

**LA FASCINACIÓN DE LO TEMIBLE**  
**Confrontaciones y uniones**  
**extraordinarias entre los hombres y “las alturas”**  
**en los rituales ganaderos andinos\***

*Juan Javier Rivera Andía\*\**

El temor. Nos cohibe, nos impide actuar, nos quita, incluso, el impulso básico de hacer. Merma el deseo; pero también lo educa. ¿No estamos, acaso, cerca de una de las características fundamentales que Durkheim encontraba en todo hecho social: la coerción? Hablaremos de eso, de lo que coacciona, de lo que nos asusta y contraviene nuestros deseos; de lo que más respetamos. Hay, también, un estilo particular, una peculiar forma de expresar el mal. Estas formas de expresión, en los Andes, parecen configurar una estética del mal, un “infierno” hecho de ciertas tonalidades, de ciertas combinaciones recurrentes. En el ritual que vamos a analizar, uno de los más extendidos en los Andes, veremos el primer punto y daremos algunas pistas sobre el segundo.

La ceremonia en cuestión es la herranza. Estos ritos en torno de la identificación del ganado celebran una actividad fundamental en los Andes: la ganadería. Estos rituales están dirigidos a un mismo e imprescindible fin: la buena administración del ganado; es decir, a identificarlo como propio y a velar por su crecimiento, reproducción y abundancia. Como pretendemos explicar estas ceremonias desde la

---

\* Este artículo es parte de las investigaciones que vengo realizando desde 1999, gracias al apoyo de la Dirección Académica de Investigación (DAI) de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

\*\* Antropólogo. Docente. Pontificia Universidad Católica del Perú y College of the Holy Cross in Massachusetts, USA.

perspectiva del mal, privilegiaremos aquellos aspectos rituales que se explican, en gran medida, a través de lo temible<sup>1</sup>.

Es de notar, ante todo, que las celebraciones de la herranza se encuentran, estadísticamente, concentradas alrededor de los meses más temibles para los habitantes de los Andes: entre los meses de junio y agosto. Además del tiempo del ritual, también el espacio en que mora el ganado a identificar -y, a veces, también aquel en que se lleva a cabo la misma herranza- está marcado por el temor. En efecto, las “alturas” (la puna) donde habita el ganado, es también la morada del “auquillo”<sup>2</sup>, el espíritu tutelar del pueblo, y de toda una gama de seres agresivos que comenzaremos a señalar.

### 1. El peligro y su conjuración: valores en torno del hábitat del ganado y sus moradores

Las “alturas” están conformadas por los extensos pastizales ubicados por encima de las tierras cultivables, que suelen rodear a la villa donde se encuentra la comunidad. El límite entre el espacio ocupado por los pueblos andinos y las “alturas”, con pocas excepciones, se encuentra alrededor de los 3700 m. sobre el nivel del mar. Ambos, el pueblo y las alturas -moradas de los hombres y del ganado, respectivamente-, son los escenarios de los ritos en torno de la identificación del ganado. Los acontecimientos principales -desde el descenso del ganado hasta su identificación en manadas particulares- suelen desarrollarse en el espacio de los hombres; mientras que los eventos periféricos -la reunión inicial del ganado y su despacho final

---

<sup>1</sup> Como algunos participantes del 51 Congreso de Americanistas, nos lo hicieron notar, existe, además del temor, otro gran polo en estos rituales: el deseo. Sin embargo, aquí nos limitaremos a tocar lo temible, dejando lo deseable para otra oportunidad. En general, los análisis de estos ritos en torno de la identificación del ganado son escasos, escuetos y poco atentos a la comparación con materiales ajenos al área sur andina del Perú. Indagar por las nociones inconscientes, por los principios y significados elementales en torno de las cuales se estructura el sentido de estos ritos, es, pues, una tarea aún por hacer. Para una aproximación reciente, cf. Rivera Andía (2000a y 2003).

<sup>2</sup> Los nombres dados a estos espíritus -como la fuerza de su presencia en las prácticas y discursos de los campesinos- varían según las regiones: wamani (Lucanas. Departamento de Ayacucho), apu o apusuyo (Huamanga. Departamento de Ayacucho), achachila (departamento de Puno), awki (departamento de Cuzco), y auquillo (departamento de Lima).

una vez identificado- suelen desenvolverse en las alturas. Esto, sobre todo en los andes centrales.

Los ascensos a las alturas en la época de la herraanza están teñidos de cierta solemnidad. El *wamani* puede "ganarle" o "aprovecharle" el corazón al imprudente. A veces, basta que alguien tropiece o cruce un lugar "malo" para que enferme gravemente y muera: sufriría el *kantcha* o la "señal". Los cólicos, con evacuaciones sangrientas, lo conducirían a la muerte (Quispe 1969: 38, 65-66). Los participantes de las herraanzas ayacuchanas invocan, en su peregrinaje, a las divinidades tutelares de los cerros que protegen sus comunidades. El ganadero y los circunstantes se detienen frente a los pequeños altares construidos a lo largo del camino. Allí, y en la misma estancia donde se ha reunido el ganado, brindan y liban en honor al *wamani*. Para protegerse, los hombres usan de varias artimañas: lo rocían todo con un polvillo fino llamado *llampu*, beben una solución especial llamada *ñawin*, fuman cigarrillos, consumen el zumo de las hojas de coca y un amasijo picante hecho de la ceniza de ciertas hierbas llamado *toqra*, todo ello en un número de veces pautado. Estos tres elementos, la coca, la llipta y el cigarrillo resguardan a los hombres frente a la agresividad del auquillo. En la sierra de Lima, en 1963, se creía que:

*En esos sitios donde vive el Awkillo es peligroso dejar a las criaturas durmiendo; si se le deja allí le agarra el Awkillo, o sea el susto. La criatura inmediatamente se enferma. Lo curan pagándole al Awkillo. Pagan a las doce de la noche. Van a ese sitio. A la criatura en su cama lo han sobado... con caramelos, galletas, ron, coca; eso se lleva al sitio donde han dormido las criaturas y se deja todo, con huevo se rompe allí. También lo soban con cuye (cobayo). Todo esto lo dejan allí enterrándolo. A esa hora arman (mastican coca). De ese sitio traen una piedra wankallo [piedra alargada] que significa el espíritu que el Awkillo lo agarró. Lo traen con una tira, la punta con que se amarra a la criatura su vestido al pecho, con eso lo traen amarrado al wankallo. La persona que trae, trae sin voltear para atrás y si la persona voltea para atrás, el espíritu se regresa nuevamente. Entonces no sana la criatura. Van dos hombres para eso. Esos son curiosos, curanderos. (Mendizábal 1964: 96)*

*Sólo tengo miedo porque es el último día de agosto... las puertas del cerro están todavía abiertas; este mes y el "loco" febrero son los más peligrosos [...] Un... [hombre de la comarca] se había quedado dormido en Pishqa Pukyo. Tenía coca en la boca, un cigarrillo encendido y una porción de tuqra en la mano. Al despertarse y aún dormitando, escuchó que los "cerros wamanis" se estaban llamando; uno decía: "le hubieras aprovechado el corazón, habrías podido castrarle...". Y el otro respondía: "no se puede, apesta su boca, tiene fuego en la misma y está mascando piedra". Al escuchar todo esto, el hombre se agarró los testes pensando que los había perdido, pero no le había sucedido nada. (Quispe 1969: 39)*

¿Por qué la amenaza de los espíritus de los cerros, se exagera durante la herraanza? En muchos pueblos, los santos epónimos de los pueblos poseen sus propios rebaños: las manadas de las comunidades.

