
Universidad de Salamanca

Instituto Universitario de Iberoamérica
Facultad de Ciencias Sociales

Programa Máster Interuniversitario "Antropología de Iberoamérica"



*Representaciones de la alteridad en
contextos latinoamericanos: símbolo y
máscara en festividades andinas.*

Director:
Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Trabajo Fin de Máster presentado por el
D. Carlos Montes Pérez

Índice:

- 1. La alteridad y sus gramáticas.*
- 2. Símbolos: la vía de las máscaras.*
- 3. La máscara y el ritual andino.*
- 4. Representaciones enmascaradas en festividades andinas.*
- 5. Notas finales: conclusión.*



Resumen:

Nuestro trabajo analiza el proceso complejo de formación de la identidad mestiza en la localidad de Pisac, Perú y las gramáticas creadas de la alteridad. A través de la ejecución de danzas y presencia de máscaras se representa y se escenifica en planos distintos y con lógicas distintas la alteridad con la que los distintos grupos humanos han conformado la sociabilidad presente, histórica y mítica. Esta sociabilidad se analiza en la festividad de la mamacha Carmen en la localidad de Pisac. En ella consideramos que es posible describir esta gramática de la alteridad en tres planos estructurales que son: el plano espacial, el histórico-temporal y el mítico. Cada personaje representado tiene su lugar en alguno de estos planos. Además es posible analizar la lógica de la identidad y de alteridad en función de las tres lógicas de la alteridad recogidas y analizadas por G. Bauman.

Abstract:

Our research analyzes the existence and meaning of masks in the traditional “mamacha Carmen”, in the town of Pisac, in Perú. In this place the presence of otherness has been a constant for centuries: inhabitants of the forest and the mountain, “mestizos”, traders and forces of nature have shaped the difference. The “mestizo” population has achieved to impose its status and identity. The festive use of masks gives us an overall view about this complex process.



1. La alteridad y sus gramáticas: A modo de proemio.

El acercamiento desde una perspectiva antropológica al descubrimiento que cada sujeto o grupo humano hace del otro es, como ha afirmado Tzvetan Todorov (1987) un tema inmenso. Apenas intuimos su realidad y formulamos algunas generalidades se percibe de un modo claro las distintas variantes del mismo, así como las múltiples direcciones en las que se ramifica; casi infinitas. Ahora bien lejos de provocar desánimo, la rotundidad de estas palabras, deben de ser motivo de estímulo para el análisis y la investigación social. A través de los distintos estudios de casos podemos ofrecer una visión más cercana de esta compleja y diversa realidad humana. Cabría añadir, junto al aspecto anteriormente comentado, que el estudio y el análisis de la alteridad, su descubrimiento, los procesos y gramáticas de su constitución y su desarrollo tienen, hoy en día, si cabe un mayor sentido dentro de un contexto marcado por la desaparición del viejo supuesto del aislamiento cultural propuesto sobre todo por la antropología clásica. Esta idea consistente en la existencia de poblaciones o etnias cerradas y con predominantes dinámicas internas ya no se sostiene. Ni lo fue así en el pasado, ni mucho menos no es en el presente. La realidad es bien distinta, las identidades se multiplican por doquier, son más difusas, interaccionan constantemente y conforman lo que Clifford Geertz ha denominado el “collage cultural moderno” (1994). El empeño puesto en querer esencializar aspectos naturalmente dinámicos, como la identidad o la alteridad, ha retrasado el estudio del proceso de elaboración de estos sentimientos esenciales para la naturaleza humana y sus formas de constitución.

De este modo, inmensidad, actualidad y recuperación histórica son los referentes con los que contamos a la hora de abordar la alteridad en un entorno local de una enorme riqueza cultural que ha estado sometido a complejas dinámicas a lo largo del tiempo.

Es bueno no olvidar que al estudiar el proceso de constitución de la alteridad no estamos analizando un rasgo humano secundario o superficial, es más bien un rasgo principal que se presenta bajo una extensión crosscultural (Smith, 1986),(Calcaim, 1994),(Lévi-Strauss, 1983),(Ramírez Goicoechea, 2011) pero solamente encuentra su expresión dentro de un contexto cronotópicamente determinado. Se encuentra vinculado a un proceso que tiene su expresión, tanto en el ámbito natural como en el social y que supone la construcción o determinación de cerramientos grupales configurando barreras que actúan en el espacio relacional. Este complejo y diverso proceso define en principio

pertenencias e inclusiones que se expresan, en algunos casos a través de sentimientos fuertes, primordiales, como diría Geertz, o en otros a través de reconocimientos externos. Esto se manifiesta en las repetidas expresiones recogidas en el campo etnográfico que aluden a esa forma de sentir: “*me siento uno más*”, “*me siento como en casa*” “*son de los míos*”, etc. O bien a esta forma de ser reconocido: “*él es de tal o cual grupo*” “*no es de los nuestros*” “*es de fuera*”, etc.

De este modo, el mismo proceso genera dinámicas diferenciadas de carácter centrípeto hacia el reconocimiento de la identidad y de carácter centrífugo hacia la alteridad. La antropología en su recurrente estudio de estas dinámicas ha tendido a esencializarlas y a priorizar, frente a otras dinámicas posibles, la constituida por el nosotros frente al vosotros; lo que expresado en categorías antropológicas señalaríamos como la identidad y la alteridad, convirtiendo el proceso en una dualidad y olvidando otros aspectos como ha señalado muy acertadamente Baumann(2006).

Estos complejos procesos esenciales para la sociabilidad humana conforman mecanismos clasificatorios que forman parte de la dinámica de la socialización, y, de este modo, condicionan la experiencia del mundo social. Pero son, al mismo tiempo, mecanismos de memoria y donadores de sentido. Para entender de un modo más complejo los procesos de construcción de la alteridad, debemos optar por interpretaciones más débiles, menos esencializadas de la idea de identidad, sometidas a los vaivenes del contexto, de la historia y de los diversos contactos culturales. De este modo es posible exponer distintas formas y modalidades de llevar a cabo este proceso grupal humano según algunos modelos. Cada una de estas dinámicas estructurada y fuertemente reglada conforma lo que llamamos gramática de la alteridad situada cronotópicamente, es decir, que sólo tiene sentido en un tiempo concreto y para un espacio concreto.

A su vez supone la formación y percepción de diversidades, objeto central del estudio antropológico. La alteridad como categoría forma parte del proceso con el cual se percibe y clasifica, se actúa, se interpreta y se representa la realidad social. Sólo existe de forma objetivada, y por lo tanto observable en las prácticas sociales, y queda fijada en las distintas representaciones. La alteridad no es lo mismo que la diversidad, los conceptos señalan realidades que nos son equivalentes sino que más bien, podemos decir que la alteridad es un tipo de diversidad. Según Krotz (2002) la alteridad nace fruto de la extrañeza que producen prácticas, ideas o costumbres frente a la familiaridad de las rutinas que constituyen lo propio. Al tiempo que tal asombro marca el límite

social, se presenta también un cierto reconocimiento mutuo basado en alguna dimensión común. La alteridad se muestra, pues como un término que describe a una persona o grupo de personas clasificadas como diversas gracias a algún criterio identificativo o adscriptivo. El término se incorpora a la subjetividad y es construido y recreado socialmente para pasar posteriormente a ser una categoría de la experiencia. Ya no es posible, de este modo un contacto con la realidad si no es categorialmente mediado.

Por tanto, la alteridad no es un mero sinónimo de una simple y sencilla diferenciación. No se limita a la constatación de las múltiples diferencias naturales. Es una experiencia que va más allá de esta ingenua percepción y que nos somete a una constante tensión entre la historia, el complejo presente y el incierto futuro. Nace y se fundamenta en el contacto, en el espacio relacional y se encuentra vinculada con la experiencia de lo extraño, en sus múltiples rasgos, sean la lengua, el color de piel, los ritos, el modo de vestir, la actividad desarrollada o las formas de creencias.

Como señala Krotz, la alteridad capta el fenómeno de lo humano de un modo especial, por eso ofrece una singular visión antropológica. Parte del contacto cultural y remite a él constantemente en todo caso desde una posición propia. El etnocentrismo es la condición humana de la alteridad. (Lewis, 1976:13) Ahora bien, este contacto cultural producido a lo largo del tiempo en los difusos espacios relacionales se construye y solidifica a través de distintas reglas que constituyen una gramática cultural. Es lo que llamamos gramática de la alteridad.

A pesar de que la construcción del sí mismo se considera una necesidad universal, la investigación etnográfica nos muestra distintas modalidades de llevar a cabo el citado proyecto. La más simple y conocida de estas gramáticas es la que establece la separación grupal a través de términos binarios opuestos, al modo de: “nosotros somos los buenos” y “los otros son los malos” (*Sirva lo anterior como ejemplo, pero podríamos usar cualquier otra forma de adjetivación*). Por regla general las gramáticas usadas en los distintos contextos culturales rara vez se muestran tan simples. En muchos casos rompen la estructura binaria y, en otros, como en el caso andino que presentamos, la mismidad se construye a partir de distintos grupos plurales que representan la otredad. Uno de los análisis más completos llevados a cabo hasta ahora se lo debemos a Gerd Baumann y Andre Gingrich (2006), quienes, a través del estudio de variados procesos de construcción de la sociabilidad nos ofrecen elementos aplicables a otras realidades, como la andina que nos ayudarán a entender mejor los complejos procesos de la alteridad. El primero de los análisis realizados versa sobre el modo cómo las

sociedades occidentales han representado esa otredad tan poderosa denominada “Oriente”. Más allá de la aparente oposición binaria, ingenua e infantil, Bauman y Gingrich sostienen que existe una relación más compleja que articula el proceso y que denominan “reflejo invertido”. Veamos pues las directrices principales y las conclusiones a las que podemos llegar una vez analizado el modelo. La primera estrategia tiene su fundamento en una compleja relación entre el nosotros y lo extraño, lo otro, causado por una cierta ambivalencia y ambigüedad valorativa. De este modo, cabría señalar que, al inicial reconocimiento propio de cualquier proceso de “alterización” desarrollado a través de la atribución de ciertos valores que denigran o que minusvaloran, aparecen también ciertos aspectos admirados o deseados entre los distintos grupos que tienden a diferenciarse. De este modo se produce, por tanto, un cierto desdoblamiento del otro a los ojos del grupo dominante. Por un lado se marcan claramente las diferencias, pero al mismo tiempo se descubren aspectos que lejos de ser repudiados, son admirados por no poseídos, o por haber sido nostálgicamente perdidos. La expresión concreta de este tipo de gramática se percibe claramente en la construcción europea del orientalismo. En este caso, el oriente, este alejado espacio poblado por diversos y distantes grupos humanos queda representado de una forma dividida por categorías y valores que lo identifican como una sociedad atrasada, autoritaria, irracional, opresora de la mujer, dependiente de la religión, violenta, etc. En cambio, la categorización de lo otro no acaba aquí, sino que se completa con otros aspectos que muestran un tono más positivo. A saber, la consideración del oriente como un lugar mágico, exótico, de gran tradición cultural, espontáneo, lleno de ganas de vivir, luminoso, etc. Tal gramática vuelve sobre el nosotros afirmando que somos distintos, superando en todos los aspectos negativos mencionados. Pero la mirada sobre los otros nos pone en alerta sobre la insuficiente construcción de nuestra identidad. El espejo de la otredad funciona y nos muestra lo que ya somos, fuimos y lo que aspiramos a ser. Esta estrategia especular obliga, desde luego, a asumir que el proceso de marcación identitaria es más complejo que una mera e ingenua contrastación binaria de rasgos y propiedades. Va más allá, se construye, en algunos casos, a partir de una cierta autocrítica valorativa donde el proceso de construcción de uno mismo y del otro se condicionan mutuamente, donde los caracteres positivos y negativos se reflejan de una forma inversa, donde los deseos y aspiraciones se proyectan en el otro de un modo especular. ¿Cuánto hay de diferencia y cuánto hay de proyección de deseos y aspiraciones insatisfechas en la gramática de construcción de la alteridad y la identidad?

Las preguntas se suceden a medida que descubrimos nuevas gramáticas de la sociabilidad humana. Bauman nos propone, a partir del registro etnográfico otro modo distinto de construcción de la alteridad basado en el modelo de linajes segmentarios que tal magistralmente describió ya Evans-Pritchard en la cultura nuer. La aportación más llamativa de este proceso se refiere a la determinación de identidades y alteridades en función del contexto. Del tal modo que se quiebra el principio de esencialidad de tales categorías una vez constituidas que tanto han propugnado ciertos antropólogos. La novedad y el interés, por tanto, radican en la laxitud y apertura que presentan estas categorías clasificatorias. Tal es así que el propio Pritchard describe este proceso como si de una “anarquía ordenada” se tratase. Este particular conjunto de reglas presenta la particularidad de no ser consciente para el grupo de los Nuer, pero, en cambio se muestra perceptibles a partir de las tomas de decisiones de los distintos grupos étnicos. A través del detallado estudio de tales decisiones, Evans-Pritchard va descubriendo una compleja lógica de identificación y de alterización. En este sentido cabe señalar que los distintos grupos sociales no participan del espacio relacional en condición de igualdad, sino que presentan niveles segmentarios jerarquizados. En este sentido, lo observado nos remite a una gramática social que presenta una lógica de fisión o de alteridad hacia los niveles inferiores de identificación que se convierte en función del contexto en una lógica distinta de fusión o de identidad. Como enfatizaremos posteriormente, la novedad de esta gramática radica en el papel concedido al contexto, a la circunstancia, al distinto momento histórico que condiciona la lógica relacional entre los grupos. En los niveles inferiores se producen oposiciones entre grupos que se diluyen si el contexto incita a un conflicto u oposición frente a un grupo de superior nivel jerárquico, o resultan muy marcadas las relaciones de poder. En este caso, los anteriores grupos opuestos diluyen sus fisiones y fusionan obviando sus diferencias.

Esta nueva gramática presenta, respecto a las ya expuestas, varios elementos significativos: en primer lugar, como hemos citado, ya supone introducir el contexto como variable a tener en cuenta en la conformación de las relaciones de identidad y de alteridad. Se muestra por tanto el carácter no fijado ni permanente de la identidad, así como una visión de la misma dirigida funcionalmente, no hacia el sentido del grupo, sino como respuesta pragmática hacia los distintos contextos. En este sentido podríamos decir que no es tan importante saber quiénes somos, sino ante una situación crítica, saber quiénes y cuántos están con nosotros, en una clara orientación colectiva hacia los focos de poder. Tenemos en cuenta, por tanto, a partir de lo analizado por Pritchard que

la identidad y la alteridad son también producto del contexto, y que la respuesta que los grupos humanos dan a los mismos se encuentra en función de los niveles clasificatorios. Por otro lado, las reglas expuestas en este proceso nos muestran modos de diferenciación y de pertenencia, lábiles, cambiantes, flexibles. En definitiva, muy lejos de la identidad convertida en esencia de los grupos humanos a la que hemos hecho referencia en otras ocasiones. Los grupos cambian los modos de relaciones en función de la descrita gramática segmentaria. Ahora bien, es cierto también que las distintas tensiones de poder y sus expresiones condicionan los distintos niveles clasificatorios. Por tanto, al albur de esta dinámica parece claro que no podemos separar, en esta gramática, la construcción de la identidad y alteridad de los mecanismos de poder.

Aún las relaciones sociales nos ofrecen, siguiendo la investigación de Baumann una tercera gramática perceptible en el análisis fino y sutil que realiza Dumont del sistema de castas indio.(Baumann, 2006:25) El antropólogo francés describe cómo entre los citados grupos sociales se desarrollan procesos de construcción de la identidad por la vía de la apropiación de rasgos escogidos que se encuentran presentes en los grupos diferentes y señalados como otredad, hasta diluir sus diferencias en un proceso que Dumont describe como englobamiento. Esta gramática identitaria nos muestra una clara ruptura en el proceso respecto a las anteriormente descritas. Hasta ahora, tanto los modos especulares como los segmentarios conformaban la alteridad desde posiciones igualitarias. En cambio, la gramática del englobamiento parte de una posición inicial desigual, donde los grupos que interactúan no se encuentran en una situación de igualdad. El proceso, por tanto, de identidad/alteridad no se realiza desde el mismo nivel y no es recíproco, sino desigual respecto a los dos elementos que lo constituyen. Baumann (2006: 25) describe perfectamente este proceso cuando expresa:

“The lower level of cognition recognizes difference, the higher level subsumes that which is different under that which is universal”.

La alteridad, dentro de esta dinámica, queda fuertemente señalada por parte del grupo de nivel inferior hacia el superior; pero, en cambio, queda diluida desde el grupo de jerarquía superior hacia el inferior. Se produce lo que Dumont describe como “subsunción jerárquica”. Esta gramática siempre presupone una fuerte relación de poder que convierte en invisibles, insignificantes, imperceptibles las diferencias desde una posición dominante, sin negarlas directamente. Esta gramática la aplica Dumont a los

casos de construcción de identidades y alteridades en la compleja estructura social india, para explicar la presencia de los llamados intocables o invisibles; pero puede aplicarse también a realidades históricas europeas cercanas de tal infausto recuerdo. En alguno de estos casos esta condición creada a partir de esta gramática de “subsunción jerárquica” ha negado la condición de humanidad a grupos sociales étnica o religiosamente definidos. Desde esta atalaya de la conciencia las supuestas diferencias son interpretadas como meras ficciones de la política de la identidad.

Como hemos visto cada gramática insiste en una característica esencial del proceso, aunque como veremos a lo largo del presente trabajo lo relevante tiene que ver con la posibilidad de que los complejos procesos sociales de construcción de la identidad y la alteridad hagan uso de estas gramáticas de forma sucesiva, alternativa o incluso al mismo tiempo de todas ellas de un modo complementario.

2. La gramática simbólica:

De las ideas al objeto: La vía de las máscaras.

Como hemos descrito el proceso social por el cual se conforman pertenencias y se remarcan diferencias resulta de significativa complejidad. No se limita meramente a señalar lo distinto, sino que ofrece valoraciones especulares y reflexivas, al tiempo que se muestra conformado por elementos cambiantes del contexto, o cooptando y subsumiendo rasgos distintivos en modos universales de ser.

Ahora bien, a lo largo del tiempo el cúmulo de elementos que interaccionan en este proceso humano han adquirido distintos modos de expresión. De entre todos ellos, nos ha interesado en este trabajo especialmente el modo de expresión simbólica, a través del cual los grupos humanos representan la realidad social en la que están insertos y la expresan de forma metafórica, desplazada o metonímica haciendo uso de la fecunda imaginación individual y social humana. De este modo, el significado y sentido social se condensa y solidifica con el tiempo y, a través de estos procesos culturales se transmite de generación en generación recreándose en tiempos ritualizados y festivos. No es baladí, por tanto, el foco que los antropólogos y científicos sociales han puesto en estos momentos de ruptura del tiempo cotidiano, pues permiten acceder desde la liminalidad a sentidos que se muestran ocultos en el tiempo rutinario.

El proceso de identidad-alteridad, entre otras cosas, supone la puesta en marcha de un conjunto de categorías culturales que articulan la experiencia social y que resultan objetivadas en su representación simbólica. El conjunto de símbolos que cada grupo humano posee y ejecuta, por tanto, es enorme y variado; ahora bien, si nos trasladamos al espacio cultural andino podemos decir, sin riesgo a equivocarnos que, entre todas las expresiones simbólicas, sobresale entre todas ellas la máscara como símbolo predominante, omniabarcante y omnipresente en el sentido de ser, de vivir y de pensar andino. A lo largo de este trabajo pretendemos abordar esta realidad cultural, por ello, conviene, de forma previa, acercarse, aunque sea levemente al sentido de los símbolos, y analizar de forma previa los distintos contextos que, de forma general, han dado cobijo a este acontecimiento cultural del uso de las máscaras. Veamos, por tanto, cuáles son las últimas aportaciones desde la antropología social y cultural al concepto de símbolo. Para ello, es necesario partir de una situación de complejidad creciente en el

uso del término. De ello dan cuenta la mayor parte de los autores que han abordado el asunto. Uno de los primeros, convertido ya en un clásico del simbolismo es Cassirer. Junto con Levi-Strauss asume que el lenguaje y el simbolismo forman parte de las características esenciales de la especie humana definida como "animal symbolicum". Muchas son las reflexiones, que después de Cassirer se han llevado a cabo sobre el tema. Con la adquisición de la comunicación simbólica la vida humana se transformó radicalmente. Esta representación simbólica es la función central de la conciencia humana, y la base de la comprensión de las acciones humanas. Según Cassirer, los elementos de la cultura humana son facetas del universo simbólico que se articula sobre la distinción que opera entre el signo y el símbolo considerados como dos elementos diferentes del discurso. El signo pertenece al mundo físico, se le considera un operador que obedece a una conexión intrínseca y natural entre el signo y la cosa a la que representa. Los ejemplos, en este caso, son de todos conocidos. El símbolo en cambio, es artificial, es un mero indicador y pertenece al mundo humano del significado. Frente a la naturalidad del signo, el símbolo es construido y arbitrario, en definitiva plenamente humano.¹

La propuesta ya clásica de Cassirer ha sido completada por aportaciones como la de Charles Morris quien diferencia "signos" y "símbolos" en los siguientes términos. El signo es definido como cualquier sonido, objeto o acontecimiento que hace referencia o evoca sentimientos o pensamientos acerca de algo distinto a él. Este algo distinto o referente puede ser un objeto, un acontecimiento, un comportamiento o una idea. Este análisis tan general exige una clasificación más detallada que lleva a cabo a través de la división del signo en tres categorías diferentes como son los índices, los iconos y los símbolos. (Morris, 1962: 20-27), (Rossi, 1968: 53-55). Recientemente han proliferado enormemente los estudios sobre el simbolismo desde distintas disciplinas. Desde la antropología simbólica han emergido algunas propuestas teóricas interesantes sobre la distinción básica enunciada anteriormente. Destacan, en este sentido, los estudios de Raymond Firth y de Edmund Leach, entre otros.²

¹ "For all mental processes fail to grasp reality itself, and in order to represent it, to hold it at all, they are driven to the use of symbol " en: CASSIRER, E. (1953): *Language and Myth*. New York: Dover Publications.

