

Las variantes del mito Huatyacuri en el mundo ritual de los Andes¹

Variants of Huatyacuri myth in the Andean ritual world

Juan Javier Rivera Andía²

Resumen

En este trabajo se cotejarán los ritos de identificación del ganado en una región de los Andes centrales peruanos (el valle de Chancay), con algunos rituales y mitos registrados en las fuentes de los primeros siglos de la conquista española. Primero, se examinará un ritual de iniciación a la vida adulta en el Cuzco (el warachikuy). Luego, se considerará un mito sobre un joven errabundo de la sierra de Lima (el héroe llamado Huatyacuri). Ambos, mito y rito, expresan discursos canónicos en torno a la juventud que pueden hallarse hoy en la herraanza de los Andes contemporáneos.

Palabras clave: Andes, fiestas, Perú, tradición oral, ritos de paso, juventud, persona, ideologías.

1 Recibido: agosto 3 de 2014. Aceptado: setiembre 20 de 2014.

El presente texto constituye una variante de un excursu de las investigaciones sobre los rituales ganaderos en los Andes (Rivera Andía 2003) y los ritos de la sierra de Lima en la primera mitad del siglo XX (Vivanco 2012). Un intento similar y previo puede encontrarse en Rivera Andía (2014).

2 Ha cursado estudios en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Estados Unidos (College of the Holy Cross) y en España (Universidad Complutense de Madrid), donde obtuvo su doctorado en Antropología. Ha sido profesor en universidades limeñas y director del Museo Nacional de la Cultura Peruana. Actualmente es investigador posdoctoral del departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona. Email: jjriveraandia@gmail.com.

Abstract

This article compares the contemporary Andean cattle branding ritual in the Lima highlands of Peru called *herranza* with accounts of some rituals and myths recorded in sources from the first centuries following the Spanish conquest. First, I examine an Inca ritual of initiation into adult life in Cuzco, the *warachikuy*, followed by a consideration of the myth of the young wanderer, the *huatyacuri*, from the Huarochiri manuscript. Both the myth and the ritual present canonical discussions related to youth which may help us to understand *herranza*, the contemporary widespread livestock ritual.

Keywords: Andes, festivals, Peru, oral tradition, rites of passage, person, ideologies.

Introducción

En antropología, la mocedad y los rituales, juntos, difícilmente podrían dejar de evocar uno de los temas más recurrentes de esta disciplina: los ritos de paso. ¿Cuánto sabemos, sin embargo, al respecto en el caso de la etnografía andina? En los últimos años, en el caso peruano, se han publicado algunos estudios recientes sobre las “metas de vida” de los jóvenes (Anderson, 2001) o la forma en que estos “aprehenden” los rituales y las tradiciones de sus ascendientes (Borea, 2008). Sin embargo, en general, poco se han examinado los estereotipos en torno a los jóvenes varones (en quechua: *maqta*, *wamra*) en contextos indígenas andinos. Aunque, para los Andes centrales, se han propuesto dos análisis al respecto desde el ritual (Rivera Andía, 2003; Cerna, 2009), poco podríamos decir aún acerca de cómo se define la mocedad y el proceso de convertirse en un hombre cabal (en quechua: *qhari runa*) en esta región tan cambiante como diversa.

En este contexto es que nos proponemos “leer” una celebración de *raigambre amerindia* presente hoy en casi todos en los Andes –la *herranza*–, a la luz de los ritos y mitos más antiguos que registran las crónicas en torno a la juventud. La *herranza* o, cuando menos, algunas de sus variantes–, tendría la función de un rito de paso, y, como tal, expresaría ciertos discursos canónicos sobre la juventud en los Andes (Sharon, 1976; Pease, 1995 y Gose, 1996).

1. La expedición a las alturas en la *herranza* y los ritos de iniciación del Cuzco

En primer lugar, “leeré” los rituales ganaderos del valle de Chancay a la luz de uno de los ritos de iniciación a la vida adulta relatado en las crónicas.

Antes de iniciar la comparación, explicaremos, someramente, en qué consiste el rito de la herranza (Rivera Andía, 2003). Se trata de un rito cuyo objetivo principal es identificar la propiedad del ganado (sobre todo, del vacuno y camélido), que incluye diversas estrategias que ayudan a los hombres a lidiar con peligros y entidades que ponen en cuestión dicha propiedad. En este ritual, suelen participar los familiares y aliados de los ganaderos, pero el papel protagónico pertenece sólo a los varones, jóvenes y adultos.

Se cotejará, por lo tanto, la estructura de los ritos ganaderos de la sierra de Lima con aquella de los ritos de iniciación celebrados por los mozos del Cuzco, llamados *warachikuy*. Se hará referencia principalmente a cuatro cronistas: Pedro Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina (el cuzqueño), Bernabé Cobo, Guamán Poma de Ayala y Pedro Cieza de León.

¿Qué dicen las crónicas acerca del ritual cuzqueño? Según Sarmiento de Gamboa, que participa en la Visita General ordenada por el Virrey Toledo (1570-1575), los rituales de iniciación de los mozos fueron uno de los más importantes entre los Incas. En el capítulo XXXI de su “Historia de los Incas”, se dice que el “huarachico” fue una de las cuatro festividades principales del año (Sarmiento de Gamboa, 1988 [¿1572?]: 170).

Como muchos cronistas, Sarmiento de Gamboa comienza narrando el origen de este ritual según los mitos contados por los incas:

Y constituyéron lo por *huaca* de los incas y pusiéronle nombre Ayar Uchu Huanacauri. Y así siempre fue, hasta los tiempos de los españoles, la más solemne *huaca* y de más ofrendas de todas las del reino, y allí se iban armar caballeros los incas hasta habrá como veinte años, poco más o menos, que los cristianos les quitaron esta ceremonia, y fue santamente hecho, porque allí hacían muchas idolatrías y abusos en ofensa y deservicio de Dios Nuestro Señor (Sarmiento de Gamboa, 1988 [¿1572?]: 175).

Al parecer, los ritos de iniciación se celebraban en el cerro Huanacauri en conmemoración de esta petrificación. Los jóvenes que serían “armados caballeros” rendían honores a este hermano del inca fundador del Cuzco.

En el Capítulo XIII, titulado “Entrada de los incas en el valle del Cuzco y fábulas que en ella cuentan”, Sarmiento de Gamboa dice que el “huarachico” fue una de las primeras ceremonias establecidas por los Incas. Y este ritual está ligado a los incas primigenios, a su periplo en pos de un ordenamiento del mundo. Los jóvenes deben someterse a esta ceremonia para hacerse “caballeros”, hombres cabales. En la siguiente narración de Sarmiento de Gamboa, no es suficiente con ser hijo del Inca y vencer a los enemigos del Cuzco, para ser capaz de gobernar. Es indis-

pensable, además, que quien va a ser inca —en este caso, Mayta Cápac— pase el ritual: “Mayta Capac [...] salió a la plaza, adonde trabó una porfiada cuestión con sus enemigos y en fin los desbarató³ y venció; e hizo *huarachico* y armóse caballero” (Sarmiento de Gamboa, 1988 [¿1572?]: 172.)