Sus imágenes son engalanadas y sacadas de la iglesia cuando el ganado va a ser identificado. Pero las canciones entonadas frente a las capillas de los santos en las “alturas”, cercanas a los manantiales de agua, suelen aludir a los *auquillos*. Los ganaderos dejan frecuentes ofrendas a los *auquillos* en discretos para-jes de sus majadas. Pues estos son los dueños de los pastizales donde habita el ganado y de los manantiales donde abreva. Este testimonio a fines de la década de 1970:

*se considera que los abuelos tienen "vida activa", son "dueños" de la fauna silvestre, tierras y ganado de los pobladores, bienes que otorgan a sus descendientes. Además, velan por el bienestar de los hijos del pueblo, los cultivos y el ganado... [los campesinos] en reconocimiento a los bienes y protección que reciben, deben retribuirles con rituales, ofrendas y oraciones apropiadas (Casaverde 1979b: 25).*

Esta concepción del *auquillo* como "dueño del ganado" explica las elaboradas ceremonias realizadas con ocasión de una simple transacción comercial:

*Cuando el campesino deba entregar ganado mayor (vacuno o equino) al comerciante, se realiza previamente la ceremonia del Velakuy a San Marcos (retablo que representa al panteón de santos cristianos) y al Illa... que representa al wamani en un mismo "altar" rústicamente preparado. Esta ceremonia... [es] previa a la captura de los animales en sus querencias. En el desarrollo del velakuy hay... ofrendas conjuntas a los dioses tutelares (Wamani o Apus). (García 1989: 62).*

Parece tratarse, además, de un hambre avasallador, absoluto. Quien entra en su poder, en su boca o sus puertas, en adelante no pertenece más que a él: “Cuando el cerro “come” [a las personas] dice que lleva alma y cuerpo, entonces ya no podemos presentarnos ni a Dios”. (*Ibid.*). El *auquillo* es, además, enamorado. En Huancavelica aseguran que el cerro abre sus puertas a ciertas mujeres que, en adelante, sólo serán para él (Fuenzalida 1980: 160). El espíritu de los cerros se delinea como una entidad masculina, agresiva con los varones, seductora con las mujeres. Los hombres corren el riesgo de ser castrados. Las muchachas que entran en su poder son negadas al contacto con un varón. Alejandro Ortiz Rescaniere ha planteado la situación de esta manera:

*Estas potencias [las que animan la naturaleza] son sexuadas, a veces en grado sumo. A menudo codician al humano de su sexo opuesto o envidian y rivalizan con los del suyo propio (2001 [1993]: 86).*

El *auquillo* mora fuera del pueblo, es decir, fuera del centro de actualización de las normas sociales. Las autoridades del rodeo pasean una cruz por las casas de los ganaderos, quienes la atavían antes que sea llevada por los vasallos a los hitos más altos de la comunidad. Este rito de reafirmación del territorio delimita también el hábitat del

ganado. Las cruces marcan una característica propia y exclusiva de los hombres. Los habitantes de los Andes emplazan cruces y capillas en los caminos que salen de sus pueblos: señalan así los límites entre su villa y las afueras. Las cruces enviadas a los hitos más altos están, además, cargadas de productos cuidadosamente reunidos por todos los ganaderos -los miembros adultos y casados de la comunidad-. Las guirnaldas son elaboradas por las mujeres casadas del pueblo y las hojas de coca son donadas por los hombres cabales. Símbolo de la vida religiosa, la cruz es además sometida a la impronta de los hombres y su mundo de parejas que contribuyen al bien común. La confirmación de la propiedad de los territorios de puna -y del ganado que incluye- es, pues, refrendada con las dos características que representa el emplazamiento de la cruz ataviada: la fe y la cabalidad de los hombres. Además, al contrario a la reproducción normal de los hombres y su sociedad, las alturas se adscriben a los amores iniciales que los jóvenes sostienen allí con animales salvajes.

Si el espíritu de los cerros es el dueño del ganado, si es porque este mora en su territorio que los hombres deben reverenciar periódicamente al *auquillo*; entonces, el rodeo es como un punto crítico: la envidia, la cólera del cerro es aun más temible ahora que el ganado será recobrado por los hombres<sup>3</sup>. Estas valoraciones en torno del espíritu que domina las alturas influye hasta en las concepciones respecto a los pastores, que moran allí de modo más o menos permanente. Se les llama "*llakuas*", como a la gente arisca y poco refinada.

El *auquillo* no es el único personaje que puebla las alturas. Allí también construyeron sus casas los gentiles, miembros de una humanidad anterior, renuente al intercambio de bienes (Ansión 1987: 83-115) -renuencia que los mitos ilustran mediante los condimentos básicos de la cocina: ají, sal, cebolla, y que puede compararse a la aversión que encontramos en los espíritus de los cerros hacia la pareja humana estable-. Comensalidad e intercambio de bienes y mujeres (Rivera 2000b) no parecen pues sino transformaciones de un mismo tema: la negación de la cultura. Negación que, por lo demás, parece asociada a la noche:

---

<sup>3</sup> Es de notar que el *auquillo* no es siempre una entidad agresora. Es sólo en ciertos contextos -uno de los cuales es la herranza- que adquiere los valores que hemos señalado hasta aquí. Y tal característica parece concordar con la reli-giosidad andina (Ortiz Rescaniere 1986: 213).

*Las casas de los gentiles estaban muy bien construidas en las alturas, en los cerros. Se habrían escondido allí para no morir. Pero, allí dentro, se secaron: el día que ascendieron los dos soles en el firmamento, ese día murieron. (1986: 86-87)*

Pero esta humanidad vieja permanece aun después de su aniquilación: representa un saldo del pasado en el mundo actual, una vestigio presocial (Cereceda 1990: 72-80) que se manifiesta a los hombres a través de sueños, enfermedades y represalias (Arguedas e Izquierdo 1987: 365; 1989:13, 37). También pueblan los solitarios pastizales de la puna, implacables degolladores que seccionan los cadáveres de sus víctimas para extraer su grasa en las cuevas (Arguedas 1953: 218-228). Además de los degolladores, existen toros de fiereza excesiva que arremeten y despedazan, no sólo a los hombres que encuentran en su camino, sino incluso a los mismos degolladores (Arguedas 1953: 220-221).

El peligro, la ausencia de reciprocidad parecen ser la impronta de estos personajes (Wachtel 1997[1992]: 68). Sin embargo, el ganado, a veces sobrenatural y salvaje, es doméstico al mismo tiempo. Las reses tienen una fuerte preferencia por la sal que sus dueños satisfacen gustosos: en todos los Andes se regala a las reses, sobre todo si están preñadas, con una buena porción de sal por lo menos una vez al mes. A pesar, pues, de ser bestia, el ganado gusta de un elemento asociado con la cultura. En el valle del Mantaro (Junín), los niños recién nacidos son "bautizados" en casa rezando un padre nuestro, llamándolos por su nombre y poniéndoles un poco de sal en la lengua. En otras regiones de los Andes centrales se cuenta que, un día, un pastorcillo encuentra en su choza a una hermosa muchacha (a la que los campesinos llaman un "encanto"). Ella cocinaba para él en secreto, todos los días. Cuando es descubierta, propone al joven que convivan, y le pide mantener un secreto. Su comida es excelente, sin embargo carecía de un elemento: la sal. Esta misma carencia ha sido señalada entre los ogros que habitan los parajes solitarios:

*La mama-huaca... se alimenta de una manera peculiar, diferente a la que es habitual en los hombres... no conoce la sal y come sin sal todos los alimentos... Ya sea por la clase de los productos alimenticios que emplea, ya sea, en otros casos, por la falta de condimento, su comida es una comida no adecuada. La inadecuación de la comida de la mama-huaca es la que corresponde a la propia de alguien "salvaje", "gentil", no cristiano, no humano, "natural" (Gutiérrez Estévez 1988:287).*

El ganado vacuno parece, pues, oscilar entre dos mundos. Si bien el ganado pertenece a los hombres, su hábitat lo mantiene alejado de ellos la mayor parte del año. Si de un lado están los hombres, del otro encontramos al espíritu que mora en los extensos pastizales de las

alturas, al *auquillo*, un *alter* al cual los hombres deben arrebatarse el ganado. ¿Qué sucede en los ritos que aquí tratamos? Ellos tratan de solucionar un conflicto. Aquel que surge del contraste entre los dos ámbitos necesarios para la manutención de un bien tanpreciado como el ganado. Este contraste ha sido señalado ya por Manuel Gutiérrez Estévez:

*... los [relatos] que tienen por figura central a los dueños del cerro... parecen referirse... a la oposición entre naturaleza y cultura. Correlativa a esa oposición es la de tiempo pasado vs. tiempo presente, y de ésta se derivan las funciones etiológicas que parecen corresponder a los protagonistas míticos de estos relatos... [que] simbolizan a la naturaleza frente a la vida social ordinaria representada por el pueblo y las tierras cultivadas colindantes. Conforme a un esquema no específicamente andino, sino común a muchas otras culturas, la representación de la cultura lleva consigo, también, la de un tiempo pasado (de "gentiles" o ñaupas, en este caso), frente al tiempo actual habitado por los "renacientes"... // El espacio (el cerro frente al valle, o lo alto frente a lo bajo) se vincula al tiempo (el pasado frente al presente), y ambas categorías, entrelazadas, son susceptibles de ser expresadas, de un modo más abstracto y por la cualidad que las subtiende, como si fueran manifestaciones particulares de la conceptualización de la identidad más genérica (la naturaleza frente a la cultura). (Gutiérrez 1988: 286)*

Las características de los personajes asociados a la morada habitual del ganado, hacen comprensibles la preocupación y los cuidados impuestos en el rodeo. Estos ritos representan una suerte de desafío a los espíritus tutelares de los cerros y a los personajes que habitan en sus dominios. Estas entidades peligrosas que pueblan los extramuros de las villas andinas rompen una de las reglas fundamentales de la vida en sociedad: el intercambio entre familias, sea éste de bienes o de parejas. Silvestre, ajeno, nocturno y ligado a los tiempos pretéritos (aunque presente en el mundo actual), los espíritus de los cerros son aun más temibles en un momento determinado del año: el rodeo del ganado.

## 2. La complacencia y el desorden: consecuencias de las uniones extraordinarias

El ganado opera, pues, una suerte de unión extraordinaria. Esto es, una conjunción de elementos dispares: como los colores contrastados, las entidades en lucha, o el ganado en estado de naturaleza y los hombres en el de cultura. Esta conjunción está íntimamente asociada al peligro. Así lo sugieren las prescripciones y los tabúes del rodeo, y el uso obsesivo de un polvillo: el *llampu*. La unión extraordinaria se expresa aquí a través de la pulverización de granos de maíz en la sustancia impalpable del *llampu*. Esta anulación táctil de la contrariedad es al mismo tiempo una seducción. Se trata de algo que complace los sentidos, que remite a la suavidad y a la finura.

Esta asociación entre la belleza y el peligro ya ha sido señalada por Ana de la Torre. En sus investigaciones sobre los sistemas de clasificación en Cajamarca, nos muestra cómo los elementos del mundo natural y social -los reinos vegetal y animal, los aspectos físicos e hidrográficos, los fenómenos meteorológicos y estelares, y aun la misma estructura, ritmo y modelación del universo- están adscritos a dos entidades sobrenaturales: el *Amito* y el *Shapi*. Mientras que el *Amito* resguarda el mundo presente y su orden, el *Shapi* es una "entidad del desorden, del caos" (1986:120). En su afán de que se "pasen a su lado", el *Shapi* tienta a niños y adultos "fascinándolos con regalos extraordinarios": espléndidas frutas o preciosas casas de cristal (1986:123).

*Se conceptualiza al Shapi como una entidad peligrosa, extraña, pero que, al mismo tiempo, guarda aspectos atractivos, fascinantes como sus regalos tentadores. En este poder de fascinación residiría su peligrosidad y en este poder de fascinación consistiría su maldad.// El Shapi, pues, aparece como un ser ambivalente y, si bien los informantes enfatizaron su aspecto peligroso y a veces terrible; sin embargo, también hicieron alusión, mostraron tímidamente o se les escapó en la información, un aspecto que podríamos llamar lúdico, travieso, simpático, causante de jolgorios desbordantes. (de la Torre 1986:127)*

Los carnavales nos muestran otro lado de esta entidad del caos: el aspecto lúdico. En las celebraciones, los "negros" que bailan en comparsas, son

*vistos con mucha simpatía por la algarabía e hilaridad que producen sus acciones. // Se trata de personajes muy cómicos a los que, durante las fiestas, les están permitidas bromas y travesuras que en una situación normal no se aceptarían jamás [como robar, golpear, fustigar o insultar a las personas] (de la Torre 1986: 127-128).*

¿Y no son acaso lo lúdico y lo peligroso sino distintos grados del desorden? El lado simpático e hilarante del *Shapi* se manifiesta a



través de leves transgresiones morales (generalmente circunscritas a determinadas celebraciones, como en los días de carnaval). Su lado amenazador y peligroso corresponden, en cambio, a uniones aberrantes como la de parientes que debieran estar separados. Las uniones indebidas son una forma de unión extraordinaria. El incesto (la unión con alguien demasiado como uno) es proscrito porque compromete la misma base de la sociedad (la alianza entre grupos producto del intercambio de cónyuges). Sucede, pues, que el *Shapi* no sólo es una entidad del caos, sino también de la fascinación. No sólo amenaza el orden de este mundo, sino que nos seduce con sus encantos. La fascinación de la belleza es el recurso predilecto del *Shapi* para "ganarse" a los hombres, para atraerlos al desorden (que está implícito en la unión de lo que debiera estar separado).

Pero el rodeo nos muestra una unión extraordinaria, no aberrante, sino buscada. El objeto de la herranza es reunir el ganado que mora en las alturas y los hombres que habitan en el pueblo. Es imprescindible y positivo que el ganado ingrese al dominio de lo humano. Los ganaderos deben traer el ganado de las alturas y liberarlo de su influencia. Esa expedición es peligrosa, no solo por su objetivo (deben retirar el ganado del territorio de los espíritus tutelares de los cerros), sino también por el espacio en que incursionan (las alturas donde moran una serie de espíritus agresores), y por la época en que se realiza: una noche del mes de agosto -una época en que los cerros están "hambrientos" y un momento en que los hombres se resguardan con el fin del día-. Pero, al mismo tiempo, todo este peligro no extingue la hilaridad de las celebraciones previas a la reunión del ganado: la música, el baile, los cantos, los agasajos y las bromas hacen estallar de risa a los concurrentes. El rodeo es requerido por los hombres aunque su desarrollo involucre la peligrosa misión de incursionar en un mundo silvestre y de reunir elementos dispares. Verónica Cereceda lo ha dicho en mejores y bellas palabras:

*Tenemos que aceptar, así, que aquello que el pensamiento aleja para poder mirarse en él, aquello que el pensamiento parece, incluso, despreciar a veces, es al mismo tiempo, aquello susceptible de ser amado profundamente (1990: 81) // Como vemos, la belleza se acerca sin problemas a los límites mismos del infierno! (1987: 226)*

### 3. El bordón mágico: un instrumento de la unión extraordinaria

Hay en las herranzas un emblema recurrente: un bordón. Esta "bandera" -tal es el nombre que suelen darle- es usada por el ganadero principal de las celebraciones, casi siempre el auspiciador del ritual.

Es quizá en el valle del Chancay (sierra de Lima), donde este bordón ha alcanzado su más hermosa expresión: su largo y pulido madero, sus decenas de cintas y espejos de colores, sus plumas y cascabeles en su penacho, dan fe de ello. El uso y la estructura de este bordón nos recuerda otro emblema presente en los pueblos indígenas de Sudamérica. El más célebre de todos quizá es el *topayauri sunturpaucar*, que sólo era portado por el Inca. González Holguín (1989 [1608]: 347) lo llama "El cetro real, vara insignia real del inca"; y Fray Martín de Murúa, en su "Historia general..." de 1613, escribe: "cetro, el cual era de oro, que hera insignia que se daua a los que auían de ser señores ymgas" (1995: 397)<sup>4</sup>. La narración de la muerte de Huayna Cápac que hace Juan de Santa Cruz Pachacuti (1630) nos muestra la importancia de este emblema que era portado por el cadáver momificado del inca (1995: 105). Pero es Bernabé Cobo quien, en su "Historia del nuevo mundo" de 1653, nos lo describe con más detenimiento:

*El suntur paucar era una asta poco más corta que de pica, cubierta y vestida toda de alto a bajo de plumas cortas de colores varios asentadas con tal primor que hacían galanas labores; y por remate, en lo alto, salían tres puntas de plumas grandes* (1964 [1656]: 139. T. II).