² De entre un número considerable de estudios recientes nos hemos permitido considerar algunos de los más significativos como son:
FIRTH, R. (1973): *Symbols: Public and Private*. Londres: Allen and Unwin.

Firth distingue cuatro tipos diferentes de signos: el índice, la señal, el icono y el símbolo. En este caso, el símbolo no sólo sería algo arbitrario y artificial, sino que se define como una serie compleja de asociaciones que remite a una forma perceptiva de la realidad con una distinta lógica a la que propone la elaboración de señales o de signos. Leach, a pesar de seguir con cierta fidelidad las directrices marcadas anteriormente por Firth, concibe al símbolo y al signo como un subgrupo del índice. Terminológicamente este autor usa el término signo para referirse a los símbolos en los que la relación entre el signo y el referente sea de contigüidad. Otorga, por tanto, un sentido metonímico y no simplemente una asociación arbitraria elaborada de forma metafórica. Es de destacar, por tanto, en la elaboración de los símbolos la referencia con la realidad, sea ésta del tipo que sea, y descartar el carácter del símbolo como un juego imaginativo y carecen de referencia. Estas distinciones desempeñan un papel fundamental a la hora de desarrollar herramientas analíticas conceptuales para un análisis estructural posterior de las formas simbólicas. Nuestra breve aportación a la importancia del análisis del símbolo en el análisis cultural no puede olvidar a Clifford Geertz (1988), quien elabora, no de un modo demasiado sistemático, algunas distinciones analíticas complementarias con lo dicho para llevar a cabo un análisis cultural de los sistemas simbólicos.

La definición de símbolo es extensa, amplia, y no demasiado precisa por parte del autor americano. Se define el símbolo como cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción, y la concepción es el significado del símbolo. De tal modo que son formulaciones tangibles de ideas; son abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles; son representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos y de creencias. En general, los símbolos, al igual que la acción social de Parsons, representan de un modo tangible y observable la dimensión cultural de la acción.³ Vemos, por tanto como esta forma de acercarse a la condición simbólica humana combina las aportaciones de Max Weber sobre este asunto en lo que a los condicionantes de la acción se refiere, la plasmación de los mismos en

LEACH, E. (1978): *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

WILLIS, R. (1975): *The interpretation of Symbolism*. Londres: Malaby Press.

ORTNER, S. B 1978): *Sherpas through their rituals*. Cambridge: U. Press.

TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

³ Ver: GEERTZ, C. (1988): *La interpretación de las culturas*, opus cit, pp. 89-90.

En gran medida la propuesta de Clifford Geertz nace de la lectura que realiza de la obra de Langer. Ver a este respecto:

LANGER, S. (1957): *Philosophy in a new key*, Cambridge, Mass, pp. 60-63.

formas objetivas para la acción humana, es decir, las normas y los valores de las que habla Talcott Parsons. La visión de Geertz aporta una teoría culturalista importante para un análisis multidimensional de la acción en su parte simbólica. Estas formas simbólicas no son algo individual, ni algo que se pueda identificar con la estructura social, es un mecanismo autónomo que se configura en el espacio público y que, una vez consolidado conforma el marco de actuación de la acción humana.

Los símbolos son considerados como fuentes extrínsecas y condensadas de información que de forma compartida asumen los individuos y grupos humanos, y que, por tanto, desempeñan un importante papel en los sentimientos de pertenencia y diferencia. Esta forma de entender lo simbólico no sería suficientemente explicativa si no indagamos primero qué entendemos por fuentes extrínsecas de información. Con este último término creemos que Geertz se refiere a que los símbolos, a diferencia de los genes, se encuentran fuera del organismo individual, y se encuentran en un espacio intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y el que dejan atrás al morir.

Por fuentes de información entiende que estos símbolos, al igual que los genes, suministran un patrón o modelo en virtud del cual se pueda dar una forma definida a los procesos exteriores. Estos dos elementos que caracterizan la definición de símbolo tienen una relación con la idea de gen, y su relación con el organismo. De tal modo que el símbolo se diferencia con el gen por su carácter extrínseco y público. En cambio son muy similares en cuanto a que ambos transmiten una información imprescindible para el ser humano.⁴ La comparación entre el gen y el símbolo no tiene, o no pretende tener un alcance más allá de lo estrictamente metafórico, aunque el propio autor se empeñe en delimitar la relación como sustancial. Del mismo modo, como el orden de las bases de la cadena del ADN forma un programa codificado para la síntesis de las proteínas, así los esquemas culturales suministran programas cuya función consiste en modelar, no determinar, la conducta individual.

Una vez que se ha determinado qué es un símbolo, nuestra intención es acercarnos de forma concisa al papel desempeñado por los sistemas simbólicos en los que se agrupan

⁴ *"Mientras vive el hombre utiliza los símbolos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuente de manera espontánea y con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras, colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive, para orientarse dentro del curso en marcha de las cosas experimentadas."* GEERTZ, Cl. (1979): "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" en: *La interpretación de las culturas*, opus cit, pág 51.

los variados símbolos generados. En este sentido se puede decir, siguiendo a Geertz, que son el complemento para un déficit, suponen, en definitiva, una compensación de una natural carencia.⁵

La tesis que defiende el antropólogo norteamericano de un modo radical supone interpretar los procesos genéticos en el hombre como suministradores de una información demasiado general e insuficiente, es decir, que en la mayoría de los aspectos somos deficitarios en este tipo de informaciones respecto a otros animales inferiores. Lo mismo ocurre con otro tipo de mecanismos individuales. Por tanto, pasan a ser fundamentales los modelos de información elaborados colectivamente, o sea formados como sistemas culturales. Esta idea relativa al déficit, y a la necesidad de compensación a través de la cultura aparece expresada en los artículos publicados en los años 60. Desde entonces los descubrimientos en la ciencia genética han avanzado significativamente dejando entrever una capacidad de información en los genes mucho mayor que la que podría suponerse hace algunos años. Aun así la idea de compensación resuena con fuerza. Al comparar la función genética con la función simbólica Geertz aquellos pasa por alto casos conocidos en los que los animales modelan gran parte de su conducta conducidos por procesos de aprendizaje que responden a modelos con una base fuertemente social. Las modernas investigaciones etológicas han puesto luz sobre este problema.⁶ La comparación entre organismos deficitarios de información interna y los suficientemente informados se expresa a través de la analogía con algunos animales destacados como el castor. Este animal desarrolla un programa innato. En cambio, el ser humano se vale de modelos, o sea, de sistemas simbólico que permiten llevar a cabo las distintas actividades. Ahora bien, lo que caracteriza plenamente a estos modelos y los diferencia de otras formas significativas, es el doble sentido con el que se llevan a la práctica. Así pues, el símbolo es entendido como un "*modelo de algo*" y, a la vez, "*un modelo para algo*". Los símbolos son modelos de la realidad en cuanto que tienen como función tomar aprehensible una realidad, es decir, partir de situaciones concretas,

⁵ "Sólo porque la conducta humana está tan débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información, las fuentes extrínsecas son tan vitales". GEERTZ, Cl. "La religión como sistema cultural", en: *La interpretación de las culturas*, opus cit, pp. 90-93.

Ver las aportaciones de la llamada antropología de la compensación: MARQUARD, O. (2001): *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós studio.

⁶ Basta consultar a este respecto los siguientes estudios:

HALLOWAY, R. "Culture: a human domain ", en: **Current Anthropology**, nº 10, pp. 395-412.

CALLAN, H. (1970): *Etología y sociedad*. México: FCE.

EIBL-EIBESFELDT, I. (1981): *El hombre preprogramado*. Madrid: Alianza.

físicas, geográficas, etc. En cambio son "modelos para", cuando los sistemas simbólicos provocan instrucciones que ayudan a modelar tal realidad.⁷ La posibilidad de desarrollar estos modelos con el doble sentido que acabamos de mencionar es algo que corresponde exclusivamente al hombre. Estos "modelos para" se encuentran en toda la naturaleza, el vida social, en las creencias, en los mitos de origen, etc. en cambio, los "modelos de", modelos lingüísticos, gráficos, artísticos, etc. son muchos más limitados y más exclusivos. Junto a la doble funcionalidad de los símbolos como modelos, debemos referirnos también a dos tipos distintos: por un lado, los llamados símbolos cognitivos, y, por otro, los conocidos como símbolos expresivos. Los cognitivos son aquellos que expresan concepciones generales y cosmovisiones. Se tratan, sobre todo, de fuentes religiosas y mitos. En cambio, los símbolos expresivos son aquellas acciones y rituales que permiten actuar fuera del ámbito de la cosmovisión. Se entienden por símbolos expresivos los rituales, en los cuales se activan las emociones humanas que proporcionan un sentido catártico con el que se reorganiza la experiencia personal dentro de la sociedad. La acción social se interpreta como dramática, y necesitada de orden y resolución, rasgos que transmiten los símbolos expresivos. En este sentido, la referencia recurrente en el planteamiento que desarrolla Geertz (1979) se sitúa claramente en la esfera de lo propuesto por Burke (1968) al abordar la interacción humana y sus sentidos:

"Si hay acción, hay drama, si hay drama, luego hay conflicto, si hay conflicto, hay resolución ordenada del mismo, mediante el ritual".⁸

El centro de interés, como hemos visto, ya no reside en la vida subjetiva como

⁷ "A diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo modelos para, no modelos de, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales.", GEERTZ, Cl. opus cit, pág 92. Ver sobre esta doble característica en el símbolo: ROSSI, I. (1983): *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*. New York: Columbia University Press, pág. 57 y ss.

⁸ La obra de Kenneth Burke ha sido glosada e interpretada por: BOON, J. (1990): *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparado de culturas, historias y religiones*. México: FCE, pág. 188.

Para un análisis más extensor del asunto tratado ver:

BURKE, K. (1968): *Interaction, dramatism*. Nueva York: International Encyclopedia of the social sciences.

tal, ni en el comportamiento externo, sino que reside en los sistemas de significación socialmente disponibles, creencias, ritos, objetos culturalmente significativos, en cuyos términos es clasificada la vida subjetiva, y dirigido el comportamiento. Se acepta por parte de Geertz la acción funcional como punto de partida, para ir después evolucionando hasta el interés por los modelos de significación creados colectivamente, a través de los cuales el individuo da forma y finalidad a la experiencia, a la acción y reconstruye sus procesos de pertenencia y de distinción. Se produce, por tanto, una des- psicologización de muchos de los temas centrales de la antropología, entre ellos el referido al análisis de la identidad y la alteridad. Estos sistemas simbólicos son patrones culturales que regulan, condicionan, contextualizan la acción humana y la dotan de sentido cultural. La antropología, como disciplina humana y social, coloca en el centro de su atención, entre otros, el análisis de este mundo simbólico que, en algunos casos, aparece objetivado y presto al análisis interpretativo.

Desde nuestro punto de vista este potencial puede concentrarse en distintos objetos que pasan a ser portadores de significación. De todos ellos nos ha interesado especialmente el papel que desempeña “la máscara” como objeto simbólico y cultural. Este objeto es, como el propio Geertz se ha encargado de explicitar suficientemente, “*un modelo de*” una realidad social dinámica y sometida al tiempo histórico, así como “*un modelo de*” un espacio en el que se han sucedido distintas interacciones sociales. Pero es, al mismo tiempo un “*modelo para*” articular las relaciones sociales presentes y proyectar incluso las del futuro. Las máscaras son, como ha puesto de manifiesto Braudillard, hechos de cultura, y, como tal, son resbaladizos, ambiguos y cambiantes pero esenciales para comprender la naturaleza humana y su condición social.

Debido a que esta realidad contextual no se encuentra exenta de diversidad, debemos indicar que el propio término “máscara” se usa analógicamente, y presenta, por tanto, diversos significados que, aunque sea de un modo breve, conviene especificar.

En principio y vinculada con las creencias animistas, el uso de la máscara en prácticas rituales ha permitido tradicionalmente a los grupos humanos ir más allá de las barreras físicas para penetrar, de un modo dubitativo y temeroso, en el mundo de lo incontrolado, de lo absolutamente otro, de lo más poderoso con la intención de mediar e incluso de medrar ante tal expresión de poder. Este sentido del enmascaramiento hunde sus raíces en los momentos probablemente más originarios de la cultura humana y, a su condición de mediación une la aspiración a la apropiación telúrica. La máscara, en este

contexto se convierte en un mecanismo de superación de la fragilidad humana que resuelve con esta primigenia expresión cultural protectora, cargada de creatividad y poseedora de una poderosa fuerza expresiva (Mosé, 1979).

En el occidente más cercano la máscara se ha identificado, como es bien conocido, con la persona hasta formar una unidad. Este es el sentido que aparece en el teatro griego, y de allí se extiende probablemente por todo el occidente. El pensamiento individualista, presente ya en el cristianismo primitivo, y su posterior proyección desligaron estos dos elementos ofreciendo, de este modo, la posibilidad, tanto de un ocultamiento de la personalidad como de un desdoblamiento de la misma. Este último aspecto es el más cercano al sentido de la máscara teatral actual. Su presencia permite una transformación del propio yo quien asume un modo de ser diferente. Ahora bien, a diferencia de la máscara animista, no busca apropiaciones ni mediaciones con realidades que se encuentran más allá de la realidad física. Probablemente debemos contar con alguna referencia natural en este proceso de carácter psicológico. Parece que hubiese un fino hilo que nos transporta desde aquí hasta la realidad de los estados alterados y desdoblados de la conciencia en los que algunos antropólogos han postulado el origen de la cultura representativa y simbólica. En los casos en los que el proceso de enmascaramiento tiende hacia la representación de lo otro, el sentido penetra ya en una dimensión de análisis más profundo. Es entonces cuando la expresión de la alteridad se encuentra mediada por múltiples elementos que van condicionando la representación y desplazando el sentido metonímico a través de deseos, fracasos, aspiraciones, o cualquier otro valor aplicado a la otredad. Lo que la máscara representa entonces va más allá de la mera objetividad, es una realidad desplazada semánticamente; concentra experiencias que se producen en los espacios de sociabilidad entre lo diverso, lugar donde se fraguan las identidades. Solamente a través de este proceso podemos entender la caracterización y la confección de máscaras como un “*juego cultural*” articulado en torno a reglas y dominado por ambigüedades. Este juego permite, a través de la distancia, distorsionar la realidad y desafiarla con ironía. Sin duda este contexto determina un nuevo sentido para la máscara; se convierte en el símbolo de una cara falsa, objeto de todas las burlas, representante de la mentira y de la metamorfosis humana. La persona deriva entonces en “*personaje*” fruto de una incesante disponibilidad a la transformación. Deviene en este caso, como describe Elías Canetti, en un estado final.

“La acusada fluidez de las metamorfosis incipientes y a medio terminar, de la que cualquier rostro humano constituye en su estado natural, una maravillosa expresión desemboca en la máscara y en ella concluye” (Canetti, 2000:481)

La dialéctica mostrada entre persona y personaje, el proceso y transición de ambos polos, extremos del continuum son aspectos esenciales en la constitución de la identidad, tanto individual como grupal. Es precisamente en este punto en el que nuestra reflexión sobre la máscara da un giro para ofrecernos un contexto expresivo singular vinculado a la máscara en su sentido ritual: su presencia en las festividades marianas en el área cultural andina.

3. La máscara andina.

A pesar de ser un signo distintivo de la forma de vida andina no podemos decir que exista un campo amplio de investigación sobre esta realidad cultural. Existen únicamente algunos artículos dispersos en revistas de divulgación, en algunos periódicos, así como algunos catálogos de exposiciones publicados entre los años 30 y los años 90. Es precisamente a partir de esta fecha, promovidos por el movimiento de revitalización de la cultura incaica, cuando se percibe un mayor interés por el estudio y la investigación sobre la máscara andina, no como mero objeto folclórico y museístico, sino como un verdadero objeto vivo: culturalmente relevante y socialmente significativo. A nuestro juicio los estudios más destacados en relación a esta temática son los llevados a cabo por Jiménez Borja y por Castillo Ochoa.⁹ Desde otro planteamiento distinto también Tom Zuidema (1983) ha analizado el uso y la elaboración de las máscaras desde los tiempos prehispánicos de una forma exhaustiva y enormemente sugerente. El estudio de Jiménez Borja muestra cómo la presencia de la máscara en las festividades, no sólo de la sierra andina, sino también en otros lugares del Perú data de tiempos prehispánicos. La recopilación de Jiménez Borja y su estudio se sitúan claramente frente a aquellas tendencias que vinculan su origen a la colonización española quien pretendidamente extendió el barroquismo festivo al otro lado del océano, siendo perceptibles, por tanto múltiples elementos similares y comparativos entre ambos lados atlánticos (Arguedas, 1974). Las fuentes iniciales a las que Jiménez Borja alude son inicialmente arqueológicas. Presenta datos de la presencia de estos objetos culturales en las excavaciones arqueológicas pertenecientes a la cultura mochica y chimú, tal y como aparecen en algunas cerámicas encontradas, así como también en tejidos de la cultura paracas. (Jiménez Borja, 1979). La máscara se mantiene y extiende su uso a lo largo del periodo incaico y colonial, su presencia es relevante tanto en las primeras crónicas como en las de siglos posteriores. No conocemos ningún estudio específico sobre el uso de las máscaras en estas fuentes, a pesar de que autores

⁹ La obra de Jiménez Borja tiene un enorme valor recopilatorio, puesto que a lo largo de numerosos años de forma personal se ha encargado de coleccionar máscaras de todos los rincones de Perú, siendo en este momento la colección personal más importante del país. Destacan sus estudios referidos las máscaras de baile, y el estudio titulado “Máscaras peruanas: colección Arturo Jiménez Borja”.

Respecto a David Castillo Ochoa destaca su estudio sobre las máscaras de Ayacucho.

como el inca Garcilaso, el padre Bernabé Cobo, Francisco de Ávila, y el obispo Baltasar Jaime Martínez de Compañón, entre otros, se refieren a ellas como un elemento indispensable y medular de la cultura andina.

Siguiendo el estudio de Jiménez Borja podríamos señalar que la vinculación inicial del hombre andino con la máscara tiene que ver con la necesidad de representar la naturaleza y lo percibido como diferente. En este sentido casi todos los autores que han tratado el tema coinciden en esta interpretación demasiado general, aunque como veremos, en el caso de Zuidema, son necesarios los matices.

Las máscaras más antiguas conocidas son de animales, en concreto de vicuñas y pueden poseer un sentido transformador del cazador para acercarse a su presa y así poder cazar con mayor facilidad. Esta relación entre naturaleza animal y máscara andina continúa en la actualidad. Muchos de estos elementos podemos encontrarlos en las máscaras que año a año se usan en las festividades andinas: colmillos, garras, plumas, ojos de felino, etc. Esta relación a veces se extiende al animal completo con la intención sin duda de poder apresar el conjunto de sus características. Tal es el caso por ejemplo del oso, omnipresente en las danzas de la sierra a través de la figura del “*ukuku*”. Las referencias al oso se encuentran muy extendidas en la tradición oral andina y aparece en la literatura más tradicional, aspecto este que hace suponer que una buena parte de las máscaras andinas tienen su base figurativa en las narraciones orales de la tradición oral prehispánica y posterior, y que nacen como objetivación de las múltiples leyendas explicativas del mundo imaginario andino (Canepa Koch, 1993).

El resto de las máscaras aluden ya a los distintos tipos de relación social establecida en diferentes espacios y tiempos; refieren por tanto a una realidad social cronotópicamente determinada. Así algunas, como veremos, se centran en la representación de las etnias antiguas como el qulla, ch'uncho, etc. y otras representan grupos sociales de la época colonial y del periodo republicano, como el qhapap negro, o el majeño, entre otros. Cabe señalar también de una forma muy destacada la representación que la máscara conlleva de la relación del hombre andino con seres que pertenecen a otra realidad o a otra humanidad. Posteriormente nos centraremos en un análisis más detallado de cada uno de estos tipos de máscaras.

Existe ante tal variedad una importante demanda clasificatoria. Sin embargo teniendo en cuenta los esfuerzos realizados continúa siendo una demanda insatisfecha, a pesar de los más loables intentos (Simeón Orellana, 1971). La dificultad estriba, a nuestro juicio, en

la plurifuncionalidad y ambigüedad de la propia naturaleza del objeto cultural referido, lo que dificulta en exceso su categorización cerrada y única.

