

“¿QUÉ HACEN AQUÍ ESOS *PISHTAKU*?”: SUEÑOS, OFRENDAS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO

ALEXANDER HERRERA

*Profesor Asistente e Investigador
Departamento de Antropología
Universidad de los Andes
alherrer@uniandes.edu.co*

RESUMEN En este trabajo nos enfocamos en el rol de las concepciones locales del entorno, los sitios arqueológicos y los mismos arqueólogos en los regímenes de construcción del pasado, a partir de su impacto en la práctica de la arqueología. Abordamos el papel de los sueños y las ofrendas y rituales realizados por dos equipos de investigación arqueológica, con el fin de obtener el permiso de las montañas, el agua y los restos arqueológicos mismos para efectuar excavaciones y estudios de campo en la sierra norcentral del Perú. Éstos ponen de manifiesto la articulación de las complejas relaciones geopolíticas y de poder que subyacen a la hegemonía del régimen positivista en la ciencia arqueológica, a la vez que ofrecen un espacio discursivo horizontal de gran potencial transformador.

PALABRAS CLAVE:

Deontología arqueológica, epistemología en arqueología, ética en la investigación de campo, ritos e interculturalidad, Andes centrales.

KEVIN LANE

*Lecture in Archaeology
School of Arts, Histories & Cultures
University of Manchester
Kevin.Lane@manchester.ac.uk*

ABSTRACT This paper addresses the impact of local perceptions of the environment, archaeological sites and of archaeologists themselves, on the ways in which we construct the past. Based on the dissimilar field experiences of two research teams we assess the power of dreams, offerings and rituals conducted to obtain permission from the mountains, the water and the ancestors to conduct excavations and surveys in the north-central highlands of Peru. These, we argue, manifest the complex articulation of geopolitical and power relations that underlie the hegemony of the positivist legacy in archaeological science and, simultaneously, offer a space for horizontal discourse with great transformative potential.

KEY WORDS:

Archaeological deontology, epistemology in archaeology, fieldwork ethics, intercultural ritual, Central Andes.

“¿QUÉ HACEN AQUÍ ESOS *PISHTAKU*?”: SUEÑOS, OFRENDAS Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO

ALEXANDER HERRERA
KEVIN LANE

*Las ruinas arqueológicas dejadas por culturas antiguas no son
objetos inertes ni muertos: poseen una realidad que influencia
activamente nuestras vidas tanto individual como colectivamente
(...) ellas son la fuente de nuestra identidad.*

Mamani Condori.

INTRODUCCIÓN

158

E

N TÉRMINOS GENERALES las investigaciones arqueológicas se llevan a cabo en uno de dos tipos de contextos históricos muy disímiles: aquellos en los cuales la memoria y las identidades locales no guardan un apego marcado con el entorno prehistórico, y aquellos en que sí. En el primero, frecuente en Europa Central y América del Norte por ejemplo, las comunidades locales no recurren de manera significativa a un simbolismo paisajístico para la construcción de sus autodefiniciones. Mantienen acaso una curiosidad ilustrada que fundamenta la práctica de la arqueología o profesan asociaciones reinventadas y dislocadas temporal y espacialmente, como aquellas expresadas mediante prácticas Nueva Era por miles de turistas espirituales en lugares como Teotihuacán o Machu Picchu.

En el segundo tipo de contextos, la tarea del arqueólogo se halla íntimamente vinculada a las interpretaciones locales del mundo moderno a partir de historias regionales que enfatizan profundas y complejas raíces en el pasado (cf. Salomon, 2002). Así, en muchos lugares de los Andes tropicales, por ejemplo, el arqueólogo debe posicionarse frente a una compleja red de emotivas relaciones entre personas, lugares y el pasado, y lidiar con sentimientos de entrometimiento y violación de territorio. Con triste frecuencia el mal manejo de la relación entre científicos y comunidades locales desemboca en el sabotaje de las investigaciones de campo y una innecesaria destrucción del patrimonio arqueológico.

En este ensayo presentamos dos relatos que contraponen al campesino o indígena "supersticioso" a la evaluación, a menudo cínica, de las prácticas y saberes locales por parte de los arqueólogos "pragmáticos", "objetivos" y "científicos". Examinamos cómo esta tensión irresuelta afecta las investigaciones de campo y las excavaciones en particular. Descartamos la interpretación de que estas relaciones entre gente y paisaje son una consecuencia necesaria de distintas y particulares apreciaciones de lo natural (contra Tilley, 1994). Más bien, las consideramos en términos de estrategias coherentes y concretas desplegadas por actores campesinos que buscan renegociar su posición dentro de un ambiente social marcado por relaciones asimétricas de poder. Finalmente, consideramos algunas de las implicaciones, incluyendo la necesidad de una práctica arqueológica social, ética y consciente.

EL ENTORNO

Las experiencias que sustentan este trabajo parten del reconocimiento interregional de un corredor de investigación pacífico-amazónico que atraviesa dos cordilleras y tres valles del Perú norcentral, así como las excavaciones de prueba efectuadas en sitios arqueológicos ubicados en zonas marginales de la Cordillera Negra y el Alto Marañón. La creciente base de datos iniciada en 1996 incluye más de 350 sitios no reportados previamente (Herrera, 2000 y 2005; Herrera y Advíncula, 2001; Herrera, Advíncula y Lane, 2002; Lane, 2005; Lane, Herrera y Grimaldo, 2004), ubicados en la parte alta del valle costero de Nepeña y las cordilleras occidental y central de los Andes: la Cordillera Negra y la Cordillera Blanca. La meta principal del reconocimiento fue permitir una investigación comparativa de cambios en las relaciones sociales interregionales a lo largo del corredor de investigación. Este sigue una ruta tradicional de comercio entre el valle de Nepeña y el Alto Marañón, que cruza el Callejón de Huaylas en las inmediaciones de la ciudad de Yungay (fig. 1).

En esta sierra de extremos verticales, la mayoría de las comunidades comparten hoy en día un patrón de población dispersa y una base económica similar que se sustenta en una mezcla de agricultura y pastoreo (Morlon, 1996; Brush, 1977). Son pocas las investigaciones antropológicas que se han llevado a cabo en la sierra del Perú norcentral (p. ej. Brush, 1977; Stein, 1961; Walter, 2003; Venturoli, 2005) en comparación con la cantidad de estudios de comunidades en el sur andino (p. ej. Bolin, 1998; Guillet, 1992; Mitchell, 1991; Flannery *et al.*, 1989; Allen, 2002). En parte, este sesgo obedece a la opinión generalizada de que las comunidades del sur andino son "más indígenas", por lo que ofrecerían un paralelo más cercano a los valores y prácticas andinos previos a la colonización (Allen, 2002). Si bien no cabe discutir los esencialismos inherentes a estas apreciaciones en este lugar, es importante señalar los obrajes mineros

y textiles de la época colonial, así como la minería de la época republicana, en tanto factores decisivos que han promovido la erosión y transformación de las tradiciones locales en las zonas de impacto directo como la sierra norte.