Como el bordón del rodeo, el *topayauri* es un bordón multicolor engalanado de plumas. Pero la analogía no se detiene en el nivel iconográfico. El cetro incaico aparece en uno de los mitos más difundidos sobre el origen de los incas. Garcilaso de la Vega nos da la versión más conocida<sup>5</sup>: "en los siglos antiguos", el mundo estaba lleno de "grandes montes y breñales" y los hombres

*vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes... en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas... En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas.* (1985 [1609]:28-29)

---

<sup>4</sup> Todas las referencias con esta fecha son o extraídas del índice analítico de Carlos Aranibar o propias de su edición de la crónica de Santa Cruz Pachacuti (donde se incluye ese índice) (1995 [¿1630?]: 134-427).

<sup>5</sup> El mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, como se le conoce, es contado también por Bernabé Cobo (1956 [1653]: 61-64), Cabello de Balboa (1951 [1586]:265-271), Cristóbal de Molina (1989 [¿1573?]: 52), Juan de Santa Cruz Pachacuti (1995: 9-11), Guamán Poma de Ayala (1615), y Anello Oliva (1631). Para algunos breves intentos de análisis formales cf. Diez Astete (1983) y Sánchez Garrafa (1983).

Este mundo caótico será radicalmente cambiado de la siguiente manera:

*puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos en la laguna Titicaca... y les dixo que fuessen por do quissiesen y, doquiera que parassen a comer o a dormir, procurassen hincar en el suelo una barrilla de oro... que les dió para señal y muestra, que donde aquella barra se les hundiesse con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parassen e hiziessen su asiento y corte... para doctrina y beneficio de esos hombres que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que assí dotrinárede con vuestras buenas razones, obras y gobierno. (1985: 29)*

Manco Cápac, primer Inca e hijo del sol -a veces solo; otras, con-formando una pareja- opera un cambio en el mundo por medio de una vara. Pues el hundimiento final del bordón en la tierra señala el fin de un mundo lleno de "montes y breñales", de un mundo de hombres que vivían como "fieras" o "venados" y que se "havían [en las mujeres] como los brutos". El fin de este mundo silvestre es marcado con el hundimiento definitivo de la vara, cuya quietud posterior a su incesante agitación establece el advenimiento de un mundo cultivado: un mundo de hombres mantenidos "en razón y justicia" y en "doctrina y beneficio". Pero el mito de la deidad solar no es exclusivo de los Andes. Los tucano-cubeo del alto Vaupés (Amazonia colombiana) también poseen un mito sobre el viaje primigenio de una deidad solar provista de un bordón:

*El Padre Sol iba en su canoa, solo, en el comienzo de los tiempos, río arriba. A veces se detenía y tomaba su vara sonajera y la apuntaba acá y allá, tratando de dar con el punto exacto donde podría estar el yajé [banisteria caapi]... Metía su bastón en el suelo, a la orilla del río, siempre que se detenía en un rápido. Pero el bastón no se tenía derecho; quedaba inclinado. Y siguió probando y probando, hasta que por fin quedó derecho, quedó vertical; allí era el punto... (Reichel-Dolmatoff 1978: 156-157)*

Y la consecuencia del hundimiento de la vara solar en la Amazonia es también el advenimiento de la cultura. El sol hunde su vara y da las reglas para vivir a los hombres:

*Cuando lo hubo hallado [el punto donde hundir su vara], el Padre Sol volvió a la Casa de las Aguas... Pensó y pensó hasta que dio con el color que debían llevar los hombres cuando escogían mujer. Dio el color a la gente; les dio la luz amarilla. Les dio yajé. Y al darles yajé, les dio la vida; les dio las reglas por las cuales se regirían... habían hallado su modo de vida. (Ibid.)*

O también, como en la variante recogida por Irving Goldman (1968), es de la misma vara solar hundida que surgen los clanes exogámicos (es decir, el intercambio de mujeres). Alejandro Ortiz Rescaniere (1987, 1993:30-40, 2001b: 23-28) ya ha señalado las coincidencias entre los programas narrativos de los mitos andinos y amazónicos de la deidad solar. El esquema que subyace a ambas

variantes puede esbozarse como sigue: una divinidad solar emprende un viaje a través del mundo silvestre con el fin de instaurar la sociedad de los hombres. El nacimiento de este mundo cultural es representado con la aparición de los primeros grupos de hombres (variante tucano) y de las reglas y costumbres que rigen su vida (variante andina). Los personajes asociados al sol operan este cambio -de un mundo silvestre y ajeno a uno cultivado y propio- mediante un mismo emblema: una vara ornada de plumas y, en el caso amazónico, también de una suerte de cascabel (de allí su apelativo: "vara sonajera"). Y es por medio de un mismo cambio en su uso -de la agitación incesante al hundimiento definitivo- que ambos mitos muestran una misma función: mediar entre los hombres y el más allá.

Las deidades solares andina y amazónica se correlacionan con dos personajes: el chamán (portador de la vara sonajera) y el Inca (portador del *topayauri sunturpaucar*). Las grandes ceremonias realizadas en honor del Inca también tenían el objetivo de complacer a las deidades solares. Los Incas soberanos eran considerados hijos del dios Sol, intermediarios suyos. En la Amazonia occidental, un chamán es quien relaciona a los hombres con los otros mundos que conforman el cosmos. El chamán cura las enfermedades y afecciones a través de sus "viajes". Cuando un chamán quiere averiguar la causa del mal de un paciente, se dirige, ayudado por el trance, a un mundo sobrenatural donde deberá deshacer los entuertos de este mundo. Ambos, el Inca y el chamán, son, pues, relacionistas entre los hombres y el más allá.

La estructura del cetro amazónico (llamado "vara sonajera") que ostenta el "Padre Sol" en el mito también coincide con la del cetro del mito incaico y con la bandera del rodeo. Los bordones míticos, el *topayauri* y la vara sonajera reúnen dos atributos de la bandera del rodeo: el tocado de plumas multicolores y los cascabeles.

*El Padre Sol buscó el lugar preciso donde crear al género humano. El instrumento que llevaba consigo para realizar el acto era la vara sonajera, una vara larga y delgada, con forma de lanza, en cuyo extremo superior había una pequeña cavidad oblonga con unas cuantas semillas secas que producían un sonido vibrante y cascabelero al agitar el palo. Parte de aquella pulida vara iba adornada con las plumas de vivos colores de algunos colibríes. (1978: 143)*

Señalemos las analogías entre los programas del mito de la deidad solar y del rodeo. Los bordones míticos son agentes simbólicos del ordenamiento del mundo, hasta entonces silvestre, que atraviesan. ¿Cuál es el programa general del rodeo? ¿No es, acaso, el paso del ganado desde un ámbito "silvestre" (las alturas donde moran

los espíritus tutelares de los cerros) hacia el estado de cultura propio de los hombres (el pueblo regido por las normas sociales)? Además de un mismo blasón de su autoridad (el bordón engalanado de plumas), la aventura del dios solar -inca y tucano- y la del ganadero principal del rodeo comparten, pues, un mismo programa: el paso de un estado de naturaleza a otro de cultura.

Los bordones ataviados de plumas multicolores, el topayauri y la vara sonajera, no sólo existen en los relatos, sino también en la vida ritual. Ambos están adscritos a una autoridad: en el caso andino, el Inca; en el tucano, el chamán. En cuanto a la bandera del rodeo, hemos visto que se adscribe a los ganaderos principales -llamados "capitanes"-, que son también las máximas autoridades rituales del pueblo durante toda la ceremonia. Como el Inca y el chamán, el ganadero principal es también, un mediador entre dos órdenes contrastados. Con su bandera en la mano, dirige las comparsas de música y la expedición en pos del ganado. Así, propicia la intermediación entre el mundo sobrenatural de las alturas y el mundo de los hombres. El ganadero principal del valle del Chancay es, como los mitos nos lo sugieren, un ordenador y un fecundador, coadyuva en el tránsito desde un mundo ajeno, silvestre y proclive a sumir el pensamiento en la confusión, hacia ese otro mundo cultivado, propio y resguardado por el discernimiento (ver Cuadro No. 1).