Se ha señalado que otros cronistas no asocian a Ayar Uchu, sino a Ayar Cachi (su hermano), con los rituales de iniciación (Pease, 1973: 57). Este es el relato de Cieza de León sobre la aparición de Ayar Cachi: cuenta que este viene por los aires como un ave multicolor. Una vez frente a sus hermanos, les sugiere instaurar el “*huarachico*” y darle un espacio específico, que sigan su camino y que funden el Cuzco. Luego les pide que adoren al sol y le rindan honores a él (a cambio de su ayuda en la guerra). Y, finalmente, les ordena mutilar sus orejas para distinguirse de los demás hombres.

[...] habiéndoles ya pesado con haber echado de sí a su hermano Ayar Cachi que, por otro nombre, dicen llamarse Huanacaure [...] dicen los orejones que [...] lo vieron venir por el aire con alas grandes de pluma pintadas; y ellos, con gran temor que su visita les causó, quisieron huir, mas él les quitó presto aquel pavor, diciéndoles: «No huyáis, ni os acongojéis, que yo no vengo sino porque comience a ser conocido el imperio de los incas! Por tanto dejad, dejad esa población que hecho habéis; y andad más abajo hasta que veáis un valle, adonde luego fundad el Cuzco, que es lo que ha de valer; porque éstos son arrabales, y de poca importancia, y aquélla será la ciudad grande, donde el templo suntuoso se ha de edificar, y ser tan servido, honrado y frecuentado: que el sol sea el más alabado. Y porque yo siempre tengo de rogar a Dios por vosotros, y ser parte para que con brevedad alcancéis gran señoría, en un cerro que está cerca de aquí me quedaré de la forma y manera que me veis; y será siempre por vosotros y por vuestros descendientes santificado y adorado y llamarle heis Huanacaure. Y en pago de las buenas obras que de mí habéis recibido, os ruego para siempre me adoréis por dios, y en él me hagáis altares, donde sean hechos los sacrificios. Y haciendo vosotros esto seréis en las guerras por mí ayudados. Y la señal, para ser estimados, honrados y temidos, será horadaros las orejas de la manera que ahora me veréis!» Y así, luego dicho esto, dicen que les pareció verlo con unas orejas de oro, el redondo del cual era como un jeme. (Cieza de León, 1985 [1871]: 210).

De este modo, Ayar Cachi —el fundador del “*huarachico*” en Cieza— instaura espacios, ceremonias y distinciones corporales fundamentales entre los incas. Cieza da aún más detalles cuando dice cómo Ayar Cachi otorga también uno de los emblemas distintivos del Inca soberano. A continuación del párrafo anterior, Cieza explica:

3 En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: “Desbaratado, el desconcertado. Disbarate, el desconcierto”.

Los hermanos, espantados de lo que veían, estaban como mudos sin hablar; y al fin, pasada la turbación, respondieron que eran contentos de hacer lo que mandaba. Y luego a toda prisa se fueron al cerro, que llaman de Huacanaure; al cual, desde entonces hasta ahora, tuvieron por sagrado; y en lo más alto de él volvieron a ver Ayar Cachi [...] y les tornó a hablar, diciéndoles que convenía que tomasen la borla o corona del imperio, los que habían de ser soberanos señores; y que se supiese cómo en tal acto se ha de hacer para los mancebos ser armados caballeros, y ser tenidos por nobles. Los hermanos [...] en señal de obediencia, juntas las manos y las cabezas inclinadas, le hicieron la «mocha»; o reverencia para que mejor se entienda [...] Y puédesse tomar por historia gustosa, y muy cierta, por cuanto en el Cuzco, Mango Inca tomó la borla o corona suprema; y hay vivos muchos españoles que se hallaron presentes a esta ceremonia; e yo lo he oído a muchos de ellos. (Cieza de León, 1985 [1871]: 212).

En conclusión, estas variantes míticas que aparecen en las crónicas del siglo XVI, coinciden en que los rituales de iniciación (llamados “huarachico”) fueron de los más importantes del año. Su origen, según los mitos contados por los incas, está asociado a uno de los hermanos fundadores del Cuzco. Uno de los hermanos Ayar crea o inaugura los espacios, los emblemas, las ceremonias y las marcas corporales distintivas de los incas.

¿Cabe pensar que el ritual aquí descrito se restringía al caso de los incas? A menos que se piense tal, surgen algunas inquietudes que bien valdría la pena seguir. ¿Cuáles serían las variantes de este ritual entre los demás pueblos andinos que poblaron los otros valles de las sierra? ¿Qué compartirían y en qué aspectos se diferenciarían principalmente? Y además: ¿qué parte de su estructura de significación sería compartida con otros rituales andinos? En otras palabras, ¿el mensaje que expresaba este ritual era expresado por las sociedades andinas sólo de esta forma? ¿O es que cabe esperar mensajes similares en otros rituales de los Andes? Finalmente, ¿qué ha sucedido con este ritual? ¿Ha sobrevivido en alguna de sus transformaciones, ha desaparecido en el olvido, ha perdido su necesidad, se ha fundido con otros rituales? ¿Los mensajes que expresaban ya no son necesarios o todavía lo son, pero de distinta manera?

No se ha investigado mucho al respecto. Por un lado, los trabajos etnohistóricos carecen de fuentes suficientes para establecer comparaciones entre este rito cuzqueño y los de otras regiones andinas. Por otro lado, la etnografía contemporánea registra numerosos rituales de vital en los Andes. Se encuentran descripciones en torno al nacimiento (el bautizo), a la infancia (el “corta pelo”), al matrimonio (el *servinaku*), a la construcción del hogar conyugal (el “zafa casa”) y a la muerte (“lavado de ropa”). Algunos de estos rituales, como el “cortapelo”, pueden rastrearse hasta las crónicas del siglo XVI.

Sin embargo, no parece haber ninguna etnografía específica sobre rituales de iniciación a la vida adulta en los Andes. Se pueden encontrar datos sobre las etapas que van desde el cortejo hasta la consolidación del matrimonio: juegos entre jóvenes durante los carnavales, ceremonias del pedido de mano, del inicio de la convivencia, el matrimonio y la adquisición del hogar propio. Pero no es muy común hallar algo similar al “huarachico” asomando en la literatura etnográfica moderna. ¿A qué se debe este vacío descriptivo? ¿Se puede explicar por la escasa etnografía realizada en los Andes? ¿Tiene esta ausencia algún correlato ideológico en el andinismo o en el americanismo? O es porque quizá deba buscarse en otra dirección: ¿No existen ritos de iniciación a la vida adulta específicos en los Andes contemporáneos? ¿Se han difuminado en la vida cotidiana, han perdido importancia? Y si existen, ¿Qué características tienen? ¿Están ligados a otros rituales o son independientes? Si están asociados a otras ceremonias, ¿qué tipo de rituales son estos?

No es fácil encontrar las respuestas a estas cuestiones. Sin embargo, sería interesante brindar algunas aproximaciones a este tema, a través de una consideración del ritual ganadero de la sierra de Lima como un ritual de iniciación a la vida adulta. Puede resultar fructífero examinar cuánto esta comparación ilumina y ayuda a entender los rituales ganaderos —y, de paso, los ritos de iniciación descritos en las crónicas—. Se va, entonces, a explorar un nivel de significación de los ritos ganaderos menos obvio, uno que no concierne directamente al mundo animal. Sin embargo, creemos que aún permanecemos dentro de las preocupaciones fundamentales de la herranza.