Una constante en el análisis llevado a cabo hasta el tiempo presente de la máscara andina ha sido la identificación de la misma con el anonimato. Es decir que su mera presencia anulaba la personalidad individual del portador y podía permitir, por tanto, todo tipo de burla y sátira sin el acostumbrado control social (Castillo Ochoa, 1989). Es cierto que esta función forma parte importante de la fiesta andina; en algunos casos el espectador de las danzas enmascaradas espera la ruptura del orden social a través de la burla y la sátira, tal y como se percibe en el documento gráfico propuesto a continuación, pero el sentido va más allá de la burla, afecta a la construcción identitaria.



Observación de una danza satírica. Pisac 2000.

Es el historiador y antropólogo Tom Zuidema (1983) quien, a través del análisis de la máscara prehispánica ofrece una interpretación más cercana a las tesis que proponemos en este trabajo. Para nosotros, la experiencia observada nos permite afirmar que la realidad andina va más allá de la mera función encubridora de la máscara, para afirmar una función más ritualizada, donde la máscara condensa muchos de las tensiones procedentes de la vida social. Zuidema lleva a cabo un estudio centrado en el periodo prehispánico de dominación incaica. La tesis fundamental que propone el emérito profesor norteamericano es que la máscara es un marcador identitario que ha servido

como elemento de identificación de grupos sociales o políticos definidos. Las ideas más interesantes desde nuestro punto de vista son aquellas en las que se refiere a la diferencia clara de función entre la máscara y la pintura facial, usadas ambas entre los grupos andinos con diferente función. Es muy sugerente la propuesta de Zuidema, puesto que no se da el caso de comparsas o sujetos activos en las fiestas que hemos analizado donde aparezcan pinturas faciales, la caracterización se lleva a cabo siempre a través de los rostros enmascarados. La diferencia entre la pintura facial y el uso de la máscara alude de forma analógica a los distintos sentimientos de pertenencia al mundo interior, ya sea dentro del ayllu, de la etnia o incluso dentro del imperio incaico, y, en cambio, la máscara en los testimonios incaicos era asociada al exterior del mundo protegido y cerrado. Por eso, comenta Zuidema, que lo relacionado con el desorden, con el caos, con el mundo sobrenatural, con el mundo de abajo, con la noche, con la salvaje naturaleza, con el mundo de los poderes no visibles, y con los extraños y extranjeros quedaba bajo el poder expresivo de la máscara. Como veremos esta será una de las conclusiones a las que nos lleva nuestro trabajo etnográfico. Pero, al mismo tiempo el diseño, la elaboración, función y uso de la máscara dejan entrever complejas relaciones de valoración y de apropiación hacia este mundo exterior, más desconocido y por lo tanto objeto de temor. El antropólogo americano alude a la función ritual que la máscara tiene como elemento de apropiación de un poder que desea el portador de la misma, pero que se muestra escurridizo o muy alejado. Es la misma analogía usada en la explicación del sentido de las máscaras en las acciones rituales orientadas hacia la caza. De esta forma parece claro que la máscara presenta la enorme capacidad cultural de representar, no sólo para burlar, sino también para transformar y apropiar lo deseable. Es por esto que nuestra tesis consiste en afirmar que hay algo más esencial en el uso de la máscara, y que tiene que ver no sólo con la anulación de una personalidad individual, sino con la transformación y expresión pública de determinados personajes y colectivos que conforman la memoria colectiva. Es aquí, según nuestra opinión donde radica el verdadero sentido social y ritual del estudiado objeto cultural. La máscara andina, por tanto, no es un mero objeto de recuerdo, o de museo, sino que es algo vivo que se transforma y que conforma año a año la identidad y la memoria de los pueblos andinos. Esta opinión es la que defiende también la profesora Canepa Koch (1993) en un magnífico estudio etnográfico sobre la fiesta en la localidad de Paucartambo. En este estudio describe la compra de una máscara realizada por uno de sus amigos a una vendedora local. El comprador estaba dispuesto a pagar más dinero por la máscara más

antigua, suponiendo que sería sin duda la más valiosa también para la vendedora. Esta creencia se encontraba sustentada, sin duda, bajo la creencia de que el tiempo pasado desde su elaboración del objeto ritual sería un valor en sí mismo. Sin embargo el precio propuesto sorprendentemente era más elevado en la máscara recientemente elaborada. La profesora concluye afirmando que la máscara más reciente posee aún la vitalidad y el uso que la antigua ya no tiene. De todo ello merece la pena concluir diciendo que la máscara andina es un objeto vivo, que se resignifica y reelabora año a año, fiesta a fiesta, ritual a ritual. A pesar de que tiene otros valores estéticos, y museísticos, destaca por su actualidad cambiante, y no por su antigüedad tal y como se ha encargado Lévi-Strauss de poner de manifiesto (1981).

4. Representaciones enmascaradas en festividades andinas.

Situación de la investigación: La localidad de Pisac.

Los procesos de construcción de alteridades no responden a un único patrón. Se conforman sometidos a elementos variables y dependientes del contexto local. No es posible pensar de un modo universalista sobre este proceso humano; es pertinente, por tanto, la referencia cronotópica. El caso queda de este modo singularizado, pero, no por ello, presenta una menor importancia, al contrario. Es precisamente en esta fuerza de la singularidad donde recae la fortaleza y especificidad de la antropología. La necesidad de los vínculos de pertenencia y de diferenciación poseen un carácter transcultural, pero la forma de expresión, su gramática es particular, y remite a la geografía y a la historia del espacio habitado. El lugar elegido se encuentra en la provincia de Calca. Una de las trece provincias que conforman el Departamento de Cuzco. Limita al norte con la provincia de La Convención y al Este con la de Paucartambo. Al sur limita con la provincia de Quispicanchi y con la de Cusco, y al oeste, cercana ya a la ceja de selva, se encuentra el límite con la provincia de Urubamba. Según la organización administrativa del territorio en Perú, este territorio provincial se divide a su vez en ocho distritos conocidos como el distrito de Calca, Coya, Lamay, Lares, Pisac, San Salvador, Taray y, por último Yanatile.

La provincia de Calca, tal y como se encuentra organizada actualmente tiene un origen colonial, aunque su historia se remonte al periodo preincaico y remite al asentamiento de antiguos grupos étnicos que formaron los primeros ayllus de los Khalkas, bajo la significación quechua de terreno pedregoso, por su ancestral ubicación. Estos primeros ayllus se fueron extendiendo a lo largo del río Wilcamayu hasta que fueron dominados y organizados por los incas apareciendo por primera vez ya agrupaciones de ayllus ocupando los pequeños valles. Estas agrupaciones van conformando comarcas que se corresponden de un modo fiel con la actual distribución en distritos. Como más destacados aparecen ya, junto al de Khallka, el de Pisac y el de Huchuy Qosqo. Nuestro trabajo se centra en la localidad de Pisac, cuya fundación colonial se atribuye a D. Pedro de Zamora. Al mando de las huestes de Francisco Pizarro en 1536, recibe la orden de explorar el Valle de Willcamayu para sofocar la rebelión de Manco II que había establecido su cuartel general en Khallka. Zamora al mando de algunos soldados inmediatamente cumplió el encargo, pasando por los ayllus de Yuncaypata, Huancalle,

Taray, Pisaqas, Qoyas y Lamay Qosqos llega a la tierra de los Khallkas. Allí funda la “Villa de Zamora” con la advocación de San Pedro Apóstol. A partir de esa fecha se impuso una nueva organización a base de las encomiendas; la vida de los Khallkas y demás ayllus del Valle de Willcamayu se transforma sustancialmente. Pizarro distribuyó las tierras encomendándola por repartimiento a los españoles dando a cada uno un valle o una provincia con indios y señores; posteriormente el Virrey Toledo a través de un edicto creó las reducciones dando origen a la población mestiza ubicada a orillas del río Vilcanota.(Chacón, 2004) Los actuales distritos del Valle del Willcamayu fueron parte de los repartimientos de Pizarro cuya nueva organización estaba conformada por mestizos, indios empadronados para el pago de tributos, Iglesia con cura y Alcaldes nombrados entre los indios. Los Ayllus fueron desplazados a terrenos incómodos, poco productivos, sin riego, sin perspectiva de expansión, mientras que las tierras fértiles ribereñas resultaron propiedad de los españoles por derecho de guerra. El 21 de Junio de 1825 se crea la provincia en virtud del decreto expedido por el libertador Simón Bolívar. De modo que queda instituido oficialmente el nombre para la capital de la provincia como “villa de Zamora”. El 19 de Septiembre de 1898 la provincia recibe el nombre que actualmente posee en virtud de una ley del Congreso siendo su presidente D. Nicolás de Piérola. (Chacón, 1994)

La provincia de Calca presenta, como la gran mayoría de las zonas andinas, varios pisos ecológicos que han sido utilizados por sus pobladores de una forma muy eficaz. Algunas zonas se encuentran a 900 metros de altitud, como es el caso de la Estrella del Valle de Lacco Yanero, y, en cambio, otras superan los 6000 metros, como el nevado Chaiñapuerto. Ante estas diferencias de altitud cabe pensar en unos climas extremos que imposibilitan la supervivencia, pero no es así. Podríamos hablar de dos estaciones bien diferenciadas, por un lado, la temporada de lluvias que se extiende desde los meses de octubre hasta marzo, y la temporada seca, que se inicia, aproximadamente en el mes de abril y culmina en septiembre. Arguedas ofrece algún comentario al respecto en comparación con las tierras castellanas:

“Sí el verano es más espléndido que en el Perú, es verdaderamente el mes de la maduración, mientras que en nuestras montañas es el del riego y de las lluvias. Arrastramos desde el tiempo de la conquista el error de llamar invierno en la sierra de los Andes al verano, por ser el tiempo de las lluvias. La primavera es asimismo más espléndida, mucho más aún que el verano” (Arguedas, pág. 44)

Debido sobre todo a la latitud las temperaturas no son extremas, aunque se encuentran determinadas por la altitud. Destaca sobre todo la oscilación térmica entre el día y la noche, que es mucho mayor, sin duda, en lugares que superan los 3000 metros de altitud. El territorio de la provincia de Calca cuenta con tres cuencas hidrográficas; por la parte sur atraviesa el río Vilcanota formando el valle sagrado de los incas y por la parte norte de sur-este a nor-oeste atraviesan el río Yanatile formando el valle de Yanatile y el río Yavero que forma el valle Lacco Yavero. Estos valles han sido el eje fundamental de las comunicaciones entre las distintas poblaciones de la provincia y con otras provincias desde época incaica, lo que ha facilitado el desarrollo de una extensa red de mercados, de comunicaciones y de interacciones. En una extensión de 4.419 Km² habita una población de 61.714 personas con una densidad cercana a 14 h/km².



Valle del río Vilcanota. Pisac, Cuzco.

Los principales recursos han sido tradicionalmente la agricultura y la ganadería, aunque en los últimos años han surgido nuevas fuentes de riqueza relacionados con los sectores de la artesanía y productos tradicionales, el turismo y los servicios. Estos nuevos sectores económicos han modificado de forma sustancial la vida de algunas zonas de la

provincia y han modificado la estructura productiva y social, y, por añadidura han condicionado el devenir del tiempo festivo. Nuestro análisis tiene por objeto una festividad que tiene lugar en la localidad de Pisac que presenta un fuerte carácter local, sin embargo, a lo largo del tiempo esta festividad ha adquirido un sentido regional, nacional e internacional. De modo que son muy numerosos los habitantes de todo el distrito que participan y acompañan en la celebración, numerosos cuzqueños y limeños, así como un numeroso grupo de gringos. La localidad de Pisac, fue fundada como una reducción colonial en el fértil valle del río Vilcanota, de enorme importancia para la región desde el periodo incaico. Su origen se remonta a la agrupación de los antiguos ayllus incaicos, y su nombre remite al parecido que presenta su extensión con el de una perdiz autóctona. De ahí su nombre en lengua quechua, P'ísaq. Tras la colonización recibe el nombre de "San Pedro de Pisac", para perder la parte evangelizadora de su nombre posteriormente en el periodo republicano.

Al igual que otros distritos que se encuentran a lo largo del valle, lo que conocemos por Pisac se presenta dividido en dos hábitat geográficos, que, al mismo tiempo, presentan aspectos económicos, sociales y culturales diferentes. El primero de estos espacios lo constituye la capital del distrito que da nombre al pueblo. Es un conjunto de casas, la mayor parte de ellas reformadas, y de edificios de servicios tanto públicos como privados que se ubican en la ribera del río, a 2.900 metros de altitud y cuyos habitantes se consideran a sí mismos como mestizos. El área ocupada por este asentamiento, antiguamente correspondía a terrenos de cultivo, que debido a las disposiciones del Virrey Toledo en 1572 se utilizan para reubicar a los indígenas con la intención de facilitar el control de los mismos por parte de la corona española. La disposición arquitectónica que presenta es similar a la española colonial; las calles convergen en una plaza principal que se convierte en el centro, en la plaza se sitúan los principales edificios administrativos y el templo se percibe como el lugar de referencia para todos sus habitantes. Alrededor cerros cargados tradicionalmente de sacralidad, mitigada a través de símbolos cristianos y rituales, muchos de ellos con una clara estructura sincrética. Y alejado de la localidad colonial el complejo arqueológico de Pisac, antiguo lugar de colonización incaica donde se percibe claramente el modo productivo en pisos ecológicos descrito por el antropólogo americano John Murra. *(En el documento gráfico que se adjunta se puede ver claramente la estructura del espacio colonial con la plaza en el centro, con los puestos del mercado)*



Vista de la localidad de Pisac desde el complejo Intiwuatana.

El segundo de los elementos del que forma parte el distrito de Pisac lo forman trece comunidades campesinas o indígenas, en concreto quechuas, cuyos pobladores se consideran a sí mismos descendientes directos de los incas.¹⁰ La mayoría de las comunidades están en el lado izquierdo del río y son: la comunidad de Cuyo Chico, de Viacha, Mask'a Ccotobamba, Chahautiri, Pampallacta, Amaru, Ccotataqui, Paru-Paru, Sacaca, Cuyo Grande y Ampay. Al otro lado del río se encuentra la comunidad de Huandar.

Se observa de forma aparente una diferencia importante entre el modo de poblamiento en el centro rector y en las comunidades. Pisac parece trazada a través de una cuadrícula con su plaza del mercado en el centro y la iglesia como edificio más elevado y emblemático. En cambio las comunidades campesinas, sobre todo las situadas a mayor altura muestran conforman un hábitat disperso donde lo que prima, por encima de cualquier otro uso del espacio es la cercanía a las tierras productivas, las llamadas “chacras”.

¹⁰ “En ahí vienen de otros países, y para ellos nosotros somos como Incas...” En: PÉREZ, B. (2004): *Somos como incas*. Iberoamericana, Madrid, pág.16.

Estas formas distintas de habitar el territorio tienen también su correlato, a su vez, en una profunda división desde el punto de vista étnico entre indios o campesinos, tal y como fueron denominados a partir de la reforma agraria, y los mestizos llamados “*mistis*”. Ambos grupos humanos han estado relacionados durante siglos en esta población permaneciendo vinculados cada uno de ellos a su territorio y mostrando, aparentemente, una estructura cerrada, aunque siempre con pequeñas modificaciones internas. En cambio, esta estructura tan cerrada, más en el caso de las comunidades indígenas, en los últimos años se está modificando. El cambio ha sido más rápido y perceptible en el caso de los mestizos que habitan el pueblo, pero no es menos significativo el ejemplo de las comunidades campesinas, que, aun siendo menos evidente a simple vista es de una profunda significación. Miembros de la misma comunidad trabajan en distintos lugares, han diversificado su modo de vida, habitan incluso fuera de su territorio, se expresan en castellano, pero aún mantienen un fuerte vínculo identitario que recrean permanentemente a través de su participación en distintas organizaciones y actividades. Se reconocen a sí mismos y a su grupo a través de estas instituciones y se reconocen perteneciendo al grupo de los “*runas*”, es decir, seres humanos.

Como hemos mencionado uno de los aspectos distintivos de estas comunidades campesinas es su patrón de asentamiento disperso generalizado, aunque existan variaciones significativas con relación a la altitud. Algunas se encuentran situadas a una altitud de 3000 metros, y otras, como Pampallacta, Amaru o Cuyo Grande superan los 4000 metros. Su situación de asentamientos de montaña determina la escasez de tierra que disponen para la cultivo. En la mayoría de los casos se han habilitado terrazas sobre la ladera de la montaña, en otros, usan las pocas terrazas naturales de las que disponen para cultivar los productos tradicionales andinos, sobre todo la papa. La vida en estas comunidades ha estado fuertemente condicionada por la dificultad de los accesos. A las más cercanas al pueblo de Pisac se accede a través de una pista mejorada con asfalto en los últimos años, pero a las más alejadas y que se encuentran a una mayor altitud sólo se puede acceder a través de una trocha o camino de tierra carrozable que asciende por la montaña hasta el poblado de Q’ello-q’ello, cruce estratégico en el camino hacia Paucartambo, y, desde allí, a través de caminos más angostos se distribuye la trocha hacia el resto de las comunidades del distrito. Las dificultades del terreno han condicionado históricamente las relaciones entre las comunidades y el mundo exterior al valle contribuyendo a su aislamiento y a su condición de región de refugio (Aguirre,

1967). Es una vieja demanda por parte de los comuneros la mejora de las comunicaciones entre las distintas comunidades. En aquellos lugares donde el turismo es más frecuente y permanente por su cercanía a Pisac o la Cuzco, la mejora en las infraestructuras es muy visible; no así en las llamadas comunidades de altura, donde aún queda un largo camino por recorrer. En los últimos años las fuertes lluvias han retrasado la construcción de las infraestructuras previstas, e incluso han aislado a algunas comunidades durante un periodo significativo de tiempo.¹¹



Comunidad de Amaru. Secado de papas

“Pero, construida la carretera a la costa, a las ciudades de Nazca, Ica y Lima, en Puquio se produjo una revolución económica muy semejante a la de Sayago como consecuencia de la difusión del trigo. La influencia de los agentes externos se acrecentó: los productos tradicionales de la economía del indio, trigo y ganado, aumentaron súbitamente de precio. Reconocidas oficialmente las cuatro comunidades,

¹¹ La existencia o no de infraestructuras adecuadas es un factor muy determinante en los procesos de cambio tanto social como cultural. El propio Arguedas en muchos de sus escritos hace alusión al cambio producido en Puquio y el Valle del Mantaro debido a la mejora de las infraestructuras en la zona.

los Varayoc, dejaron de ser sus representantes legales, fueron sustituidos por personeros” (Arguedas, pág. 40)

Este territorio presenta unas características que permiten, a nuestro juicio, la consideración de zona de refugio yendo, tal vez, con nuestra interpretación un poco más allá del conocido significado del término impuesto por el profesor Aguirre Beltrán. Los nueve rasgos anunciados por el antropólogo mexicano, con mayor o menor rigor, pueden aplicarse a este territorio. De todos ellos nos gustaría destacar en este apartado los siguientes: lo que resalta, en primer lugar, es la ecología enemiga a nivel general. Como veremos la presencia de agua no es constante y la calidad de los suelos es sumamente variada y condicionada con la climatología y la altura. No debemos olvidar que la provincia presenta una altitud media superior a los 3.500 metros sobre el nivel del mar. Tradicionalmente este ambiente natural hostil ha sido adaptado tecnológicamente y culturalmente para la supervivencia, pero no ha generado más que una economía de subsistencia. Este medio ambiente no ha sido óbice alguno para una densidad de población elevada, a diferencia de otros lugares de la tierra con condiciones climáticas parecidas. Sin embargo, en las últimas décadas presenta una fortísima migración desde los lugares más elevados en las montañas, hasta los valles, la ciudad de Cuzco, Lima e incluso hacia otros países, como España o Estados Unidos.

También destaca en esta zona la continuidad de una fuerte presencia humana desde tiempos míticos, de tal forma que existe una tradición que ha perdurado en el tiempo de campesinos y ganaderos que poseían una organización que regulaba las relaciones entre los hombres entre sí y de estos con el medio y que algún investigador calificó como civilizaciones campesinas. Junto al hábitat y a la larga historia colonial existen otros dos elementos determinantes. Nos referimos en primer lugar a la condición de periferia que esta zona ha mantenido y lo sigue haciendo respecto al estado peruano. Esta situación ha condicionado la pervivencia de tradiciones y modos de vida muy antiguos, así como ha estimulado algunos de los procesos de cambio que analizaremos. Y, no podemos olvidar la situación de violencia política que ha existido desde los años 80 hasta mediados de los años 90 y que ha ahondado aún más si cabe en algunos de los rasgos de pobreza y exclusión tan frecuentes en este lugar.

Para finalizar merece destacar el proceso de cambio rápido y radical de alguno de sus semblantes más característicos y que está directamente relacionado con la presencia masiva de población indígena y su necesidad de formar parte del Estado Nacional

peruano, no sólo figurativamente sino también controlando algunos de los elementos más importantes de poder tan determinantes en el ámbito festivo.