Pero, además de las analogías entre los programas, los emblemas y los portadores, mitos y ritos utilizan un mismo código para marcar la transición entre los dos ámbitos que ponen en juego. Este código se funda en los movimientos que los personajes imprimen a su insignia durante su travesía. En ella se oponen dos acciones: la agitación constante y el hundimiento definitivo. Cuando el dios tucano y los hijos andinos del sol hincan sus bordones a través del mundo, los hombres o no existen o se encuentran reducidos a bestias. En cambio, una vez que logran hundir su vara en la tierra, los hombres y sus reglas de vida surgen en el mundo. El tránsito de una acción a la otra codifica, pues, esa suerte de cambio cósmico que las deidades solares llevan a cabo. El ganadero principal, en un primer momento, agita la bandera contra el suelo, hincando la tierra incesantemente en todos sus desplazamientos. Este uso de la bandera comienza con las celebraciones del rodeo y termina el día en que el ganado desciende de las alturas y es encerrado en el redil del pueblo. Entonces, el capitán y su bandera son reemplazados por tantas banderas como grupos de familias existen en el pueblo. Estas insignias, sin embargo, no se

desplazarán -ni serán agitadas- como las banderas de los capitanes: serán plantadas en el centro de los rediles donde se realizan las ceremonias de identificación del ganado. El ganadero principal se desplaza y agita su bandera mientras el mundo de los hombres aún no se ha impuesto, aún no ha marcado a las reses; y, por tanto, siguen predominando los valores ligados a las alturas. El sentido de sus movimientos parece, pues, coincidir con lo que el mito nos dice respecto al viaje de las deidades solares: que este se orienta a la búsqueda de un lugar propicio para la ordenación y fecundación del mundo (para la instauración de las mediaciones y los contrastes que predominan en el mundo de los hombres, en vez del exceso y la uniformidad del mundo sin cultura). Pero no sólo es el ganadero principal el que agita la bandera. Si lo deja en manos de su esposa, ésta repite sus movimientos. Y aun los regidores, quienes elaboran y llevan la bandera a la directiva comunal, la agitan sin cesar.

El protagonismo que tienen los jóvenes en este momento de las celebraciones del rodeo es acorde con ésta búsqueda. La ordenación y la fecundación del ganado se buscan, pero aun no se obtienen. Al estado silvestre en que se encuentra el mundo -en este caso, la villa-, le corresponde la posición que ocupan los jóvenes en la sociedad de los hombres. Los mozos que parten a buscar el ganado todavía no adoptan a cabalidad los derechos y deberes propios de un miembro de la institución comunal, que, en su mayoría, no tienen aun mujer ni hogar socialmente reconocidos, o que apenas han comenzado una relación de pareja estable. Jóvenes en busca de pareja; no son aún hombres cabales, casados y con un hogar establecido. Dentro del mundo de los hombres, son, pues, los que más semejanza guardan con ese mundo poblado de bestias "sin policía" que Garcilaso describe. Son, por tanto, los que más afinidad guardan con ese mundo silvestre de las alturas, quienes se asocian más a lo silvestre (Ortiz 1993: 201, 255). Y es por eso que son los más aptos para acercársele. Y aproximarse a él es una condición básica para reunirlo posteriormente con el mundo de los hombres: tal es, en términos simbólicos, la empresa de traer el ganado. Unir aquellos términos ordinariamente separados: los ganaderos que habitan el pueblo y su ganado que anda suelto en las alturas.

Cuando el ganado desciende al pueblo, ese mundo del que provienen aun predomina: es su última manifestación. Hombres disfrazados de pastores haraposos bailan en círculos con otros disfrazados de mujeres. Los jóvenes hacen restallar sus látigos en el aire, asustan a las muchachas con sus demostraciones de furia. Con sus

atavíos de aves muertas y hierbas arrancadas de las alturas parecen más habitantes de ese mundo silencioso y agreste que seres del mundo al que ingresan. Los niños -también marginales a la sociedad de los hombres- se disfrazan de bestias, vestidos de zorros, felinos y osos, y empujan el ganado hacia el gran redil de los hombres. Mientras se deba traer el ganado de las alturas, la bandera es agitada contra la tierra porque es necesario culturizar el mundo. Es necesario buscar y propiciar la conjunción entre el ganado venido de las alturas silvestres y el pueblo de los hombres, donde rigen normas sociales y culturales. Es necesaria la socialización del aspecto eminentemente salvaje del cual se ha impregnado el ganado -y también los hombres, a juzgar por sus adornos- en su hábitat natural: las estepas solitarias de las alturas del territorio.

La bandera y el ganadero principal descienden de las alturas y recorren el pueblo como lo hacen los personajes fecundadores y ordenadores del mito andino-amazónico. La bandera se desplaza buscando el lugar propicio para la instalación de un mundo regido por normas sociales (equivalente a la aparición de clanes exogámicos y a la doctrina y beneficio de los relatos). Mientras la vara no quede quieta y erguida, mientras se desplace constantemente hincando el suelo, es señal de que aun no se ha alcanzado el momento preciso en que el mundo social predomina sobre al mundo asocial de "fieras". Y es así en la villa de los hombres mientras se nombra a los encargados de traer el ganado, se organiza su búsqueda, y se lo encierra en el gran redil del pueblo (y, aun entonces, algunos jóvenes provistos de tinyas deberán resguardarlo durante toda la primera noche de su encierro).

El mundo entero, el cosmos representado por el pequeño villorrio, aun debe ordenarse. El desorden es aun necesario porque promueve la unión extraordinaria entre el ganado y el pueblo. Se baila en círculos y se da el protagonismo a los jóvenes. Pero cuando el ganado ingresa a los rediles y cuando la noche ha acabado, el desorden termina y la vara cesa sus movimientos. La bandera es dejada quieta, plantada verticalmente sobre el suelo llano o algún promontorio, o sujeta por una persona especialmente designada para ello. Los mitos asocian esta quietud con la fecundación y aparición del mundo social (y, por tanto, con la derrota simbólica de los espíritus nocturnos de las alturas). Es a este espacio, concebido como asocial, al que por fin se le ha arrebatado el ganado. Antes, cuando se encontraba en los pastizales, su fecundación ordenada era lógicamente imposible: allí moran

ayuntándose sin la meticulosa clasificación a la que someten los hombres a su ganado. Es en las alturas donde los jóvenes del pueblo suelen tener sus primeros encuentros amorosos. Ese territorio se opone, pues, a la sexualidad regulada por el matrimonio y al hogar de la pareja casada donde nacen los nuevos integrantes de la comunidad.

En los rediles no es el ganadero principal quien porta la bandera. Cada familia ostenta su propio emblema para identificar su propio ganado. Es este el sentido que enfatiza el nombre que usualmente dan a sus celebraciones de este día: "apartación". Lo mismo sucede con las familias que practican el entierro ceremonial de los restos de la identificación (pelambre, trozos de orejas, cintas viejas, etc.). Una multiplicación similar sucede al hundimiento definitivo de la vara de los personajes solares. Ya no son ellos los únicos representantes de la cultura. A partir de entonces el orden y la sociedad serán los emblemas de los hombres y de su modo de vida. Nacen los clanes exogámicos que intercambian mujeres (que es la contraparte de uno de los principios fundamentales de toda sociedad: el tabú del incesto). Se instala el buen gobierno que transforma el mundo de fieras en un mundo de hombres con cultura. Es entonces lógico y necesario que ahora cada grupo de familia instale su propia bandera (ver Cuadro No. 2).