Estas transformaciones son también consecuencia de una amplia gama de procesos históricos que se inician en el siglo XVI, incluyendo el proselitismo cristiano, la reubicación forzada en “reducciones”, los regímenes de hacienda semifeudales y, más recientemente, la migración masiva hacia regiones y urbes menos pobres del Perú y el extranjero. Sin embargo, muchos campesinos que encontramos comparten, aunque de manera fragmentaria y limitada a escasos lugares y pocos conceptos, ideas del mundo basadas en una visión analógica de la construcción de la persona, muy similares a las perspectivas referidas en la etnología andina clásica (p. ej. Allen, 2002; Isbell, 1978; Wachtel, 1976; Zuidema, 1989a). Según esta visión relacional y animista del entorno, los grupos específicos de personas se hallan vinculados, mediante nexos sociales expresados en términos de lazos familiares, con montañas, formaciones rocosas o fuentes de agua específicas, u otros rasgos del paisaje sagrado. Así, por ejemplo, en el sur andino las montañas y cerros son frecuentemente llamados *apus* o padres por “su” gente (Bolin, 1998).

SUEÑOS

A continuación consideraremos algunas de las maneras en que los habitantes de la zona estudiada acceden e interactúan con su entorno a nivel espiritual. Estas interacciones se manifiestan mediante sueños, percepciones del espacio, el tiempo, así como en estados de bienestar. Los sueños suelen ser un medio de comunicación con lo sobrenatural especialmente poderoso (Zuidema, 1989b; Brody, 1981).

Durante una investigación de campo en Conchucos central un adolescente, al conocer el propósito de la visita, condujo a uno de los autores (A. Herrera) al lugar donde su madre había encontrado una hermosa *conopa* o *kunupa* en forma de una llama. Estas figuras en forma de animales o frutos de la tierra se consideran cargadas de propiedades mágicas y son utilizadas con frecuencia en ofrendas rituales (Bolin, 1998) denominadas *pago* o *pagapo* en la sierra de Ancash. En ese lugar, el joven relató el sueño que su madre había tenido luego de hallar y llevar a casa esta pequeña y antigua talla de piedra. En el sueño un hombre viejo, blanco y barbudo había regañado a la mujer por tomar “su” *kunupa* y le ordenó que la devolviera. Ésta fue prontamente enterrada en alguna parte del campo de cultivo en el que estaban. A pesar de ello, la madre del muchacho sufriría un aborto poco después.

En la comunidad de Chorrillos, en la alta Cordillera Negra, los pobladores le hablaron a otro de los autores (K. Lane) de un hombre que soñó con riquezas

que brotaban del sitio arqueológico Markitahirca, ubicado en un cerro cercano. El sueño le sugirió que esas riquezas le pertenecerían mientras él no revelara su ubicación, ni moviera el tesoro de su lugar. Armado de su barreta, el hombre fue al lugar indicado y encontró el oro. Sin embargo, la ostentación de los bienes comprados con este tesoro y su posterior divulgación hicieron que perdiera peso hasta morir, según dijeron sus allegados. Esto, nos dijeron, había sucedido en el curso de los últimos cinco años.

Las historias de enfermedades y desgracias surgidas a partir de tales actos, vinculadas a una pérdida severa de peso e incluso la muerte, son frecuentes y muy reales para muchos campesinos. Aunque las personas con quienes llegamos a trabajar directamente se abstuvieron de referirse a una u otra montaña o lugar en términos de parentesco, todas compartían una marcada aprensión por ciertos lugares. Ejemplos de lo anterior incluyen las cavidades en el suelo, ya sean naturales o artificiales; senderos solitarios cercanos a las montañas, especialmente en el crepúsculo; lugares donde el agua se junta o surge de la tierra como un manantial, represa o lago; y todo sitio en que pueden hallarse restos óseos humanos. Es de consenso que dichos lugares son peligrosos porque al estar ahí se puede contraer *mal de aire* o *mal de sitio*. Los lugareños nos explicaron que cavar en tales sitios conlleva mucho peligro, debido a los gases de antimonio que pueden causar enfermedad y muerte. Estos sitios son tratados con una mezcla de temor y respeto, actitud a menudo descartada por forasteros como simples supersticiones.

CREENCIAS

Durante nuestro reconocimiento de represas y reservorios en la alta Cordillera Negra, nuestro guía, don Alejandro Chávez, se negó a acampar cerca de las lagunas artificiales, pues temía que la llegada de la noche las despertara y nos atrajeran hasta su fondo. Un precedente claro es la laguna Negrawaqanan, nombre que puede traducirse como "(lugar donde) la negra llega a llorar". El mito refiere que una vez, a finales del siglo XIX, la laguna retiró sus aguas revelando el oro que allí se hallaba escondido. Un grupo de esclavos negros que estaban trabajando en el área se precipitaron hacia el fondo, pero las aguas regresaron y los consumieron. Sus viudas llegaron luego al lugar a llorar lágrimas por sus muertos.

Hemos mencionado la importancia de la hora del día como un factor en la predisposición a contraer *mal de aire* o *mal de sitio*. La noche y el crepúsculo en especial, son períodos particularmente nefastos. Respecto al sur andino, Catherine Allen (2002) ha descrito la opinión de la gente en la comunidad de Sonqo, según la cual los sitios arqueológicos y la noche pertenecen a los *machukuna* o Grandes Ancianos, una raza de seres anteriores a la era actual, que pueden ser

benignos y/o envidiosos y, por lo tanto, dañinos para la gente. En los alrededores de la Cordillera Blanca, en la misma sierra de Ancash, Doris Walter (en prensa) ha detectado que los discursos campesinos sobre los sitios arqueológicos se hallan dominados por mitos que ponen en escena a los antepasados míticos.