Como hemos mencionado anteriormente en el medio físico de la provincia de Cusco predomina la verticalidad. El paisaje y las tierras de producción está formado por cerros que superan los 4500 metros de altitud, laderas más o menos escarpadas y profundos valles que, a veces se abren un poco más y ofrecen una inusual visión horizontal del territorio. Los distintos asentamientos humanos se han adaptado a esta condición orográfica de un modo sorprendente, aunque no hay entre los investigadores una posición clara acerca de si la adaptación al espacio conseguida por el hombre andino es eficiente o no lo es.¹² Los principales pueblos de la provincia se encuentran en quebradas o en valles que varían en anchura y por ende, en superficie cultivable. Pisco se encuentra en dos de los valles más abiertos de la provincia y al lado del curso del río, lo que permite, como veremos, una productividad en las tareas agrícolas mucho mayor. En cambio los pequeños asentamientos denominados “ayllus” o comunidades campesinas se encuentran dispersas y alejadas del centro rector en zonas altas, a más de 3800-4000 metros de altitud, sin acceso directo a importantes cauces de agua, sólo a arroyos de carácter estacional.

La vida productiva, así como la social y simbólica a distintas altitudes se ve afectada por elementos que conforman el medio físico, como son las condiciones hidrológicas, edafológicas y climáticas que han sido interpretadas culturalmente y representadas simbólicamente. Una gran importancia en este proceso de adaptación a la ecología enemiga ha sido lo que el antropólogo John Murra llama “el control vertical de la ecología”¹³ o la formación de los distintos pisos agroecológicos. Este sistema de

¹² Por ejemplo Grillo, siguiendo las enseñanzas del antropólogo John Murra considera que la cosmovisión andina de la naturaleza ha permitido un uso adecuado de los recursos creando una eficiencia que se rompe con la introducción de elementos novedosos fruto de sistemas económicos diferentes a los tradicionales andinos. “Nos referimos al equilibrio inherente en la cosmovisión andina, es decir, a la capacidad de conservación e incluso de multiplicación de la diversidad que alberga la naturaleza, sin detrimento alguno de la corriente vital que la anima, sin dañar ni eliminar a elemento alguno del cosmos” en: GRILLO, E. y RENGIFO, G. (1990): “Sociedad y naturaleza en los Andes” en: **Sociedad y naturaleza en los Andes**. PRATEC. Proyecto Piloto de Ecosistemas Andinos / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PRATEC/PNUMA), vols. I, II, Lima, pág 20.

¹³ Ver: BRACK-EGG, A. (1989): *Ecología, agricultura y autonomía campesina en los Andes. Desarrollo rural y uso cuidadoso de los recursos naturales en la Sierra del Perú*. DNS.INP, Lima.

producción de modo vertical encuentra una de sus mayores dificultades en el cultivo de unas tierras que son consideradas desde el punto de vista edafológico como frágiles, es decir, que son altamente susceptibles al deterioro ecológico bajo ciertas condiciones de explotación productiva. De tal forma que esta degradación tiene como consecuencia una disminución significativa en la producción, una caída significativa en el potencial productivo y una lenta, difícil y, a veces, imposible recuperación del ecosistema. En las zonas estudiadas existen un gran número de tierras frágiles que se sitúan sobre todo en las laderas de las montañas y en las zonas de una altitud superior a 3800-4000 metros. Los riesgos de desertificación en estas tierras son muy elevados, y es justamente donde se han asentado tradicionalmente los campesinos más pobres y marginados creando un círculo del cual es sumamente complicado salir. En la región andina que nos ocupa la cantidad de tierras clasificadas desde el punto de vista ecológico como frágiles se acerca al 25%; la gran mayoría situada en laderas con pendientes del 15 al 25% de desnivel. Esta situación provoca que en muchos lugares las zonas cultivables se sitúen en las faldas de los cerros, que en la mayor parte de las veces han sido producto de deslizamientos de tierras. Estos suelos ofrecen una productividad mucho mayor, pero presentan un enorme riesgo geológico, introduciendo una de las coordenadas omnipresentes en el sistema productivo andino, el riego. Solamente desde el conocimiento preciso de esta situación puede entenderse la importancia que se concede a la fertilidad y la fecundidad de la "pachamama". La tierra da con esfuerzo, y ese esfuerzo ha de ser propiciado por los ofertorios y rogativas de los habitantes del lugar. El mes de Julio, tiempo de sequía, es propicio en actos festivos con carácter ofertorio y de acción de gracias. La festividad de la mamacha Carmen, objeto principal de este estudio tiene este carácter, y se enmarca en este claro contexto de relación intensa con la tierra. (Lechtman, 1985). Destaca entonces como hemos visto la relación especial con la tierra; pero también la cultura andina se caracteriza por la presencia de población indígena en un largo contacto con otros grupos humanos en relaciones ambivalentes de poder. Esta realidad social ha sido objeto de la investigación social, especialmente significativo es el estudio de lo que se ha denominado en la literatura científica "la comunidad de indígenas" o bien, "la comunidad campesina". Es uno de los conceptos que designan objetos de estudio formalizados, aunque, en la mayoría de los casos no

También: MURRA, J. (1975): *Formaciones económicas y políticas andinas*. Instituto de Estudios Andinos, IEP, Lima.

MURRA, J. (1983): *Evolución y tecnología de la agricultura andina*. IICA/CIID-III, Cuzco.

suficientemente clarificados. En el caso de la realidad peruana estos estudios de comunidad se encuentran en el origen mismo de la ciencia social debido sobre todo al amplísimo número de campesinos que pueblan las montañas andinas y que responden a tal modo de organización. Estos estudios son significativos tanto por el enorme interés que han despertado y despiertan entre los investigadores, como por los distintos procesos por los que estas sociedades han pasado. Destacan su particular modo de organización social, su relación con la propiedad de la tierra y su mentalidad, y esto contribuye, de modo muy destacado, a las elaboraciones generales de teorías sobre la cultura humana. Este interés se plasma en una cantidad ingente de trabajos que, desde distintas vertientes y temáticas, se han publicado desde los años 20 hasta el momento actual. Previamente a la revisión de los trabajos e interpretaciones realizadas sobre las mismas sería adecuado elaborar algunas ideas clarificadoras en torno a la realidad y a la significación concreta y precisa de este modo de vida. En el Perú actual sólo el 30% de la población es rural, lo que podría hacer pensar que las comunidades campesinas han perdido peso; en cambio los estudios sobre ellas y sobre sus procesos de cambio no disminuyen. El número de trabajos ha sido tan numeroso que podemos elaborar unas líneas metodológicas de investigación a lo largo del tiempo, así como también unos marcos teóricos cambiantes en cuanto a la interpretación del objeto de estudio. De hecho la investigación andina ha sido uno de los lugares predilectos de investigación por parte de las grandes tradiciones antropológicas, en concreto la americana y en las últimas décadas se observa un mayor interés por parte de un gran número de antropólogos franceses y españoles. También la propia antropología nativa, a partir de los años 30 encuentra en esta forma de organización social un fecundo manantial para posteriores discursos ideológicos y políticos que aumentan, aún más si cabe, el interés de la zona como objeto de estudio. A pesar de las diferencias que muestran, casi todos los estudios señalan como la característica más llamativa de la comunidad campesina andina la localización geográfica que condiciona la verticalidad de sus asentamientos y de sus cultivos.

Este marco geográfico no ha permitido la creación de significativos excedentes y ha repetido época tras época, así parece al menos en una primera aproximación, casi sin modificaciones el mismo esquema productivo y cultural; aunque esta cuestión no es de respuesta tan simple como parece. La consideración de la comunidad campesina andina está muy condicionada por la constante construcción que desde las distintas ideologías en el Perú se ha ido haciendo de ella. Las comunidades campesinas o indígenas

peruanas han sido valoradas como la prolongación natural de los ayllus incaicos, una vez que las unidades jerárquicas más elevadas del imperio incaico fueran destruidas por los conquistadores españoles. Sin embargo a partir de los años sesenta se llevó a cabo una reinterpretación de la comunidad andina realizada por los antropólogos que colaboraron con J. Steward en la elaboración del conocido Handbook of South American Indians. Ellos, por primera vez asumieron que la comunidad campesina peruana estaba formada fundamentalmente por campesinos que formaban parte de una nación. Esta idea, sin duda, ha marcado la vida de la comunidad campesina en estos últimos treinta años, ya que se han realizado estudios sobre los procesos de modernización llevados a cabo desde dentro y desde fuera de la comunidad, se han documentado los procesos de reacción al cambio inducido desde la administración, sobre la occidentalización de los valores más fundamentales, así como también se han llevado a cabo interesantes estudios sobre la potenciación de los valores comunales para el desarrollo de la acción cooperativa. En concreto podemos hablar de una evolución en el estudio de la comunidad andina que pasa, desde los años 20 por seis periodos.¹⁴ Un primer momento que podríamos caracterizar como la etapa indigenista, a continuación una fase dominada por el culturalismo de clara influencia norteamericana, para agotarse en cuanto despuntó la interpretación estructural-funcionalista que dominó los estudios andinos durante un tiempo largo y que aún no ha sido superada del todo. A partir de los años 60 se diversifica en gran medida la interpretación única sobre la comunidad campesina y surgen nuevos modos de análisis, entre ellos sobresalen los estudios agrarios, algunos de ellos no estrictamente antropológicos pero que ilustran en gran medida algunos aspectos no estudiados hasta ese momento. A partir de los años 80 y, una vez concluido el proceso de reforma agraria, surgen una serie de estudios que ponen de manifiesto que la redistribución de tierra no era la solución definitiva a todos los problemas planteados por la región y, por tanto, se abren nuevas vías de investigación en las cuales participan otros movimientos sociales como son las organizaciones no gubernamentales y otras instituciones de apoyo. La última fase en la que nos encontramos introduce como tema muy destacado la relación de estos ámbitos locales con el entorno global y los procesos de cambios que esta nueva realidad establece. De

¹⁴ Ver: SOLANO SÁEZ, J. (1993): “El proceso de desarrollo de la antropología en la Sierra Central: Perú” en: **Alteridades**, nº 3(6), pp.73-80. Este estudio sólo toma en consideración cinco periodos, pero nosotros hemos introducido uno más que ocuparía los últimos diez años de producción investigadora sobre la región que no se recogen en este estudio.

modo que podríamos llamar a este último periodo como el periodo de la globalidad. Analicemos pues, de un modo más detallado los principales estudios llevados a cabo en cada una de estas fases.

La fase llamada indigenista nos ha interesado en gran medida por la novedad y el cambio radical que supone en la interpretación de la comunidad campesina. No es un modo de interpretación que esté regido por la ciencia antropológica, al contrario, la investigación formal aún no había aparecido cuando un grupo de intelectuales peruanos, historiadores y legisladores comienzan a contemplar esta realidad social de un modo distinto a como se veían desde el comienzo del periodo republicano. No consideran, por tanto, que esta forma de vida unida en gran medida al entorno rural y montañoso sea una supervivencia del pasado colonial, ni que constituya una pesada rémora para el desarrollo ya que su sentido comunitario choca frontalmente con las ideas liberales que se habían desarrollado durante la mitad del siglo XIX y principios del XX. Ofrecen una visión distinta alejada de los patrones ideológicos modernizadores dirigidos desde Lima. Mas la primera defensa orgánica y documentada de la comunidad indígena tenía que inspirarse en el pensamiento socialista y reposar en un estudio concreto de su naturaleza, efectuado conforme a los métodos de investigación de la sociología y la economía modernas. El libro de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra Comunidad Indígena*,¹⁵ así lo certifica. Castro Pozo, en este interesante estudio, se presenta exento de preconceptos liberales. Esto le permite abordar el problema de la "comunidad" con una mente apta para valorarla y entenderla. Castro Pozo, no sólo nos descubre que la "comunidad" indígena es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual sobrevive manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo que serán tenidas en cuenta en posteriores estudios antropológicos. Dentro de este movimiento destacan también las aportaciones de Dora Mayer de Zulen, José Carlos Mariátegui que ofrecen las primeras ideas socialistas en el Perú tomando como referente al indio y su modo de vida.¹⁶

¹⁵ CASTRO, H. (1979): *Nuestra comunidad indígena*. Perugraph, Lima.

¹⁶ “El indigenismo es fundamentalmente una corriente de pensamiento nacional que, en relación al contexto de la disputa racial indios versus blancos, plantea las primeras ideas socialistas en el Perú. El indigenismo fue una corriente que antecedió a la aparición de la antropología y las demás ciencias sociales en su sentido académico. Motivó la realización de estudios y debates prolongados pero, principalmente, promovió el desarrollo de un movimiento ideológico de alcance nacional, en el cual tuvieron participación círculos no solamente capitalinos sino provinciales”. En: SOLANO, J. (1993): *Opus cit*, pág. 74.

Esta corriente indigenista fue reemplazada a finales de los años cuarenta y durante los cincuenta por una corriente de interpretación de clara influencia norteamericana y de carácter culturalista. El modo de vida indígena y su forma de organización social continúan despertando enorme interés y sigue siendo un problema que, lejos ya de reivindicaciones ideológicas, ha de entenderse de un modo más profundo y explicarse por medio de factores culturales. De los investigadores que llevan a cabo estudios bajo esta perspectiva destacaríamos a Tschopick, y su estudio sobre las comunidades serranas de 1945 ¹⁷, y el estudio sobre Sicaya de Guillermo Escobar ¹⁸ como los que desarrollan el culturalismo de una forma más ortodoxa y José María Arguedas y Richard Adams como los que modifican en alguna medida este planteamiento e introducen aspectos novedosos en él.

Estos estudios culturalistas aparecen en un contexto para la comunidad campesina de cambios significativos, por eso los investigadores necesitan explicar los motivos y las causas de las alteraciones, de la pérdida de la vida tradicional y de preguntarse sobre el futuro. En concreto, a partir de este momento aumenta la intensidad de las migraciones tanto dentro del interior de los distintos departamentos como hacia la capital, se inicia una leve pero importante diversificación económica que repercute de forma decisiva en la expansión de los mercados que superan el ámbito de lo local para convertirse alguno de ellos en regional y, además se modifican algunos hábitos de vida rural por otros más urbanos. Pero lo que estos estudios aportan como principal novedad es que ponen de manifiesto la ruptura de la igualdad que había caracterizado a la comunidad campesina. Aparece por primera vez una diferenciación en clases sociales que es más importante que la clasificación interétnica, y, además la relación conflictiva entre las distintas clases sociales es el motor del cambio social y cultural. Desde luego estos últimos aspectos comentados se perciben de un modo muy preciso en la obra de Adams,¹⁹

Ver también: MATOS, J. (1968): "Zur Integration der indianischen Bevölkerung in die moderne Gesellschaft Lateinamerikas" en: MATOS, J. (1968): La evolución del indigenismo en el Perú, Schriften der Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Latinamerika - Forschung (ADLAF), NR. 1. Freiburg, pp. 97-105.

MARIÁTEGUI, J. C. (2007): Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

¹⁷ TSCHOPICK, H. (1973): Highlands communities in Central Peru. Greenwood Press, London.

¹⁸ ESCOBAR, G. (1973): Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza andina. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

¹⁹ ADAMS, R. (1959): *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyaayo*, American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle.

A partir de los años 60 la investigación sobre la sierra central y las comunidades se vuelve más fecunda y aparece una nueva orientación que, a diferencia del culturalismo que trató de explicar los fenómenos sociales a partir de un concepto abstracto, como es el de la cultura que privilegia el estudio de las relaciones sociales en estructuras, así como el análisis de la función que cumplían las distintas partes de esa estructura. Representativos de esa tendencia fueron los trabajos realizados en el Instituto de Estudios Peruanos bajo el auspicio de la Universidad de Cornell que acogen, en gran medida el debate planteado entre los culturalistas y los discípulos de la nueva sociología planteada por Parsons y Merton. De esta época queremos señalar la aportación de cuatro investigadores como son Hernán Castillo, José Matos, Emilio Choy, Elias Flores y Roberto Arroyo.²⁰ Cabe decir que estos estudios son el germen de aumento muy significativo de estudios que tienen lugar a partir de los años 70 sobre esta zona andina, motivados en gran medida por la reforma agraria y el debate nacional sobre la tierra. En este sentido cabe señalar que aparecen muchas e importantes novedades en la interpretación de estas formas de organización social, en concreto cabe citar entre otras tres corrientes dominantes en la investigación antropológica que hacen olvidar planteamientos anteriores. Nos referimos en concreto a la corriente etnológica francesa, que aparece con fuerza en estos momentos para contribuir al conocimiento de la zona andina y cuya influencia no ha cesado aún, constituyendo en el tiempo presente la fuente de investigación más fecunda sobre la región.²¹ A su vez aparece como corriente teórica el marxismo estructuralista más orientado hacia las relaciones sociales de producción y que también se aplica como fuente teórica para entender las comunidades campesinas. Por último, en este periodo, aparece de un modo casi avasallador una preocupación destacada por la cuestión agraria que estimula estudios dirigidos hacia el conocimiento específico de esa realidad. Consideramos, una vez analizadas cada una de las aportaciones de estas corrientes, que cada una de ellas, contribuye al conocimiento

²⁰CASTILLO, H. (1964): *Chaquicocha: comunidad en progreso*. Departamento de Antropología, Cornell University, Cornell.

MATOS, J. (1972): *Dominación y cambios en el Perú rural*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

FLORES, E. (1967): *La comunidad de Nueva Esperanza*. I.E.P. Lima.

ARROYO, R. y MORRUGARRA, J. (1967): *El distrito de Huasahuasi*. I.E.P. Huancayo.

²¹ Nos referimos en concreto al Instituto Francés de Estudios Andinos, que fue creado en 1948 bajo el auspicio del Departamento de Asuntos exteriores de Francia y que agrupa a un número importante de investigadores sobre la zona andina que han producido importantes trabajos sobre distintas áreas de investigación.

de la realidad andina con alguna novedad interesante y relevante que enriquece el debate. Por ejemplo, consideramos que la corriente etnológica francesa se ocupa sobre todo de romper el aislamiento con el que estos grupos humanos habían sido tratados por parte de la corriente estructural-funcionalista y remiten, por tanto, a una identidad que no se crea en absoluto a través de relaciones internas, sino que, muy al contrario, se va históricamente fraguando, diríamos que se va consolidando a través de relaciones etnohistóricas con otros grupos humanos en el tiempo. Nos gustaría destacar en este momento los trabajos del antropólogo francés Henry Favre,²² quien contribuye a esta nueva forma de entender la sociedad campesina andina al analizar el origen histórico y la evolución de las haciendas de Huancavelica. En el caso de la corriente marxista la novedad que se introduce tiene que ver con el estudio de los mecanismos de dominación que desde poderes externos se han ejercido sobre el campesinado, y concluyen que la representación de la identidad y su peculiar modo de aparecer se encuentran determinado por la forma de reaccionar y de resistir ante esta dominación. Creemos que esta forma de entender la construcción de la identidad se ha recuperado a partir de mediados de los años 90, como desarrollaremos posteriormente, por eso el recuerdo de este inicio es relevante para fundamentar nuestro estudio. Aunque también es cierto que esta corriente, desde sus inicios, tuvo un afán de causalidad y pretendió explicar las características sociales, económicas y culturales del campesinado a partir de los sistemas de dominación de los procesos de producción, lo cual, fue su fracaso como teoría explicativa. En el caso de la corriente que hemos denominado agraria su principal virtud fue el tratar temas que hasta ese momento habían pasado desapercibidos para los investigadores. La cuestión agraria fue tan debatida y considerada tan vital para las sociedades campesinas que el número de trabajos se multiplicó significativamente, así como la diversidad de los mismos. Trataron temas como la propiedad de la tierra, la agrupación de los campesinos en cooperativas y sociedades agrarias, también se estudió la posibilidad de la capacitación técnica y las novedades tecnológicas, así como por primera vez se trata de un modo profundo la relación entre la clase campesina y el Estado, y el futuro de estas realidades a través de la realización de políticas públicas que tiendan al desarrollo. Es un momento que consideramos de inflexión en la interpretación antropológica andina, porque se realiza un salto desde lo meramente descriptivo y

²² FAVRE, H. (1967): "Evolución y situación de las haciendas en la región de Huancavelica, Perú" en: **Revista del Museo Nacional**, n° especial 33, Lima, pp.237-257.

explicativo para buscar nuevos caminos que, siempre ligados al problema campesino tiendan al desarrollo futuro y su integración en el estado-nación. Este tema que aparece en estos momentos no se encuentra cerrado, en absoluto, es más, ha constituido desde entonces uno de los principales focos de la investigación antropológica. Nos han parecido relevantes los estudios y trabajos de Kapsoli, Solano, Renique, Sánchez, y Meyer ²³, pero son muchos más los que deberían ser citados y tenidos en cuenta para ofrecer una visión completa de esta nueva visión sobre la realidad andina.