El problema de la animalidad —en el que indudablemente la herranza se concentra— no sólo es afrontado por medio de la domesticación de los rebaños. También se abarca a través de la “domesticación” de los hombres, de aquellos que aún necesitan adquirir una condición humana cabal. Esta carencia de humanidad cabal, se traduce en el ritual como una proximidad —inaceptada— de los hombres a los animales. Estamos, por tanto, en el terreno de la animalidad de los hombres (de algunos de ellos), de su consideración y su eliminación por medio del ritual.

Una vez visto cómo se explican los orígenes del rito, puede indagarse en qué consiste. El sacerdote jesuita del siglo XVII, Bernabé Cobo, menciona el “guarachucuy” como un rito que le correspondía pasar únicamente a los varones púberes. En esta ceremonia, los muchachos eran adornados con unas prendas especiales llamadas “guaras”. Además, que era entonces cuando recibían el nombre o título que llevarían por el resto de su vida.

Cuando los varones llegaban a la edad de catorce años, poco más o menos, se hacía junta solemne de deudos, y les ponían las guaras o pañetes, las cuales habían las

madres hilado y tejido con ciertas ceremonias y supersticiones. Hacían en esta solemnidad muchos ritos, bailando a su usanza y bebiendo, que era su mayor fiesta, y ponían al mozo el nombre perpetuo para toda la vida [...] los que comúnmente usaban era de pueblos, de plantas, de aves, de pescados y de animales: como puma, que es león; cúntur, buitre; asiro, culebra; guamán, gavilán; y estos nombres que ellos tenían por propios, después que se han hecho cristianos, les sirven de sobrenombre a los que ya los tenían antes y de apellidos a sus descendientes. (Cobo, 1964 [1653]: 246-7).

Las descripciones de Cieza de León y de Cristóbal de Molina, el cronista mestizo también de la segunda mitad del siglo XVI, dan más detalles. Cieza describe los atuendos particulares utilizados por los mozos para esta ocasión. Confirma que transitar por este ritual era un requisito indispensable para que un hombre pudiese ser elegido como autoridad, y habla de la “borla” que Ayar Cachi mostró a sus hermanos. En el capítulo VII de la segunda parte de su obra, Cieza escribe:

Es verdad que los indios dicen también que en tiempo de los reyes pasados, se hacía con más solemnidad y preparamientos, y juntas de gentes; y riquezas tan grandes... Según parece, estos señores ordenaron esta orden para que se tomase la borla o corona, y dicen que Ayar Cachi, en el mismo cerro de Huanacaure, se vistió de aquesta suerte. (Cieza de León, 1985 [1871]: 214).

Los iniciados, según Cieza, llevaban un atuendo espacial (de color negro y con “pinturas coloradas”), con una trenza y una manta “leonadas”. Su misión es ir al “campo”, es decir, salir del pueblo. Allí, debe buscar briznas de hierbas (“haz de paja”). En todo este día el iniciado debe ayunar.

[...] Y el que había de ser inca se vestía en un día de una camisola negra, sin collar, de unas pinturas coloradas, y en la cabeza, con una trenza leonada se ha de dar ciertas vueltas; y cubierto con una manta larga leonada ha de salir de su aposento, e ir al campo a coger un haz de paja, y ha de tardar todo el día en traerlo, sin comer ni beber, porque ha de ayunar; y la madre y hermanas del que fuere inca han de quedar hilando con tanta prisa que en aquel propio día se han de hilar y tejer cuatro vestidos para el mismo negocio; y han de ayunar, sin comer ni beber, las que en esta obra estuvieren. Uno de estos vestidos ha de ser la camiseta leonada y la manta blanca; y el otro ha de ser la manta y camiseta todo blanco; y el otro ha de ser azul con flecaduras y cordones. Estos vestidos se ha de poner el que fuere inca [...] (Ibíd.).

Cristóbal de Molina, el cuzqueño, el teólogo hijo de una indígena y de un español, menciona que los mozos traen consigo “manojos de paja”. Aunque no es posible saber con exactitud de qué tipo de vegetal se trata, parece claro que es una planta silvestre, quizá una propia de las tierras altas y frías.

Y luego allí, con un cantar llamado guari, cantaban; y mientras se hacía estaban en pie los armados caballeros con los manojos de paja en las manos, y la demás gente toda estaba sentada. Acabado el dicho taqui se levantaban y venían al Cuzco [...] (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

Es difícil no adelantar aquí que algunos de los jóvenes que participan hoy de la herranza en el valle de Chancay tienen una misión exactamente igual. Esta consiste en salir del pueblo hacia la pampa en busca de hierbas. Se trata de aquellos “vasallos” que, en vez de arrear el ganado como los demás, deben ir mucho más lejos para recolectar ciertas plantas que son apreciadas como medicamentos.

Volviendo a Cieza, nótese también que menciona la mutilación corporal y que el rito es un requisito para la adopción del poder.

Dando fin a estos bailes, quedan armados caballeros, y son llamados orejones, y tienen sus privilegios y gozan de grandes libertades; y son dignos, si los eligen, de tomar la corona que es la borla; la cual cuando se da al señor que lo ha de ser del imperio, se hacen mayores fiestas, y se junta gran número de gente. (Cieza de León, 1985 [1871]: 215).

Es Cristóbal de Molina, el cuzqueño, quien proporciona la descripción más detallada del rito de paso incaico. El programa a seguir por los “armados caballeros” del imperio era el siguiente: las ceremonias comenzaban con la partida de los mozos rumbo a los cerros que circundan al Cuzco; una vez en las faldas del cerro “Guanacauri”, los mozos se alistaban para pernoctar allí hasta el día siguiente; al amanecer, en ayunas, ascendían a las alturas.

Interesa mucho resaltar que Cristóbal de Molina menciona, además, la participación del ganado en este ritual de paso. Detalla que los incas tenían “aparejado un carnero” (aunque no se sabe a cuál de los camélidos sudamericanos se refiere) para su sacrificio:

Cada uno de los que así se avían de armar cavalleros tenía ya aparejado un carnero para hacer sacrificio, e yban ellos y los de su linage al cerro llamado Guanacauri. Y este día dormían al pie del cerro en un lugar que se llama Matagua; y otro día siguiente, al salir del Sol, que es el décimo día, todos en ayunas, porque ayunavan este día, subían al cerro arriba hasta llegar a la guaca Guanacauri. (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 100-101).

También en el capítulo VII, Cieza de León brinda otros datos sobre la duración e intensidad del ayuno, y agrega otras privaciones típicas de este tipo de rituales: oscuridad y castidad, privación de luz y de mujer:

[...] y ha de ayunar el tiempo establecido, que es un mes; y este ayuno llaman «za-ziy», el cual se hace en un aposento del palacio real, sin ver lumbre, ni tener ayuntamiento con mujer ... (Cieza de León, 1985 [1871]: 218).