Si bien no hemos oído opiniones tan elocuentes en torno a la existencia de seres nocturnos en nuestra región de estudio, sí hemos sido considerados posibles *pishtaku* con frecuencia. Estos malignos seres semihumanos frecuentemente aparecen en forma de un hombre blanco con poncho, llevan también a menudo un sombrero alón, una hoz y, quizás, un zurriago. Los *pishtaku* acechan a los viajeros desprevenidos en los caminos solitarios, con el fin de raptarlos y extraerles la grasa. Las víctimas mueren instantáneamente o después de poco tiempo. Las razones aducidas para la existencia de los *pishtaku* giran alrededor del alto valor de la grasa humana. Un informante en la Cordillera Negra en 1999 sugirió que los *pishtaku* actuaban bajo órdenes del entonces presidente Alberto Fujimori, quien requería grasa humana para pagar la enorme deuda externa del país. Según otra opinión campesina contemporánea de la misma región, los *pishtaku* eran peones de compañías mineras, las cuales necesitaban grasa humana para mantener en funcionamiento su maquinaria. Sin elaborar detalles, es claro que las múltiples y cambiantes versiones del mito de los *pishtaku*, más conocidos como los degolladores *ñakaq* en el sur andino, *kharisiri* en aymara, están vinculadas a la propia percepción de la explotación campesina (cf. Arguedas, 1953: 218-228; Morote, 1952: 67-91; Vergara y Ferrúa, 1987; Weismantel, 2001).

En el sur del valle del Yanamayo, según pobladores del poblado de Chinchu, encontramos un espíritu asesino llamado *shishaku*. Este espíritu es el de un “indio” que mata a la “gente civilizada” (no indígena), categoría en la cual los reportantes se incluyeron. Esta perspectiva aclara una percepción introspectiva digna de resaltar: la autodefinición como gente radicalmente distinta a la población indígena pre-colonial, pese a la pesada carga biológica e histórica¹. Estas actitudes ayudan a explicar quizás la escasez de referencias, conexiones y alusiones a este pasado.

Por otro lado, en el poblado de Pichiu, en la Cordillera Negra, aprendimos que los *awilitus* (también *gentiles* o *paganos*) entraron a sus casas (*wayi*, término utilizado igualmente para estructuras mortuorias o *chullpa*²) con la llegada

1. En este sentido es esclarecedor el minucioso estudio de caso de Frank Salomon (2002) en la sierra de Huarochiri (poblado de Tupicocha).

2. Término quechua que denota estructuras mortuorias abiertas construidas a flor de tierra. En la sierra de Ancash, generalmente se hallan sobre terrazas o plataformas, son de planta cuadrangular y presentan elaborados accesos. Restos de madera, cuerdas, textiles, cerámica y restos óseos humanos y animales, hallados entre los escombros saqueados, indican que las prácticas mortuorias incluían conservar fardos funerarios.

del diluvio bíblico. Allí murieron y después se secaron formando los bultos o fardos con restos humanos momificados también conocidos como *mallki*. Si bien el término *awilu* es un claro reconocimiento de parentesco, estos relatos indican una diferencia sustancial respecto a campesinos de la sierra sur, quienes enfatizan una relación mucho más estrecha con el pasado precolonial (Allen, 2002; Bolin, 1998; Flores Ochoa, 1968).

Esto no quiere decir que los campesinos de la sierra norcentral del Perú estén divorciados del entorno histórico y cultural que habitan. *Awilitus*, el término de parentesco quechua³ comúnmente utilizado para referirse a los antiguos pobladores, evoca una respetuosa relación de descendencia. Su vínculo con el paisaje vivido y su interacción con los restos arqueológicos parecen estar estructurados no por narrativas y mitos tradicionales, sino por tipos específicos de relaciones con *lugares* específicos dentro de un paisaje animado. Sin embargo, esto puede deberse a una historia cultural post-conquista más agresiva frente a las cosmovisiones indígenas del siglo xvi.

El término *gentiles* o *paganos*, utilizado como sinónimo de *awilitu*, parece tener una connotación similar al ya mencionado *machukuna*. Antes de ingresar a la *chullpa*, por ejemplo, es usual hacer pequeñas ofrendas de coca, tabaco y alcohol, en un esfuerzo por ahuyentar el *antimonio* y la malevolencia de los *gentiles*, que se dice habitan estas estructuras arqueológicas, saqueadas en su gran mayoría. En primera instancia puede parecer una paradoja que en la comunidad agropastoral de Cajabamba Alta exista una clara tendencia a ubicar los corrales modernos para alpacas cerca o al lado de *chullpas* (fig. 2). Cuando preguntamos sobre las posibles razones de esto, el presidente de la comunidad, Tomás Florentino, comentó que los *gentiles* que habitan las *casitas* ayudaban a cuidar los rebaños (cf. Mamani Condori, 1996).

Nuestro reconocimiento arqueológico concluyó que la práctica de asociar monumentos funerarios *chullpa* y corrales se remonta por lo menos al Período Intermedio Tardío (1100-1450 d. C.). De hecho, no se puede descartar la construcción simultánea de *chullpas* y corrales (fig. 3). Los principios de dualidad, expresados como opuestos complementarios tanto en el mundo físico como en el metafísico (p. ej. Zuidema, 1964), tienen profundas raíces en la región andina que posiblemente se remontan cuatro mil años atrás (Izumi y Kano, 1963). Estos dos ejemplos evidencian la naturaleza ambivalente de ciertos lugares, las horas del día y los *awilitus*, unas veces malignos y otras serviciales.

A continuación referimos y comparamos dos muy distintas experiencias entre los arqueólogos y los lugareños. En ambos casos, las tensiones y confrontaciones se deben a inquietudes vinculadas a la pérdida del equilibrio simbólico

3. Variante Ancash-Huaylas (Parker, 1976a, b).

entre los lugareños y el entorno animado, debido a nuestras acciones y omisiones, y cómo éstas fueron interpretadas. Ostensiblemente las maneras de resolver los conflictos giran en torno a apaciguar a los cerros, los lagos y los mismos *awilitus*, si bien el paso inicial crucial es incidir en la percepción del otro. En concreto, fue necesario reestablecer nuestra identidad, intentar desquitarnos del estigma de *pishtaku* y, a la vez, construir una imagen positiva del arqueólogo. Lo imperfecto de nuestros logros ilustra algunas de las dificultades en el camino para sobreponer la hegemonía objetivista que dogmáticamente reclama la ciencia positiva a favor de una arqueología multivocal (Hodder, 1997; Gnecco, 1999), es decir, abierta al encuentro con otras voces y maneras de entender y construir pasados.

CASO 1: ENFRENTAMIENTO EN YURAKPECHO

Este estudio de caso se concentra en la comunidad de Chorrillos, en la Cordillera Negra y trata una serie de percances ocurridos durante nuestra temporada de trabajo de campo en 2003. En particular, se refiere a los problemas resultantes de lo que fue percibido como una falta de respeto, violación del espacio y el poder de los sueños. El equipo involucrado en estos acontecimientos estaba encabezado por Kevin Lane⁴.

Era agosto de 2003 y nuestro trabajo en la Cordillera Negra no había empezado nada bien. Nuestro vehículo, en una ráfaga de metal chirriante y vapor, se había varado de manera dramática. Habíamos perdido un paquete de 30 kg. con todos nuestros enseres de cocina, y el arroyo vecino al sitio precolombino de Yurakpecho, donde nos proponíamos trabajar, se había secado.

