolomé de Acopalca, San Juan de Yacaya, al caserío de Olayán y, en pequeña parte, a la cabecera provincial Huari. Huari y las comunidades son áreas bilingües, donde se habla el quechua regional y el castellano. Las comunidades, que viven principalmente de la agricultura de subsistencia, la ganadería y una pequeña economía de mercado desarrollada mediante el intercambio en Huari, están fuertemente vinculadas con la cabecera provincial también en términos históricos y rituales. De hecho, desde esas comunidades probablemente llegó la población que formó Huari, durante la época de las reducciones, y eso se refleja hoy en día en los vínculos rituales de las festividades de los cuatro barrios centrales que repiten las festividades de algunas comunidades alrededor (Venturoli 2011).

² Como veremos, en Conchucos, la noción de persona se centra en la lógica relacional y no está necesariamente vinculada con los seres humanos, sino con la capacidad de establecer y mantener relaciones. Así que las personas se definen con base en la facultad de participar de dinámicas relacionales, ser actor social y tener intencionalidad. Estamos haciendo referencia a los estudios de lo que define la *New Melanesian Ethnography* y, en particular, al trabajo de Marilyn Strathern en *The Gender of the Gift* (1988), considerando el desarrollo de ese discurso hecho por Viveiros de Castro para lo que concierne al área amerindia: su visión relacional de los colectivos: “[...] humano es el nombre de una relación y no de una substancia” (Viveiros de Castro 2009: 47). Además, tenemos presente el trabajo de Marisol de la Cadena (2015), para el contexto andino y el concepto de personas diferente de lo humano, procedente de Stengers, propone la idea

de la comunidad, que tienen voluntad –una voluntad a veces muy caprichosas– y que interfieren en la vida de la comunidad, cada una a su manera. No tienen un nombre específico comprensivo, tal vez porque es muy variada la apariencia material exterior –el cuerpo (Viveiros de Castro 2009)– a través de la cual se manifiestan: lagunas, piedras, callejones, chacras, ruinas prehispánicas, ríos y varios elementos del territorio; sin embargo, más que todo, son cerros y nevados con nieves perennes. No se habla tanto de *huacas*, o *wakas*, de manera genérica, porque, como cualquier persona, cada una tiene su nombre propio, y así se les llama. Con esos nombres hay que hablarles durante las ofrendas, cuando se les pide apoyo en el camino o se les solicita fertilidad para una chacra o un rebaño.

Aparte del término muy genérico *hirka* (que en quechua ancashino³ significa cerro [Parker y Chávez 1976: 66]), las únicas palabras generales que se utilizan provienen del léxico familiar. Esos términos se utilizan de manera cariñosa y respetuosa, y son los mismos que se usan para designar a los ancianos del colectivo humano: *ruku*, (anciano) (Parker y Chávez 1976: 152) y *chakwas*, (anciana) (Parker y Chávez 1976: 50). Así, no sorprende que los comuneros se refieran a esos lugares con términos que proceden de la esfera del parentesco, como *tayta* (padre) (Parker y Chávez 1976: 171). Sin embargo, la palabra más utilizada que los comprende a todos es *awilitus* o *awilus*, una “quechización” del español abuelito, abuelo; esta expresión se usa en un doble sentido, ya sea con el significado de abuelo de una familia, ya sea para indicar a los antepasados, es decir de manera menos vinculada con una familia en particular y relacionada con toda la comunidad.⁴

Rolando, comunero de Olayán, cuando lo conocí, durante una corrida de toros en Huari en la fiesta de la Virgen del Carmen, tenía poco más de treinta años. Él había alquilado sus bravos, los toros para la corrida, a los capitanes de la tarde taurina, para que jugaran en honor de la Virgen a finales de junio de 2003. Mi permanencia en su casa, con él y con su familia, ha sido fundamental para mi comprensión de esa particular manera de relacionarse con algunos elementos del territorio en Conchucos.

de *cosmopolítica* donde cerros y otros elementos de la naturaleza se encuentran insertados entre los actores del debate político: la naturaleza se considera no como “entidad apolítica sino como constructo ontológico de lo político” (De la Cadena 2010: 350) con una clara intencionalidad.

³ El área donde llevamos a cabo el trabajo de campo es quechua, los niños aprenden el castellano en la escuela. Las interacciones cotidianas se desarrollan entre el quechua y el castellano dependiendo del contexto y de las personas. Casi todos los comuneros son bilingües, además de que los niños están en edad preescolar y algunos ancianos. Los textos aquí transcritos proceden de diálogos desarrollados, en su mayoría, en castellano.

⁴ En este artículo vamos a usar principalmente la palabra genérica *awilitus* así como *hirka*, *ruku* y *chakwa*, como sinónimos para simplificar la lectura.



Figura 1. *Mapa de ubicación del departamento de Ancash, Perú (Wikipedia).*

Lo que Rolando valora como más importante, después de su familia, son sus bravos y su puna: un terreno entre Huari y San Marcos del cual ha sido propietario por herencia desde la muerte del padre, y que en aquella época le fue comprado por la compañía minera Antamina⁵ para la cual Rolando todavía trabaja hoy. Cuando Rolando me hablaba de los cerros, decía "mis andes", cuando hablaba con los cerros los llamaba por sus nombres (Venturoli 2011). En sus palabras, aparece evidente, por un lado, su vínculo personal y casi íntimo con algunos cerros específicos; por otro lado, esos lazos se abren a toda la comunidad construyendo esa visión de parentesco colectivo entre cerros y grupo humano.

"En el momento de ofrendarles se habla con los cerros. Los cerros son como personas y me protegen, así agarro mi coca [y digo]:

⁵ Esta compañía, que explota un yacimiento polimetálico desde 1996, en el distrito de San Marcos, donde se encuentra la comunidad de Olayán, es una de las compañías más grandes en tratamiento de minerales poli-metálicos a nivel mundial. El proyecto minero ha producido un impacto tanto a nivel ecológico como a nivel socioeconómico y cultural. Sin entrar en el mérito del impacto sociocultural, mencionamos solo que la presencia de la minería a larga escala y la explotación extranjera han generado cambios muy significativos en el Distrito de San Marcos y, a su vez, la pérdida de muchas áreas de pastos naturales y cultivables sin una adecuada política de recompensa para los campesinos del área. Para una disertación profundizada sobre el impacto de Antamina en la zona véase Salas Carreño 2009 y también Venturoli 2011.



Figura 2. *Mapa de Ancash, hacia el este la región de Conchucos (Instituto Geográfico Nacional, Lima).*

a ver, coquita mamita, me ofrenda a nuestro Señor al Dios a Santa Rosa y a mi padre, los tres diositos Santa Rosa y papá, ayúdame en esta caminata con los cerros, con estos cerros. Cada cerro tiene su nombre, todo los cerros, digo sus nombres, de los cerros, ayúdame, por favor. Mayormente no se le dice cerro se le dice viejo y vieja, *rukus* y *chakwas*, *awilitus*, abuelo y abuela, nuestros antiguos, nuestros antepasados, así se les dice a los cerros: abuelos protéjanme que no me pase nada. Hay cerros mujeres y cerros varones. Por ejemplo: allí en Ururpa, que te digo, allí hay Rukucha pues o sea abuelo y abuela. Por ejemplo se dice que los abuelos no son como nosotros, son rubios barbas de oro cabello de oro, así claro, se imagina que son claros, gringos, abuelos se le dice. A veces hay figuras: por ejemplo este cerro hasta el momento yo no logro distinguir dónde está su cara del abuelo y de la abuela. Siempre están hermanos, en pareja, igualito con las lagunas, se dice que por ejemplo Ururpa es mujer, Murucocha es varón" (charla con Rolando, Olayán 2003).

chuelos, fuentes, etcétera⁶ (Basso 1988; Bellenger 2005; Santos Granero 1998; Venturoli 2011).