#### 4. La iniciación del mozo errabundo: mito y rito en torno de la adquisición de la humanidad cabal

¿Quiénes son visitados en sus hogares paternos, quiénes son despedidos y conducidos a las "alturas", quiénes reúnen el ganado en los pastizales y lo conducen al pueblo? Los mozos que aún no ingresan al sistema de derechos y obligaciones comunales y que aún no han obtenido una pareja estable. ¿Quiénes retiran el ganado del redil comunal y lo conducen a los establos familiares, quiénes dirigen su marcación con hierro candente, encintado de lóbulos, y mutilaciones de orejas y cuernos? La pareja de ganaderos, casados, adultos e insertos dentro del sistema de cargos comunales. Hemos visto que el ganadero principal es, dentro del programa general del rodeo, una suerte de chamán, un comunicador entre ámbitos contrastados. El predominio de estos jóvenes solteros -llamados usualmente "vasallos"- durante las primeras celebraciones de la herranza, corresponde a un estado silvestre del mundo. Su expedición para reunir el ganado de las alturas, íntegramente masculina, implica, además, una cierta marginalidad: durante su misión, permanecen en la puna, alejados del pueblo, de sus familiares, de las muchachas que



gustan y de sus amigos que vinieron de la ciudad. Viven solos, caminan por páramos solitarios y soportan el frío nocturno durmiendo en una choza donde nadie cuida los detalles domésticos sino ellos mismos. También deben recolectar algunas plantas de puna, trasladar la cruz a los límites del territorio y preparar la *huatya*.

Estas características parecen condensadas en un antiguo personaje mítico de los Andes centrales: *Huatyacuri*, un joven sin pareja ni hogar conocidos, que vaga por los cerros y “vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada ["guatia" o "huatia"], y por eso le dieron el nombre [despectivo] de *Huatyacuri*”. (1975:35). Un día, deambulando, *Huatyacuri* se queda dormido en la loma de un cerro. Allí lo despierta el diálogo de dos zorros. Se entera que el gran señor del mundo de arriba, *Tamtañamca*, yace enfermo debido al adulterio de su esposa. Enterado de cómo sanarlo, *Huatyacuri* parte en su busca, expulsa a los animales (una serpiente y un sapo de dos cabezas) de sus escondites, y delata a la mujer adúltera. Curado, *Tamtañamca* entrega su hija a *Huatyacuri*, quien exige que, en adelante, se venere a su padre, el nuevo Dios que va a nacer: *Pariacaca*.

Como los vasallos, *Huatyacuri* no tiene mujer conocida y prescinde del fuego de cocina. Y es desde su marginalidad que instaurará un nuevo mundo. Este "triumfo postrero del humilde" (Ortiz 1980: 94) hace que *Huatyacuri* deje su pobreza errabunda para investirse de abundancia y obtener mujer, pues se casa con la hija del hombre que salva de la muerte y forma un hogar. La soltería, la carencia de alianzas matrimoniales, parecen implicar su búsqueda, pues sólo ella otorga el título de hombre (en quechua: *runa*).

*Para ser un yo cabal y reconocido será menester poseer ciertas cualidades complementarias. Como lo hemos mencionado, habrá que ser además, marido o mujer y padre o madre. Sólo entonces se es merecedor de los términos hombre y mujer - runa y warmi* (Ortiz 1993:69).

*Huatyacuri* se define por la masculinidad, la juventud, la soltería y el uso diferido del fuego de cocina. Los vasallos, por su parte, parecen revivir, en su expedición a los cerros más alejados del pueblo, ese viejo estereotipo andino. Como su nombre lo indica, *Huatyacuri* sólo se alimenta de *huatia*: patata u otra comida asada con piedras calientes. Esta forma de prescindir del fuego de cocina se asocia, en la mitología amazónica, con los tiempos pretéritos, anteriores a la humanidad actual:

Ahora bien, según todos nuestros mitos, el descubrimiento de la cocina ha afectado profundamente las relaciones que había entre el cielo y la tierra. Antes de conocer el fuego y la cocción de los alimentos los hombres estaban reducidos a poner la carne encima de una piedra para exponerla a los rayos del sol (atributos terrestre y celeste por excelencia). Mediante la carne se atestiguaba así la proximidad del cielo y la tierra, del sol y la humanidad. Un mito lo dice expresamente: "Otrora los Tenetehara no conocían el fuego. Cocían su carne al calor del sol, que en aquel entonces estaba más cerca de la tierra..." (Lévi-Strauss 1986 [1964]: 285).

Para que apareciese la humanidad actual, entonces, debió abolirse esa excesiva cercanía entre la tierra y el sol, y debió establecerse una mediación. Dicha mediación es ejercida por el fuego de cocina, una de las manifestaciones principales de la cultura en el pensamiento mítico sudamericano (Leví-Strauss 1986: 307). Prescindir del fuego de cocina parece aludir a la soltería: la ausencia de fuego del hogar es una metonimia de la ausencia de hogar y, por lo tanto, de una pareja, de una familia establecida, madura y con hijos, socializada. Cocinar los alimentos es el rasgo primordial que distingue a los hombres actuales de esa humanidad que consumía sus alimentos casi crudos. Los vasallos, pues, durante las ceremonias de la herranza que se desarrollan en las alturas, lejos del pueblo, son tan montaraces como *Huatyacuri*. Y ellos también, como el personaje del mito, instaurarán un nuevo orden: harán posible la sobreposición del mundo humano al mundo silvestre. *Huatyacuri* se casa y prepara el advenimiento de un nuevo Dios. Los "vasallos" traen el ganado al pueblo, donde será identificado por los ganaderos. Su marginalidad previa a la inauguración de un orden nuevo, es análoga a la de *Huatyacuri*.

## 5. La contaminación de los comportamientos

Las celebraciones del rodeo -sobre todo las que preceden a la reunión del ganado- contienen una serie de expresiones, más o menos espontáneas, en las que los participantes adquieren atributos y conductas propias del ganado. Las mujeres casadas simulan ser vacas desquiciadas y arremeten contra los hombres que huyen despavoridos: es el "toro-toro", movimiento final de las danzas circulares, realizado siempre cuando comienza a oscurecer y durante toda la noche. Entonces, las mujeres -medio agachadas, con una mano en la espalda, y la otra sujetando un trozo largo de madera llamado "asta"- corren detrás de los hombres, "buscando su parte débil para cornearlos": el estómago o la espalda. Sin nombre específico ni momento establecido -aunque predominan en los momentos previos a la identificación del ganado- hombres y mujeres comienzan a marcarse como si fueran reses. Provistos del mismo hierro aún frío, atrapan a un desprevenido, y, entre risas y chanzas, aplican el extremo teñido con tiza o ceniza de bosta sobre su trasero o sobre su rostro. Cuando las iniciales del ganadero han sido impresas de este modo sobre un participante, les dicen: "¡Ahora tienes que ir a los cerros junto con el ganado!". Durante el ingreso del ganado al pueblo, los niños son disfrazados de animales silvestres. Cuando el ganado desciende de los cerros y atraviesa las calles del pueblo rumbo al redil, una fauna salvaje integrada de pequeños "buitres", "zorros" y "osos" salta y corre alrededor de las reses, azuzándolas.

Las mujeres convertidas en vacas embravecidas, los hombres marcados como toros y los niños vueltos animales salvajes, son manifestaciones que encontramos en todas las comarcas andinas. En las del sur, como Ayacucho (Quispe 1969: 74; Flannery *et. al.* 1989: 37) y Huancavelica (Taïpe 1991: 102), la identificación del ganado incluye un rito que vale la pena mencionar aquí. En el redil familiar, los ganaderos y sus acompañantes simulan abreviar, apoyados sobre sus manos y pies, en un recipiente lleno de agua dulce o chicha de jora. En la misma posición y ayudados sólo por sus dientes, deben coger las frutas (usualmente peras y manzanas) que nadan en el recipiente enterrado a modo de manantial. Luego de este rito (llamado *qocha putu*, o *qocha upiay*) sigue la ceremonia denominada *kachi kachi*, donde, una vez que la ganadera -siempre en la misma posición- es cubierta por su marido, todos los jóvenes deben imitarlos.