La Comunidad Campesina José Carlos Mariátegui de Chorrillos, asentada a 3.500 m de altitud en la vertiente occidental de la alta Cordillera Negra, tiene la reputación de ser particularmente introspectiva en un área caracterizada por una población consabidamente huraña, pues los lugareños tienden a desconfiar de los extraños. Dentro de las lindes territoriales comunitarias se encuentran los restos de extensos y complejos sistemas de riego, así como varias necrópolis y sitios de asentamiento. La arqueología comprende el sitio de vivienda principal de Yurakpecho, ubicado a 4.500 m en la cima de un pico de acceso prácticamente imposible. Este complejo data al menos del Período Intermedio Tardío (1100-1450 d. C.) e incluye un núcleo central de asentamiento de 4.5 hectáreas con numerosas viviendas periféricas ubicadas enfrente, en el filo adyacente.

Nuestro guía en dos visitas previas había sido Santiago Granados. De apariencia urbana y respetado por los miembros de su comunidad, Santiago era a

4. El texto en cursivas alude a notas del diario de campo de Kevin Lane.

la vez enfermero de emergencia local y sacristán de la iglesia. Esta combinación de médico práctico y guía espiritual sin duda influía en que también desempeñara el rol de curioso, apelativo que en la región se le da al chamán o curandero. Santiago negaba enfáticamente ser curioso, aunque creía que algunos sueños podían ser visiones. En una ocasión, cuando visitamos una *chullpa*, comentó que había soñado el acontecimiento que estaba viviendo con la misma gente ahí presente. En su sueño le habían prometido una hoz de oro, pero explicó que ya que no tenía a la mano ningún pago, se abstendría de buscar la hoz. Sin embargo, nos hizo prometer que volveríamos en otra ocasión, cuando él estuviera mejor preparado. Santiago también estaba nervioso al acompañar a posibles *pishtaku*, más aún porque esto significaba ausentarse de casa y acampar con los arqueólogos. Nuestra falta de aprensión al entrar y estudiar las *chullpas*, las cuevas con pintura rupestre y, en general, los sitios arqueológicos dispersos en la zona parecía divertirlo y alarmarle a la vez.

Nuestro trabajo en Yurakpecho incluía reconocimiento y excavaciones en la zona, a lo largo de un período de dos años y en tres distintas expediciones. Los lugareños ya nos habían hostigado anteriormente, haciendo caso omiso al permiso del Instituto Nacional de Cultura y a la carta de presentación de la Junta Regional de Desarrollo de Pamparomás, la cercana capital provincial. Exigían que solicitáramos el permiso de la comunidad y alegaban intrusión y violación del espacio. Sin embargo, fue hasta 2003 que la volátil situación se tornó en enfrentamiento.

Acampamos a cierta distancia del sitio de Yurakpecho. Descreyendo de los mitos locales, había decidido abstenerme de cualquier tipo de ofrenda o pago. Empezamos a trabajar sólo después de serias dificultades, entre ellas la falta de agua y comida, y un accidente potencialmente fatal, en el que algunas piedras grandes que se desprendieron de una pared del asentamiento casi me golpean mientras ascendíamos al sitio. Recuerdo que el día era particularmente caliente e improductivo. Nuestro sardónico guía, Santiago, ostensiblemente pragmático y sabiendo, sentía que el lugar estaba casi enojado. Yo empecé a preguntarme si esto era un castigo por mi consciente falta de reverencia ante el lugar.

Esa noche Santiago, al igual que la estudiante peruana, Carmela Alarcón, tuvieron sueños coincidentes. En sus sueños vieron a un grupo de hombres vestidos con ponchos antiguos que nos exhortaban a pedir permiso, poniendo énfasis en su enojo y dolor ante nuestra intrusión. Al día siguiente, mientras proseguíamos con nuestro trabajo infructuoso, se presentó una comitiva de la comunidad de Chorrillos. Carmela se sobresaltó y exclamó que ella había visto a esa gente o a gente parecida en su sueño. La comitiva me acusó de violar su espacio. Siguió un altercado acalorado. Amenazaron con expulsar al grupo y a

mí. Cada vez más irritado y alarmado, empecé a temer por el trabajo de campo y, es más, por nuestra seguridad. Luego de mucha discusión acalorada y un arreglo a medias se fueron.

Santiago, aliviado, dijo enigmáticamente: “Ya está hecho, ahora estamos aceptados”. Carmela era de la misma opinión. Una hora después nos topamos con nuestro primer hallazgo importante: los restos de un antiguo pago, dentro de una unidad de vivienda y, sobre el mismo piso, dos conopas de piedra.

El caso anterior ilustra lo poderosas que pueden ser las percepciones locales y cómo llegan a incidir sobre las estrategias del trabajo de campo arqueológico. Después de nuestra “aceptación”, la atmósfera de trabajo se aclaró notablemente, aun entre aquellos que, como yo (K. Lane), habíamos descartado estas verdades locales. Es probable que inconscientemente yo haya exacerbado el malestar preexistente con mi decisión de no hacer un pago al sitio y por mi evidente irreverencia al ingresar a las *chullpas* y cuevas. Del mismo modo que cada acción equivocada había sido interpretada calladamente por Santiago como una falta de respeto por parte nuestra que acarrearaba mala suerte, ahora nuestros esfuerzos eran por lo menos tolerados por los *awilus*. Dicho de otra manera: la problemática negociación del espacio sólo se hizo explícita en el momento de crisis.

Este incidente sirvió como recordatorio puntual de las clarísimas diferencias inherentes entre “nosotros” y “ellos”. Aunque como ‘extranjeros’, categoría que incluye a los estudiantes de la capital independientemente de su trasfondo familiar, nos desviamos del comportamiento local con respecto al paisaje, el reto en Yurakpecho sirvió para aclarar los alcances y límites de nuestras acciones. El respeto, un aspecto señalado por Allen (2002) y Bolin (1998), es la piedra angular de toda interacción con las poblaciones locales.

Por lo tanto, el concepto que uno como foráneo tiene de sus acciones no tiene importancia a escala local. Las reacciones que percibimos de los lugareños como Santiago son las que deben prevalecer. Si no comprendemos de manera adecuada la fenomenología del paisaje y la negociación de espacios en el presente, ¿cómo pretendemos hacerlo para el pasado?

Durante el resto de la temporada de trabajo en Yurakpecho, una pareja de cóndores sobrevoló el sitio cada día en círculos lentos. Santiago sonreía; era un buen augurio.