Como decíamos, la relación entre la comunidad humana y los *awilitus*, singularmente y colectivamente, se construyen compartiendo. El acto de compartir, en los Andes, es el fundamento de los vínculos. Las relaciones personales se establecen principalmente compartiendo dos elementos cardinales: la comida y el espacio de vida. La misma noción de parentesco se construye compartiendo la comida y el espacio del hogar (Leinaweaver 2009; Van Vleet 2008; Weismantel 1988, 1995) en diferentes niveles, desde el hogar hasta el territorio étnico de la comunidad. En términos más amplios, la comunidad se define, ya desde época prehispánica, sobre un territorio común en el cual se reconoce y en el cual ella reconoce lugares sagrados y *awilitus* compartidos.⁷ Zuidema escribía que el “antiguo concepto andino de *ayllu* se fundaba sobre una relación jerárquica entre un grupo de personas, de una parte, y la tierra que este grupo ocupa, así como el agua necesaria para su irrigación y cultivo, de la otra” (1989: 118). Aunque no podemos sobreponer lo que hoy es la comunidad a lo que era el *ayllu* en época prehispánica (Sendón 2016) —sobre todo en el área de Conchucos donde esa terminología y esas organizaciones no se utilizaban sino por influencia incaica procedente del área sureña—⁸ es interesante destacar cómo el reconocimiento en el territorio sigue siendo elemento focal. A estos dos queremos añadir un tercer elemento que nos parece central en la configuración del establecimiento de relaciones personales: los comuneros y los *awilitus*, además de compartir comida y un territorio, siempre necesitan compartir la palabra. La palabra resulta ser otro elemento fundamental para que se establezca el vínculo entre hombres y *awilitus*, es el último nivel que resulta posible solo porque existen los otros dos. El diálogo se establece

gracias al hecho de compartir: el hombre puede dar inicio a su diálogo con el *ruku* ofrendándole comida o por lo menos dirigiéndole hojas de coca. Compartir palabra, comida y espacio hace posible designar a este colectivo no humano como un colectivo de personas, porque el acto de compartir permite construir relaciones y la posibilidad de relacionarse es el atributo principal de las personas. Se considera a las personas como un microcosmos de lazos sociales (Strathern 1988), capaces de construir y mantener relaciones que actúan con intencionalidad, los cuales no necesariamente se presentan con un cuerpo humano (Viveiros de Castro 2009). En última instancia, así como las familias comparten memorias comunes y sus representantes se relacionan entre ellos a través de una trama de sentido común que tiene raíces en la memoria familiar, los *awilitos* comparten con los comuneros también un pasado común. *Chakwas* y *rukus* entran en los mitos de origen y en las narraciones sobre los primeros grupos que formaron y dieron comienzo a las comunidades humanas; toman parte de esas narraciones, cada uno con su biografía que la comunidad humana conoce y reconoce transmitiéndola de generación en generación pues las biografías de los lugares están considerablemente entretreídas con las biografías de los grupos humanos. De cada *awilitu* emanan narraciones que relatan y renuevan sus redes de relaciones y de parentesco con las comunidades. Algunos *awilitus* están relacionados con el nacimiento de la comunidad y con las narraciones que construyen los mitos de origen del grupo que formó el primer asentamiento sobre el cual surgió el pueblo en época prehispánica.⁹ La comunidad de San Bartolomé de Acoplaca y la comunidad de San Juan de Yacya en la provincia de Huari, reconocen sus lugares de origen en dos lagunas respectivamente: la de Purhuay y la Chonta. Ambas lagunas se encuentran arriba del pueblo mirando a los nevados y rodeadas de asentamientos prehispánicos (Ibarra 2009; Orsini 2013). Algunos lugares participan en el ciclo ritual, entrando en contacto con la comunidad humana de manera colectiva, y al mismo tiempo dialogan individualmente con los comuneros.¹⁰ Como todas las personas, los *awilitu* tienen su individualidad: atributos personales los caracterizan a nivel físico, moral y emotivo. Además, se les distingue por nombre propio y por género, y es crucial conocerlos cuando se les habla y se le ofrece comida. Asimismo, ellos tienen ídoles que los identifican, algunos son más caprichosos, otros que son más pacientes, así como tienen gustos diferenciados para la comida. A pesar de ser cerros, lagunas, riachuelos etcétera, los comuneros identifican también rasgos humanos en los *awilitus* a menudo se les describe como “gringos”, con barbas largas los masculinos y pelo largo y rubio los femeninos, esas son las fisionomías que exterior-

⁶ Para profundizar esa temática en esta área véase Venturoli (2011), sobre rituales de amojonamiento en otras áreas véase Sallnow (1987); Radcliffe (1990); Santos-Granero (1998); Borea (2001); Pérez (2001). Véase también Sanhueza Tohá (2004) para una descripción del amojonamiento de época incaica. Guaman Poma se refiere a esto en varios pasos de su crónica, por ejemplo cuando habla del décimo inca: “Y mandó mojonar los mojones destos rreynos de los pastos y chacras y montes y rreduzir pueblos” (Guaman Poma 1987: 104); o también cuando el cronista habla de las conquistas en estas áreas por el Auqui Topa Ynga: (Guaman Poma 1987: 154).

⁷ La campaña de evangelización de la corona española en las colonias americanas, no solamente en el Virreinato de Perú, se centró en la imposición de la religión católica a través de la cancelación de los cultos que se consideraban idolatrías y mediante la destrucción de las *wakas*, es decir la eliminación del apego que los pueblos indígenas tenían hacia algunos elementos del territorio que individuaban como lugares de origen, a menudo definidos *pacarinas* en las crónicas coloniales y de donde consideraban habían salido sus antepasados, (Albornoz [1568 [1967]; Arriaga 1621] 1999; Duviols 1971, 2003; Zuidema 1989), elementos con los cuales mantenían relaciones rituales que formaban parte de la vida de la comunidad, tal vez de manera similar a la que estamos describiendo en este artículo.

⁸ En el área de Conchucos según, los documentos coloniales que pudimos revisar (ADH 385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4; ADH 394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5; ADH 526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9; y otros), aparece el término *pachaca* en lugar de *ayllu*, para definir la unidad administrativa y parental vinculada con un territorio. El término *ayllu* se utiliza hoy en día, parece ser un legado colonial.

⁹ Sobre esa relación entre cuerpo y lugar véase Remotti (1993).

¹⁰ Para profundizar sobre los dos diferentes tipos de acercamiento y de diálogo con los lugares, individual y cotidiano por un lado, ritual, más complejo y generalmente desarrollado por un especialista por otro, véase Venturoli (2011).

rizan el ápice de poder en la construcción jerárquica de las categorías étnicas.

Todos los *awilitus* toman parte de la vida política, social y cultural. Como cada persona, ellos expresan su voluntad y su opinión sobre varios aspectos de la vida política, social y cultural, de la comunidad en conjunto y de los comuneros singularmente, y cada uno lo hace a su manera con base en su carácter y en sus peculiaridades (Venturoli 2011). Los curanderos (especialistas no solamente curan individuos sino también a la esfera espiritual y política de la comunidad) se ocupan de producir y mantener relaciones particulares con algunos *awilitus* poderosos. En San Bartolomé de Acopalca se suele solicitar la intervención de los *awilitus* en los asuntos comunitarios en condiciones de ocurrencias adversas, mediante un ritual nombrado *awiluturkuy*.¹¹ Ese diálogo se desarrolla en unas *chullpas* –construcciones funerarias de época Recuay–¹² presentes en las alturas fuera del pueblo, a través de la mediación de los restos humanos de época prehispánica. De esa forma, los *awilus* hablan con los comuneros de asuntos importantes y participan de la vida del colectivo humano. Asimismo, la laguna Chonta en Yacya y la laguna de Purhuay en Acopalca son involucradas e interpeladas por esos especialistas en varios rituales periódicos del ciclo agrícola como parte activa de la comunidad, como signo de respeto hacia su potestad.