Volviendo a Cristóbal de Molina, hay otro rasgo común en los ritos de paso: las pruebas de resistencia al dolor físico (por medio de azotes). La expedición de los mozos incas es dirigida por unos personajes que Molina llama "sacerdotes". ¿Qué características tenía este otro protagonista del ritual? Lo poco que sabemos es que estos "sacerdotes" proveían de hondas a los jóvenes (y que es entonces cuando azotaban a los mozos). Ahora bien, estas hondas, llamadas *warak'a*, son las mismas que los "vasallos" de la herraanza usan para arriar el ganado.

[...] a las nueve horas del día, les ponían unas guaracas y unos manojos de paja, llamados chuspas, en las manos, y en acabando de darles las guaracas les decían así: "Ya nuestro padre os ha dado guaracas de valientes y salvos, y vivid como honrada gente". Las cuales guaracas les daba diciendo las dichas razones el sacerdote principal de la dicha guaca. Eran echas de nervios de carneros y chaguar, que es a manera de lino, porque decían que sus antepasados, cuando salían de Pacaritambo, las traían de aquella manera. Y así se venían hasta una quebrada que se llamaba Quiras-manta, y allí los tíos y padres y curacas, con las guaracas que les habían dado, en nombre de las guacas, les azotaban en los brazos y piernas, diciendo: "Sé valiente como yo lo he sido, y hombre de bien; y estas gracias que yo tengo recíbelas tú para que me imites". (Cristóbal de Molina, 1989 [1573?]: 102).

La prueba de resistencia al dolor tiene un papel particular en la herraanza. Los "vasallos" deben realizar un considerable esfuerzo físico para recorrer los cerros de las alturas en busca de ganado. Deben realizar su misión luego de un día de embriaguez y fiesta. Y deben resistir el frío mientras caminan y pernoctan en la puna. Siempre en la misma parte de su obra, Cieza de León ha dejado un testimonio de cómo, después del prolongado ayuno, los mozos que participaban en el *warachikuy* debían subir y descender los cerros del Cuzco (el Anaguar, el Yahuirá y dos veces el Huanacaure) para demostrar que eran "ligeros".

[...] Y vestido una de aquellas ropas, salen del Cuzco [los jóvenes], adonde se hace esta fiesta, y van al cerro de Huanacaure, donde decimos que estaban los hermanos; y hechas algunas ceremonias y sacrificios, se vuelven adonde está aparejado el vino donde lo beben. Y luego sale el inca a un cerro nombrado Anaguar, y desde el principio de él va corriendo: porque vean como es ligero, y será valiente en la guerra ... (Cieza de León, 1985 [1871]: 219).

Además de su ligereza, los jóvenes debían mostrar su valentía. Al explicarlo, Cieza alude a la guerra, a los enemigos cuyos cabellos y cabezas se deben arrebatar.

Estas alusiones a una metáfora bélica, implícita en las descripciones de Cieza, recuerda aquellas implícitas en el nombre dado en los rituales ganaderos a su protagonista: “capitán”.

... y luego baja de él [los jóvenes] trayendo un poco de lana atado a una alabarda: en señal que cuando anduviere peleando con sus enemigos, ha de procurar de traer los cabellos y cabezas de ellos. Hecho esto, iban al mismo cerro de Huanacaure a coger paja muy derecha, y el que había de ser rey tenía un manojo muy grande, de ella, de oro, muy delgada y pareja y con ella iba a otro cerro llamado Yahuirá, adonde se vestía otra de las ropas ya dichas... (Ibíd.).

Igual que Cristóbal de Molina, Cieza menciona la recolección de paja (en este caso, además, una “muy derecha”).

Hasta aquí se han señalado, de forma somera, algunos elementos que aparecen tanto en la herranza como en el “huarachico”: la juventud, la mediación, la valentía, los atuendos, la paja, el ganado, el ascenso a las colinas, y las pruebas de resistencia al esfuerzo físico y al dolor. Estas semejanzas se concentran, hasta ahora, en las secuencias de los ritos ganaderos previas al descenso del ganado. Sin embargo, parecidos quizá más notorios aparecen cuando se considera el descenso de los mozos de la montaña a la ciudad del Cuzco. Así, pues, consideraremos ahora el papel de los jóvenes (“vasallos” e iniciados) en los programas de ambos rituales.

Según Cristóbal de Molina, los mozos descendían del cerro “Huanacaure” trayendo consigo un cetro engalanado de plumas. “Traía asimismo un indio el *sunturpaucar*, que era insignia del Señor. Y llegando con esto a donde la gente estaba, hacían un baile” (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102). El *topayauri sunturpaucar* es uno de los emblemas más importantes del poder del inca y, en los mitos, es el báculo con que el primer inca, Manco Cápac, funda el Cuzco por orden del sol. En la herranza, durante el retorno de los vasallos a la villa, el jefe de los mozos, el “capitán”, desciende con ellos portando también una vara.

Quizá refiriéndose también al *topayauri sunturpaucar*, Cieza de León habla de una “alabarda” con una larga “cinta de oro”. Así, el cetro real de los Incas y de los mozos iniciados, sería comparado por Cieza con un objeto que es, a la vez, arma ofensiva e insignia. La alabarda consistía en un asta de madera, de aproximadamente dos metros de largo y con una punta de lanza, que era usada por los sargentos de infantería. Esto concuerda muy bien con la denominación guerrera de la autoridad ritual de la herranza: el “capitán”.

Después de haber pasado el tiempo del ayuno, sale, el que ha de ser señor, llevando en sus manos una alabarda de plata y de oro, y va a casa de algún pariente anciano, adonde le han de ser trasquilados los cabellos... y en la alabarda ataban una cinta de

oro larga que llegaba hasta el suelo, y en los pechos llevaba puesta una luna de oro [...] (Cieza de León, 1985 [1871]: 219).

El corte de cabellos que menciona Cieza alude a unos rituales panandinos, descritos tanto por los cronistas como por la etnografía actual. Se trata de la ceremonia de adjudicación del primer nombre a los niños, que es también una buena ocasión para el establecimiento de alianzas entre sus padres y sus padrinos. Es comprensible que cuando los jóvenes reciben un nuevo nombre, se les corte el pelo de nuevo. Además, se halla una breve descripción del tocado de los mozos.

[...] y en la cabeza se ponía unas trenzas o “llautu”, que llaman “pillaca”, que es como corona y encima se ponía un bonete de plumas cosido como diadema, que ellos llaman “puruchuco” (Ibíd.).

Cieza dice también, que sobre sus trenzas, los jóvenes llevaban una especie de “bonete”, y que este bonete estaba hecho de plumas. Es una lástima que el cronista no escribiera a qué ave pertenecían estas plumas. En la herranza, los vasallos que descienden de las alturas actúan como perdices, y, hasta hace algunas décadas, se disfrazaban de tales. Durante mi trabajo de campo en 2002, he observado cómo ataviaban a un “capitán” con aves muertas que colgaban de sus ropas.