ESTUDIO DE CASO 2: PISHTAKU EN LOS CONCHUCOS

Luego de seis años de trabajo de campo en Conchucos central (1996-2002), en los que trabajé y viví (A. Herrera) varios meses en el pequeño caserío de Huagllapuquio, todavía me intriga cómo un arqueólogo peruano puede permanecer bajo sospecha de ser un *pishtaku*. En esta sección reseñaré cinco años de

actitudes y relaciones cambiantes entre los arqueólogos y la población rural y me enfocaré en cómo los rituales que auspiciamos y en los cuales participamos incidieron sobre este proceso. Concluyo que los rituales en sitios arqueológicos proporcionan un contexto crucial para la exploración y negociación de los lazos sociales con el "otro". Las tensiones subyacentes, relacionadas con la percepción de una dependencia económica y con prácticas de organización laboral consideradas injustas, pueden promover la exigencia de repetir los rituales en tanto un paso hacia una mayor integración y compromiso con los inconspicuos ciclos rituales locales.

En 1996, semanas después de escuchar el sueño de mi guía adolescente, referido líneas arriba, emprendí mi primer viaje desde el caserío de Huagllapuquio, ubicado entonces a seis horas de marcha de la carretera carrozable más cercana, hasta el área alrededor del manantial salino de Yangón. Una inspección de reconocimiento preliminar había indicado que las investigaciones en Yangón y Gotushjirka resultarían fructíferas, si bien representarían un gran reto logístico y social. El sitio de Yangón se halla al fondo de la garganta del valle bajo del río Yanamayo (2.020 m), a dos horas de bajada y tres de subida por un angosto y empinado sendero que parte de la docena de casas que conforman Huagllapuquio. Para empezar, todas las carpas, herramientas, equipos y víveres tendrían que ser cargados a lomo de hombre o bestia, para luego volverlos a subir, junto con los materiales arqueológicos recuperados. Las excavaciones en Gotushjirka, sobre una loma a sólo treinta minutos de Huagllapuquio, resultarían mucho menos difíciles en comparación.

En el caserío había entablado amistad con Francisco Samaritano y su familia y me había hospedado con ellos. A pesar de su amistoso recibimiento, era muy consciente de ser un extraño en mi propio país y de que alguna gente en Huagllapuquio estaba convencida de que yo era un *pishtaku*. Inicialmente le atribuí esto a mi aspecto físico mediterráneo, ropa de estilo urbano y a la desconfianza hacia los foráneos, a menudo presente en comunidades pequeñas y estrechamente unidas.

Un año más tarde regresé para comenzar el trabajo en compañía de un colega de apariencia más "andina". Fue una grata sorpresa poder alquilar fácil y rápidamente una mula para transportar nuestro equipo de topografía desde el fin de la carretera hasta Huagllapuquio. Sin embargo, no pudimos encontrar un arriero que nos acompañara. Pronto nos percatamos de que contratar ayudantes sería una tarea compleja siempre. Más que despejar sospechas, en Huagllapuquio se nos consideraba ahora como un equipo: el *pishtaku* y su ayudante. Nadie nos acompañó jamás al atardecer por el camino que pasa al pie del Turriqaqa, la imponente montaña cuyas verticales fases rocosas dominan el bajo valle del Yanamayo. Pasaron semanas antes de que unos pocos aceptaran

la oferta de trabajo remunerado en Yangón, no obstante la oferta de jornales 16% por encima del promedio regional en plena temporada post-cosecha. Durante la primera temporada de trabajo de campo ningún lugareño pasó una noche en nuestro campamento, prefiriendo el largo camino diario a pie, pese al ofrecimiento de alimentación gratuita.

Al parecer, los *pishtaku* pueden actuar en equipo; pueden también cambiar su apariencia física e incluso hablar quechua. A pesar de esto, se les considera menos peligrosos de día. Era evidente que necesitaba actuar si quería llevar a buen término las excavaciones planeadas para la siguiente temporada seca. En el vecino pueblo de Yauya, yo había oído la historia de un maestro que, bajo sospecha de ser un *pishtaku*, había sido atacado a golpes y dejado muerto pocos años atrás⁵.

Meses antes de la fecha prevista para el inicio de las excavaciones regresé a la zona para solicitar formalmente la autorización del concejo distrital de san Nicolás de Apac. Por sugerencia del alcalde me presenté en una reunión plenaria en el poblado de San Nicolás, así como en una junta comunitaria en Huagllapuquio. A nadie le interesó la costosa autorización legal, emitida en Lima por la Dirección de Patrimonio Arqueológico del Instituto Nacional de Cultura.

A pesar de estos preparativos, cuando llegué a Huagllapuquio el día acordado en compañía de cuatro colegas peruanos, nuevamente nadie nos quiso acompañar al sitio ubicado en el fondo del valle. Debido a la hora, era imposible que alguien pudiera regresar después del crepúsculo. Un joven se ofreció a llevar las cosas al día siguiente, de modo que nos adelantamos solos. Claro, el muchacho nunca vino a traer nuestros alimentos. Sospecho que temía ir solo y que nadie estuviera dispuesto a calmar sus temores acompañándolo.

A través de la municipalidad logramos contratar un primer asistente de campo que procedía de la capital del distrito. El 11 de julio de 2000 se hizo la primera ofrenda ritual o *pago* en Yangón (fig. 5). Guiados por Wilber Rodrigo, colega arqueólogo de Cusco, invocamos ritualmente a las principales montañas circundantes, al vecino río Yanamayo y al mismo sitio arqueológico de Yangón. Solicitamos permiso para excavar y pedimos hallar datos de buena calidad. *Chacchamos* (mascamos) hojas de coca alrededor de un pequeño agujero en la tierra, a la vez que fumábamos tabaco y tomábamos turnos para libar y beber sorbos de alcohol. A cada uno de los participantes se le leyó su suerte con hojas

5. Richard Burger (en prensa) refiere una historia similar de la época previa a la reforma agraria instaurada por el gobierno del General Velasco Alvarado, momento en el que se dieron levantamientos campesinos locales en los que participaron los padres de varios habitantes de Huagllapuquio. Es posible que la historia de la decapitación de un maestro anónimo bajo sospecha de ser un *pishtaku* en Yauya sea una versión distinta de la narrativa que me fue referida en Huagllapuquio.

de coca y escogimos las hojas para formar dos atados (*k'intu*), uno de los cuales fue enterrado junto con dulces como ofrenda, alimento ritual para el sitio de Yangón. Las libaciones de alcohol fueron generosas y los cigarrillos encendidos que enterramos en la tierra no se apagaron. Todo parecía indicar que nuestra ofrenda había sido aceptada.