Los *awilus* tienen un gran poder sobre la fertilidad de los rebaños, la abundancia de la cosecha y el bienestar humano en general. Mantener un fuerte y sano vínculo con los *rukus* y las *chakwas* resulta particularmente importante para la reproducción social, económica y cultural de toda la comunidad. Las relaciones entre hombres y lugares son tan importantes para la reproducción de la comunidad cuanto lo son las relaciones entre los hombres, y son igualmente reguladas bajo un régimen de reciprocidad. La ruptura de esa reciprocidad y el poder de los *awilitus*, su malestar hacia algún comportamiento humano se expresa indiscutiblemente con alguna advertencia, a veces no inmediatamente visible para el hombre –tal vez expresada en sueños o mediante otra forma de visión o de lectura a través las hojas de coca– así como con una inmediata enfermedad que se manifiesta de diferentes formas y que se identifica por varios diagnósticos como, por ejemplo, el *susto* o el *malcampo* (Ciccacci 2009; Canghiari 2009; Rossi 2009). Ese descontento de los *awilitus* debe ser identificado lo más pronto posible y el error debe ser corregido mediante un ritual reparador, a través del apoyo de un especialista que pueda sanar el daño, restablecer y equilibrar la relación. Esos episodios

de enfermedades¹³ evidencian la posición de poder en la que se encuentran los *awilitus* en relación con los *runas*.

Creemos que las relaciones en las que se inserta esa tipología de personas no humanas se articulan también en forma de reciprocidad, una de las categorías centrales para la reglamentación de las relaciones sociales y económicas entre humanos en las comunidades andinas. Mayer y Alberti definieron la reciprocidad andina como:

... el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una presentación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones (Alberti y Mayer 1974: 21).

La reciprocidad implica un intercambio entre dos partes, no necesariamente del mismo nivel social y de poder, un intercambio que se produce en el momento en que se contrae una obligación hacia alguien que nos ha hecho objeto de una “ayuda” o “generosidad”. Murra (1972) escribió que en el mundo andino la generosidad obliga y compromete a alguien a la reciprocidad. La reciprocidad andina expresa también un enlace que se establece mediante el intercambio explícito o simbólico (Faas 2017): implica la posibilidad de obtener algo a través de gestos y palabras rituales, comprendiendo el compartir comida (Bellenger 2005; Allen 1988; Bastien 1978; Isbell 1978).

En Conchucos, encontramos varias formas de reciprocidad: de tipo laboral, de tipo ritual, individual y colectiva, que están en la base de la reproducción económica, social y también ritual en diferentes comunidades (Venturoli 2011). Analizando la relación entre comuneros y *awilitus*, ésta parece estar incluida en estos mecanismos de reciprocidad. El diálogo no debe interrumpirse para no incurrir en la ruptura del equilibrio. Los comuneros deben respetar la relación con los *awilitus* y mantener vivo el diálogo compartiendo palabras y comida. A cambio, los *awilitus* protegen la fertilidad de las chacras, de los animales y tutelan el bienestar humano. En Conchucos, “cuidar la naturaleza”¹⁴ es la expresión que se utiliza para

¹³ Uno de los términos que se utiliza para llamar a ese tipo de enfermedad en Conchucos es *huari*, que es la palabra que da el nombre a la capital provincial de nuestra área de investigación y que se refiere también los *Huarirunas* interpretados en varias narraciones como antepasados (Venturoli 2011).

¹⁴ Utilizo el castellano pues así lo pronunciaban los comuneros. La palabra naturaleza no debe interpretarse aquí con base en las categorías del naturalismo occidental; estamos usando la expresión de los conchuquinos que por supuesto implica una visión diferente y más allá del dualismo cultura/natura. Un concepto de naturaleza que no es un fondo en donde las acciones humanas se llevan a cabo, sino un concepto plural, múltiple, que tiene intencionalidad y participa de unas dinámica relacionales (Hastrup 2014). El debate sobre natura-cultura ha sido amplia y elegantemente articulado en abundantes trabajos (entre otros, Descola 2005; Latour 2009; Viveiro de Castro 2009) que han resultado en modelos clasificatorios. Sin entrar en

¹¹ *Turku* significa empalar en quechua ancashino (Parker y Chávez 1976: 177). Durante la petición se saca un cráneo de las *chullpas* y se le pone sobre un palo para hablar con los *awilus*.

¹² La cultura Recuay se desarrolla en los primeros cinco siglos de la era cristiana, aproximadamente, en un área entre la Cordillera Negra y la ceja de selva amazónica, interesando plenamente el área de Conchucos (Ibarra 2009; Orsini 2013).

indicar ese tipo de relación y evidencia los elementos que toman parte en la reciprocidad. Cuidar la naturaleza es considerada una obligación del comunero activo dentro de la comunidad, pues en esa frase densa se inscribe parte de la reciprocidad que se debe establecer entre el comunero/a y *awilut*. El hombre cuida la naturaleza mediante una serie de acciones que se concretan desde el trabajo agrícola cotidiano, necesario para la reproducción económica, hasta el diálogo realizado, ya sea de manera simple y cotidiana ya sea de manera más organizada con etapas rituales dentro del calendario festivo.

Para los conchuquinos esa relación involucra diferentes lugares percibidos por los hombres y divididos en dos macro categorías: por un lado, los lugares que se encuentran en el espacio doméstico y vivido cada día por la comunidad, ya sea familiar ya sea comunal y en los inmediatos alrededores, como las chacras; por otro, los lugares que se encuentran lejos del espacio de residencia y trabajo de los comuneros y que tal vez pueden encontrarse hasta afuera de los límites del territorio de la comunidad. Ambas tipologías de lugares forman parte de la socialidad¹⁵ de Conchucos, sin embargo lo hacen mediante diferentes modalidades y categorías que, como veremos, son fluidas y negociables. *Awilut* chúcaros y *awilut* mansos son personas y todos entran en la relacionalidad del colectivo humano. Sin embargo, existen dinámicas de poder que evidencian una clara jerarquía en el marco de la cual las *hirkas*, es decir los nevados, se encuentran en el escalón más alto, posicionándose en aquel espacio fuera del área doméstica del pueblo que los comuneros definen chúcaro. El espacio más cercano al pueblo –no necesariamente a nivel físico sino sobre todo a nivel de participación en la vida comunitaria y de explotación para la subsistencia– se define manso, y allí se encuentran los *awilut* que se asientan en un nivel jerárquico más bajo. La altitud, la presencia de glaciares y de nieves perennes, la existencia de ruinas prehispánicas –que normalmente se hallan en áreas de altura– y la distancia desde el área habitada parecen ser las categorías en las que se basa esa jerarquización.

La reciprocidad que se establece entre los hombres y los *awilut* presenta evidentemente una discrepancia de poderes y de posicionamiento de las dos partes, pues el ser humano, ya sea colectiva o individualmente, se expone a riesgos mayores al no respetar el intercambio contraído con el *awilut*. Sin embargo, la posibilidad de negociación del hombre dentro de este mecanismo de reciprocidad es bastante relevante y el espacio de actuación

eso, solamente quisiera señalar la posible ambivalencia política de esos modelos que tienden a construir visiones homogéneas no siempre vinculadas con la realidad etnográfica (Ramos 2012).

¹⁵ Usamos intencionalmente esa palabra en lugar de sociabilidad, pues hacemos referencia a un conjunto de estudios que construyen la idea de socialidad como un espacio de producción de redes y circuitos de relaciones que se vuelven lugares de identificación y reconocimiento para los actores involucrados, considerados como seres fuertemente relacionales, así como espacios de apropiación y modificación de la realidad siempre *en fieri*, en el marco de un proceso dialéctico (entre otros *cf.*: Bauman 1991, 1996; Rochabrum 1993; Vattimo 1990).

del hombre resulta aún más significativo de lo que podría aparecer. En Conchucos los *runas* tienen la capacidad de modificar el conjunto dual chúcaro y manso, es decir salvaje y domesticado, que define y construye la jerarquía de los *awilut*. Como veremos más adelante, a través de una serie de prácticas rituales, las comunidades pueden modificar la clasificación de un lugar de chúcaro a manso y esto puede influir en una serie de cuestiones que modifican la posición y la relación del lugar con el colectivo humano y, consecuentemente, su poder y su posición en la jerarquía de los lugares.