Sin pertenecer a ninguna corriente determinada, a finales de los años 70 se inician unos estudios importantes sobre cultura ganadera, en concreto sobre pastores de llamas y de alpacas en zonas de la puna alta. Este modo de vida, a pesar de haber sido fundamental en las montañas andinas había pasado desapercibido hasta que lo rescató del olvido el profesor D. Jorge Flores Ochoa, uno de los impulsores desde Cuzco y la Universidad de San Antonio Abad de la antropología andina.²⁴

La investigación continúa en los años 80, al principio con una gran intensidad tratando de profundizar en el almacenamiento de los datos, aspecto este que se traduce en una mayor perfección en el tratamiento de la información obtenida, mayor recopilación de material etnográfico, estadístico o histórico y tratando algunos nuevos temas relacionados con la región que no habían sido mencionados anteriormente como son, por ejemplo, la migración, las estrategias precisas de supervivencia de los campesinos en condiciones extremas así como la profundización en las condiciones ecológicas. Aparece también de un modo preciso el problema regional, y su difícil integración en el panorama nacional, asunto que continua en permanente actualidad. Tal vez un elemento significativo de este momento sea la ausencia de una línea teórica dominante, tal y como ha venido ocurriendo en momentos anteriores. Cada investigador o grupo de investigación escoge el marco teórico más adecuado para su caso particular, lo cual

²³ KAPSOLI, W. (1975): *Los movimientos campesinos de Cerro de Pasco*. Huancayo. I.E.A. Lima.

SOLANO, J. (1978): "From cooperative to Hacienda: The Case of the agrarian society of Pucara" en: LONG, R. y ROBERTS, N. (1978): *Peasant Corporation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Texas, Institute of Latin American Studies.

RENIQUE, G. (1978): "El desarrollo de una empresa ganadera en los Andes Centrales" en: **Tierra y Sociedad** n° 1, Lima.

SÁNCHEZ, R. (1979): "La comunidad campesina y el desarrollo rural" en: **Cuadernos del Instituto de Estudios Andinos**. Lima.

²⁴ FLORES, J. (comp.)(1977): *Los pastores de Puna: Uywamichiq punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

aumenta la eficacia de los distintos estudios²⁵. Como aspecto final de este periodo posterior a la reforma agraria nos gustaría señalar que la investigación sobre la región andina se abre a otras instituciones, no sólo la universitaria, y así, aparecen trabajos de documentación muy ilustrativos de organizaciones no gubernamentales, de oficinas tanto estatales como no estatales y de otros colectivos. A mediados de los años 80 la región se ve atrapada en la violencia política de Sendero Luminoso, de tal modo que la investigación se vuelve imposible, y no se recuperará hasta la mitad de los años 90, en la fase ya presente que denominamos la fase de la identidad y la globalización, fase en la que se inicia la investigación que expondremos en apartados posteriores.

En este periodo, posterior a la presencia de la extremada violencia política en la región andina, destaca la focalización de algunos temas que aparecen por primera vez, así como la profundización en algunos otros que habían surgido en los años 80, pero que fueron olvidados casi durante una década. Además existe ya una tradición consolidada de estudios andinos por parte de antropólogos nativos, por parte de investigadores españoles y, de un modo continuado sigue dando sus frutos la importante tradición francesa. En cuanto a los temas cabe resaltar la preocupación por la ideología andina y por la historia de su resistencia. Son varios los estudios que insisten en este aspecto, tratando a su vez aspectos andinos que aparecen en un entorno urbano como es el de la ciudad de Cuzco. Sobresalen los estudios de los profesores Flores Ochoa y Stern.²⁶

La temática de la resistencia andina frente a los poderes externos está directamente relacionada con otros dos temas que forman parte de la investigación actual; en concreto, el asunto relacionado con la integración de la comunidad campesina en la modernidad, es decir, los procesos de cambio, su presencia en las instituciones y la formación de un nuevo indigenismo político de una enorme trascendencia en la región.

²⁵ De esta época nos gustaría resaltar los siguientes trabajos:

CABALLERO, V. (1981): *Imperialismo y campesinado en la Sierra Central*. Instituto de Estudios Andinos. Huancayo.

CELESTINO, O. y MEYERS, A. (1981): *Las cofradías en el Perú*: Región Central. Vervuert. Frankfurt.

FLORES, O. (1981): *Cambios tecnológicos en el cultivo de la papa en el Valle de Mantaro*. Instituto de Estudios Peruanos, Huancayo.

VILCAPOMA, J. C. (1984): *Movimientos campesinos en la Sierra Central*. Nuevo Mundo, Huancayo.

²⁶ FLORES, J. (1990): *El Cuzco: resistencia y continuidad*. Centro de estudios andinos. Cuzco.

STERN, S. (ed.) (1990): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XIX*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Y junto a esta temática aparecen también otros trabajos que versan sobre las distintas relaciones de poder, la ideología y la etnicidad²⁷

Sin pretender ser exclusivo en este repaso nos gustaría comentar para finalizar el último de los temas que han reaparecido con fuerza en la antropología andina después del periodo de violencia política. Es el caso del turismo y su influencia en los procesos de cambio en las localidades del llamado valle sagrado de los incas. Los primeros estudios que analizan esta realidad son de los años 80, pero en los últimos años han aumentado considerablemente, debido a la importancia que el turismo tiene en estos momentos.²⁸

Dirigimos nuestra mirada, por tanto, hacia las prácticas culturales que han objetivado este descubrimiento y proceso de la diferencia, en concreto hacia las que hemos observado en la festividad andina dedicada a la figura mariana en su advocación de Virgen del Carmen en la localidad de Pisac, en los andes peruanos. El conjunto variado de acciones humanas que se llevan a cabo a lo largo de estas jornadas festivas no responde a un único significado cultural, sino que más bien cabe hablar de una urdimbre compleja de polisemias que se han ido configurando con el tiempo como si de un palimpsesto se tratase donde, aparte de otros elementos lúdicos y económicos, se representan y reconstruyen de forma simbólica identidades y diferencias, en distintos momentos del tiempo social.

La fiesta tiene lugar en la localidad de Pisac durante los días 15 al 18 de julio. Es un tiempo largamente esperado en este pueblo mestizo de origen colonial situado en la entrada del llamado valle sagrado de los incas. La nombrada fiesta de la mamacha Carmen es una de las celebraciones más concurridas del altiplano peruano. De hecho esta fiesta se celebra también en otras localidades del Perú, sobresaliendo de todas ellas

²⁷ BEJAR, H. (1990): *La presencia del cambio. Campesinado y desarrollo rural*. DESCO. Lima.

PÉREZ, B. y DIETZ, G. (eds) (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. La catarata, Madrid.

PÉREZ GALÁN, B. (2004): *Somos como incas*. Iberoamericana, Madrid.

MARTÍ i PUIG, S. (2004): *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Biblioteca de América, Universidad de Salamanca, Salamanca.

²⁸ LOVON, G. (1982): *Mito y realidad del turismo en el Cuzco*. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

PÉREZ, B. (2003): "Escenificando tradiciones incas: Turistas, indígenas y antropólogos en el Cuzco contemporáneo" en: PÉREZ, B. y DIETZ, G. (2003): Opus cit.pp.143-165.

FERNÁNDEZ, J. A. (2008): "Reviviendo los viejos caminos: Santiago y Cuzco" en: ESPINA, A. B. (Ed.) (2008): *Turismo, cultura y desarrollo*. Diputación de Salamanca, Salamanca, pp. 445-455.

la que tiene lugar en Paucartambo, al fondo del valle. De este modo podríamos decir que, a mediados de Julio no se puede entrar ni salir del valle sin participar en la celebración festiva.

La información recogida y las fotografías que presentamos son fruto del trabajo de campo realizado en el lugar durante los años 1995 y 2000 en unas estancias financiadas por la Agencia Española de Cooperación Internacional. A diferencia de otras fiestas de reciente implantación en la zona, la festividad de la mamacha Carmen recoge, desde nuestro punto de vista aspectos verdaderamente esenciales relacionados con la historia de la localidad, de sus espacios y tiempos relacionales, así como su significado para la colectividad. En cierta manera podríamos decir que es uno de los momentos más adecuados para observar las diversas y plurales gramáticas que conforman los sentimientos de diferencia y de pertenencia en este espacio andino.

Desde las primeras horas del día 15 se percibe el movimiento habitual de un día especial. Numerosos autobuses desplazan a cuzqueños, y visitantes de otras localidades al valle sagrado. Entre ellos se cuelan numerosos turistas y algún antropólogo. Desde muy variados lugares se acercan camiones de miembros de las distintas comunidades campesinas que circundan Pisac a través de las distintas trochas carrozables, caminos polvorientos y angostas carreteras del altiplano. Muchos de estos camiones transportan también a las comparsas acompañadas de sus variados instrumentos musicales que alegran desde primeras horas de la mañana la localidad. El primer día es especial. En él tiene lugar la presentación de los participantes, músicos y danzantes ante la figura de la virgen del Carmen, centro medular del evento y omnipresente figura simbólica a lo largo de los días de celebración. Las campanas de la Iglesia comienzan a sonar y las distintas comparsas avanzan desde distintos emplazamientos hasta concluir todos ellos en la plaza de Pisac, delante de la Iglesia.



Día de la entrada. Avance de las comparsas a través de las calles de Pisac hacia la plaza.

Tanto el efecto sonoro como el paisaje visual son sorprendentes. Los danzantes se distribuyen en dos filas en paralelo y, al son de la música ejecutan sus variadas danzas. Junto a las paredes de las casas el visitante se aprieta y observa con atención y curiosidad este teatro al aire libre. El mayordomo y sus acompañantes portan el estandarte conmemorativo del año de la celebración y marcan el paso a lo largo de este pasacalles inicial hasta la concentración general en la plaza del lugar. Las comparsas muestran distintos y elaborados trajes, así como llamativas máscaras que refieren a distintos personajes que han formado y conformado en algún momento del devenir histórico la vida de la localidad. A través de los trajes, de los movimientos del cuerpo en la danza y las máscaras son representados y recreados una vez cada año al amparo y acogimiento de la imagen real y simbólica de la virgen del Carmen. Aquí radica, a nuestro juicio el interés de esta festividad. Los distintos personajes enmascarados conforman la alteridad respecto a los pobladores de Pisac. Los contactos sociales han posibilitado la creación elaborada de las diferencias que han permitido, sin duda

conformar a través de distintas gramáticas sentimientos de mismidad, de pertenencia y de alteridad. A lo largo del día las comparsas se presentan ante la imagen de la Virgen profusamente adornada y cuidada por los mayordomos de la fiesta, donde saludan respetuosamente y realizan un ofertorio. Las comparsas, por tanto, muestran a través de estas acciones un nivel de atracción hacia la imagen de la Virgen, quien claramente irradia un casi omnímodo poder que ha de ser analizado. Esta actitud muestra valores hacia el símbolo sagrado como la devoción, máximo respeto, admiración y sumisión. Grupos diversos proclaman estos valores a través de gestos que transmiten a través de las danzas y los cánticos, y al mismo tiempo muestran gratitud por lo recibido y petición para lo que ha de estar por venir. Resulta perceptible, por tanto la especial gramática que conforma este proceso. Veamos pues: en principio un foco claro donde reside un poder más allá del control humano al cual sólo es posible acercarse a través de la devoción y la sumisión, la mamacha Carmen, y por otro lado se presentan grupos diversos de oferentes con un mismo objetivo. Pero la celebración, como veremos presenta también otra gramática distinta cercana a la idea de gramática segmentaria, tal y como la entiende Baumann. Participan en ella distintos colectivos que muestran rasgos diferentes, pero que en función del contexto logran diluir sus diferencias en aras de un objetivo común como es el acercamiento a ese poder telúrico que la imagen de la Virgen representa. Después aparecen de nuevo las diferencias condensadas y traspasadas simbólicamente a las máscaras, movimientos corporales, trajes y bailes donde la tensión y la competencia se perciben de un modo tan claro que hasta se describe como “las guerrillas entre comparsas”.

La presentación y el ofertorio se extienden en el tiempo. La Virgen recibe dinero, pero también gallinas y gallos, así como flores, telas y otras muchas ofrendas. Con distintos pasacalles termina la jornada festiva bien entrada ya la noche.

El día siguiente resulta más ceremonioso. A las ocho de la mañana el silencio se rompe poco a poco con la llegada de los primeros vendedores a la plaza y calles circundantes. Suenan las campanas de la iglesia y los mayordomos y miembros de las comparsas comienza a salir de nuevo a la calle. Con orden y muy bien vestidos se encaminan hacia la Iglesia portando de forma visible sus estandartes. El bello templo de Pisac se queda pequeño para la ocasión. Las autoridades civiles, junto con los “varayoc” de las distintas comunidades ocupan ya los primeros asientos más cercanos a las imágenes de la Virgen; más allá algunos miembros de las comparsas, danzantes y público en general. La afluencia es tan masiva que mucho público e incluso algunos danzantes no logran

acceder al templo y esperan pacientemente el final del acto religioso, momento en el que se iniciará un recorrido de las imágenes de la Virgen por los extremos de la localidad. Una extensa comitiva de danzantes, autoridades y público en general acompañan a las imágenes sagradas en claro ritual simbólico de reconocimiento y toma de posesión del espacio que se habita. La procesión es larga, ocupa parte de la tarde, y el calor agota a los portadores, quienes se van turnando el trabajo entre comparsas sin aparentemente diferenciarse, mientras la música no para de sonar y los danzantes no cesan de bailar en medio de un intrincado collage cultural. El zócalo de personajes se encuentra conformado por la población indígena que observa pero no participa directamente de la fiesta. Son meros observadores de la misma aunque aprovechan la ocasión como un lugar de venta de sus artesanías, así como los productos de la tierra. Son contemplados desde la diferencia por los numerosos turistas que acogen con entusiasmo el doble juego cultural que se presenta. Por un lado los hombres y mujeres, ataviados con las ropas propias de las comunidades campesinas andinas, y por otro lado, los mestizos enmascarados adornados con los trajes de las comparsas. El collage se completa con algún que otro investigador social y los numerosos mestizos que acompañan procedentes de casi todo el Perú.

La tarde es festiva y centrada en las danzas. La imagen de la Virgen ve relegada su posición central para ceder la misma a la competencia entre las comparsas a través de sus ropajes, máscaras y su buen hacer en el ejercicio de la danza. Es aquí donde los distintos personajes de las comparsas se muestran libremente y se vuelven más perceptibles las llamadas gramáticas de la alteridad que analizaremos posteriormente.

La fiesta se prolonga un par de días más. Este último día el bullicio desciende enormemente, la celebración se vuelve familiar, alejados la mayoría de los turistas, comienzan las despedidas y las preparaciones para el día siguiente. En este sentido el desarrollo del momento festivo permite en Pisac un análisis similar al realizado por la antropóloga Canepa Koch (1994) para el caso de Paucartambo. Tal es así que ambas celebraciones comparten el orden de las acciones festivas, de tal modo que podríamos distinguir entre el día de la entrada como señala la antropóloga peruana, día central, día de bendición y competición entre comparsas, y día del Cacharpari o día de la despedida. Este esquema resulta a grandes rasgos válido también para la fiesta de Pisac, si bien, a lo largo de los años de observación se percibe un claro intento de diferenciación en algunos aspectos más dirigidos sobre todo a la promoción turística de la fiesta en el exterior del valle. En este sentido la diferencia es notable, la localidad de Paucartambo

goza de un reconocimiento otorgado en base a su condición de fiesta original y primigenia. Esto ha pesado enormemente en la expansión de la festividad en la localidad de Pisac hasta la reapertura del país en la zona andina al comienzo de la década de los años 90. Es entonces cuando el turismo regresó con fuerza al altiplano andino y la localidad a la entrada del valle, dada su mayor proximidad de Cuzco, creció en importancia como destino turístico. Es, tal vez por esto que sus fiestas han ganado claramente en reconocimiento, aunque es la localidad de Paucartambo la que ha acumulado un mayor número de análisis e investigaciones sobre la realidad social y simbólica como lo atestiguan los estudios destacados de Canepa Koch, Mendoza y Villasante Ortiz, entre otros. Una vez que la fiesta ha sido presentada siguiendo las notas del cuaderno de campo del investigador, veamos algunos elementos importantes que determinan, a nuestro juicio, su sentido más antropológico.

El sentido más visible que domina todo el acto festivo tiene que ver, desde luego con el fuerte sentido religioso que emana de cada uno de los actos. Probablemente fuese su sentido más originario, directamente relacionado con la extirpación de las idolatrías, la extensión de la cristianización, y el desplazamiento del poder de la naturaleza hacia un símbolo externo, traído desde el imaginario colonizador. El culto a la imagen de la Virgen forma parte del intrincado proceso de choque, contacto cultural y mestizaje llevado a cabo a lo largo de los años posteriores del descubrimiento. Si bien creemos que representa algo más complejo relacionado con el entrelazado de relaciones sociales que ha conformado este hermoso y peculiar espacio vital. A lo largo de este periodo la imagen de la Virgen María, en sus distintas advocaciones, asumió muchas de las fuerzas de la naturaleza andina despertando emociones en los corazones del campesino que justifican la celebración observada.

Cabe señalar también que esta presencia mariana enfatizada enormemente a lo largo del periodo barroco absorbe también muchas de las tensiones étnicas y sociales que han conformado y conforman actualmente este territorio. De este modo este sentido religioso o sobrenatural originario se encuentra en íntima conexión con un profundo significado identitario que ha sido señalado en numerosas ocasiones por diferentes especialistas (Buxó y Rodríguez-Becerra, 1989). Modos de ser y de sentirse diferente se plasman en cultos, ofertorios y adoraciones a distintas advocaciones de la Virgen que compiten simbólicamente entre sí, al tiempo que lo hacen por un territorio, por unos recursos o por el poder. De este modo, la tensión que esta oposición genera, se traslada, a modo de un desplazamiento metonímico, hacia la imagen sagrada que se convierte así

en un símbolo legitimador de la identidad. Mestizos, con sus variantes étnicas, e indígenas se han disputado a lo largo de la colonia y la república el control de lo simbólico en un ejercicio fascinante de construcción de identidades y alteridades. La imaginación e imagería puesta al servicio de la necesidad cultural de pertenencia y reconocimiento entre iguales ha empujado a la festividad recientemente hacia otros significados más modernos, pero no por ello, menos significativos. Es, a partir de mediados de los años 90, en una época que calificamos como el segundo renacer de la sierra andina, cuando muchas festividades circunscritas a la mera participación local, se ven apoyadas e impulsadas desde la ciudad de Cuzco con una clara intención ideologizante. La versión cuzqueña del indigenismo, el autodenominado incanismo, estimula desde distintos centros culturales a través de los expertos en cultura la realización de estas festividades, así como otras con un marcado carácter indígena, como los llamados “raymis”. La introducción de este nuevo sentido trastoca en gran medida el fondo estructural consistente en la dualidad indio-mestizo dominante hasta entonces y se abre a nuevos sentidos. Tal vez el más llamativo se encuentra directamente relacionado con la intención de satisfacer las expectativas más exigentes de los turistas ávidos de experiencias nuevas, auténticas. De modo que, religión, identidad, ideología y turismo son los cuatro principales puntos cardinales que nos permitirán orientarnos en este complejo laberinto cultural de danzas y máscaras.



(Mamacha Carmen con su imagen gemela. Pisac, 2000.)

La festividad acumula tantos actos sociales, y con tantos participantes diversos que ofrece múltiples sentidos que permiten al investigador numerosas perspectivas de análisis. De todas ellas nuestra atención se ha centrado en el análisis de la alteridad tal y como aparece construida y representada en este acto festivo a través de las máscaras. No es mera curiosidad lo que nos ha movido hacia tal análisis, es algo más profundo que tiene que ver, sin duda, con una ancestral relación entre la elaboración y la utilización de estos objetos culturales y el desarrollo del propio proceso de socialización, de identificación y de alterización.²⁹ Concentra la citada vinculación,

²⁹ Para expresar el proceso de elaboración de los sentimientos de pertenencia y de la diferencia que llamamos identidad y alteridad no contamos en castellano con términos que sean lo suficientemente precisos. El idioma inglés permite una distinción entre *otherness* and *othering*. Estos términos son usados con esta distinción por Gerd Baumann cuya obra ha servido de inspiración a este trabajo. De los dos términos mencionados, el segundo de ellos es el que indica el proceso, mientras que el primero señala la consecución ya cerrada del sentimiento mencionado.

como todos los símbolos, una enorme densidad semántica que corresponde sobre todo a la antropología desentrañar. A través del análisis de una festividad andina pretendemos dar cuenta de la relación entre este complejo proceso constituido por eventos, experiencias, símbolos, mitos y narraciones que, entretejidas de un modo determinado configuran la trama de la identidad (Klar de Alva, 2000). Esta dinámica requiere de una revitalización constante de la historia compartida y única que se traduce en un ejercicio de negociación permanente, de relación, de confrontación para concluir con la autoafirmación del ser colectivo. Este acontecimiento presenta una especial relevancia en espacios largamente colonizados donde grupos distintos con diferentes modos de vida han tenido que encontrar su lugar en duras negociaciones sobre la identidad que se mantienen revitalizadas en el presente festivo. Esto ocurre especialmente en numerosas localidades andinas cercanas al Cuzco, como la observada en este trabajo.