Pocas semanas después se llevó a cabo una ceremonia más grande sobre la prominente plataforma encumbrada en la cima de Gotushjirka, esta vez en presencia de varios pobladores de Huagllapuquio que incluían a varios potenciales ayudantes de campo, espectadores y niños. El arqueólogo cuzqueño estaba claramente disfrutando su rol de *misayuyq*, nombre que se da a los chamanes en el altiplano sureño. Nuestros anfitriones, por otra parte, parecían impresionados por la elaboración del ritual, pese a que nadie en Huagllapuquio entiende el dialecto quechua de Cusco. Esta vez nos dirigimos a todas y cada una de las montañas circundantes.

Las relaciones con la comunidad mejoraron a medida que comenzaron las excavaciones en Gotushjirka. El *curioso* local nos hizo una visita, aunque se puso visiblemente nervioso en las cercanías de nuestros pozos de excavación. Apenas descubrimos restos óseos humanos, los niños dejaron de visitar el sitio, asumo que por prohibición de sus padres, pero con todo y eso, algunos venían a escondidas cuando podían. Con base en sus sueños, los asistentes de campo locales me pidieron efectuar rituales de pago adicionales. Debido a la presión de completar a tiempo las excavaciones de la temporada, me negué. Quizás la sospecha de que yo era un *pishtaku*, que alguna gente de Huagllapuquio aún conserva, esté ligada a esta negativa.

El día en que hicimos nuestros primeros e inesperados hallazgos de metal, vimos un cóndor sentado en la roca encumbrada en la cima de Gotushjirka, donde habíamos hecho nuestras libaciones y ofrendas. El cielo encapotado dio lugar a una ligera lluvia, acontecimiento inusual en la temporada seca. Entonces, un par de cóndores sobrevolaron largamente el sitio. Esta serie singular y evocadora de eventos resaltó, a mis ojos, el poder de este lugar como un escenario para actividades rituales.

En virtud de su ubicación, Gotushjirka es un lugar poderoso. Está ubicado de manera destacada encima del estrecho valle bajo del río Yanamayo y goza de una vista panorámica de 270 grados que abarca desde los nevados de la Cordillera Blanca, hacia el Oeste, hasta los picos de la Cordillera Oriental con el río Marañón abajo. Además, la superficie y los alrededores del sitio arqueológico están llenos de fósiles marinos, incluyendo la roca en la cima, donde se asentó el cóndor. Gotushjirka evoca así un eslabón simbólico entre la tierra, el mar y el aire, vinculados por la roca encumbrada. La negociación de este simbolismo es quizás tan antigua como la primera plataforma ceremonial erigida en la cum-

bre, construida cuatro milenios atrás⁶. De cierto modo, nuestro ritual, al igual que el vuelo del cóndor, reanimó este antiguo paisaje.

CONCLUSIÓN

Este esbozo de una antropología de la arqueología de campo es el resultado de inquietudes acerca de nuestro papel como científicos sociales y de nuestra “otredad” al desempeñar trabajo de campo. Consciente o no, la incorporación del ritual a la práctica arqueológica proporciona una plataforma para la afirmación y negociación de la “otredad” del arqueólogo en un contexto andino. Los rituales en sitios arqueológicos pueden implicar la reafirmación de identidades locales (Mamani Condori, 1996), a la vez que la integración temporal, no importa cuán frágil, de la “otredad” del arqueólogo en los modos locales de construcción de significados y de administración social del espacio.

Desde un punto de vista socioeconómico, los rituales de ofrenda ofrecidos antes del inicio del trabajo de campo facilitaron el acceso a la mano de obra. En el caso de Huagllapuquio, se estableció un pacto exitoso, al menos con parte de las familias del pueblo. Si bien en esa oportunidad no accedimos a la petición de algunos huagllapuquianos de rotar las oportunidades de trabajo entre todas las familias de la comunidad, debido principalmente al tiempo involucrado en el entrenamiento, considero que esto fue un error que subsanaremos en campañas futuras. En Yurakpecho, en cambio, las diferencias prevalecieron y la comunidad afirmó su autoridad colectiva al exigir actualizaciones e informes regulares.

En ambos casos, la “otredad” se extiende a toda persona externa a la comunidad inmediata. En Perú, la mayoría de los actuales estudiantes de antropología y arqueología de las universidades nacionales son hijos de migrantes rurales serranos de segunda o tercera generación. Ellos se consideran más “sintonizados” con los sentimientos y las creencias altoandinas y se ven a sí mismos como los portavoces profesionales de estas comunidades “mudas” y mal representadas políticamente. Sin embargo, los campesinos que conocimos insisten en la diferencia; para ellos todos —extranjeros o peruanos, blancos o mestizos— somos foráneos. Los bienintencionados esfuerzos de empatía rara vez son más que autoengaño, pues nuestro trasfondo urbano y evidente “otredad” reafirma, a la vez, la identidad campesina. Además, los intentos de acercamiento también se ven proscritos en función del dominio y fluidez en el manejo del quechua local.

6. Sondeos profundos en la cima revelaron una serie de pisos de arcilla, muros y un fogón, fechados del período Formativo temprano por la cerámica asociada, la cual se compara favorablemente con el estilo Early Capilla, de Huaricoto (Herrera, 2005: 430-431). La primera ocupación del sitio es probablemente anterior.

Con todo, y como contrapunto, proponemos que el sentimiento de pertenencia o de “inclusión” puede facilitarse mediante un conocimiento preciso del entorno. Esto va más allá de conocer y nombrar los múltiples rasgos o hitos físicos significativos del entorno, como las montañas más importantes, algo que en sí es considerado muy meritorio. La pertenencia, sin embargo, tiene su fundamento en el compartir una comprensión ideal del lugar dentro de un marco que abarca el pasado y el presente, tal y como se conforman en un paisaje vivo y activo. Las interacciones en estos paisajes, que bien podríamos llamar “paisajes de identidad”, están regidas por valores culturales y reglas polifacéticas. Argüimos que estas reglas no son el reflejo de una visión privilegiada de mundo. Se basan más bien en principios prácticos que negocian una serie de relaciones sociales ancladas a lugares que median entre el mundo social y el natural, incluyendo los derechos de propiedad, las estrategias campesinas de minimización de riesgos y la economía de subsistencia en general.