El “carácter” de los *awilut*: lugares chúcaros y lugares mansos

Para explicar y tratar de analizar lo que implica para los comuneros de Conchucos este conjunto espacial, chúcaro y manso, que por supuesto involucra una serie de significados que sobresalen de una simple división espacial –después veremos en qué sentido–, o de categorías con las cuales individuar el carácter de los *awilut*, necesitamos ir un paso atrás en la historia. Para tratar de entender cómo se despliega y se regula la socialidad entre hombres y lugares en las comunidades de Conchucos necesitamos reconstruir, aunque muy velozmente, algunos procesos históricos que producen parte de las dinámicas contemporáneas. No es mi intención abordar aquí temas ya ampliamente analizados sobre la lucha contra las idolatrías y de lo que fue la política de las reducciones¹⁶ en los Andes (Duviols 1971, 2003; Mills 1994, 1997; Polia 1999; Durston 1999; Gose 2008), sin embargo me parece necesario abrir una pequeña ventana sobre una práctica precisa dentro de esa larga historia, que podríamos llamar el bautizo cristiano de los lugares sagrados andinos, o que las campañas de evangelización consideraban como tales.¹⁷

¹⁶ Las reducciones, que en el virreinato del Perú tuvieron gran ímpetu en la época del Virrey Toledo (1569-1581), fueron un proyecto de reasentamiento de la población indígena, instrumentado sobre todo en el área andina, para reunir a los habitantes de la puna y de las estancias dispersas en las montañas de manera tal que fuese más fácil el cobro de los tributos, la evangelización y la españolización (véase, entre otros, Gade 1982, 1992; Saignes 1984; Merluzzi 2014; Saito y Rosas Lauro 2017).

¹⁷ Hay que tener presente que la idea de sacro en la cultura andina es diferente a la idea de sacro en la cultura católica de la España del siglo XVI; en los Andes es parte de cada ámbito de la vida social, económica y cultural, así como herramienta para fundar y mantener la comunidad. Los símbolos y las prácticas sacras adquieren relevancia pues sobresale la búsqueda de la espiritualidad y adquiere valencia político identitaria, estrechamente entrelazada con el parentesco (MacCormack 1991; AA. VV. 2000; Venturoli 2006). Hay que recordar que existe en la tradición etnográfica de los estudios andinos, una visión bien articulada sobre la cuestión de la sacralidad hacia los cerros. Por un lado, hay quien interpreta esa particular relación considerando la montaña como sede de espíritus que serían representación de los antepasados, de las momias y de los objetos sagrados allí presentes en época prehispánica, y destruidos durante la lucha en contra de las idolatrías (Martínez 1983; Sallnow 1987; Gose 2008; Harvey 2001). Otros que consideran los cerros mismos como seres (Allen 1988; De la Cadena 2015; Bray 2015; Salas Carreño 2016).

En los largos e incesantes caminos de los evangelizadores —que duraron siglos— el espacio andino, y americano en general, fue resignificado, reconstruido, reinscrito de manera real y de manera simbólica. Una vez derrumbados los templos, quemadas las momias, destruidas las tumbas, arrasados los santuarios y todos los posibles elementos de sacralidad prehispánica, los mismos evangelizadores se dieron cuenta de que la evangelización no podía ser sólo cuestión de destruir sino también de proponer o imponer. En este proceso, la política de las reducciones tuvo un papel preciso. El pasado acreditado —en el sentido de un pasado social, política y religiosamente importantes— es *waka* y las *wakas* se materializan en el paisaje físico, sobre todo en elementos que no pueden ser destruidos, así que las reducciones se transformaron en el principal instrumento para cortar este vínculo. Como afirma Zuidema, refiriéndose a la sociedad inca en su estudio sobre los *ceques*, “el antepasado era concebido en términos de un lugar sagrado o huaca, ubicado dentro del territorio del grupo” (Zuidema 1964: 146). Hubo probablemente un momento preciso en el que los evangelizadores comenzaron a darse cuenta del papel que esos elementos del territorio desempeñaban en el marco de la sociedad andina (Mills 1994). Si bien ellos estaban condicionados por una visión del mundo sacralizada, sabemos que el papel de las *wakas*, ya desde época prehispánica, no se limitaba solo a la esfera espiritual, pues esa no estaba separada de la social, política y económica (Venturoli 2006).

De todas formas, cerros, lagunas, chacras y ruinas prehispánicas comenzaron, en un determinado momento, a ser objeto de atención por parte de los evangelizadores. El procedimiento fue de modificar la simbología andina de algunos lugares o elementos del paisaje que no era posible eliminar, con el fin de resimbolizarlos mediante una semántica cristiana. Como sabemos, el acto de poner cruces en los cerros o cambiar los topónimos con palabras cristianas fue parte de aquella tentativa española, puesta en práctica en las reducciones, por redefinir el espacio según un damero colonial (Duviols 2003; Mills 1994; Durston 1999; Gose 2008; Merluzzi 2014). La cristiandad comenzó a animar el territorio (Gose 2008): la tentativa tuvo el efecto de perpetuar los códigos anteriores. No se suprimió la identidad de un lugar, sino que se le añadieron atributos procedentes de la tradición cristiana. Poner una cruz sobre ruinas prehispánicas que se identificaban como *pacarinas* (lugar de origen de una comunidad) no trajo como consecuencia que el grupo olvidase su simbología originaria tomando en cuenta solo el nuevo marco ideológico, sino que suscitó una confirmación de la autoridad del lugar y de su posición en las dinámicas de poderes de la comunidad. El bautizo de los lugares con nuevos nombres o nuevos elementos iconográficos produjo una nueva reformulación del espacio, no tanto mediante nuevos significados sino mediante nuevos significantes. Colocar cruces en las cumbres de los cerros dio origen a los cultos cristianos de los cerros calvarios y a las fiestas de las cruces; eso fue una de las

vías más fáciles para introducir a los *awilitus* dentro del ciclo ritual cristiano y considerarlos parte activa de una religiosidad que no se agotaba adentro de la iglesia, alrededor de un altar (Gose 2013), sino que se le permitía expandirse en el espacio periférico, al aire, libre afuera de la iglesia (Gose 2013). Esa, para las comunidades andinas, fue la ocasión para mantener sus relaciones con los *awilitus*, para actualizarla, renovarla y renegociarla. Por supuesto, si por un lado estamos aquí considerando la capacidad de rearticulación y de resiliencia de las comunidades andinas, no hay que olvidar que el proceso fue violento y dramático, que el suceso del destructivo ejercicio contra las huacas y la sucesiva reconsagración de la sacralidad cristiana mediante símbolos materiales como la cruz, proporcionó a las comunidades indígenas un fuerte recuerdo de la humillación, de la pérdida y la derrota de sus *wakas* (Mills 1994: 112). Sin embargo, esto no significó un abandono del vínculo con éstas ni un total olvido de su rol dentro de la comunidad. Lo que es cierto es la incorporación y la articulación de la simbología cristiana dentro de aquella andina.

En la imposición de la visión aristotélica donde había que decidir entre bien y mal (o mejor dicho diablo y dios), el intento de los españoles, a través de las reducciones y durante las campañas de extirpación de las idolatrías, era reconfigurar el territorio andino en un espacio reducido y otro no reducido. El espacio reducido debía ser del pueblo español donde:

... lo que se quería transmitir era la cualidad de *policía* —policía y cristiandad eran los efectos interdependientes de la vida urbana. El término *policía* implicaba un conjunto de comportamientos relacionados con conceptos europeos de civilidad (hábitos de vestimenta, higiene, etc.), pero sobre todo implicaba vida urbana, bajo una forma de gobierno legítima, o sea, vida en *república* (Durston 1999: 79).