Para la región quechua de Puno (Carabaya), Delgado Aragón nos ha dado un interesante ejemplo de este fenómeno. Luego de haber marcado y liberado el rebaño de llamas, los campesinos de Macusani llevan a cabo unos "ritos de fecundidad", en los cuales:

*actúa el katari: es un hombre que se cubre con una frazada y simboliza la fecundidad, molesta a las mujeres y simula el acto sexual que practican las alpacas; hay conatos de pelea con los otros hombres, saliendo siempre triunfante este personaje, que llaman también hañacho (padrillo). Su presencia es para que las alpacas estériles, urwas se tornen fecundas...// Cuando, durante el señalakuy, llega, se acerca o pasa por el camino alguna persona, dicen que ha llegado el mallku (cóndor). De inmediato, lo alcanzan, llevándoles una chiwana de una mezcla de diversos licores, que lo embriaga completamente...// los servicios enlazan a todos los asistentes con sogas especiales, en la misma forma como lo hacen los campesinos para cargar las llamas... todos se dirigen hacia el caserío. Aparece el kuchu, es un hombre que tiene encima el cuero de la alpaca que fue sacrificada en la madrugada. Los varones molestan a las mujeres, tratan de tirarlas al suelo, simulando siempre el acto sexual en la forma como lo practican las alpacas. Las mujeres se defienden escupiéndolos, tal como lo hace la alpaca hembra ante la embestida del macho. Los servicios simulan estar arreando un hato de llamas, castigan a los que se atrasan, simulan castrar a los hombres que fastidian tanto a las mujeres... en el patio, reciben los objetos que han traído, aparentando estar descargando llamas; luego, salen al campo, a revolcarse, imitando a los auquénidos que hacen lo propio, después de un largo viaje. (Delgado Aragón 1971: 192-193)*

En la sierra de Lima, hace unos años, una ganadera nos dijo antes que el ganado descendiera al pueblo:

*Usted va a ver que en la plaza los toros no se asustan. Allí las vacas están tranquilas entre la gente. Los cogen para marcarlas, para señalarlas, y los toros están tranquilos. Va a ver que por medio de la gente van a pasar las reses... estos animales son como hombres, están en la plaza con la gente que baila a su alrededor, están tranquilos, sin asustarse.*

La reunión del ganado en el pueblo de los hombres es el inicio de su domesticación: a partir de entonces son "como hombres". Las técnicas de identificación del ganado más comunes -estampar las iniciales del dueño en las ancas del ganado, cortar los bordes de sus orejas de maneras distintas a las de otras familias, y ataviarlo por medio de collares o de "aretes" hechos de cintas de colores- están impregnadas de una gran intensidad emocional: dejar las iniciales en las ancas humeantes del animal es una apropiación y una suerte de bienvenida formal al mundo ordenado de los hombres. El hasta entonces becerro ya no se podrá confundir tan fácilmente con otras, pues tiene la "marca" de su dueño -que muchas veces es la marca de las reses de una familia extensa-. Las vacas, además, lucen coloridos "aretes" elaborados por las ganaderas: un atado de cintas combinadas de una manera distinta por cada familia y, según el gusto de cada quien, acompañados de pompones o escarapelas. Los toros, en cambio, son ornados con collares de frutas, bizcochos y quesos. A esta distinción

sexual, se agrega otra que inserta el ganado en las jerarquías humanas; pues los collares no son repartidos sin un orden cuidadosamente establecido ni tampoco reciben todos el mismo. Las mujeres, encargadas de ataviar a todos los circunstantes, cogen primero los adornos más grandes, con mejores productos y de cordel más resistente, y los sujetan alrededor de los cuellos de los notables, las autoridades y los visitantes más importantes. Sólo después -y en ese orden- se fijarán en los ganaderos comunes, en los jóvenes y en los niños, quienes lucirán sólo collares más sencillos y pequeños.

Además de ataviadas, las reses son "bautizadas" con nombres propios. Mientras los nombres de las vacas aluden a sus colores (Aceituna, Gringa, Colorada) o a la fecha de su nacimiento (Pascuala -si nace cerca de Navidad -, o Reina -si nace alrededor de carnavales -); los apelativos de los toros casi siempre remiten a personajes poderosos: sea por su fuerza física (como el renombrado boxeador Mauro Mina), o por su autoridad (como los presidentes de Estados Unidos, Bush; y del Perú, Fujimori). Y también se les canta, se les adula con los *takis* que cada ganadero, resaltando sus cualidades, ha compuesto en sus ratos de ocio. En todas las herranzas en que participamos, hemos oído a los criadores decirnos, entre lágrimas: "¡Es como el cumpleaños de mi vaca! ¡De la vaca que nos da la vida, el queso, la leche!". El rebaño, pues, no sólo es distinguido por grupos -sean estos sexuales o de edad -, sino que también se establece entre ellos una distinción individual: tal res nació en tal momento y, por tanto, se llama de determinada manera y no de cualquier otra.

En las regiones centrales y sureñas del Perú (Quispe *Loc.cit.*; y Delgado 1971), se suele festejar la boda de una pareja de terneros. En Puno (más específicamente, en la región quechua de Carabaya), Delgado Aragón describe el "matrimonio de las irpas":

*Para comenzar el señalakuy, se coge una cría de llama macho y otra hembra, de las más hermosas y siempre blancas, a las que se denomina irpa. Se las conduce hacia donde está la mesa, se las echa una al lado de la otra, simulando el lecho nupcial, se las adorna con florecillas hechas de lana de merino, castilla o trenzas de diversos colores, se les pinta el cuerpo de arcilla roja (taku) en ciertas formas que difieren según el sexo, se corta una oreja al macho y las dos a la hembra. La sangre se recibe en las chiwanas que contienen chicha con vino. En la parte del omóplato y en la ingle, así como en el interior de las orejas, se les raspa el muqllu (semilla de coca), se les ch'uya con el mismo líquido con que se hizo el ch'allasqa del despacho, y se les da libertad en medio del jolgorio de los circunstantes, quienes se abrazan, dándose el parabién. Luego, toman la q'aspa que representa el asado y que no es más que la mezcla del vino o chicha que contenían las chiwanas con la sangre manada de las orejas de las irpas. Nadie puede negarse a beber esta mezcla, lo hacen con satisfacción. (Delgado Aragón 1971: 190-191)*

En Ayacucho, luego de acostar a la pareja sobre su lecho matrimonial y de rociarla con harina impalpable de maíz, colocan sobre ella un atado de coca, cañigüa y confites. Todos se arrodillan, formando un círculo, y comienzan a rezar. Los ganaderos reciben pequeñas ofrendas como cruces adornadas con monedas y botellas de licor. Colocan los collares del rodeo a la pareja de terneros, cortan sus orejas a modo de contraseña y recogen la sangre que mana de sus heridas. Los circunstantes se incorporan otra vez y bailan alrededor de los "esposos", agitan sus "pañuelos" hechos de las hojas de cierta planta y se propinan breves azotes entre sí. Cuando, en medio del baile, los terneros son liberados, la algarabía es evidente. En Huancavelica, se acuestan en el lecho nupcial un ternero y un mozo o una muchacha (Taipe 1991: 102).

En estos ritos -que también ha sido registrado en el norte de Argentina- el ganado es tratado como una pareja de recién casados que asiste a su primer encuentro en el lecho matrimonial. De manera inversa al comportamiento bestial de los hombres, aquí los animales son obligados a actuar como hombres. Al festín y a la cópula de los dueños que imitan al ganado, le sigue la escena de los terneros que se quieren como hombres. Que en algunas comarcas se reemplace a uno de los terneros por un hombre o mujer jóvenes no hace más que reforzar la "humanización" del ganado: estos no sólo copulan como seres humanos, sino que comparten el lecho con ellos. Que tanto los hombres como los animales elegidos sean jóvenes, indica el sometimiento de la edad más silvestre de todas a una de las instituciones fundamentales de la sociedad: el matrimonio. Contrapartida de los primeros ritos señalados, las celebraciones de este apartado muestran cómo los hombres se empeñan en contaminar el ganado con los atributos de la humanidad. Por medio de sus emblemas, las reses son insertadas en sus sistemas de clasificación de género (aretes) y jerarquía (collares); y por medio de sus ritos les dan un nombre (bautizo) y los emparejan (*pulla*).