Si como afirma Orin Starn (1994), los antropólogos nos hemos alejado del mero estudio de la gente hacia una perspectiva más incluyente y multivocal que celebra la diversidad y la innovación, también es cierto que existe una tendencia a glorificar las culturas golpeadas por siglos de marginalización, aislamiento y desesperanza. Sin embargo, el tema del acceso preferencial al pasado expresado por Mamani Condori (1996) presenta un reto importante. Los conocimientos tradicionales acerca del pasado y la arqueología profesional difieren radicalmente en cuanto a su contexto social, medios y propósito. Su yuxtaposición puede proporcionar una línea base para reflexionar sobre ambos, pero esta base debe fundarse en el respeto mutuo. Dentro de un marco pluralista, su hibridación no es inconcebible. ✨

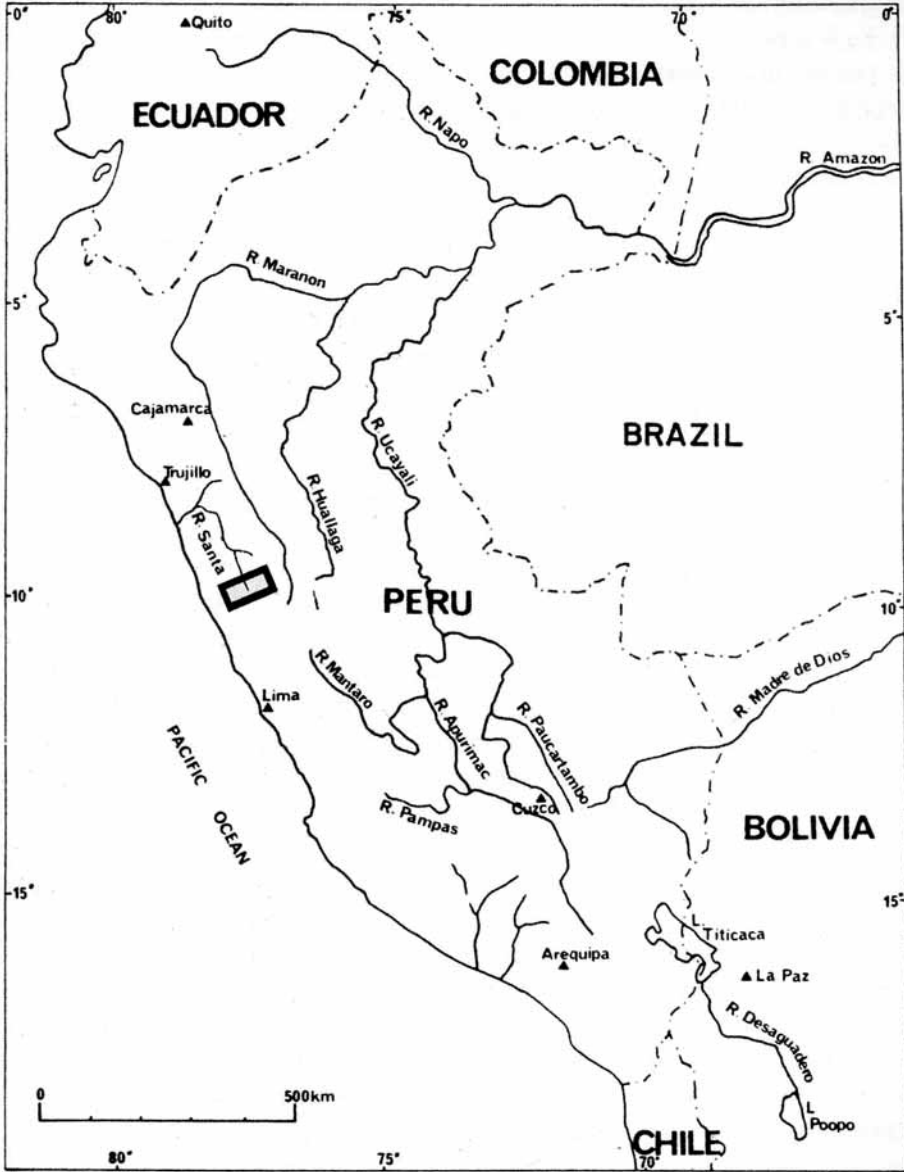


Figura 1. Mapa de Perú; el rectángulo señala el área de estudio.



Figura 2. Corral moderno de Pukacorral (Comunidad Campesina José Carlos Mariátegui de Chorrillos) con un monumento funerario *chullpa* en su interior (escala 1 m).