En la forma del damero del pueblo español se resumía la sociedad religiosa y civil de la corona de Castilla, su ansia de control político, económico y religioso. Por un lado, el damero “busca[ba] detener los movimientos y agrupaciones no deseadas de personas, como disponen las instrucciones toledanas con su insistencia en el encasillamiento de cada unidad familiar en un espacio separado sin comunicación lateral” (Durston 1999: 84). Por otro lado, alrededor de la plaza principal se construía la idea toledana del lugar de la socialidad, pues allí aún más incuestionablemente se inscribía la jurisdicción del imperio: era en la plaza donde se asomaban los emblemas del poder religioso y del poder civil: la iglesia y el municipio. La plaza era entonces el centro del espacio reducido, español, cristiano y civilizado por excelencia. Sin embargo, los comuneros seguían cultivando sus chacras en las afueras del pueblo, chacras que no siempre se encontraban en las cercanías de los pueblos reducidos y, muchas veces, obligaban a los indios a largos caminos de vuelta

a sus lugares de origen. De allí también la necesidad de esos ejercicios de cristianización de lugares lejanos.¹⁸

Sin embargo, la frecuentación y la peregrinación a los cerros, lagunas y otros lugares lejanos del pueblo, si no era estrechamente necesaria, era mal vista y prohibida, pues esas eran las comarcas de la idolatría, del diablo. Esa imposición espacio-cultural fue creando así una duplicidad entre un espacio reducido, cristiano, controlado por la ley española y un espacio no reducido, idólatra y salvaje. Esa dualidad no se limitó a existir y a ser percibida como una condición espacial/territorial sino que es una condición claramente ontológica.

Como resultado de los intentos de evadir el régimen reduccional, los andinos entran en esta dialéctica y asimilan una categorización hispana del espacio según la oposición reducido/no reducido, que se articula con las categorizaciones propiamente andinas ... (Durston 1999: 92).

Es decir, este conjunto binario se incorpora a las dinámicas duales de cultura quechua que expresan la complementariedad de los dos lados en los que se divide el mundo: una parte alta, masculina, derecha y socialmente superior y una parte baja, femenina, izquierda, que se representa como el hermano menor (cf. Zuidema 1977, 1989; Ossio 1974, 1992; Platt 1978; Isbell 1978). Eso es válido también para el dualismo aymara formado por un conjunto bajo, húmedo, femenino e izquierdo, resumido en la aldea o conjunto *uma* o *wrinsaya*, y otro constituido por lo alto, seco, masculino y derecho en *urco* o *aransaya* (véase Bouysson-Cassagne 1988; Platt 1976).¹⁹

Como mencionamos líneas atrás, hoy en día, las relaciones entre el colectivo humano y los *awilitus*, en las comunidades de Conchucos, están construidas sobre un conjunto dual definido por las palabras chúcaro y manso, es decir salvaje y domesticado. Esas categorías, tan complejas y densas, disciplinan la manera de relacionarse con los *awilitus* con base en su pertenencia a una u otra categoría. Los comuneros parecen rearticular y actualizar la dialéctica espacio reducido y no reducido en el conjunto chúcaro-manso. Todo el territorio, adentro

y afuera de los confines de las comunidades, está dividido entre espacio chúcaro y espacio manso. Al mismo tiempo, los *awilitus* están divididos entre aquellos que se encuentran en el área chúcaro y aquellos que se encuentran en el área mansa, consecuentemente existen *awilitus* chúcaros y mansos. La simbología chúcaro se asocia con un ámbito semántico vinculado con el peligro, la lejanía en el espacio y en el tiempo, lo que es desconocido, la irracionalidad, el caos, lo que no es previsible y lo que no se puede comprender. Aunque se asocia también con lo que es poderoso y se relaciona con los antepasados, la época prehispánica y lo que había antes de la llegada de los españoles y de la religión católica.

A las *hirkas* chúcaras –pues la mayoría de los *awilitus* chúcaros son cerros o lagunas– hay que hablarles con coca, alcohol, cigarros y con el *puru*,²⁰ hay que dominarlos con esos elementos, esos son los “ayudantes” necesarios para poder establecer un diálogo con las *hirkas*:

Coquita linda, cigarro lindo, por favor dile a nuestros cerros, a nuestro viejo, a nuestra vieja, barbas rubias, estoy acá suplicándoles para pedirle que mañana, cerro querido, viejito viejita, te pido que mañana no hagas bromas pesadas como lluvia o que me canse, que no me caiga, que todo vaya bien. Si vengo acá es porque soy tu hijo y te quiero, *ruku* y *chakwa*, coquita linda poderosa, háblame ayúdame y mañana pienso llevar tus hijos para que jueguen, son sólo prestados tus animales van a regresar, haz que tus animales jueguen bien que tu nombre quede en alto, y que no le pase nada a tus animales. Cigarro lindo, por favor domestica nuestros cerros que no se molesten. Coquita María, por favor avísame si mañana nuestros animales van a salir con toda tranquilidad o van a haber problemas, si todo va a salir bien, por favor que salga por su piel y por su cara, si va a haber algún problema por favor dime, si voy a tener problema demuéstreme. Viejito, viejita, mi cerro permítame (charla con Rolando, Olayán 2004).

El espacio manso se asocia con el mundo cotidiano, doméstico, familiar, conocido, con la racionalidad y con la religión católica. Eso es percibido no tanto como menos poderoso, sino que los *awilitus* mansos son más afines al humano y los poderes que expresan están más vinculados con la esfera de lo cotidiano, de la producción y de la reproducción del ciclo vital humano, del mundo agrícola y de los animales domésticos. Los *awilitus* mansos apoyan la vida del hombre en el día a día, en un diálogo cotidiano. Hombres y mujeres aprenden desde niños a “hablar a los cerros” y siguen haciéndolo a lo largo de toda la vida. Este nivel de diálogo es el más inmediato, el más cotidiano, los niños lo aprenden a través de la experiencia de los mayores, o porque la abuela les cuenta

¹⁸ En los documentos se relata también varios casos de pueblos que se negaban a ser reducidos y que retornaban a sus lugares de origen, así como reducciones que fueron abandonadas después de algunos años (Duviols 1977, 2003; Gade y Escobar 1982; Mills 1994, 1997; Polia 1999).

¹⁹ Olivia Harris, en su estudio sobre el conjunto *chachawarmi*, que representa la suma de las relaciones duales y complementarias entre los laymis de Bolivia, evidencia que la parte alta, es decir, la *suní*, se delinea como parte femenina porque, en esa área, la tierra es considerada más débil y necesita descanso periódico para ser explotada; por otro lado, la parte *likina*, topográficamente más baja, se imagina masculina por ser fuerte y muy productiva. De esta manera, entre los Laymis se define el vínculo entre la pareja humana, *chachawarmi*, que literalmente significa hombre-mujer o esposo-esposa, y el territorio que también adquiere un género específico (Harris 2000). Gary Urton (1981) diferencia la parte alta a nivel topográfico de la parte alta a nivel simbólico. Es decir, existen pueblos en los cuales la parte alta a nivel topográfico no es la que se considera alta en la jerarquía social (Barrette 1972; Isbell 1978; Rivière 1983).

²⁰ La pequeña calabaza tallada que se usa para poner la cal que se necesita para la masticación de la coca.

o porque el papá y la mamá les explican cómo hacer, cuando, desde la edad de cinco o seis años, empiezan a ir a la puna para llevar el ganado (Venturoli 2011).