Consideramos que es posible distinguir en la evolución de la fiesta relaciones importantes con la configuración de la estructura social del estudiado espacio andino. Los distintos modos de sociabilidad desarrollados a lo largo del tiempo se dejan sentir en la fijación de las identidades, así como en su representación simbólica. En este sentido debemos remitirnos en primer lugar a un periodo inicial en el cual el símbolo se introduce en la comunidad. Este tiempo es incierto y difícil de precisar desde el punto de vista histórico, y adquiere en el imaginario colectivo un cierto sentido mítico. Es expresado y rememorado a través de narraciones comunes y compartidas a ambos lados del océano y que cuentan apariciones marianas.

Creemos que esta apropiación del símbolo se realiza en un periodo que abarcaría la época colonial donde las identidades se conforman en base a las categorías de españoles e indios. La aparición de devociones y advocaciones en este periodo se encuentran relacionadas con la necesidad de forjar vínculos de pertenencia y de exclusión entre los antiguos y nuevos pobladores, desplazando a los símbolos la tensión creada por las relaciones de poder. La aparición de la nueva advocación mariana y su generalización provoca al mismo tiempo un retraimiento en el culto de otros símbolos impuestos por los colonizadores en el momento inicial del contacto y relacionados con el fenómeno de la extirpación de las idolatrías. En el caso del espacio andino que nos ocupa tiene que ver con la advocación de la Virgen de la Asunción, identificada claramente con el grupo social de los “indios”. Ahora bien, siguiendo el excelente trabajo de la profesora Pérez Galán (2004: 124-140), podríamos decir que la evolución social de la localidad presenta otros dos puntos importantes de inflexión, que tienen su expresión en la propia

festividad y en el sentido y uso de los símbolos. Esta continuación se sitúa justo al final del siglo XIX, momento en el que se conforma una nueva clase social con un extenso poder sobre la tierra, los *llactataytas*, o nombrados de una modo más habitual como *mistis*. Esta nueva clase social se encuentra vinculada al control de la tierra de antiguas haciendas, así como también al poder político e institucional en el interior de la localidad. De modo que nos encontramos, por tanto, con una estructura social donde el poder tradicional vinculado a los españoles ha pasado a manos de los *mistis*, en oposición a los indígenas, los llamados *runas*. Estas formas de identidad y de alteridad se dejan sentir en las filiaciones religiosas hacia los símbolos. Creemos que en este momento se produce un fuerte resurgir de la fiesta apoyada por los llamados *misti-cargos* que sustentan la fiesta y la hacen suya, apropiándose de forma casi exclusiva del símbolo sagrado y de su significación patrocinada por los *llactataytas*. Es por esta razón por la cual decimos que la festividad de la mamacha Carmen, toma fuerza como expresión de una nueva y poderosa identidad mestiza frente al grupo de los *runas* o indígenas. Es en este momento histórico, social y cultural cuando se construyen, se tejen las principales gramáticas de la alteridad expuesta en las danzas. El grupo social de los *mistis* ocupa un espacio relacional en el que, a través del tiempo, van entrando y saliendo otros grupos que formarán parte del imaginario y de la historia de la localidad (Castillo Ardiles: 1974) Sobre estos grupos se proyectan rasgos y valores que conforman lo que hemos llamado las gramáticas de la alteridad. Resulta especialmente interesante la falta de representación en esta fiesta de danzas de los grupos indígenas que ocupan los mismos espacios, los *runas* de Pisac. Quedan excluidos del imaginario mestizo por tanto, en un proceso de construcción de la alteridad, como señala Baumann ternario. Aparece el grupo dominante, los considerados otros representados y los otros invisibles, no representados.

Aún cabría añadir un tercer periodo de conformación de esta realidad social. Como hemos comentado anteriormente coincidimos plenamente con el análisis de la profesora Pérez Galán. Esta nueva reorganización social y su modificación semántica se encuentran, a nuestro juicio determinada por el fuerte impacto que las políticas públicas y los fenómenos de la globalización han ejercido sobre este espacio marcadamente rural. Dos son los fenómenos a considerar, en primer lugar cabe señalar la constante diferenciación étnica y, por lo tanto categorial entre los *runas* habitantes de la localidad de Pisac, y los *runas* de altura, es decir, aquellos que se han mantenido habitando las antiguas comunidades en pisos ecológicos elevados. Este hecho tiene repercusiones

importantes en las formas de administrar el orden normativo y el poder comunitario. Sobre este hecho versa el trabajo de la profesora Pérez Galán. Pero, también tiene repercusiones a nivel simbólico, ya que en algunos casos asumen mayordomías en la festividad de la virgen del Carmen tradicionalmente reservadas a los *mistis*.

Aún cabría a nuestro juicio ir más allá de lo expuesto por la profesora Pérez Galán, y hablar de un cuarto momento de la fiesta, precisamente relacionado con el periodo de tiempo en el que se realizó el trabajo de campo. Hace aproximadamente unos veinticinco años la fiesta tuvo un resurgir creciente vinculado, sobre todo a la configuración de un universo ideológico que va más allá del llamado indigenismo de principios del siglo XX. La propuesta tiene un objetivo claro que es crear un conjunto de valores de orgullo local y regional del espacio andino que permita la integración de este imaginario en la construcción identitaria nacional. Esta ideología es nombrada como incanismo por Flores Ochoa y Den Berghe (1999) que se constituyeron por tanto como sus principales promotores. Esta ideología presenta perspectivas diversas y variados ámbitos de aplicación de la misma, destacando sobre todo una resignificación de las relaciones étnicas, así como la superación de las clasificaciones anteriores. Para todo ello resulta fundamental la recuperación de un patrimonio oral y festivo que, o bien se encontraba fosilizado en las crónicas o había adquirido funcionalmente otro sentido. Creemos que el crecimiento extraordinario que ha tenido la festividad de la mamacha Carmen en Pisac responde, entre otras cosas a este esfuerzo ideologizante. Resulta significativo el interés mostrado por la superación de las categorías étnicas que conformaban la estructura social hasta los años 80 y que había sido claramente descritas en el ensayo de Castillo Ardiles (1974), y que supone una revalorización del común origen prehispánico diluyendo la diferencia entre indígenas y *mistis*. Por todo ello lo que resulta unificador en este caso es la denominación de incas. Todos somos originariamente incas, dirán, y esta idea configura un movimiento incanista de amplia influencia en el ámbito cuzqueño.

Por otro lado, resulta también poderosa la idea de poder introducir esta idea en el mercado del turismo, como así ha sido, a través del protagonismo dado al exotismo y exuberancia de las danzas, trajes, música y máscaras. Valverde (2011) interpreta este hecho como la clara presencia de un discurso hegemónico dirigido por los sectores vinculados de una u otra manera por el turismo quienes muestran su poder ya sea económico, político o incluso simbólico para lograr la máxima aceptación de este a

través incluso de la transformación de aspectos tradicionales. Este último giro de la fiesta, a pesar del enorme interés que despierta, se desvía de nuestra intención inicial. Algunas de las investigaciones previas han enfatizado la relación inicial del símbolo sagrado con la agricultura, con la tierra y con el poder asociado a ella. El profesor Villasante, en su completo estudio sobre la fiesta en Paucartambo concluye afirmando que el símbolo sagrado condensa el triunfo, tanto de españoles como de mestizos, en gran medida hacendados, sobre los indígenas por el control de la tierra.³⁰ Después de años de conflicto la imposición de esta nueva advocación representa el poder mestizo que lograron además festejar con mayor esplendor que otras advocaciones vinculadas más a los grupos indígenas. Esta misma idea sirve para explicar el origen inicial de la festividad en Pisac, tal y como se nos ha transmitido oralmente por algunos de sus habitantes y participantes en la celebración. Las versiones recogidas a lo largo de los años 1995 y 2000, a pesar de algunas diferencias, coinciden en lo esencial. Cuentan que a principios del siglo pasado apareció en unas condiciones milagrosas una imagen de la virgen en una hacienda cercana a la localidad de Pisac. En concreto, en una de las versiones recogidas, se menciona el año de 1899 como dato del feliz acontecimiento. La localización en el tiempo conviene ponerla en relación con los distintos tiempos de la fiesta expuestos anteriormente y que se muestran en paralelo con una estructura social cambiante. Hay unanimidad sobre el lugar de la aparición de la imagen mariana, se trata de la hacienda Ayñas, al este de la localidad y separada de esta aproximadamente un par de kilómetros. Los hacendados encuentran la imagen al modificar alguna de las paredes de la hacienda. La imagen, en una situación de deterioro externo, mantiene de un modo sorprendente el rostro brillante, sin suciedad y perfectamente conservado. En este particular relato originario y legitimador de la festividad merece la pena resaltar la importancia que tiene el lugar de la aparición, que refuerza la idea presentada anteriormente del símbolo sagrado como portador de un triunfo por la tierra. No es en absoluto casual su aparición en la hacienda. Legítima esta forma de explotación y de dominio de la tierra de especial importancia en el valle, no sólo en el periodo colonial, sino en el republicano. El relato, que circula incluso ya en paneles y carteles que

³⁰ Segundo Villasante Ortíz, *Paucartambo, provincia folclórica. Mamacha Carmen*. Cusco, Perú: Serie Paucartambo, Editorial León, 1980, vol. II. V

Ver también:

Ana Melis Maynar, "Símbolo de poder: la fiesta del Carmen en dos contextos distintos de España y del Perú". *Anales del Museo de América*, 15, (2007), pp. 191-206.

anuncian la fiesta, distingue de forma clara entre los dueños de la hacienda, el señor Dr. de la Flor y su esposa, Dña. Natalia Saldívar de la Flor y el resto de arrendatarios y trabajadores de la hacienda quienes presenciaron la aparición como meros espectadores, con cierta distancia respecto al símbolo sagrado. El relato cuenta que rápidamente fue llevada esta imagen a la localidad de Pisac y colocada en la iglesia, en el templo antiguo. El poder de esta imagen viene determinado, a nuestro juicio, por dos aspectos que resultan, en alguna medida contradictorios si los analizamos a la luz de la racionalidad. En primer lugar, se realiza una interpretación del suceso gobernada por una cierta determinación del hecho. Así al menos nos ha parecido entender a través de los relatos oídos. Se asume que la aparición no fue casual, no estuvo dominada por el azar, sino que apareció en ese momento y en ese lugar porque debía de hacerlo, por lo tanto, el hecho tiene un sentido finalista que debe ser resaltado, ya que legitima la posición dominante del grupo social al que representan los primeros que descubren la imagen sagrada y que son los hacendados mistis. Señala con esta aparición el poder de la imagen sagrada sobre la tierra y otorga legitimidad a esa forma de explotación, al tiempo que convierte a los hacendados en mediadores e interlocutores privilegiados con ese poder. En segundo lugar, el hecho supone, en algún aspecto, una ruptura de las leyes de la naturaleza. La imagen no se encuentra deteriorada por el paso del tiempo, su rostro se encuentra limpio, sin mácula, no así el vestido que está ajado, roído y sucio. De este modo la imagen asume también un poder sobre estas fuerzas de la naturaleza que pasan a ser dominadas y condensadas en el símbolo mariano. La determinación del acontecimiento y lo sobrenatural del mismo condicionan su importancia y significado. La imagen pasó a formar parte de la iglesia y del culto, pero aún el lugar deparó alguna sorpresa más de especial relevancia para nuestra interpretación de la festividad, y que tiene que ver con una segunda aparición posterior.

La festividad que hemos observado cuenta con una doble imagen de la virgen, una de mayor tamaño y adorno, y otra que se considera como la imagen gemela, de menor tamaño, pero de la misma importancia en los distintos cultos y rituales. Ambas participan juntas, de modo que la segunda imagen cuenta también con una narración originaria. Tres o cuatro años después de la aparición de la primera imagen, y coincidiendo con el día de la celebración de la virgen del Carmen, en el mismo lugar que la anterior aparece esta segunda imagen, con el vestido deteriorado por el tiempo y descuidado, pero con el rostro limpio, sin mácula, al igual que la imagen anterior. Si la primera imagen ha de ser interpretada como el símbolo de los hacendados contra los

indígenas, esta segunda imagen, más bien supone la reivindicación identitaria de los mestizos habitantes de la localidad de Pisac frente al grupo de hacendados mestizos. Ambas imágenes se encuentran presentes en la iglesia de la localidad y condensan, como hemos visto, distintas tensiones sociales. En principio la fiesta es, por tanto, una acción de gracias por las cosechas recibidas. El mes de julio señala el tránsito entre el fin de una estación productiva y el inicio de otra, supone una acción propiciatoria para futuras cosechas en tiempos venideros. Huamán Poma de Ayala, autor del manuscrito titulado Nueva Crónica y Buen Gobierno recoge en uno de los pasajes de la obra la dependencia que tradicionalmente ha tenido el hombre andino con su medio, y cómo el vínculo se expresa de forma distinta a lo largo de los doce meses del año. Tratando del mes de Julio, mes de la mamacha Carmen dice lo siguiente recogido por José María Arguedas:

“Tiempo de Chacracunacuy quilla. Mes de recoger frutos secos, frutas verduras y yuyos. Y llenar trojas de los indios pobres, de los caciques principales y de las comunidades. Los alimentos y granos de toda clase son baratos por ser tiempo de cosecha. Hay que comprar mucho y guardar para los meses de sequía. Criar gallinas ponedoras y muchos pollos, engordar puercos y sacar manteca en cantidad, porque habiendo alimentos para todos los animales se ha de aprovechar la abundancia de la tierra. Es el tiempo de llevar estiércol a las chacras de sembrío para ayudar a la tierra y que no se cansase. Sembrar michca sara y chaucha, papa, maíz y papa temprana. Y limpiar los caminos reales, los vados de los ríos, y componer los puentes. Este mes los cristianos han de dar limosna a los mendigos, a los viejos, a los tullidos, a los ciegos, a los huérfanos y a las viudas que tienen muchos hijos, a los cojos y a los mancos. Y dar ayuda a los pobres indios, también a los pobres españoles que no son encomenderos, ni corregidores, ni son grandes, más bien pobres que necesitan” (Arguedas, 1989)

Del cronista extraemos el sentido originario de la festividad. Se sitúa en el momento de la recogida, del acopio de alimentos para el resto del año de sequía, de la cría, y de la preparación de la tierra para que no pierda su fertilidad. Es por tanto una fiesta de agradecimiento y propiciatoria de la fecundidad de la pachamama, ahora dominada como fuerza telúrica por el símbolo mariano. También es tiempo del trabajo colectivo, de limpiar y reparar a través de las obligaciones impuestas al individuo para con el grupo.

Ahora bien, al mismo tiempo, y conformado el palimpsesto cultural mencionado, aparece otro sentido vinculado con la propia imagen sagrada, y que tiene que ver con la extensión del poder otorgado hacia el resto de los grupos sociales que han formado parte en algún momento de la historia de la localidad y que han demostrado relación con el grupo de mestizos dominantes. Como hemos puesto de manifiesto anteriormente la imagen sagrada concentra el poder telúrico de la tierra de forma simbólica, y es la clase mestiza, inicialmente los *llactataytas*, quien se apropia del símbolo y por analogía del poder de la tierra. Ahora bien, esta apropiación se hace en clara tensión con *los runas* indígenas, y con los otros grupos sociales que conforman el espacio relacional piseño. De modo que el grupo dominante, a través de las representaciones del resto de colectivos ha tratado de minimizar la tensión provocada por la alteridad y su poder. Esta representación, constante cultural en todos los grupos humanos, tiene su expresión en las danzas, los vestidos, así como en la confección y uso de las distintas máscaras.³¹



Pasacalles de comparsas con distintos personajes. Pisac, 1995.

³¹ Stuart Hall, *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 1997, pp.151-155.

Las principales danzas que se llevan a cabo a lo largo de estos días en honor de la virgen son las siguientes:

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1. Danzaq | 10. Siqllas de Ampay. |
| 2. Negrillas. | 11. K´achampa |
| 3. Majeño. | 12. Kcollas de Pisac. |
| 4. Ccapac Chunchu. | 13. Qanchi alcalde |
| 5. Qhapac negro. | 14. Wayna sacra. |
| 6. Aucca Chileno. | 15. Saqra. |
| 7. Mestizo Qoyacha. | 16. Contradanza. |
| 8. Ccapac Chunchacha. | 17. China saqra. |
| 9. Qoyacha. | 18. Siqllas de Pisac. |

A pesar de la presencia de danzas más antiguas unidas a danzas contemporáneas, de danzas novedosas o danzas difundidas desde la cercana localidad de Paucartambo, lo que es cierto es que en todas ellas la representación de la alteridad supone una constante. La vestimenta y las máscaras dan fe de esta compleja relación con los otros que se articula, desde nuestro punto de vista, en dos planos claramente diferenciados. En un sentido podríamos hablar de un plano espacial en el que se encuentran representados todos aquellos grupos humanos que han ocupado, o bien, ocupan en la actualidad un espacio distinto al reservado para el grupo dominante de los mestizos. Es relevante en este sentido la construcción de la identidad mestiza a través de la oposición con este mundo representado espacialmente, como lo alejado, lo que se encuentra fuera de los límites geográficos definidos conformando una especial gramática de la alteridad. Los personajes más importantes en esta oposición son los llamados *Ch´unchos*, *Qollas*, y *Qpapac negro*. Son muestras claras de grupos étnicos distintos a los *mistis*. La distinción que señalan sus ropas, máscaras y bailes se encuentra relacionada con un origen geográfico alejado del altiplano.



Chúncho de Pisac. 2000.

Estos personajes llamados *chunchos* se caracterizan por su enorme vistosidad en la vestimenta. Sus ropas son una composición de múltiples colores que simbolizan la diversidad de la naturaleza en su estado más salvaje. Son personajes enmascarados que representan a un antiguo grupo étnico de procedencia selvática, de la región del

antisuyu. La máscara de lana blanca tiene como extensión un conjunto de plumas de colores que simboliza la diversidad floral y faunística que los danzantes agitan sin cesar a lo largo de sus danzas. Cada personaje porta algo selvático y, por lo tanto, salvaje en su metamorfosis; sin embargo, y esto es uno de los elementos más llamativos del personaje, ante la presencia del símbolo sagrado mariano su comportamiento se dulcifica, como si el poder que el símbolo irradia hubiese civilizado esa parte de la tierra considerada siempre foco de peligros y de un poder incontrolado. Aún así la danza mantiene de forma permanente esta tensión con la naturaleza misteriosa a través de la presencia constante de los *ukukus*, personajes míticos en relación con los *chunchos*. En algunos momentos se observan algunos movimientos simiescos en la danza, recordando la cercana animalidad que a través de lo salvaje aparece claramente representada como otro en la festividad. El personaje manifiesta su diferencia a través del ropaje y los movimientos, por eso el rostro que aparece dibujado en la máscara no se encuentra desfigurado, está compuesto por formas gestuales regulares, de apariencia armónica. El grupo de danzantes está encabezado por el Chuncho rey quien se encarga de coordinar y dirigir todos los movimientos. Es claramente perceptible por ser el único que porta una espada y una capa profusamente decorada. Junto a los personajes selváticos componen el grupo *el sacha machu*, personaje que representa a la vegetación de la selva y *el wititi*, ser que toma forma de todos los animales de la amazonía quienes junto con los *ukukus* completan el mosaico de elementos selváticos. Cabe recordar que la localidad de Pisac se encuentra en la entrada del valle situado en el altiplano y que el valle, a medida que nos adentramos en él la vegetación se torna más profusa, más tropical en el inicio de la ceja de selva, para convertirse al final del mismo en masas arboladas tropicales. El valle ha sido tradicionalmente un paso de contacto y de comunicación entre los habitantes del valle y los pobladores de la selva. De la sociabilidad entre estos dos grupos es de lo que hablan las máscaras, los ropajes y las danzas bajo la relación de las siguientes oposiciones binarias sujetas a inversión:

Identidad mestiza positiva: civilizado-conocido-humano.

Chunchos negativos: salvaje-desconocido-simiesco.

Identidad mestiza negativa: dominador-fuerza.

Chunchos positivos: dueños de la fertilidad-astucia.



Qollas de Pisac.

El más allá geográfico de la localidad lo representa, por un lado, como hemos visto la selva, pero, por el otro lo constituye el altiplano. Precisamente, de este lugar, es de donde proceden los Qollas, con máscara blanca de lana con los contornos de la cara bien dibujados, aunque sin expresión en el rostro. Algunos llevan un sombrero profusamente adornado con alusiones a la riqueza que, como comerciantes poseen. No hay expresiones salvajes en ninguno de sus movimientos, representan otra alteridad bien distinta y que se encuentra vinculada con la importancia que ha tenido la localidad como lugar de paso de mercancías, y como espacio privilegiado de intercambio, compra y venta de diversos productos. Este grupo étnico de los Qollas se sitúa en un periodo prehispánico cercano al lago Titicaca, en un territorio conocido como el Collasuyo. Es el punto de partida de múltiples caminos que recorrían junto a sus camélidos andinos

desarrollando una peculiar economía pastoril estudiada de forma magistral por el profesor Jorge Flores Ochoa. Supone, por tanto, una alteridad muy valorada y protegida por la imagen sagrada de la virgen a la que piden a través de sus cánticos protección en el camino. Luis E. Valcárcel en sus memorias alude a ellos en estos términos:

“Los collas, que provenían del Altiplano, tuvieron siempre ambiciones por el Cusco. En el valle del Urubamba repetidas veces pelearon con los canchis por el control de las tierras altas, mucho antes del dominio incaico. Por eso en la ciudad del 1900 existía una calle llamada K'olla, o simplemente Colla, que quedaba en dirección del Altiplano” (Valcárcel, 1981)

El término colla alude a una etnocategoría conformada por el imaginario andino vinculada a un conjunto de rasgos compartidos por los grupos de pastores del altiplano que rebasa las fronteras nacionales. Es un término que se ha identificado con lo indígenas, pero que ha asumido en muchos lugares una connotación peyorativa.