Cieza detalla, además, que los jóvenes llevaban en el pecho una “luna de oro”. Esto recuerda una fotografía tomada por Emilio Mendizábal (1964) durante los rituales ganaderos en Santa Lucía de Pacaraos, en el año 1963. En ella, puede verse a un hombre preparando el arco bajo el cual el ganado pasará cuando entre al redil comunal. Este arco lleva una luna plateada, al lado de muchas naranjas, cubiertos y platos. Cuando Vivanco se acerca a los jóvenes que preparan el arco, escucha un comentario que anota en sus cuadernos de campo: este arco, con la luna, las naranjas y el menaje, es la mesa para el espíritu de los cerros.

Luego viene el momento mismo del descenso de los cerros. Molina describe cómo retornan los jóvenes desde el cerro Huanacaure hacia el Cuzco:

[...] y acabado se venían trayendo delante de ellos el dicho carnero y *suntur paucar*. Venían por sus parcialidades y ayllos toda la jente para allegar al Cuzco, trayendo los que se habían armado caballeros, las guaracas en la cabeza y los manojos de paja en las manos; y así allegados a la plaza hacían adoración a las guacas... y luego toda la jente hacía el dicho taqui llamado *guari* [...] (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

En este retrato, se encuentra a los mozos bajando junto con una serie de elementos comunes a la herranza: el ganado (el “carnero”), el cetro (el *topayauri suntur-paucar*), las plantas recolectadas en las alturas (los “manojos de paja”) y las hondas

(o “guaracas”). El cronista dice, además, que todo esto se realizaba manteniendo –como sucede en la herraanza– las divisiones internas de la sociedad cuzqueña (“venían por sus parcialidades y ayllos”).

Puede señalarse una última similitud. Cieza de León habla de un “gran estruendo” y un “baile” que suceden cuando los jóvenes iniciados retornan de las alturas. Es interesante notar que en ningún otro momento de su descripción del *warachikuy*, el cronista menciona algo similar. Esta preocupación se corresponde bien con lo que sucede en la herraanza cuando los mozos descienden y entran en el pueblo. De hecho, este es el momento más “emotivo” del ritual.

Entre estos elementos comunes a la herraanza y el “huarachico”, hay dos que llaman significativamente la atención: los pastores y los rebaños. Cristóbal de Molina cuenta que el pastor se reunía con los jóvenes entonando cantos (que en Cuzco se llaman *guari* y, en el valle de Chancay, *taki*) y una música tocada con algo que parecería ser el *Spondylus* (“unos caracoles de la mar oradados”) tan usado en los Andes (que era llamado “guayllaiquipac” en esta ocasión). En cuanto al ganado (llamado “rayminapa”), este era criado específicamente para estas ceremonias. Narra, además, que los animales que descendían con los jóvenes solían estar ataviados de un modo particular (llevaban una “camiseta colorada” y “orejas de oro”).

Los rituales ganaderos del valle de Chancay (y de otras regiones andinas) incluyen varios recursos para humanizar a los animales. Uno de ellos es justamente ataviar a las bestias como si de personas se tratara.

[...] les salía al camino [a los jóvenes] un pastor, de los que tenían a cargo cierto ganado llamado rayminapa que para esta fiesta tenían dedicado; y traían un carnero llamado napa, el cual traía encima de él como una camiseta colorada con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero, tañendo con unos caracoles de la mar oradados, llamados guayllaiquipac. (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

Resumiendo, las analogías no son escasas: este ritual cuzqueño del siglo XVI comparte muchos elementos con la herraanza de la sierra de Lima del siglo XX. Pero la similitud más importante radica en dos puntos. El primero es el programa de ambos ritos. En términos generales, los dos se inician con una expedición a las alturas (la pampa donde está el ganado, o el “Huanacaure”), seguida del cumplimiento de una misión (la reunión del ganado o pruebas de resistencia física), y terminan con el retorno al pueblo (la villa del valle de Chancay o el Cuzco). El segundo punto de coincidencia notable son los protagonistas, en ambos casos, se trata de mozos, entre ellos está prohibido la presencia de mujeres (pues ellas tenían un ritual separado: el “quicochico”). En la herraanza, una mujer no podría ser aceptada como “vasallo”. En ambos casos, los grupos de jóvenes están guiados por una suerte de líder: el “sacerdote” o el “capitán”.

¿Es posible encontrar más coincidencias entre dos rituales aparentemente tan distintos como el “huarachico” y la herranza? ¿Cómo pueden dos ceremonias, aunque pertenezcan a dos regiones culturalmente similares, mantener tal grado de similitud cuando las separan más de cuatro siglos y más de mil kilómetros? Es verdad que ya muchas veces se ha mencionado la persistencia que muestra el ritual para mantener ciertos actos inalterados en el tiempo. En todo caso, puede preguntarse si estos actos, externamente similares, tienen sentidos también parecidos. ¿Son completamente distintos? ¿Se han perdido todos los sentidos, o han sido reemplazados sólo algunos? ¿Qué significaciones nuevas se han agregado? ¿Cuántos y cuáles se agregaron y se perdieron luego, cuántas se perdieron y se reinventaron más tarde en todo ese largo período que va desde el asalto al Cuzco hasta el día de hoy? ¿Y cuáles eran las variantes que obedecían a las diferencias geográficas, étnicas y lingüísticas que distinguían la sierra de Lima del Cuzco? Aquí se vuelve a la cuestión de la carencia que hay en la etnohistoria, de fuentes suficientes para la comparación entre regiones distintas de los Andes. Por eso mismo, es interesante considerar la difusión de este ritual en otras comarcas andinas⁴. Al respecto, Cristóbal de Molina anota:

Y asimismo, en este mismo mes [noviembre], dondequiera que estaban los gobernadores puestos por el Inca de su generación, como tuviesen hijos mancebos de edad en las provincias que estaban, hacían las mismas ceremonias [de iniciación] y les oradaban las orejas y armaban caballeros (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102-103).

¿Por qué el ganado y el pastor —propios de los rituales ganaderos— están presentes en estos rituales de iniciación a la vida adulta? A primera vista, no parece haber una explicación coherente de la participación de rebaños y pastores en el “huarachico” ¿cuál sería la necesidad de esta participación del mundo ganadero en un rito que intenta marcar un hito en el proceso de maduración de los jóvenes?

A continuación exploraremos algunos estereotipos andinos en torno a un aspecto adjudicado a la juventud: la soltería. Lo haremos a través de uno de los mitos más antiguos que se conocen en esta región. Esta exploración ayudará a contemplar, además, aquellas ideas recurrentes que son asociadas a la adquisición de la humanidad cabal.

4 Podría reflexionarse si la eliminación, por obvios motivos políticos, de los ritos de la élite cuzqueña conllevaría necesariamente la desaparición de lo que estos compartían con otros rituales andinos.

2. Los “vasallos” de la herranza y el mozo errabundo de la sierra de Lima

El mito que ahora abordaremos, como el ritual que se acaba de discutir, fue recopilado en los primeros años del arribo de los españoles al Perú. Mucho de este análisis se debe a los trabajos de Ortiz Rescaniere (1991, 2003). Antes de abordar el mito, se verán cuáles eran los mecanismos para la adquisición del estatus de adulto durante el régimen prehispánico. Esto servirá para dos propósitos: en primer lugar, para mostrar la importancia del matrimonio como antesala de la maduración social, y, en segundo lugar, para ilustrar una primera noción asociada a la juventud: la carencia de un lugar de residencia fijo.