En todos los trabajos cotidianos el hombre necesita “la amistad del *awilu*” [gracias a ella] trabajas sin sentir cansancio, aliento te queda, regalas un poco y con su cariñito de los *awilus* avanzas, trabajo sin cansar, tú dices: *awilitu*, *awilitu* aquí está tu, coca tu cigarro. Eso es cuando está amistad ya cuando somos amigos ya, ‘ayúdame voy a terminar como cuatro, como cinco personas, estando yo solo. A ver coquita, doña María, *awilitu awilitu*, ayúdame pues’. [...] Te da aliento, sientes como si no hubieras trabajado (charla con Don Amancio, Acopalca 2005).

El término amistad explica muy bien el carácter dialógico, directo y espontáneo de este tipo de vínculo que, como decimos, implica un lazo parental que debe ser reivindicado, protegido y mantenido mediante esta relación recíproca; pues, la manera de relacionarse con los lugares del espacio manso difiere de la manera de relacionarse con los lugares del espacio chúcaro, resulta un diálogo más directo, más cotidiano sin necesidad de ayudantes —como el *puru*— no requiere apoyo de especialistas o intermediarios, de fórmulas específicas y de una ritualidad codificada.

“Antes era chúcaro ahora es manso”,²¹ procesos de cambio y espacios de negociación

Esa demarcación dual del espacio, en la región de Conchucos, no es algo fijo sino que puede estar sujeta a cambios, esas categorías son siempre *in fieri* y continuamente en disputa. De hecho, existen prácticas humanas capaces de modificar el estatus del lugar y de actuar sobre su categoría. Hay varias narraciones que relatan cómo los *runas* actúan sobre el espacio chúcaro para amansarlo, narraciones que, por un lado, recuerdan la acción española sobre el territorio andino de la época colonial.

La laguna Purhuay —*chakwa* central y muy poderosa del área, como ya mencionamos— capaz de otorgar y denegar fertilidad, reconocida como lugar de origen de la comunidad de Acopalca y elemento sustancial también en el mito de origen de la cabecera provincial, Huari,²² fue mansita mediante la acción ritual de los *runas*: “Purhuay ya no es chúcaro porque mandaron a decir misas, tantas misas, y ahora está mansa, ahora (María Rupay fundadora de Acopalca) ya se ha ido por la Tayancocha

que está más allá en la puna” (charla con Maura Acopalca 2005).

Eso nos da, aún más, la idea de la profundidad de la relación entre el colectivo humano y sus lugares: si por un lado vemos que los *awilitus* entran en la vida de los hombres asegurando su bienestar o creando problemas en situación de falta de cuidado, igualmente el hombre tiene la posibilidad de intervenir en la existencia de los lugares. Si es verdad que las relaciones entre humanos y *awilitus*, así como todas las relaciones personales, se establecen siempre con una dinámica jerárquica, de poder desigual, en la cual los hombres a menudo tienen una posición subalterna con respecto a la mayoría de los *awilitus*, también es verdad que el hombre tiene posibilidades de actuar y de negociar con los lugares y hasta de modificar su posición y su categorización adentro de la clasificación chúcaro-manso.

Las narraciones sobre esas prácticas se relacionan con procesos similares entre sí, repiten etapas parecidas e involucran casi siempre una representación de los *awilitus* en forma de santos o vírgenes católicas. Como sabemos, dentro de la gramática del proceso de evangelización santos y vírgenes tuvieron un lugar significativo. Eso parece haber producido hoy una superposición entre santos y *awilitus*, es decir, en Conchucos, algunos *awilitus* tienen nombres y semblanzas de santos o de vírgenes cristianas, las estatuas que están dentro de las iglesias se interpretan como representaciones de aquel cerro o aquella laguna. Como mencionamos antes, los *awilitus* tienen rasgos blancos, son rubios igual que las estatuas. En general, la relación con las imágenes que se encuentran dentro de las iglesias de las comunidades es muy articulada y compleja pues presenta diferentes facetas, y no se puede simplificar en un esquema predefinido o estándar, válido para todas. Cada imagen es única, tiene su historia y su manera propia de relacionarse con los comuneros. La percepción y el trato que los comuneros dan a cada imagen es diferente y depende de la narración que está ligada a cada una. Debido a que las imágenes que están vinculadas con un *awilitu* son percibidas como reproducción de una persona específica, ya sea un cerro o una laguna, generalmente tienen una historia de aparición en el lugar que representan y la narración sobre el encuentro con la imagen cuenta el hallazgo por parte de la comunidad. Estas narraciones incorporan también las secuencias en las cuales los habitantes tratan de llevar al pueblo la imagen e instalarla en la iglesia, lo cual habitualmente revela un proceso largo y complejo de negociación con el *awilitu*; las negociaciones se llevan a cabo mediante actos rituales que incorporan prácticas, católicas y no católicas, que producen un cambio de estatus del lugar y a menudo su nuevo posicionamiento dentro del conjunto chúcaro-manso. La acción ritual, que involucra el compartir comida y palabras, produce un efecto performativo, en el sentido que modifica la categorización, resimbolizando el lugar e introduciéndolo en la esfera del doméstico.

²¹ Don Pascual, Yacya 2004.

²² La fundación de Huari deriva de las políticas de reducción toledanas en la segunda mitad del siglo XVI. El padre dominicano, Pedro Cano, procedente del Convento de Yungay, donde los dominicos tenían su residencia desde 1545, fundó el pueblo de Santo Domingo de Guari (Venturoli 2011: 89).

En San Bartolomé de Acopalca el santo patrono fue hallado en ruinas prehispánicas arriba del pueblo, justo en el lugar del asentamiento prehispánico. Cada vez que los acopalquinos intentaban llevarlo al pueblo seguía regresando a su lugar, resistiéndose al desplazamiento (*cf.* Sallnow 1987, 1991; Howard-Malverde 1990). De esa forma lo contaba don Amancio:

... hay un sitio que se llama Agopallga en Gantupampa, hay una pequeña ruina, ahí dicen ha nacido el santo y cada rato que traían acá regresaba y no podían, no sabían cómo establecerlo acá, regresaba y regresaba, entonces en un tiempo en sueños se ha revelado y dijo “hagan igualito como a mí” con su Biblia en la mano [...] Por eso mandan hacer otra imagen que se quede acá para siempre. Según la creencia en ese Gantupampa hay una flor gantu ahí dicen que existía un San Bartolomé. Así es la leyenda, han hecho igualito y por eso se queda acá (Amancio, Acopalca 2005).

Una de las hijas de don Amancio, Elsa, preparando *cashqi* en la cocina de la casa —la sopa de papas y hierbas perfumadas que se toma en la mañana— unos días antes de la fiesta de San Bartolomé también me contó cómo, en un “tiempo pasado” los ancianos habían encontrado la estatua del patrón de Acopalca en los cerros. Las dificultades para llevar a San Bartolomé a la comunidad fueron muchas, solamente ofrendas y peticiones, junto al ritual de la *shogada*²³ hecho por los curanderos, fueron capaces de convencer el *awilu*: “... varias misas han hecho acá en su lugar mismo y le han dejado de cariño fruta, flores, con coca, con cigarro con todo le han *shogado*” (Elsa, Acopalca 2005).

En el mito de fundación de Huari —cabecera provincial y fruto de una reducción española, pueblo mestizo y centro del poder político, económico y simbólico del área— la virgen del Rosario, ahora virgen patrona, fue hallada cerca de una laguna y el proceso de llevarla al pueblo no fue tan sencillo:

... la mama Huarina apareció en la laguna de Purhuay entre las plantas de *shashal*, la bajaron por acá pero ella siempre regresaba a la laguna, muchos intentaron pero siempre en la noche regresaba a la puna y, en la mañana siguiente, la encontraban de nuevo allá. Hasta que un día un señor soñó a la virgen que le explicó que debían traerla con fiestas, música y danzas, por quince días, así que se mandó a traer a la virgen con fiestas y danzas. De acá nace la fiesta de los quince días (Clorinda, Huari 2003).