Frente a la alteridad anterior referida a lo salvaje desconocido, en este caso observamos como la oposición se establece de un modo claro entre lo agrícola, lo sedentario lo previsible, frente a lo nómada, lo pastoril, lo trashumante dando lugar al conjunto de oposiciones siguiente:

Identidad mestiza positiva: agrícola-sedentario-autosuficientes.

Qollas negativos: pastores-nómadas-comerciantes-subordinados.

Identidad mestiza negativa: dominadores- control de la tierra.

Qollas positivos: productos animales-itinerancia.



Qapac negro portando a la mamacha Carmen. Pisac 2000.

Junto al resto de elementos descritos destaca de forma sobresaliente la alteridad expresada en forma de negritud que representa el personaje conocido como *Qapac negro*. Personaje que representa al colectivo procedente del continente africano. Su origen se remonta a los esclavos que habitaban en la costa y que fueron enviados a la sierra por los colonizadores con la intención de trabajar en las antiguas minas de plata y de zinc y como mano de obra para las faenas agrícolas en las distintas haciendas cercanas a la localidad. La relación que mantienen con la virgen alude en gran medida a un pasado doloroso de sufrimiento por la pérdida de libertad y de dignidad. Acuden al poder de la imagen sagrada solicitando de forma simbólica consuelo ante esta situación de pesar. En la localidad de Pisac, y a diferencia de otros lugares, la máscara que llevan no les cubre el rostro, sino que tapa de forma completa la cabeza con una lana de color negro. Sobre esta colocan un vistoso sombrero profusamente adornado con pequeños espejos, lentejuelas y filigranas que reflejan la luz del sol en cada uno de sus movimientos. El traje combina de forma ordenada el color blanco con el negro, completado todo ello con múltiples adornos tanto en el pecho como en las piernas. Es un grupo que ha desarrollado su actividad como comparsa bajo el amparo de los expertos culturales de la vecina localidad de Paucartambo, por tanto, es de relativamente nueva implantación, sin embargo la representación de esta alteridad se encuentra muy presente en la localidad, de hecho han conseguido ser un referente en la festividad. La ausencia de libertad vinculada a este colectivo se encuentra representada en las cadenas que portan en la cintura, así como en un pañuelo que hacen bailar al aire como señal de la fuerza de su voluntad para cambiar su destino. El contacto que establecen con el símbolo sagrado a través de las danzas denota una profunda devoción. Apelan a la fuerza de la mamacha Carmen como fuente de liberación de su antigua situación de esclavitud y se ofrecen buscando protección y amparo. Portan un bastón de puño negro que les identifica fácilmente, y que es leído en clave simbólica como la señal de poder de rebelión del colectivo esclavo. Como casi todas las comparsas, el Qapac negro es dirigido a través de una matraca por un jefe denominado “negro fino” a quien se le atribuye el inicio de la rebelión de los esclavos.

La negritud asume una serie de valores que determinan la gramática de construcción de la identidad mestiza. Este hecho acompaña a toda la región peruana, ya que se encuentran muy extendidas las danzas con presencia de danzantes negros, las llamadas “negrerías” o “morenadas”. Estas expresiones populares oponen colores diversos de piel como marcadores diferenciadores. En este caso un color de piel determina claramente la

situación en el panorama étnico de la región, y, al mismo tiempo, indica una posición respecto a la condición de libertad o sumisión ante el poder. Por todo ello podemos señalar que el conjunto de oposiciones podría formularse del siguiente modo:

Identidad mestiza positiva: blanco-libre.

Qhapac negro negativa: negro-dominado-carente de libertad.

Identidad mestiza negativa: dominante-poderoso.

Qhapac negro positivo: rebelde, voluntarioso, atrevido.

Estas son, a nuestro juicio, las representaciones esenciales de la alteridad en la gramática de constitución de la identidad mestiza desde el plano espacial. Hemos descrito cómo los grupos “*misti*” representan a los colectivos con los que interaccionan y el juego de valoraciones cruzadas que en el imaginario colectivo se establecen.

Pero aún hay más. Este complejo proceso cuenta con dos planos complementarios en el abanico piseño de la alteridad. Un plano que denominamos histórico-temporal conformado por personajes como el majeño, el aukachileno o los siqlas, entre otros; y otro plano, de especial significación también en el mundo andino, que denominaremos sobrenatural compuesto, entre otros, por los siguientes personajes enmascarados que analizaremos: los saqra y los ukukus.

Un conjunto de personajes que han participado en la historia de la región o que han conformado durante algún periodo importantes lazos de sociabilidad se sitúan en el plano histórico-temporal. Han despertado temores, y han despertado también curiosidad y fascinación, por eso forman parte del imaginario colectivo de esta región andina, y muchos de ellos también del imaginario nacional.

En estas nuevas representaciones de la alteridad se muestra de una forma destacada ya la capacidad para la deformación y la ironía a través de la representación enmascarada. No ocurría así con los personajes anteriores. Los grupos anteriores han sido considerados como los predilectos de la virgen del Carmen. Se remite a una relación social de trascendental importancia, seguramente vinculada con el comercio de productos esenciales en la supervivencia andina, pero, en este caso, la presencia no constituye valores esenciales, más bien anecdótico, de productos y relaciones largamente recordadas pero no vitales para la reproducción social. Su papel forma parte de la memoria colectiva, pero no de la esencialidad identitaria. Por este motivo, suelen

ser, tanto en su representación como en sus movimientos personajes altamente deformados. Nuestro análisis continúa ahora con el personaje denominado “majeño”.



Majeño.

Las máscaras representan a *los majeños*, antiguos arrieros del valle de Majes, que se dieron a conocer durante el periodo republicano gracias al comercio de alcohol mantenido a lo largo del altiplano. Es una danza de mestizos para mestizos. Arguedas señala que entre las muchas que ha visto a lo largo de todo el Perú no ha visto nunca la participación de un indio. Se visten con ropajes mestizos, se visten de casinete y con sombrero de paño. El personaje se muestra ambiguo en sus movimientos, se acercan ofreciendo, pero con la sensación de algo prohibido, oculto. Representan tanto a los comerciantes y negociantes de aguardiente que recorrían las quebradas con sus burros cargados, como también a los contrabandistas del alcohol que no circulaban más que en la nocturnidad. Este personaje tiene un peso importante en la memoria colectiva. Hace tiempo que los nuevos vehículos de transporte sustituyeron al viejo majeño, una figura que remite a los arrieros sobre todo de Arequipa quienes se acercaban a caballo al valle de Majes a cargar aguardiente. Este hecho se señala de forma clara en cada una de sus puestas en escena, puesto que suelen portar botellas o barriles al danzar, aunque en los últimos años sean de cerveza. Estos personajes ofrecen una visión de la festividad donde

lo sagrado y lo lúdico y carnavalesco se confunden con mucha facilidad. Aluden, sin duda, a un estado de embriaguez por la alegría por los favores recibidos y por la protección prestada, momento donde parece perderse la conciencia. El alcohol, como sabemos, culturalmente ha contribuido de forma significativa a este estado festivo. Es la parte de la fiesta donde el símbolo sagrado deja paso a la diversión que provoca la ruptura del tiempo rutinario, laboral. Dentro de esta misma categoría de personajes se encuentran los representados de una forma exageradamente deformada. Con rostros histriónicos, con largas narices llenas de arrugas, con ojos saltones, y con frente arrugada se presentan los *siqla*, también llamados doctorcitos.



Siqla.

Personajes que van vestidos de frac o traje negro, aspecto este que contrasta con la fealdad del rostro. Es una figura lúdica que remite también a un periodo de dominación basada en un uso excluyente de la ley aplicada de forma indiscriminada y en muchos casos corrupta. La deformación supone una liberación ante esta realidad vinculada a los abogados, jueces y autoridades locales quienes, según la visión estilizada y estereotipada, abusaban de su poder frente a la población de la localidad. En claro contraste se sitúan los alcaldes de vara, quienes participan de un modo solemne y nada deformado en las actividades rituales en honor de la virgen, tomando cada año un papel

más relevante enfatizado sobre todo por la vertiente turística de la festividad tal y como se representa en la imagen a continuación.



Alcaldes de vara o varayoc. Pisac 2000.

José María Arguedas comenta refiriéndose a esta danza y a estos personajes lo siguiente:

“La multitud de causas por las que el pueblo sufría en la esclavitud, su rabia y su desesperación, le inspiraron decenas de danzas con las que pudo vengarse, con las que pudo escarnecer a sus opresores y ponerlos ante la mofa de todo el mundo. Los “siqllas pertenecen a esta clase de danzas. Son la ridiculización más aguda y vengativa de la justicia española y republicana” (Arguedas, 1989: 85)

El sentido lúdico y carnalesco de estos personajes se percibe en la constante interrelación que mantienen con los espectadores objeto de su burla a través de un látigo que todos los danzantes portan en una mano; mientras que en la otra llevan un libro símbolo de la jurisprudencia que tratan de aplicar. La puesta en escena es elaborada y se compone a través de unas capas o ropas remendadas y harapientas, con chisteras o sombreros raídos o abollados, libros rotos y mugrientos que dan una imagen de

suciedad, de impureza, y en cambio, el látigo verdadero, real como el dolor sufrido y nuevo, reluciente y preparado para incomodar los más posible al público asistente. Las máscaras proyectan todas las caras imaginables de españoles, abundando rostros de barba o bigote, o de grandes narices. La máscara en este caso deforma para la liberación y la burla de un recuerdo doloroso.



Siqla. Pisac 2000.

El tono burlesco se deja notar en los movimientos, son torpes, un poco atolondrados y sin ser claramente en línea recta y con algún que otro tropezón que da con los siqllas en el suelo, tal y como se interpretaba la impartición de justicia en los periodos colonial y republicano. En algunos momentos representan en un tono burlón un acto de impartición de justicia colocando el libro encima de algún espectador que de forma desprevenida ha sido capturado, y que actúa como víctima.

Dentro de este plano histórico se encuentra también otra representación muy extendida en las festividades andinas, la conocida como el *aukachileno*. Esta figura aparece vinculada a este proceso de construcción identitaria muy tardíamente, ya que representa a los soldados chilenos que participaron invadiendo en territorio peruano durante la guerra del Pacífico casi a finales del siglo XIX.



Auca chileno.

Ataviados con máscaras muy bien definidas en el rostro, y con una indumentaria de grandes botas y lazos para los animales, recuerda más la actividad ganadera que la militar. Ataviados con un sombrero muy llamativo y profusamente decorado llevan la imagen de la virgen en un gran cinturón adornado con lentejuelas de colores. La danza

muestra, sin embargo, ciertas repercusiones militares que se perciben a través del ritmo y del fuerte golpeo de los pies, al tiempo que ejecutan los movimientos grupales. La burla aparece en la misma danza a través de otros personajes que rompen sus figuras al danzar o hacen burlas de ellos. A pesar de que la referencia histórica parece clara, es una danza y una caracterización que rememora todas las acciones bélicas ocurridas contra el pueblo peruano. A esto parece hacer alusión el término “auqa”, que significa enemigo. Es una caracterización muy popular, y muy esperada por la población en las festividades por su carácter sarcástico. Hemos observado la danza en Pisac y en Paucartambo, si bien sabemos que se ejecuta en otros lugares del valle sagrado, como San Salvador, Lamay, Coya, Calca, y otros.

La comparsa está compuesta por hombres que caminan y bailan enfatizando claramente sus pasos. La dirección recae sobre un personaje caracterizado como “machu”, como un viejo que se acompaña de una dama que muestra permanentemente sus encantos siendo cortejada de forma a veces un tanto soez y atrevida por un bufón, el “maqta” quien se burla también de la virilidad y del carácter militar de los danzantes chilenos. Es habitual que en cada una de las comparsas existe un conjunto de máscaras iguales, y una o dos diferentes que le sirven de contrapeso. Generalmente una de ellas corresponde al caporal o dirigente de la comparsa, y en otras ocasiones, aparecen dentro de las comparsas personajes que realizan una función de espejo deformante de la propia comparsa y de lo que significa.

En el análisis etnográfico que realiza Arguedas de la misma danza en los años 40 comenta sobre los personajes de la danza lo siguiente:

“Los chilenos tienen tres personajes más: dos mak’itas y una dama. Los mak’itas visten de tales, es decir, de muchachos indios y además son verdaderos mak’itos, dos niños indios que completan el personal de los chilenos. La dama es un mestizo disfrazado de mujer, lleva en las manos un paraguas y una rueca indígena, es decir, una puchka. La dama preside la danza”. (Arguedas, 1989: 90)

El tercero de los planos que estructuran la gramática de la alteridad en la festividad de la mamacha Carmen es el que denominamos plano mítico o sobrenatural. Lo conforman aquellos personajes que trascienden el tiempo y el espacio, tanto presente como histórico, y se sitúan en otra realidad originaria, o mítica, presentando algunas características contrarias a la identidad humana. Muchos de estos personajes pertenecen

a la rica cosmovisión andina, y se encuentran presentes en muchas otras celebraciones festivas. Ha sido la imaginación colectiva la que ha dado objetividad a estos personajes, que son ya una parte insustituible del imaginario andino. Estos personajes representan a seres pobladores tanto del supramundo, el llamado (hanaqpacha), como del conocido como el inframundo, (ukhupacha). Estos seres han conformado y conforman la poderosa realidad imaginaria andina. Forman parte del cosmos o pacha, por tal motivo no resulta extraña la convivencia entre estos seres y los habitantes del altiplano. A pesar de poseer distintas naturalezas pertenecen a una misma y única realidad. En este sentido la mirada foránea interpreta una realidad que no se corresponde con el sentido otorgado desde el punto de vista del nativo, siguiendo la afortunada afirmación de Clifford Geertz. Lo que sí es cierto es que entre estos niveles del mundo o *pacha*, y el mundo de los hombres, el llamado *kaypacha* se encuentra un espacio liminal, cargado de sacralidad y de potencialidad ritual.

Vamos a destacar, entre otros, a los llamados *saqra* o diablos y los *ukukus*.

Los *saqras*, representados como una especie de diablo burlón y travieso, son seres que proceden del inframundo. A menudo se ha establecido un paralelismo entre este personaje y el conocido en la tradición occidental como el diablo, con claros orígenes y resonancias cristianas. Desde nuestro punto de vista, la relación es equivocada. El personaje remite a un imaginario simbólico anterior a la presencia española y portuguesa en América. Según el antropólogo peruano Rodolfo Sánchez Garrafa, la idea de diablo que existe en Perú fue transmitida junto al resto de imaginería cristiana, y, por lo tanto, no es una idea andina.

El término *saqra*, originariamente en el idioma quechua se usaba para describir una serie de rasgos conductuales aplicables, tanto a los seres humanos, como a algunos animales, así como también ha servido para describir rasgos faciales y corporales. Así por ejemplo podíamos decir que un ser contrahecho, deforme, feo, poco fino, basto puede ser descrito con este término. Al mismo tiempo, conductualmente remite a expresiones como inquieto, vivo, burlón, juguetón, provocador, y que además posee una tendencia hacia los hábitos nocturnos.

En algunos casos junto al término *saqras*, y cercano a él, se usa también el término *supay*. Esta denominación describe otra realidad distinta de la anterior, referida, no tanto a las formas corporales o conductuales, sino a la posesión de ciertos poderes que se demuestran a través de fabulosas habilidades. El dualismo planteado entre *saqras* y

supays, no tiene, en principio nada que ver con el conocido dualismo occidental cristiano entre el ángel bueno y el ángel malo o diablo.

Las máscaras de *saqra* son variadas en los pequeños detalles, pero reconocibles en cuanto al marco general que representan. No pueden faltar en las mismas representaciones de animales que en la cosmovisión andina se sitúan en el inframundo de una u otra manera. El especialista en máscaras paucartambinas Jiménez Borja, señala como animales destacados de este inframundo al murciélago y al gato, también al gallo como aquel que canta en la oscuridad, al cerdo por su baile en el fango y lodo, así como al perro, caracterizado en el mundo andino como animal capaz de ver más allá de la realidad mostrada en la *kaypacha*.



Saqras de Pisac.2000.

La introducción del símbolo mariano en su advocación del Carmen ha estado determinada por su condición de conductora hacia la salvación a las almas que se encuentran en el purgatorio. El mundo andino la ha imaginado como salvadora de los *saqras* que se encuentran en el inframundo, con quienes mantienen una relación compleja: a veces cómica y otra veces trágica; ambivalente en todo caso con la imagen sagrada. Las danzas y las representaciones que se llevan a cabo a lo largo de los días de la Mamacha Carmen así lo ponen de manifiesto. Existe una atracción irresistible por ambas partes, pero al mismo tiempo la marcada sacralidad de la imagen mariana deslumbra y aleja a los diablillos andinos de su presencia. A esto contribuye, sin duda, el peso simbólico de las tinieblas del inframundo, y la luz que irradia la Virgen. Por eso parece que los *saqras* huyen de la imagen sagrada, mientras se encuentra recorriendo las calles de la localidad. Los personajes ataviados con ropa y máscara de *saqra* caminan por los tejados, se cuelgan peligrosamente de los balcones, trepan por las paredes mostrando de un modo ritual la constante atracción, pero la imposible y velada relación. Las interpretaciones de estos hechos se han sucedido por doquier, y algunas de ellas, apoyadas en la mirada foránea, han tenido más difusión que otras. En concreto esta curiosa tensión producida entre estos dos personajes esenciales en la celebración del Carmen ha sido interpretada en clave de tentación y provocación de los diablos hacia la Virgen. Creemos que, hacer una lectura de este tipo, se encuentra basada en una visión occidental y desde fuera, más que de una forma de interpretar desde dentro de la cosmovisión andina. Otras interpretaciones se han sucedido en la antropología andina, más basadas en una relación de ternura de los *saqras* hacia la Virgen y, por eso, a través de sus travesuras tratan de atraer la atención del ser sagrado con la intención de mitigar el sufrimiento y la pena por las penalidades del hijo. Parece claro, por otro parte que esta figura ha sido resignificada a partir de la cristianización del mundo andino. Como poblador del Ukupacha, y ser travieso en los márgenes del orden social, fue cooptado por los primeros españoles como el diablo. En la cosmovisión andina no presenta un papel tan relevante como parece que posee el ángel caído en el mundo cristiano occidental. Lo cierto es que resulta atractivo el juego de presencias y ausencias que caracterizan estos personajes respecto a la Virgen, y esto hace que sean los enmascarados que gozan de una mayor permisividad en la ruptura de las normas establecidas de conducta, que van desde romper cristales, hasta robar gallinas.

Los *saqras* constituyen una figura mítica que representa la ruptura del orden, y por extensión a las fuerzas del mal. Asume poderes del mundo de abajo, del más allá. A lo largo de esta festividad de la virgen se percibe la oposición que representan ambas figuras. Por un lado la pureza y el bien representado en la virgen, y, por el otro los diablos que huyen de la imagen sagrada que no permite ningún acercamiento a estos personajes. Por tal motivo, *los saqras* se esconden entre la muchedumbre o entre los balcones para evitar ser descubiertos por la virgen. La composición del vestuario es muy ecléctica y se compone de variados elementos. En principio, continuando con la antigua tradición andina, portan caretas con forma de animal salvaje. El que predomina es un felino, bien sea, un león, en otros casos, un jaguar, o un tigre, aunque pueden estar representados otros animales cualesquiera. Además los danzantes llevan siempre una larga vara en la mano o un largo tridente que usan en un tono claramente burlón con sus otros compañeros y con los espectadores. La expresión de estos personajes en la comparsa, no se encuentra decidido de antemano; no parten de un orden inicial, sino que, al contrario, aparecen y desaparecen en distintos momentos de otras danzas que suponen el triunfo de las fuerzas del bien, ante las poderosas huestes del mal. Se muestran dubitativos y recelosos al principio, pero esta situación dura muy poco, y acto seguido, se incorporan a las danzas como si de versos sueltos se trataran. Conecta con otro mundo sobrenatural alejado de la realidad cotidiana, pero de un enorme poder y que refleja otro modelo de humanidad mítica que puede llegar a controlar las leyes de la naturaleza.

En cuanto a los *ukukus* cabe señalar que son parte de lo esencial de esta muestra cultural puesta en escena y han devenido en icono, por este motivo aparecen en casi todas las festividades andinas. Como *los saqras* recogen poderes ocultos de la naturaleza que los hacen diferentes. Esta presencia de distintos personajes que condensan estos poderes ocultos de la naturaleza supone una clara muestra del eclecticismo y sincretismo, y, al mismo tiempo ambigüedad expresiva que conforman estas celebraciones.



Ukuku de Pisac.