Intentaremos resumir lo expuesto. Los significados que estructuran las celebraciones de los ritos ganaderos descritos giran en torno a un eje conceptual básico: la oposición entre el mundo de los hombres (representado por el pueblo asentado en el valle) y el mundo de los espíritus tutelares de los cerros (representado por los pastizales de puna donde vive el ganado). El mundo de las "alturas" es concebido como un espacio ajeno al pueblo, como un mundo peligroso, carente de todos los contrastes que el hombre requiere para orientar su vida y,

finalmente, como el espacio del último avatar de una humanidad anterior. Todas las villas andinas requieren de este mundo indistinto, silvestre e infecundo para sustentar su ganado. En este contexto, los ritos celebrados en torno a la identificación de este ganado en los Andes se reparten entre dos objetivos fundamentales: a) una conjunción, lógicamente extraordinaria, entre mundos radicalmente contrastados, unión que es necesario llevar a cabo para alcanzar ese hábitat de donde es necesario retirar el ganado a identificar como propiedad de los hombres. Y b) una oposición a los valores asociados a las alturas que, finalmente, conducirá al predominio de los valores ligados al pueblo de los hombres. Separar el ganado de unos valores determinados para adscribirlo a otros opuestos, implica la unión de aquello que está usualmente separado. Cuando hacen descender al pueblo las reses que pastan diariamente en las alturas, las celebraciones del rodeo realizan una conjunción tan fuera de lo ordinario como necesaria. Que el ganado, propiedad de los hombres, deba permanecer, para subsistir, en un medio asociado a valores a menudo opuestos a los de la cultura, es una contradicción que el rodeo expresa y debe resolver cada año.

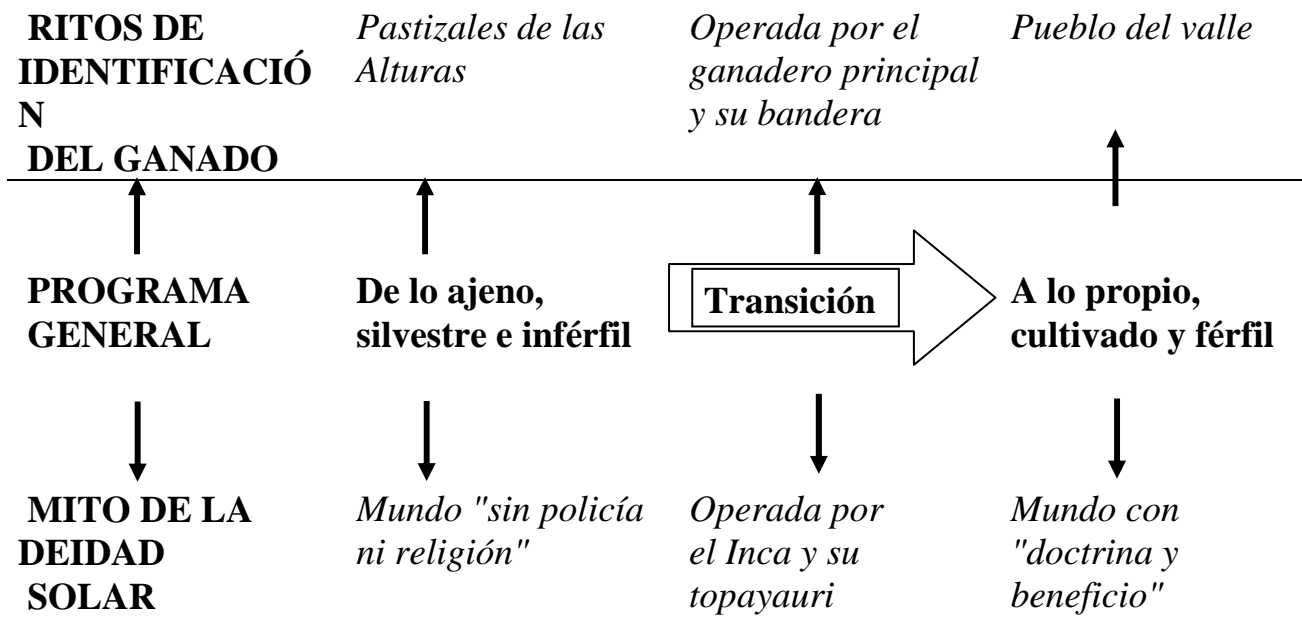
## REFERENCIAS

- ANSIÓN, Juan (1987), *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima: Gredes.
- ARGUEDAS, José María (1953), *Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción*. En *Folklore Americano 1*. Año 1. Lima.
- (1960) [-1961] *Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucanamarca*. En *Folklore Americano 8-9*. Lima.
- CERECEDA, Verónica, (1987) [1985], *Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku*. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Bouysse-Cassagne; Harris; Platt; y Cereceda. La Paz: Hisbol.
- (1990), *A partir de los colores de un pájaro...* En *Boletín del museo chileno de arte precolombino 4*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- COBO, Padre Bernabé, (1964) [1653], *Historia del nuevo mundo y Fundación de Lima*. Estudio y edición de Francisco Mateos, S. I. Biblioteca de Autores Españoles. T. XCI-XCII. Madrid: Atlas.
- DELGADO ARAGÓN, Julio G., (1971), *El señalakuy*. En *Allpanchis Phuturinga*. Cusco. Vol. III. No. 3.
- FLANNERY, Kent V; MARCUS, Joyce; and Robert G. REYNOLDS, (1989), *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Perú*. San Diego: Academic Press Inc.
- FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando, (1980) [1965], *Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya*. En *Debates en Antropología 5*. Lima: PUCP.

- GARCÍA MIRANDA, Juan José, (1989), *Los carnavales: ritual y relaciones de intercambio*. En *Anthropologica* 7. Año 7. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, (1985) [1609], "Comentarios reales de los Incas". Lima: Banco de Crédito del Perú.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, (1989) [1608], *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. 3ra. ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, (1988), *Hipótesis y comentarios sobre la significación de la mama-huaca*. En *Mito y ritual en América*. Manuel Gutiérrez Estévez (comp.). Madrid: Alhambra.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, (1986) [1964], *Mitológicas\*. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio, (1964), *Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay*. En *Revista del Museo Nacional*. T. 33.
- MOLINA, Cristóbal de, (1989) [¿1573?], *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristobal de Molina...* Madrid: Historia 16.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, (1980), *Huarochirí 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.  
(1987), *El inca y el chamán*. En *Anthropologica* 5. Año 5. Lima: PUCP.  
(2001a) [1993], *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 3a. ed.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro; RIVERA ANDÍA, Juan Javier; y Eduardo LINARES, (2001), *Ritos y canciones en torno de la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas*. En: *Anthropologica* 19. Lima: PUCP.
- PACHACUTI, Juan de Santa Cruz, (1995) [¿1630?], *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- QUISPE, Ulpiano, (1969), *La herranza de Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, (1978) [1975] *El chamán y el jaguar*. 2da. ed. México: Siglo XXI.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier, (2000a), *Arrebatar y fecundar: aproximaciones a los significados y concepciones en torno de los ritos de marcación del ganado en una comunidad campesina de la cuenca alta del río Chancay*. Tesis (Lic.) Pontificia Universidad Católica del Perú.  
(2000b), *Los gentiles de Llampá*. En *Anthropologica* 18. Año 18. Lima: PUCP.  
(2003), *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Ritual, religión y ganadería en los Andes: etnografía, documentos e interpretación*. Lima: PUCP.
- TAIPE CAMPOS, Néstor, (1991), *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
- TORRE ARAUJO, Ana de la, (1986), *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: CIED.



**Cuadro No. 1. Analogía entre los programas del mito de la deidad solar y los ritos en torno de la identificación del ganado**



**Cuadro No. 2. Analogías entre los bordones del mito de la deidad solar y del rodeo**

Código		Ciclo mítico del viaje de la deidad solar	Rodeo de las comunidades de la cuenca alta del río Chancay
Iconográfico		- Plumas multicolores - Sonajas (tucano)	- Plumas multicolores - Cascabeles - Cintas de colores
Ritual y mítico	1r. uso: Agitar	Mundo salvaje e infecundo	Predominancia del mundo silvestre de las alturas: el ganado no ha sido traído al pueblo ni marcado.
	2o. uso: Aquietar	Mundo civilizado y fecundado	Predominancia del mundo de los hombres: el ganado es identificado en los rediles familiares (y las banderas se multiplican).
Sociológico		Inca y chamán: autoridades mediadoras entre los hombres y el más allá	Ganadero principal del rodeo: mediador entre el pueblo de los hombres y el mundo sobrenatural de las alturas