Muchas fuentes mencionan la existencia de una institución prehispánica llamada *mit'a*, que organizaba la contribución de fuerza de trabajo que se debía dar al Estado incaico. Sabemos, por ejemplo, que el trabajo otorgado bajo el sistema de *mit'a* era acompañado de comidas y bebidas ceremoniales, que debían ser brindadas por el Estado. Es probable que, como opina Murra (1975: 27), el tributo en especias no existiera en los Andes. Aparentemente, el tributo era exigido únicamente como parte de una serie de intercambios recíprocos de energía humana, cuya unidad de medida era el tiempo. Eso era, todo lo que los señores locales podían exigir: fuerza de trabajo. Ahora bien, el punto que interesa dentro de este razonamiento, es el siguiente. La obligación de participar en la institución de la *mit'a* no era asignada a individuos, sino a unidades domésticas. Entre otras cosas, esto implicaba, al menos en teoría, que el sistema no afectaba a los individuos que no hubiesen establecido un hogar. De esto, podría inferirse que aquellos jóvenes sin una relación de afinidad estable, no eran forzado a contribuir a la *mit'a*. En otras palabras, aparentemente, los mozos solteros no tenían que entregar su fuerza de trabajo al Estado, al menos de la misma forma que los casados. Murra se da cuenta de la importancia de los rituales para el sistema de tributos que analiza: “En condiciones estatales, el matrimonio llegó a ser no sólo un rito comprensible a nivel local, sino el símbolo del nuevo status del 'contribuyente'” (2002 1975: 33). El *servinakuy* —una suerte de “convivencia prematrimonial” tan formalizado y tan socialmente aceptado como el casamiento mismo— y el matrimonio eran, por tanto, los pasos previos que conducían al status de “contribuyente”.

Si los mozos solteros aún no eran considerados como suficientemente adultos para contribuir al Estado, ¿qué era, entonces, lo que se esperaba de ellos? El autor ya citado da una pista al respecto: “En los años previos al matrimonio, entre los 18 y 25 años, aproximadamente, los hombres se dedicaban a vigilar los campos y eran pastores o mensajeros” (Ibíd.: 392). Aparecen tres actividades más o menos

obligatorias: vigilar los cultivos, cuidar de los rebaños y transmitir mensajes entre comarcas y pueblos. Las tres tienen algo en común, además de ser realizadas por jóvenes, implican una ausencia prolongada del pueblo donde uno habita. Un mozo dedicado a alguno de estos menesteres, habría tenido forzosamente que permanecer fuera de su pueblo. El joven habría debido pernoctar en los campos de cultivo, si tenía que cuidar las cosechas. O habría tenido que habitar en las alturas solitarias, si tenía que cuidar del ganado. O, si su labor era llevar mensajes de una comarca a otra, habría debido pasar mucho tiempo en los caminos que cruzaban valles y montañas.

Los jóvenes solteros, siendo así, no parecen conminados a pagar el mismo tipo de tributo que los adultos, en cambio, reciben trabajos que les obligaban a permanecer mucho tiempo fuera de los pueblos, en los caminos, los campos o las pampas.

Se puede acudir ahora a la etnografía contemporánea de los Andes del sur. Gary Urton afirma que en Paqaritambo (en la provincia de Paruro, Cuzco), para ser considerado adulto uno debe cumplir los siguientes requisitos: estar casado, tener hijos y pertenecer a un *ayllu* o linaje. Este último requisito implica que la persona labore una tierra que esté adscrita a un *ayllu*, y que participe en las actividades cotidianas y rituales organizadas por éste (Urton, 1985: 252). En este contexto, el “sistema de cargos” es el vínculo más importante entre el individuo y su *ayllu*. Normalmente, cuando una persona debe cumplir con las obligaciones propias de su cargo, requiere la cooperación de su *ayllu*. Ahora bien, por oposición, se puede resumir la posición de un joven dentro de una villa campesina por medio de estas características: soltero, sin hijos, sin participación en el “sistema de cargos”, sin una vinculación directa con un grupo parental extenso y sin acceso directo a sus actividades y recursos.

Esta figura de un mozo sin mujer y sin pueblo conocidos, tiene resonancias míticas, remite al protagonista de uno de los mitos que se encuentran en la fuente más antigua de la tradición oral andina, el “manuscrito de Huarochiri” del siglo XVI: Huatyacuri. A continuación resumo el argumento del mito, que ha sido llamado el “triumfo postrero del humilde” (Ortiz Rescaniere, 1980: 94). Cansado de deambular, Huatyacuri se queda dormido en la loma de un cerro. Al despertar, escucha el diálogo de dos zorros en torno al Señor del “Mundo de arriba”, Tamtaniñamca. Este agoniza debido al adulterio de su mujer. Los zorros dicen que la prueba o consecuencia de su adulterio consiste en una serpiente que se oculta en el techo de la casa, y un sapo de dos cabezas oculto bajo la tierra. Al enterarse de esto, Huatyacuri resuelve partir en busca del enfermo para sanarlo. Una vez en su casa

delata a la mujer adúltera y expulsa a la serpiente y al sapo bicéfalo. Curado, Tamtañamca entrega su hija a Huatyacuri. Este exige que en adelante se venere a su padre, el nuevo Dios que pronto va a nacer: Pariacaca, nombre de un importante nevado de Huarochirí. En suma, aunque Huatyacuri es un mozo que no tiene mujer conocida y que prescinde del fuego de cocina, instauro un nuevo mundo desde su marginalidad.

El inicio del relato menciona un detalle importante: el fuego. Al comienzo, mientras vaga entre los cerros, Huatyacuri se alimenta solo de patatas calentadas al sol. Es decir, prescinde del fuego cocina. Como su nombre lo indica, Huatyacuri sólo se alimenta de *huatia*. “[Huatyacuri] 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”. (Ávila 1975:35)

La *huatia* consiste, fundamentalmente, en asar carne o patatas usando piedras o terrones muy calientes. Este procedimiento se lleva a cabo siempre fuera de la cocina, en el patio o en el campo. Este fuego puede ser una metonimia del hogar, del espacio en el que habita la familia y se cuecen los alimentos. La ausencia del fuego de cocina ilustra la carencia de un hogar y una condición salvaje del mundo anterior en numerosos mitos sudamericanos (Leví-Strauss, 1968 [1964]). El fuego de cocina es, de hecho, una de las representaciones principales de la cultura, sea a nivel social o cósmico.

También en el rito de iniciación cuzqueño, que se analiza en el apartado anterior, se encuentra una referencia a lo crudo. Según el cronista Guamán Poma de Ayala, (1993 [¿1615?]), los mozos que se iban a iniciar debían comer maíz crudo: “se les mandaba que coman maíz crudo, no probaban sal ni ají ni vinagre, ni comían cosa dulce ni carne, ni cosa de gordura. No tomaban chicha y como un regalo les daban un poco de mote”. Según Cieza de León, el ganado que participaba en el ritual del “huarachico” era sacrificado. Luego, la sangre y la carne del animal eran repartidas entre los asistentes a la iniciación del mozo. Hay un detalle interesante en el capítulo VII que ya se ha citado más de una vez: esta carne debía ser comida cruda.