Ambos, San Bartolomé y la Virgen del Rosario, se identifican como preexistentes a la fundación del pueblo, es decir, su presencia en el área del pueblo a donde se les lleva es percibida como anterior a la presencia de su fundación española y, además, su descubrimiento en el caso huarino es señalado como la causa de la fundación del pueblo. En los dos casos se necesita cumplir un proceso ritual para lograr el desplazamiento, porque en los dos casos las imágenes aparecen estrechamente vinculadas con el lugar donde son halladas (*cf.* Sallnow 1991; Poole 1991). En ambos casos se habla de fiestas que los devotos deben celebrar en honor del santo o de la virgen que, por un lado, son semejantes a las celebraciones que se desarrollan actualmente durante las fiestas patronales, incluyendo la presencia del cura en las misas; por otro a las prácticas curanderiles de la *shogada*, una serie de momentos de ofrendas y oraciones, que se remontan mayormente a la tradición prehispánica y que se realizan en diferentes ocasiones con finalidad de purificación y de transformación. El vínculo que ideal y simbólicamente liga al santo y a la virgen, cada uno en su lugar es claramente expresado por la complicación y la fatiga de llevarlo al pueblo. Purhuay ya no es chúcara, como mencionamos más atrás, pues la acción de los *runas* produjo un cambio de estatus de la *chakwa*, lo cual no significa que la laguna no siga siendo una persona central en la socialidad, no solamente de la comunidad de Acopalca sino también de la cabecera provincial. Purhuay es parte del mito de origen de ambos pueblos, hito de los confines del territorio acopalquino, presencia central en las memorias colectivas de los pueblos de la área, dialoga individual y colectivamente con lo comuneros, recibe comida y dispensa fertilidad.

Para concluir

La incorporación de la simbología católica en las comunidades de Conchucos se produce también salvaguardando el vínculo con los lugares. Esto genera una dialéctica entre espacio “reducido” y espacio “no-reducido”: en nuestro caso, el pueblo y el sitio donde se encuentra la imagen. Dialéctica de origen cristiano que se asienta sobre una dinámica dual andina entre espacio doméstico y espacio no-doméstico, espacio del pueblo y espacio de los nevados, que orienta la vida de esas comunidades (Orsini y Venturoli 2007; Ibarra 2009; Walter 2003). Esa dialéctica se acerca a otra muy conocida en los Andes, estudiada en particular por Pierre Duviols (1973, 2003) y Tom Zuidema (1989), la que existe entre Huari (Llacta) y Llacuaz. Partiendo del tratado de Arriaga, Pierre Duviols desarrolla un análisis del dualismo Huari-Llacuaz, en particular con base en los documentos de Cajatambo que relatan procesos de idolatría (Duviols 2003). Esos dos grupos se presentan como originarios de lugares diferentes y dedicados a diferentes ocupaciones de subsistencia. Un grupo estaría más relacionado con el culto del rayo, con el área de la

²³ *Shogar* es un término utilizado para indicar el acto de frotar el cuerpo con hierbas medicinales u otro tipo de objetos de cura; normalmente lo practican los curanderos en los tratamientos o en los rituales de limpieza de las energías negativas.

puna y con el pastoreo; el otro estaría dedicado al culto del dios Huari y a la agricultura, en la zona ecológica de la quebrada.²⁴ Zuidema, por su parte, trata la temática partiendo de la visita de Hernández Príncipe ([1620] 1923), bajo la perspectiva del parentesco, definiendo la oposición llachua/llacta como una oposición entre “clase superior/clase inferior” o “macho/hembra” que se combina con dos principios organizadores: uno patrilineal, para los hombres y uno matrilineal para las mujeres (Zuidema 1989: 119).²⁵

Sin entrar en el debate (*cf.* Orsini y Venturoli 2007), queremos aquí subrayar cómo los conjuntos puna-pastores y quebrada-agricultores podrían todavía producir, a nivel simbólico, una supremacía de una parcialidad con respecto a la otra, y cómo eso se podría reflejar también en la percepción y la interpretación del territorio andino. Sin embargo, hay que subrayar que se queda como algo fluido, negociable y que se modifica en el tiempo. Tratando diferentes tradiciones, desde el mito de fundación de Roma hasta los mitos de la Polinesia y hawaianos, pasando por la Grecia y muchos otros, Sahlins (1985) muestra cómo es muy común un dualismo entre una parcialidad vinculada con la tierra, con la agricultura y otra vinculada con la fuerza y con el mundo salvaje – lo que explicaría también la idea de los Llacuaz como grupo extranjero conquistador; bien conocida por los estudios antropológicos ya desde los escritos de Frazer (1905, 1911) y Hocart ([1927] 1969). Utilizando la oposición complementaria indicada por Dumézil, Sahlins indica dos fuerzas, que en nuestro caso serían los arquetipos de las dos parcialidades, de los dos “grupos” (Huari-Lacta/Llacuaz): la *celeritas* y la *gravitas*. *Celeritas* se refiere al lado joven, activo, desordenado, mágico y a la creatividad violenta de la conquista. *Gravitas* sería la vulnerabilidad, el juicio, la firmeza, la paz y la disposición productiva (Sahlins 1985: 90). La idea de poder y de sociedad se fundaría sobre la alternancia entre una situación de predominancia de *celeritas* sobre *gravitas* y viceversa: en cierto momento de la historia, *celeritas* y *gravitas* se cambian de lugar y se produciría una inversión de poderes y de los órdenes sociales y, sin embargo, la presencia de las dos fuerzas sería esencial para la existencia de la sociedad (Rivera Andía 2016; Venturoli 2011; Orsini y Venturoli 2007).

Como vimos en Conchucos, esos son opuestos y lejanos entre sí solamente hasta que no se pone en acto un proceso de articulación y negociación entre las dos categorías y entonces los dos espacios, capaces de modificar lo que es chúcaro en **sus manos**. Hablamos de articulación también en el sentido de superación de esta dicotomía y de inclusión dentro el conjunto de otros elementos y de

diferentes posibilidades de representación (Hall 1985). Como explicamos, los habitantes de Conchucos tienen la posibilidad de actuar sobre esta dialéctica, que resulta ser fluida y flexible y emana también de las relaciones que ellos custodian con los *awilitus*. Este proceso admite la articulación de las categorías y las torna dinámicas y permeables, produciendo un espacio indígena donde se originan otras narraciones que se generan negociando diferentes caminos y reconociendo historias discrepantes que involucran múltiples aproximaciones (Clifford 2013). Eso se traduce en un circuito de relaciones entre personas –no solamente humanas– que se retroalimenta mediante una socialidad vivida que se genera dentro de procesos intencionales y recíprocos. La socialidad se despliega aquí como espacio donde interactúan diferentes seres relacionales, que generan diferentes “redes” relacionales, en un proceso dialéctico que se compone como ampliaciones, reformulaciones y modificaciones de las categorías indígenas. Este circuito relacional se muestra mediante formas rituales y otras formas más cotidianas, a veces muy estandarizadas y reguladas, a veces más coloquiales y directas. Es decir el vínculo con los *awilitus* se puede desplegar mediante un cotidiano compartir de palabras, espacio y comida, sencillo y continuo; así como también a través de rituales más complejos que deben ser organizados y manejado por un especialista –como aquellos que sirvieron para llevar los santos al pueblo (Venturoli 2011: 249). El compartir espacio, comida y memoria revela además formas andinas de parentesco más allá de lo humano que tienen mucho para explorar (Salas Carreño 2016).