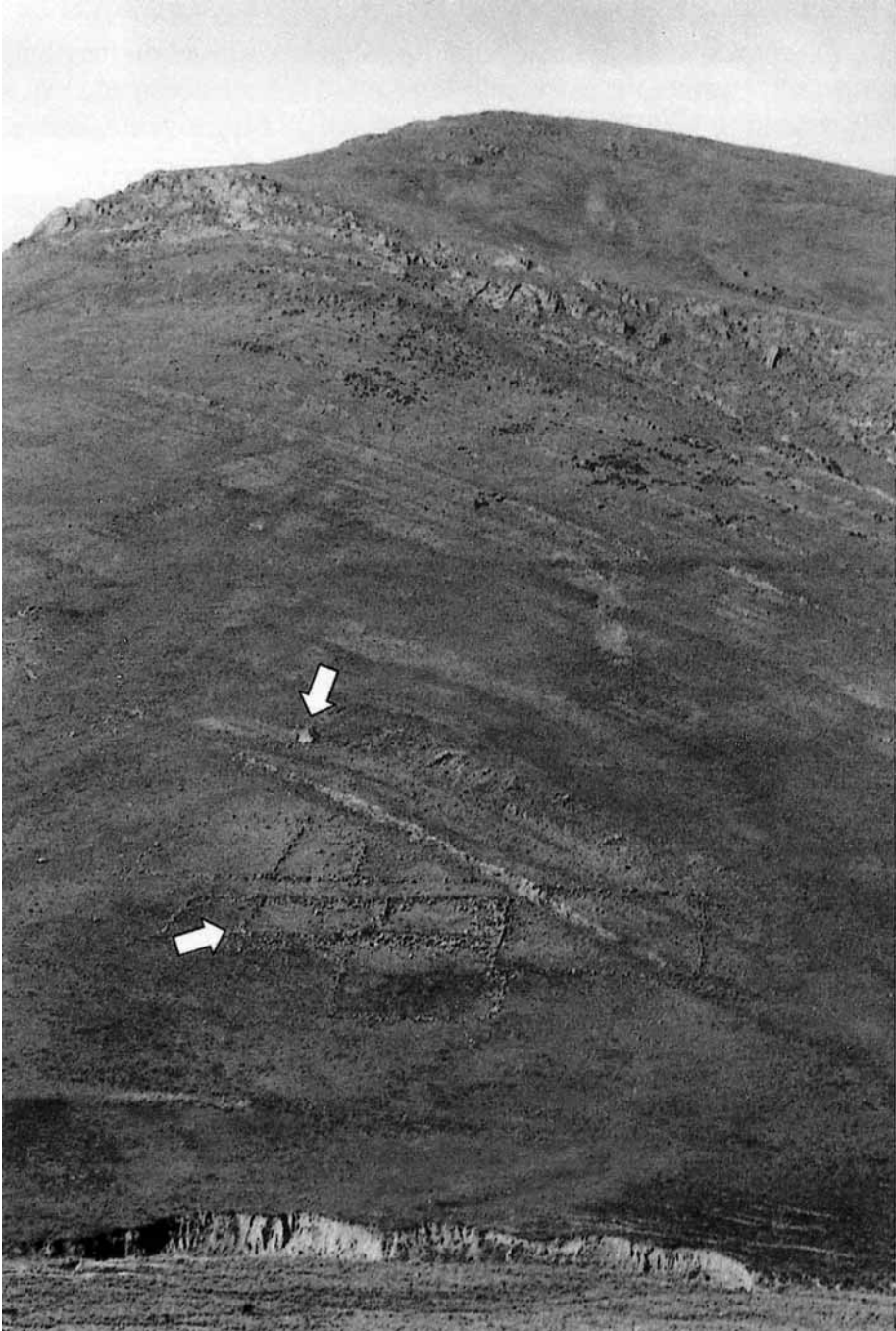


Figura 3. Monumentos funerarios *chullpa* en el interior de un corral moderno.



Figura 4. Ofrenda lítica excavada en Yurakpecho; *kunupa* en forma de vainas de leguminosa.



Figura 5. Arqueólogos y asistentes de campo durante un ritual de *pago* en el sitio arqueológico de Yangón.

BIBLIOGRAFÍA**Allen, Catherine J.**2002 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Segunda Edición, Smithsonian Institute.**Arguedas, José María**1953 "Folklore del Valle del Mantaro. Cuentos mágico-realistas y canciones de fiesta tradicional del Valle del Mantaro, provincia de Jauja y Concepción", en *Folklore Americano*, Lima, N° 1, pp. 101-293.**Bolin, Inge**1998 *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*, Texas, University of Texas Press.**Brody, Hugh**1981 *Maps and Dreams*, Londres, Jill Norman and Hobhouse Ltd.**Brush, Stephen B.**1977 *Mountain, Field and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.**Burger, Richard**(en prensa) "The original context of the Yauya Stela", en Jeffrey Quilter y William Conklin (eds.), *Transformation in Art, Architecture and Culture of Chavín*, Gainesville, University of Florida Press.**Flannery, Kent V., Joyce Marcus y Robert G. Reynolds**1989 *The Flocks of the Wamani: A study of Llama Herders on the Puna of Ayacucho, Peru*, San Diego, Academic Press.**Flores Ochoa, Jorge A.**1968 *Pastoralists of the Andes: The Alpaca Herders of Paratía*, Philadelphia, ISI.**Guillet, David W.**1992 *Covering Ground: Communal Water Management and the State in the Peruvian Highlands*, University of Michigan.**Gnecco, Cristóbal**1999 *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*, Bogotá, Universidad de los Andes.**Herrera, Alexander, Kevin Lane y Mario Advíncula**2002 *Proyecto de Investigación Arqueológica Paurarku: Temporada de Trabajos de Campo 2001*, Informe anual de progreso presentado al Instituto Nacional de Cultura de Perú, inédito.**Herrera, Alexander y Mario Advíncula**2001 *Proyecto de Investigación Arqueológica Paurarku: Temporada de Trabajos de Campo 2001*, Informe anual de progreso presentado al Instituto Nacional de Cultura de Perú.**Herrera, Alexander**2000 *Proyecto de Investigación Arqueológica Paurarku: Temporada de Trabajos de Campo 1999*, Lima, Informe anual de progreso presentado al Instituto Nacional de Cultura de Perú.**Hodder, Ian**1997 "Always Momentary, Fluid and Flexible. Towards a Reflexive Excavation Methodology", en *Antiquity*, N° 71, pp. 691-700.2005 *Territory and Identity in the pre-Columbian Andes of Northern Peru*, Tesis Doctoral en Arqueología, Cambridge, University of Cambridge.**Izumi, Seiichi y Toshihiko Kano**1963 *Andes II: Excavations at Kotosh, Peru*, Tokyo, University of Tokyo Press.**Isbell, Billie Jean**1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, Austin, Institute of Latin American Studies.

Lane, Kevin, Alexander Herrera y Claudia Grimaldo

2004 *Proyecto de Investigación Arqueológica Paurarku, Temporada de Trabajos de Campo 2002-2003*, Lima, Informe anual de progreso presentado al Instituto Nacional de Cultura de Perú.

Mamani Condori, Carlos

1996 "History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians?", en R. W. Preucel and I. Hodder (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.

Mitchell, William P.

1991 *Peasants on the Edge: Crop, Cult and Crisis in the Andes*, Austin, University of Texas.

Morlon, Pierre (ed.)

1996 *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales: Perú-Bolivia*, Lima, IFEA/CBC.

Morote Best, Efraín

1952 "El Degollador", en *Tradicón, Revista Peruana de Cultura*, Vol. 2, Nº 80.

Parker, Gary

1976a *Gramática Quechua Ancash-Huaylas*, Lima, Ministerio de Educación-IEP.

1976b *Diccionario Quechua Ancash-Huaylas*, Lima, Ministerio de Educación-IEP.

Salomon, Frank

2002 "Unethnic Ethnohistory: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony", en *Ethnohistory*, Vol. 49, Nº 3, pp. 475-506.

Starn, Orin

1994 "Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes", en *Current Anthropology*, Vol. 35, Nº 1, pp. 13-38.

Stein, William W.

1961 *Hualcán: Life in the Highlands of Peru*, Ithaca, Cornell University.

Tilley, Christopher

1994 *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Oxford, Berg Publishers.

Venturoli, Sofia

2005 *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*, Bologna, Clueb.

Vergara, Abilio y Freddy Ferrúa

1987 "Ayacucho, de nuevo los degolladores", en *Quehacer*, nov. 1987, Nº 69.

Wachtel, Nathan

1976 *La visión de los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial.

Walter, Doris

2003 *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes: l'alpiniste, le paysan et le Parc national du Huascarán*, Paris, Éditions L'Harmattan.

(en prensa) "Los sitios arqueológicos en el imaginario de los campesinos de la Cordillera Blanca (Sierra de Ancash)", en A. Herrera, C. Orsini y K. Lane (eds.), *La complejidad social en la sierra de Ancash: ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales*, Milán, Raccollte Extraeuropee, Castello Sforzesco y PUNKU Centro de Investigación Andina.

Weismantel, Mary

2001 *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago, The University of Chicago Press.

Zuidema, Reiner Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden, E. J. Brill.

1989a *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*, Lima, Fomciencias.

1989b "Un viaje al encuentro con Dios", en *Reyes y guerreros: ensayos de cultura Andina*, Lima, Fomciencias.