[...] Y de esta suerte, en presencia de todos los que allí se hallaban, mataba una oveja, cuya sangre y carne repartían entre todos los más principales para que cruda la comiesen (Cieza de León, 1985 [1871]: 220).

La explicación que da el mismo Cieza tampoco carece de interés. Se decía a los jóvenes iniciados que si fuesen cobardes, correrían la misma suerte que el ganado sacrificado: su carne sería devorada cruda por sus enemigos. Aquí, el consumo de alimentos crudos, parece, además, asociado a la guerra, a la confrontación

bélica. Esto recuerda la metáfora bélica que se halla en los rituales ganaderos de la sierra de Lima. La referencia a la guerra, implícita en la concepción de la herranza como una confrontación con un mundo distinto y ajeno (las alturas), parece relevante aquí. La falta de cocción en los alimentos y los ritos ganaderos pueden aludir, ambos, a la confrontación bélica.

La carencia de un pueblo propio, de mujer estable, de fuego de cocina y la alusión a un comportamiento bélico, recuerdan de nuevo el escenario del mundo incivilizado previo a los Incas, presente tanto entre los cronistas del virreinato como entre los actuales pobladores de los Andes.

Volviendo al ritual ganadero, cuando los vasallos suben a las alturas en busca del ganado, cuando se alejan de su pueblo, lo hacen simulando un acto bélico, alimentándose de *huatia* y sin mujeres. Prescindir del fuego de cocina y ascender a las alturas, en el contexto del rito ganadero, formulan un mismo mensaje: estos mozos no tienen hogar ni una pareja estable, ni han formado un hogar propio, maduro, ninguno tiene hijos. Así, los “vasallos” se distancian del mundo propio, humano. Pareciera que su carácter silvestre y su animalidad fueran azuzados al inicio del rito. De hecho, en tanto protagonistas del rito —mientras ascienden a las alturas en busca del ganado, mientras permanecen en ellas, y aun cuando retornan al pueblo—, la herranza somete a los mozos a una “animalización” constante, creciente. ¿Cuál es el motivo de esta acentuación del carácter silvestre de los adolescentes? ¿Por qué en las primeras secuencias del ritual ganadero, los jóvenes son alejados de los valores de lo “civilizado” y conducidos hasta su transformación final en animales? Para intentar responder a estas cuestiones, es necesario comparar todo el periplo del mozo errabundo con el papel de los mozos en la herranza.

Al inicio, Huatyacuri, no tiene hogar conocido, vaga por los cerros y vive pobremente. Luego, deja su soledad y su pobreza errabunda por una esposa, un hogar y la abundancia. Se casa con la hija del hombre que salva de la muerte y forma un hogar. La soltería, en cierto modo, parece implicar la búsqueda de alianzas matrimoniales. ¿Por qué? La explicación que ofrece Ortiz Rescaniere concuerda con la que John Murra esgrimía al hablar de la organización del tributo en los Andes prehispánicos. En los Andes sólo el matrimonio otorga el título de *runa* (el término para “hombre” en quechua).

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 Rescaniere, 1993:69).

Los jóvenes que participan en los rituales ganaderos de la sierra de Lima, parecen revivir ese viejo estereotipo andino que encarna la condición inicial de Huatyacuri. Este héroe marcado por la masculinidad, la juventud, la soltería y la ausencia del fuego de cocina. Así, los mozos permanecen en las alturas todo el tiempo que dura reunir el ganado, alejados del pueblo, de sus familiares, de las muchachas que les gustan y de los amigos que vinieron de la ciudad. Aunque algunos hayan concluido su parte, deberán esperar al resto. Están solos. De día, caminan por los páramos fríos y solitarios; y de noche duermen en las chozas de las estancias.

Luego, sin embargo, los “vasallos”, como Huatyacuri, instaurarán un nuevo orden. Harán posible la imposición 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 hombres casados, los criadores. Como el mozo errabundo del mito, los vasallos comienzan siendo marginales y terminan inaugurando un mundo nuevo.

Esta transición hacia un orden nuevo, operada por los “vasallos” y Huatyacuri, parece corresponder a un tema presente en otros mitos andinos: el de las “humanidades sucesivas” (Ortiz Rescaniere, 1980:46-48). Es pertinente evocar algunos ejemplos de las narraciones que ilustran este tema de la transición de un ordenamiento a otro. Los mitos de ogros nocturnos narran la historia de una madre sin pareja. Seguida por sus hijos pequeños, ella busca comida. El mundo aún carece de las artes de la cocina. El único poseedor del fuego era, entonces, un ogro llamado Wa-qun. La mujer y los niños buscan este fuego. El ogro, valiéndose de artimañas, logra devorar a la madre. Esta se transforma en la “cordillera de la viuda”. Finalmente, la pareja de huérfanos se venga o huye del ogro. En la persecución, el mundo es recreado. Al final, los niños ascienden al cielo. Allí, el varón se convertirá en el sol y la mujer, en la luna. El ogro intenta seguirlos, pero cae y su cuerpo se destruye y dispersa. El cambio de un mundo a otro es realizado por una pareja bastante joven, dos niños. El mito de Adaneva cuenta que éste, un dios antiguo, sedujo a la virgen Mercedes. De esta unión, nace Teete Mañuco. La virgen Mercedes nunca volverá a encontrar a Adaneva, pero sí a su hijo. Cuando este crece, destruirá la humanidad que su padre había creado e instaurará un nuevo orden donde él reinará. Un joven aniquila el mundo del pasado y crea otro nuevo. La madre devorada es aquí una madre seducida. Ambas figuras femeninas median entre el joven aniquilador y el anciano aniquilado.

En el caso del mozo errabundo, Huatyacuri, hay también un término mediador, que está conformado por dos personajes femeninos. Una es la esposa –no seducida, sino infiel– del representante del mundo antiguo. La otra es la

esposa del que encarna el mundo nuevo. Ortiz Rescaniere sintetiza esta similitud en los siguientes términos:

[...] la hija y esposa [chaupiñamca: hija del poderoso y rico hombre enfermo, y luego esposa del miserable, forastero y joven Huatyacuri] es la intermediaria entre el orden declinante y el que surge. La mediación de una mujer entre dos órdenes opuestos, uno viejo y conocido que va a ser sustituido por uno joven y desconocido, es común en los mitos de renovación cósmica y familiar. (Ortiz Rescaniere, 1991:66).

En el ritual ganadero, el paso de un orden a otro promovido por los vasallos, también cuenta con un mediador femenino. Cuando los vasallos descienden al pueblo con el ganado, se lleva a cabo un banquete. En este banquete participa todo el pueblo. El papel más importante de esta etapa del ritual lo tienen las mujeres. Son las madres y hermanas de los “vasallos” las que ordenan, disponen e invitan al banquete. Cumpliendo estas funciones durante el banquete, estas mujeres median entre el mundo silvestre (protagonizado por los jóvenes) y el mundo civilizado (en el que predominarán los adultos).