No forman parte de ninguna danza estructurada, sino que se mueven libremente por el espacio expresivo. Van vestidos con un forro de lana negra que imita al pelaje de los osos, no en vano esta figura mitológica es producto de la unión de una mujer y un oso, y recoge por tanto la sabiduría de ambos. Esta condición de desafío a las leyes de la naturaleza le confiere poder que le permite velar por el bienestar y por la buena conducta del pueblo. Para llevar a cabo tal operación, deben recoger trozos de hielo de los nevados y trasladarlos al valle para su conservación, tal y como lo realizan en la fiesta del señor de Qoylluriti. Por tanto se encuentran en una posición de mediadores entre el poder natural de los apus y el bienestar de la población mestiza. Muestran su condición natural a través de los distintos colores que cuelgan de su traje negro, y que se han convertido ya en un estandarte ideológico de la región identificada con la bandera del Tahuantinsuyu.



Ukuku con la bandera del Tahuantinsuyu. Pisac 2000.

De este modo hemos visto como el espacio, el tiempo y la condición mítica son los planos de representación de la alteridad en la festividad de la mamacha Carmen. Ahora bien, ¿cómo se establecen sus gramáticas?

Tomando en consideración lo expuesto al comienzo de este trabajo acerca de los distintos modelos de gramáticas de la alteridad, debemos señalar que los modos de construcción de la otredad, lejos de ser autoexcluyentes, tienden a complementarse. Un caso significativo de este aserto lo vemos en la festividad de la mamacha Carmen de Pisac. A lo largo de los días festivos se suceden de un modo sutil cada una de las formas mencionadas. Al comienzo de la misma tiene lugar la entrada o saludo de las distintas comparsas a la figura mariana. En este caso vemos como la enorme diferencia de las comparsas no se resalta, queda diluida ante el poder de la Virgen que sobresale por encima de todas ellas. Esta situación es perceptible en varios momentos de la festividad, no sólo en la presentación, el saludo y el ofertorio. También resulta significativo en la salida de la imagen sagrada y su procesión a lo largo de los distintos límites de la localidad. Las comparsas se turnan en el porte y en el acompañamiento mostrando una unidad ante un poder que diluye las diferencias. Esta misma situación ocurre el último día cuando se llevan a cabo las danzas de la despedida. En este caso, la presencia de un poder simbólico mayor que el representado en las comparsas diluye las diferencias y recuerda por tanto a lo expresado por Evans-Pritchard en su estudio sobre los nuer. En el espacio festivo andino descrito ocurre como en la sociedad segmentada descrita por el antropólogo inglés, los procesos de identidad y de alteridad se encuentran siempre en función de algunos elementos socialmente relevantes que marcan el contexto. Son, por tanto las diferentes situaciones las que tienden a resaltar o a diluir las diferencias conformando esta gramática segmentada que da lugar a lo que Baumann llama una anarquía ordenada. (Baumann, 2004: 21-24)



Esta dinámica de la alteridad configura dos planos simbólicos, por un lado el plano del poder de la naturaleza y de la tierra asumido por la mamacha Carmen, y el plano humano poseedor exclusivamente de su fuerza de trabajo y muy alejado de la fuerza telúrica que provoca fertilidad. En el plano humano se unifican múltiples otredades, desde animales, hasta etnias selváticas y seres sobrenaturales; todos diversos, enormemente diversos, pero sometidos a un poder central, ser originario de la celebración.

Sin embargo, como hemos puesto de manifiesto en la parte más descriptiva del trabajo, a lo largo de las horas de celebración el papel central de la imagen sagrada no permanece activo. Aparece y desaparece en distintos momentos, abre, eleva hasta el climax la celebración y la cierra, pero el tiempo festivo se mantiene incluso sin la permanente presencia del símbolo sagrado. Entonces, aparece una nueva dinámica de identidad/alteridad que tiene que ver con la denominada gramática especular. Esta se manifiesta sobre todo en los primeros grupos analizados en el trabajo y que se consideran los favoritos de la Virgen. En este caso la dinámica de la alteridad olvida al centro de poder sagrado y se negocia entre los distintos poderes sociales. La alteridad se construye, en este caso desde un plano de igualdad y de reconocimiento de la diferencia. Los mistis representan y reconocen a otros grupos humanos, los ch'unchos, los qollas y los qhapac negro. En todos ellos reconocen algún tipo de peligro, de temor o de valoración negativa. En cambio, hay algo deseado en cada uno de estos grupos por parte de los mistis, y que es valorado positivamente. Creemos que este es el motivo por el cual son los grupos más cercanos a la Virgen. Se produce por tanto una construcción de la identidad y la alteridad de forma especular, tal y como Baumann la describe referida al orientalismo. Este juego de categorías positivas y negativas sobre los colectivos sociales forma parte del imaginario que sirve de referencia para la elaboración del sentimiento de pertenencia, y aparece reflejado en las danzas.

Ahora bien, el número de personajes no se agota aquí, hay personajes que son ridiculizados, representados burlescamente, así como seres de otro mundo. En este caso nos parece que la dinámica de la identidad se construye meramente por oposición de pares, al más puro estilo estructural como señala Lévi-Strauss en su análisis de las máscaras norteamericanas. La alteridad que supone el Auqa chileno, los doctorcillos o los sacra se corresponde más bien con categorías binarias. Podríamos decir, por tanto, que los mestizos se ven a sí mismos de un modo más positivo que los invasores chilenos, o se ven a sí mismos y a su sistema de justicia más equitativo que el

representando por los doctorcillos sijlla, o que se sienten más identificados con la sacralidad mariana que con la travesura y la condición de inframundo de los sacra. Aún creemos que es posible señalar la existencia de una cuarta dinámica identitaria en la celebración, una gramática de englobamiento como señala Baumann. Hemos observado la festividad en dos ocasiones en las cuales nos ha parecido reseñable la situación que en la misma tiene la población indígena de las comunidades que rodean a Pisac. Este asunto nos ha parecido de la mayor importancia, y por eso, le hemos dedicado algunas páginas en este trabajo. La localidad de Pisac cuenta con un importante número de comunidades indígenas o campesinas que tienen un papel, en el ámbito festivo muy poco relevante. En los documentos gráficos que se adjuntan se ven a estos pobladores en su condición de meros espectadores:



Campeños indígenas en la mamacha Carmen Pisac, 2000.



Campeños indígenas en la mamacha Carmen. Pisac 2000.

No cabe duda de que hay una fuerte dinámica entre indígenas y mestizos. Siempre la ha habido en lugares largamente colonizados; pero esta gramática es distinta a las anteriores. Los indígenas de las comunidades no están representados, asisten a la fiesta pero tradicionalmente no han participado. Esto está cambiando, según informaciones no directas, y creo que debería de ser analizado esta nueva realidad a través de la transformación incanista de la festividad. Lo relevante para nuestra investigación tiene que ver con la gramática implícita en el proceso. Los grupos humanos, mistis e indios, no parte de una situación de igualdad, la dinámica de la pertenencia y la diferencia se lleva a cabo desde una situación claramente mediada por relaciones de poder. Desde el grupo inferior, en este caso, los indígenas, se reconoce la diferencia; se participa en la fiesta, se celebra y festeja al fin y al cabo. En cambio, desde la parte dominante la diferencia se torna invisible, se diluye, no se reconoce al otro. Se sucede por tanto una operación de englobamiento o de apropiación de las formas de otredad, tal y como han sido expuestas por Dumont y por Baumann.

A modo de conclusión. Notas finales.

Nuestro trabajo se ha centrado en la exposición y análisis del proceso humano de objetivación de la alteridad. Esta compleja construcción cuenta con el ejercicio de la imaginación humana en la creación de vestidos, adornos, movimientos, música y máscaras. Estos últimos objetos en las festividades andinas se encuentran alejados del sentido que poseen en otros contextos y realidades; no pretenden el ocultamiento, ni la autorepresentación, ni el desdoblamiento de la personalidad, sino que se encuentran dirigidos hacia la representación del otro dentro de un gran espectáculo público. En este sentido las máscaras rituales que hemos descrito presentan el valor cultural de ser *modelos de* realidades geográficas y espaciales distintas, de realidades históricas variadas, así como de creencias sobrenaturales y míticas diferenciadas. La máscara, como hemos visto, se apropia de esta realidad incluso para poseerla de una forma fiel, o para deformarla de una forma burlesca e irónica, aunque siempre con la intención de que sea mantenida en la memoria, creando de este modo una historia de la localidad propia, representada en este conjunto de escenas y de objetos simbólicos. Pero, al mismo tiempo, estas máscaras son *modelos para* la construcción de una identidad propia mestiza que domina entre tanta alteridad distinta fruto de un largo periodo de dominio colonial. En este sentido los símbolos asumen el principio de tensión ante lo diferente y lo externo como fuente de poder con la intención de ser protegido, o minimizar sus efectos. Bajo este principio, el símbolo sagrado de la virgen es central en toda la festividad y a su alrededor, como hemos visto, se lleva a cabo todo un proceso dinámico y complejo de representación de poderes distintos y de identidades desarrollando un verdadero hecho social total. Las alteridades mostradas se encuentran, en muchos casos, en el límite de la ambigüedad, y muestran en sus expresiones y movimientos caracteres difusos. Se encuentran entre la solemnidad propia de lo sagrado y la burla y el sarcasmo carnavalesco. De todos modos es claramente perceptible, en muchos casos, el poder de la deformación representativa como mecanismo de dominio en el juego de las identidades.

La fiesta ha ido transformándose sustantivamente en los últimos años, la publicidad, el consumo y, sobre todo el turismo han marcado su particularidad, pero se mantiene, desde nuestro punto de vista, intacto este sentido germinal que expresan las máscaras.

Para concluir el trabajo nos gustaría de un modo breve y preciso señalar algunas conclusiones obtenidas en el trabajo de investigación:

- A) Consideramos que el estudio de los procesos sociales que generan sentimientos de pertenencia o de diferenciación deben estudiarse de forma cronotópica a través del estudio de casos.
- B) Consideramos que el proceso de construcción de identidades y de alteridades son fenómenos complejos que se constituyen a través de distintas lógicas relacionales que describimos como “gramáticas de la alteridad”.
- C) Hemos concluido que existen algunos modelos que describen estas lógicas de la sociabilidad. En concreto hemos tomado como referencia tres modelos que han sido expuestos, y que describimos como “*la lógica del reflejo invertido*”, “*la lógica de la segmentación*” y “*la lógica del englobamiento*”. A partir de estos modelos podemos analizar la sociabilidad humana desde un punto de vista complejo, más allá del análisis estructural binario.
- D) Consideramos que las tensiones provocadas por la sociabilidad humana es expresada, desplazada y asumida a través de la creación de símbolos que se agrupan en un universo simbólico diferenciado.
- E) Hemos concluido a su vez que de todo el universo simbólico andino las máscaras son un elemento privilegiado de acceso al sentido y significado social. Por tal motivo hemos centrado nuestra atención en la máscara andina y sus representaciones.
- F) Del análisis de la máscara andina concluimos que predomina claramente el interés por representar al otro, y en ningún caso se plantea la representación del yo encubierto o el yo transformado.
- G) Concluimos a través del análisis de la máscara que la representación del otro no es homogénea y que responde a distintas lógicas que se complementan. Este análisis se realiza en la festividad de la mamacha Carmen que es interpretado como un hecho social total.
- H) Concluimos que aparece en la relación entre la figura mariana y el resto de los grupos una lógica de la alteridad que hemos descrito como lógica de la segmentación.

- I) Concluimos a su vez que en la relación que se observa entre los grupos representados y más cercanos a la Virgen del Carmen se observa una lógica del reflejo invertido.
- J) Hemos concluido también que la relación social que se observa entre el resto de los grupos que participan en la celebración está regulada por la lógica que hemos descrito de carácter binario, estructural tal y como la describe Lévi-Strauss en la obra titulada “la vía de las máscaras”.
- K) Concluimos que aún es perceptible una lógica menos visible pero que acontece y que se encuentra regulada por relaciones de poder entre el grupo de los “mistis” y los “indígenas”, y que responde a la lógica descrita por Dumont y que hemos descrito como lógica del englobamiento.
- L) Por último hemos concluido que esta labilidad observada en el objeto simbólico de la máscara es posible por la ambigüedad que posee. Se presentan en varios planos semánticos, y juegan en la frontera entre lo sagrado, lo solemne y lo sarcástico y lo festivo.
- M) La máscara, como la fiesta, no es un elemento cultural estable, sino que se encuentra sometido a múltiples dinámicas que con el paso del tiempo irán resignificando probablemente las lógicas de la identidad y alteridad presentadas.

BIBLIOGRAFÍA:

- AGUIRRE BELTRÁN, A. (1967): *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Americano.
- ARGUEDAS, J. M. (1968): *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- ARGUEDAS, J. M. (1975): *Formación de una cultura indoamericana*. México: Siglo XXI.
- ARGUEDAS, J. M. (1989) *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte.
- BAUMANN, G. y GINGRICH, A. (eds.) (2006): *Grammars of Identity/Alterity. A structural approach*. London: Berghahn Books/EASA series.
- BAUMANN, G. (2001): *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- BRACK-EGG, A. (1989): *Ecología, agricultura y autonomía campesina en los Andes. Desarrollo rural y uso cuidadoso de los recursos naturales en la Sierra del Perú*. Lima: DNS.INP.
- BURKE, K. (1968): *Interaction, dramatism*. Nueva York: International Encyclopedia of the social sciences.
- CALLAN, H. (1970): *Etología y sociedad*. México: FCE.
- CANEPA KOCH, G. (1993): *Música, danzas y máscaras en los Andes: estudio sobre la fiesta andina*. Lima: Universidad Católica del Perú.
- CANETTI, E. (2000): *Masa y poder*. Obras completas, Tomo II. Madrid: Editorial Galaxia Gutenberg.
- CASSIRER, E. (1953): *Language and Myth*. New York: Dover Publications.
- CHACÓN, V. (1994): *Documental de la provincia de Calca*. Loayza, Cusco, Perú.
- CHACÓN, V. (2005): *Perfiles históricos de Calca*. Loayza, Cusco, Perú.
- GARCÍA SELGAS, F. J (2005): "Para una perspectiva multipolar: la cartografía cronotópica" en: ARIÑO, A. (ed.): *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid: CIS, pp.401-425.
- DUMONT, L. (1970): *Homo hierarchicus*. Madrid: Aguilar.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1981): *El hombre preprogramado*. Madrid: Alianza.
- FIRTH, R. (1973): *Symbols: Public and Private*. Londres: Allen and Unwin.
- GEERTZ, Cl. (2000): *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.
- GEERTZ, Cl. (1979): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.
- GRILLO, E. y RENGIFO, G. (1990): "Sociedad y naturaleza en los Andes" en: **Sociedad y naturaleza en los Andes**. Lima: PRATEC. Proyecto Piloto de Ecosistemas Andinos / Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PRATEC/PNUMA), vols. I, II.
- HALLOWAY, R. "Culture: a human domain ", en: **Current Anthropology**, nº 10, pp. 395-412.

- HARRIS, M. (1998): “La raza, la variación humana y las fuerzas de la evolución” en: *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza.
- HALL, S. (1997): *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage.
- HALL, S. y DU GAY, P. (2003) (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu.
- HANNERZ, U. (1998): *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Valencia: Cátedra.
- KLAR DE ALVA, J y otros. (2000): *Las tramas de la identidad*. Madrid: Editorial Siglo XIX.
- KROTZ, E. (2002): La otredad cultural entre utopía y ciencia. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- LEACH, E. (1978): *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LECHMAN, H. (1985): *La tecnología en el mundo andino*. México: Universidad nacional autónoma de México.
- LÈVI-STRAUSS, Cl. (1979): *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- LEWIS, B. (1976): *Islam and the arab world: faith, people, culture*. Oxford: Random House.
- MARQUARD, O. (2001): *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós studio.
- MELIS MAYNAR, A. (2007): “Símbolo de poder: la fiesta del Carmen en dos contextos distintos de España y del Perú”. *Anales del Museo de América*, 15, pp. 191-206.
- MOSÉ, J. (1979): *Máscaras animistas*. Buenos Aires: Editorial culturales argentinas.
- MURRA, J. (1975): *Formaciones económicas y políticas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Andinos, IEP.
- MURRA, J. (1983): *Evolución y tecnología de la agricultura andina*. Cuzco: IICA/CIID-III.
- MORRIS, C. (1962): *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada, pp. 20 y ss.
- ORTNER, S. B 1978): *Sherpas through their rituals*. Cambridge: U. Press.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E. (2011): *Etnicidad, identidad, interculturalidad*. Madrid: Ramón Areces.
- ROSSI, I. (1968): *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama, pp. 53-55.
- SMITH, A. (1986): *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell.
- TODOROZ, T. (1994): *La conquista de América: el problema del Otro*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- VALCÁRCEL, L. (1981): *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- WILLIS, R. (1975): *The interpretation of Symbolism*. Londres: Malaby Press.

Anexo: DOSSIER FOTOGRÁFICO:

Mamacha Carmen en procesión I.



Plaza de Pisac. Mamacha Carmen 2000.



Colla de Pisac. 2000.



Vírgenes gemelas. Pisac 2000.



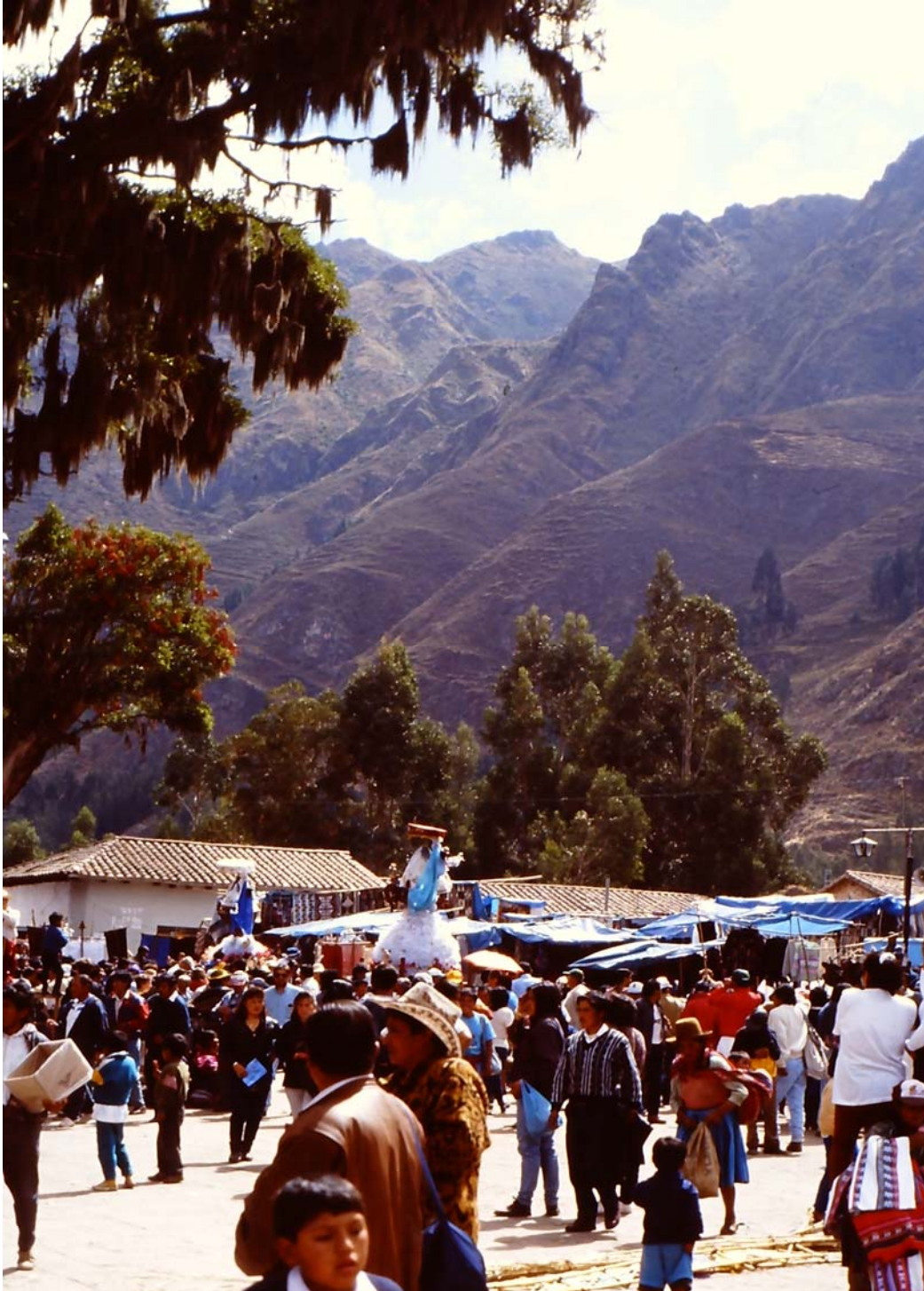
Sacra o diablo. Pisac 2000.



Descanso del ukuku. Pisac 2000.



Vírgenes en procesión. Pisac 2000.



Espera de Varayoc. Pisac 2000.



Salida del Templo. Pisac 2000.



Mayordomías. Pisac 2000.



Pasacalles. Pisac 2000.



Día grande. Procesión. Pisac 2000.