Referencias

- AA. VV. (2000). *Los dioses del antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito Peruano.
- Allen, C. (1988). *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington D.C: Smithsonian Institution Press.
- Albornoz, C. de [1568](1967). Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des américanistes*, 56 (1), 7-39.
- Arriaga, P. J. de [1621] (1999). *The extirpation of idolatry in Peru*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Barrette, C. (1972). Aspects de l'ethno-écologie d'un village andin. *Canada Review of Sociology and Anthropology*, 9, 255-267.
- Basso, K. (1988). Speaking with Names: language and landscape among the Western Apache, *Cultural Anthropology*, 3, 99-130.
- Bastien, J. (1978). *Mountain of the Condor*. St. Paul: West Pub. Co.
- Bellenger, X. (2005). El gran pago de Mulsina o el arte de mover las montañas. *Bulletin de l'Institut Français de Études Andines*, 34 (2), 235- 249.

²⁴ Duviols los trata como dos diferentes grupos étnicos que se encuentran, por razones de conquistas, viviendo en el mismo lugar, desarrollando así un dualismo complementario expresado por el culto y por la especialización del trabajo en pueblos definidos como “bi-étnicos” (Duviols 1973).

²⁵ Según Zuidema las parcelas no definían necesariamente los diferentes grupos étnicos, sino más bien un sistema dual de organización social y de parentesco dentro de un único grupo (Zuidema 1989: 119).

- Borea, G. (2001). Ritual de los linderos: limitando y recreando el grupo y su territorio. *Antropológica*, 19, 347-363.
- Bouysson-Beyssac, T. (1988). *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la historia*. La Paz: Hisbol.
- Bray, T. (2015). *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado.
- Canghiari, E. (2009). ¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos. Saqueo y poyéis identitaria. Sofia Venturoli (comp.), *Espacios, Tradiciones y cambios en la Provincia de Huari. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto "Antonio Raimondi", Ancash Perú* (pp. 36-65). Bologna: Università di Bologna-Alma-DL.
- Clifford, J. (2013). *Returns. Becoming Indigenous in Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ciccacci, F. (2009). El *malcampo*: análisis de una enfermedad inmaterial. Sofia Venturoli (comp.), *Espacios, Tradiciones y cambios en la provincia de Huari. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto "Antonio Raimondi", Ancash Perú*, (pp. 66-85). Bologna: Università di Bologna-Alma-DL.
- Durston, A. (1999). El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena*, 4, 75-101.
- Duviols, P. (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Duviols, P. (1973). Huari y Llacuaz, agricultores y pastores: dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. *Revista del Museo Nacional*, 39, 153-191.
- Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatría. Cajatambo, Siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Faas, A. J. (2017). Introduction: Twenty-First Century Dynamics of Cooperation and Reciprocity in the Andes, *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, 22 (3), 407-408.
- Frazer, J. G. (1905). *Lectures on the early history of kingship*. Londres: Macmillan.
- Gade, D. W. (1992) Landscape, System and Identity in the Post-Conquest Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3), 458-477.
- Gade, D. W. y M. Escobar (1982). Village settlement and the colonial legacy in southern Peru. *Geographical Review*, 72 (4), 430-449.
- Gose, P. (2008). *Invader as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.
- Harris, O. (2000). *To make the earth bear fruit: ethnographic essay on fertility, work and gender in highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Harvey, P. (2001). Landscape and Commerce: Creating Contexts for the Exercise of Power. B. Bender and M. Winer (comp.), *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place* (pp. 197-210). Oxford: Berg Publishers.
- Hastrup, K. (2014). Nature: Anthropology on the Edge, K. Hastrup (comp.), *Anthropology and Nature* (pp. 1-26). Nueva York: Routledge.
- Hernández Príncipe, R. H. [1620] (1923). Mitología andina, nota final por Carlos Romero A. *Inca*, 1, 25-78.
- Hocart, A. M. [1927] (1969). *Kingship*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard-Malverde, R. (1990). *The speaking of history: 'Willapaakushayki' or Quechua ways of telling the past*. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Ibarra Asencios, B. (comp.) (2009). *Historia Prehispánica de Huari. Desde Chavín hasta los Incas, 3000 años de historia*. Huari: Instituto de Estudios Huarinos.
- Isbell, B. J. (1978). *To defend ourselves*, Waveland Press, Inc Illinois.
- La Cadena, M. de (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25 (2), 334-370.
- La Cadena, M. de (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25 (2), 1-2.
- Leinaweaver, J. B. (2009). *Los niños ayacuchanos. Una antropología de la adopción y la construcción familiar en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MacCormack, S. (1991). *Religion in the Andes*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69, 85-115.
- Merluzzi, M. (2014). *Gobernando Los Andes. Francisco de Toledo Virrey del Perú 1569-1581*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mills, K. (1997). *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
- Murra, J. V. [1972] (1980). *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*. Torino: Einaudi.
- Orsini, C. y E. Benozzi (comps.) (2013). *Archaeology of an Andean Pacarina Settlement Patterns and rituality around Lake Puruhuary, Ancash, Peru*. Oxford: Archopress.
- Orsini, C. y S. Venturoli (2007). A proposito di Huari/Llacuaz e il dualismo gerarchico nelle Ande: una spiegazione dalla zona di Conchucos. L. Faldini (comp.), *Verso le Americhe. Studi e percorsi dell'americanistica italiana* (pp. 217-237). Génova: Antipodi.
- Ortner, S. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Ossio Acuña, J. M. (1974). *El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio el fiesta de la*

- acequia de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ossio Acuña, J. M. (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Parker, G. J. y A. Chávez. (1976). *Diccionario Quetchua Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.
- Pérez, G. (2001). Autoridades étnicas y territorio. El ritual del "linderaje" en una comunidad andina. *Anthropologica*, 19, 365- 382.
- Platt, T. (1976). *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Poma de Ayala, G. [1534] (1987). *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (Historia 16). Madrid: Crónicas de América.
- Poole, D. (1991). Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru. N. Ross y A. Crumrine (comps.), *Pilgrimage in Latin America*. Westport: Greenwood Press.
- Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Radcliffe, S. (1990). Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes. *Journal of Latin American studies*, 22, 575-594.
- Ramos, A. (2012). The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41, 481-94.
- Remotti, F. (1993). *Luoghi e Corpi*. Torino: Bollati e Boringhieri.
- Rivière, G. (1983). Quadripartition et ideologie dans les communautes aymaras de Carangas (Bolivie). *Bulletin de l'Institut Francais d' Etudes Andines*, 12 (3-4), 41-62.
- Rossi, S. (2009). Perfiles de la medicina tradicional. Mirada hacia la figura del curandero en Huari. S. Venturoli (comp.), *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto "Antonio Raimondi", Ancash Perú*. Bologna: Università di Bologna.
- Saito, A. y C. Rosas Lauro (2017). *Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salas Carreño, G. (2009). *Dinámica social y minería. Familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997-2002)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salas Carreño, G. (2016). Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, 89 (3), 813-840.
- Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago y Londres The University of Chicago Press.
- Saignes, T. (1984). Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (s. XVIII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 21, 27-75.
- Sallnow, M. J. (1987). *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C..
- Santos-Granero, F. (1998). Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25 (2), 128-148.
- Sendón, P. (2016). *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Berkley: University of California Press.
- Urton, G. (1981). *At the crossroads of the earth and the sky: an Andean cosmology*. Austin: University of Texas Press.
- Van Vleet, K. (2008). *Performing kinship. Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Venturoli, S. (2006). *Religioni del Perú antico*. Roma: Carocci.
- Venturoli, S. (2011). *Los hijos de Huari. Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Ancash, Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify.
- Walter, D. (2003). *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes*. París: L'Harmattan
- Weismantel, M. (1988). *Food, Gender, and Poverty*. Illinois: Waveland Press.
- Weismantel, M. (1995). Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*, 22 (4), 685-704.
- Zuidema, T. (1989). *Reyes y guerreros, Ensayos de Cultura Andina*. Lima: Fomciencias.
- Zuidema, T. (1977). Mito e historia en el antiguo Perú. *Allpanchis*, 10, 15-52.

Documentos de Archivo

Archivo Departamental Huanuco, 45 - prot - caja 2 doc 1 reg. 2.