Ahora se podrían dar algunas pistas para las preguntas que se planteaban más arriba. ¿Por qué el ritual somete a los jóvenes a una intensificación de su lado incivilizado? ¿Por qué los mozos se vuelven menos maduros hasta el punto de retornar de las alturas “convertidos” en animales perdices? Para encontrar una respuesta a estas preguntas, es necesario comprender que el ritual ganadero tiene un doble protagonismo. Establece una suerte de parábola otorgando, no a uno, sino a dos tipos de participantes el papel de protagonistas. El primer tipo incluye a los vasallos y al capitán. En el segundo tipo, se encuentran todos los ganaderos adultos. Los vasallos y su capitán comparten los mismos rasgos, con algunos matices de diferencia: este dirige a aquellos. Y este es un poco menos joven que aquellos, quizá tiene ya un hogar e incluso puede tener hijos pequeños. Pero su papel dentro de la sociedad de los hombres cabales, casados, maduros es aún el de un recién iniciado. Su importancia y prestigio son menores, aunque crecientes. Los ganaderos, en cambio, son, en su totalidad, hombres que han adquirido el estatus de comuneros por medio del cumplimiento de muchas obligaciones al servicio del pueblo. Tienen muchos años de casados y varios hijos adolescentes (algunos de los cuales ocupan el papel de los “vasallos”).

Los rituales ganaderos están claramente divididos en dos etapas. En una, los participantes concentran sus esfuerzos en la reunión del ganado y los ganaderos. En la otra etapa, se trata esencialmente de identificar los rebaños. Durante la primera fase del ritual, los jóvenes “vasallos” y su capitán son los que tienen el papel

más importante. En cambio, una vez que el ganado ha sido traído al pueblo, son los ganaderos quienes asumen el rol predominante.

¿Qué sentido tiene esta distribución temporal de papeles protagónicos y subordinados? Lo que la herranza lograría por este medio es ilustrar el paso de un estado a otro. El primer estado es concebido como salvaje. Por lo tanto, en esta situación es lógico que predominen los mozos. Más aún, es necesario que estos mozos realicen actos que reafirmen las características propias de un mundo incivilizado. Es por eso que su mocedad, su soltería, su ausencia del hogar y su carácter bélico, son enfatizados. Como si esto no fuera suficiente, los jóvenes deben retornar transformados en animales silvestres de las alturas.

Sin embargo, esta “animalización” se promueve con el único fin de aniquilarla. Lo que el ritual busca, al final, es la destrucción ejemplar de esta animalidad exacerbada. Deteniendo la conducta animal de los mozos, sustituyendo el protagonismo de estos jóvenes, la herranza da una suerte de lección. Como una parábola, el rito recuerda que tales conductas son inviables. Muestra cómo, una vez más, el peligro de esta animalización debe ser y es conjurado. Cuando el ritual otorga a los ganaderos adultos las riendas de las siguientes celebraciones del ritual, proclama el triunfo inevitable de la madurez sobre la inmadurez. Pregona el predominio de las conductas civilizadas sobre los comportamientos animales. Estas características de la herranza son las que la asemejan al “huarachico”. La analogía entre los ritos ganaderos y los rituales de paso cobra un significado que va más allá de las coincidencias estructurales de sus argumentos.

Sin serlo en sentido estricto, o de modo exclusivo, la herranza tiene, por lo tanto, un objetivo equivalente al de un rito de paso. Es como si este rito que redomestica al ganado, no pudiese evitar hacer un comentario sobre la “domesticación” de los hombres. Así, pues, traer un rebaño de las alturas para identificarlo y administrarlo, es considerado como un proceso equivalente a la maduración de los jóvenes. Al comentar ambos procesos, el ritual se torna aún más eficaz. Cada uno de los niveles de significación refuerza el otro. La domesticación del ganado parece tanto más necesaria y buena, por cuanto se asemeja a la inevitable maduración de los hombres. El desarrollo de los mozos hacia la adultez parece más natural y necesario, por cuanto es comparado a la domesticación de los animales.

3. Reflexión final

Hemos “leído” el ritual ganadero como si se tratara de un comentario acerca de la persona, de lo que constituye un individuo en una comunidad campesina del valle de Chancay. A pesar de los riesgos y de la ausencia de antecedentes, creo que consi-

derar la herranza bajo esta perspectiva explica aspectos que le son cruciales. Se iluminan, de una forma inesperada, las complejidades de un rito panandino como la herranza.

Este análisis de las secuencias de los ritos de iniciación de los mozos de la élite incaica y de los estereotipos presentes en el protagonista de un antiguo mito de la sierra de Lima, ha estado marcado por la búsqueda de mensajes canónicos, hipotéticamente persistentes a través del tiempo. Ha sido el caso. Estos asedios han querido ayudar a definir los contornos simbólicos del ritual ganadero en tanto que parábola sobre lo que es un hombre cabal en contraste con un mozo.

Este ha sido el itinerario escogido para hablar de la herranza como un discurso sobre aquello que diferencia a un hombre de un adolescente. Y, por tanto, de aquello, en que consiste un hombre cabal.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Jeaninne (coord.) (2001). *Yauyos: estudio sobre valores y metas de vida*. Lima: Ministerio de Educación.
- Borea Labarthe, Giuliana (2008). Nuevas generaciones y continuidad ritual. En: Romero, R. (ed.): *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú* (pp. 72-101) Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Cerna, Mauricio (2009). *El contexto ritual y los mensajes canónicos de la buaconada de Mito: imágenes del mundo social*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cieza de León, Pedro (1985) [1871, edición póstuma]. *Crónica del Perú* (segunda parte). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobo, 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.
- Covarrubias, Sebastián (1984) [1611]. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Ediciones Turner.
- Gose, Peter (1996). *The past is a lower moiety: Diarchy, history, and divine kingship in the Inka Empire*". *History and Anthropology*, Vol. 9, N° 4, pp. 383-414.
- Guamán Poma de Ayala (1993) [¿1615?]. *Nueva Coronica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición de F. Pease y J. Szeminski.
- Leví-Strauss, Claude (1968) [1964]. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Mendizábal, Emilio (1964). “Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle del Chancay”. *Revista del Museo Nacional* N° 33, pp. 12-127.
- Molina, Cristóbal (1989) [¿1573?]. Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristobal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el hospital de los naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendisimo señor obispo don Sebastian de el artaum, del consejo de su magestad. En: H. Urbano y P. Duviols (eds.): *Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16.
- Murra, John (2002 [1975]). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (1980). *Huarocharí, 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (1991). *Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri*. *Anthropologica* N° 9, 53-72. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (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. 2da. ed.
- Pease, Franklin (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul editores.
- Pease, Franklin (1995). *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva Agüero/ Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Andía, Juan Javier (2003). *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión y ritual en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Rivera Andía, Juan Javier (2014). “Haciéndose hombre en los Andes. Mitos y rituales amerindios en torno a la juventud”. En: Pérez, M. y L. Valladares: *Juventudes indígenas*. México D.F.: INAH. pp. 35-64.
- Sharon, D. (1976). “The Inca Warachikuy Initiations”. En: W. Johannes (ed.): *Enculturation in Latin America: An anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988)[¿1572?]. *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano Polifemo.
- Urton, Gary (1985). *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Vivanco, Alejandro (2012). *Una etnografía olvidada en los Andes*. Madrid: CSIC.