

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

**Vicuñas neoliberales y globalizadas: un estudio sobre la
Comunidad Campesina de Lucanas y la [re]invención de un
ritual en el proceso neoliberal peruano**

Tesis para optar por el título de Licenciado en Antropología que presenta:

Mario R. Céspedes Cáceres

Asesora: María Eugenia Ulfe

Noviembre de 2014

Desde la capital de la vicuña...neoliberales y globalizadas,

gracias.



Índice

I.	Introducción: Llegando a Lucanas	4
1.1.	El problema de investigación	5
1.2.	Lugar de Investigación	14
1.3.	La vida en Lucanas	25
1.3.1.	<i>Viviendo en Lucanas: reflexiones metodológicas del “estar ahí”</i>	32
II.	Enfoque teórico	41
2.1.	Estado de la cuestión	42
2.2.	Marco teórico	68
III.	Sobre la tríada del tejido social lucanino	77
3.1.	La evolución del tejido social en Lucanas: la historia de una comunidad en las pampas al sur de Ayacucho	78
3.2.	Entendiendo un poco más la organización social en Lucanas o cómo las vicuñas construyen una comunidad	95
IV.	El Chaccu: produciendo algo más que fibra	110
4.1.	De la visita anual del Inca a Lucanas	111
4.2.	Vicuñas neoliberales y globalizadas	122
4.3.	Analgésico social	134

V.	Conclusiones: sobre la Fantasía Auténtica lucanina y lo que el campo reveló	143
5.1.	Apuntes desde Lucanas	144
5.2.	Apuntes finales: viajando un poco más allá de Lucanas	161
	<i>Bibliografía</i>	167
	<i>Anexos</i>	184
	<i>Metodología</i>	185
	<i>Una Semana Santa en Lucanas</i>	227



Capítulo I

Introducción: Llegando a Lucanas



1.1. El problema de investigación

En la Comunidad Campesina de Lucanas (CCDL) se viene realizando, desde hace casi veinte años, un proyecto para la recuperación de la vicuña (*vicugna vicugna mensalis*) —el “Proyecto Vicuña” (PV)—. Se trata de la iniciativa comunal más grande para el manejo de ese animal en peligro a nivel nacional e internacional. Es en ese contexto en el que nace nuestra investigación al preguntarme de qué manera el manejo de la vicuña ha transformado la organización social local y, en específico, cómo se ha constituido como una nueva fuente de capital (social, económico y simbólico) en Lucanas. Veremos que la organización social lucanina ha estado marcada por el trabajo con la vicuña, generando y recreando prácticas sociales a lo largo de los últimos cuarenta años, panoramas que para el tiempo de nuestro trabajo en la zona habían creado una comunidad con dinámicas sumamente particulares que van más allá del ámbito económico-productivo. Perú es el país con el mayor número de vicuñas en el mundo: cerca de 150 mil (Agroideas s/d), creando las condiciones para el manejo sostenible de la extracción de la fibra o como el mismo PV lo define:

La Comunidad Campesina de Lucanas viene desarrollando actividades auto sostenibles de recursos biológicos con que cuenta en su ámbito territorial, siendo la Vicuña uno de sus mayores potenciales dado que la comunidad cuenta con 23,000 ejemplares comprendidos en su territorio comunal, reserva pampa galeras, proyectos de repoblamiento en el ámbito nacional y asociación en participación con privados, todo ello reforzando su capacidad y eficiencia en cuanto a un trabajo metódico y eficiente, a fin de garantizar la sostenibilidad de este recurso. (Comunidad Campesina Lucanas s/d)

Se debe tener en cuenta que la fibra de vicuña es considerada la más fina del mundo —entre 10 y 15 micrones¹, siendo la de “baby alpaca” de 22,5 por ejemplo—, por lo que puede llegar a alcanzar un alto valor en los mercados extranjeros. Italia es el principal país de exportación —alrededor de US\$ 850 el kilo durante la década pasada, mientras que la de “baby alpaca” alcanzó los US\$ 14 por kilo— (MINCETUR s/d). La fibra que cubre a estos animales es fruto de años de adaptación a los medios extremos en donde se desarrolla la especie: su hábitat natural se encuentra entre los 3900 y los 4800 msnm. Por otro lado, al ser un animal silvestre —cuya principal fuente de alimento es el forraje que otros tipos de camélidos sudamericanos no consumen—, las vicuñas no logran reproducirse en cautiverio por lo que su manejo se debe dar en grandes espacios geográficos, este es el caso de la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D’Achille² ubicada en las tierras de la CCDL, lo que dificulta su control y protección frente a la caza furtiva pues no se puede tener un permanente alrededor del grupo de especímenes. Jesús Sánchez y Horacio Zevallos (2010: 49-50) afirman que la única manera de lograr un programa exitoso de manejo de la especie es a través de la confluencia de las entidades

¹ Un micrón, cuyo símbolo científico es μm , constituye una millonésima parte de un metro, es decir, es 10^{-6} metros.

² Es interesante que la reserva lleve el nombre de Bárbara D’Achille pues si bien esta periodista y conservacionista italiana jugó un rol fundamental en la difusión por la conservación de nuestra biodiversidad durante la década de 1980 y fue asesinada por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso el 31 de mayo de 1989 mientras realizaba una investigación junto al ingeniero Esteban Bohórquez Rondón sobre el Proyecto Especial de Camélidos Sudamericanos, los hechos no ocurrieron en las tierras de Lucanas, ni siquiera en Ayacucho, ambos fueron asesinados en el Distrito de Huando, Huancavelica. El nombre de la Reserva Nacional es pues un reconocimiento póstumo a la periodista, reconocimiento que dado las circunstancias de su muerte —trabajando en la preservación de la vicuña— se plasmó en Pampa Galeras. Para mayor información sobre estas muertes se puede consultar el *Informe Final*. Lima, 2003 de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en especial el apartado 2.34 del tomo VII: «Los asesinatos de Bárbara D’Achille y Carlos Bohórquez».

públicas y privadas, en conjunto con la población local, investigadores y, por supuesto, las autoridades de las áreas protegidas.

Por otro lado, en cuanto al PV, entre las principales actividades comprendidas se encuentran: el control y vigilancia de la vicuña, la transformación primaria de la fibra, la captura y esquila de los especímenes así como el control sanitario de los mismos, y el repoblamiento de la especie. Por otro lado, debemos resaltar que este proyecto es importante también por constituirse como una alternativa de desarrollo en una región que ha sido golpeado por la pobreza en las últimas décadas del siglo XX. En este contexto, el Festival de la Vicuña y el Chaccu Turístico se constituye como los principales atractivos turísticos en el distrito, se ritualiza los días 22, 23 y 24 de junio de cada año en las plazas del pueblo y en los terrenos de la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D'Achille. El Chaccu es un festival en el cual se arrea a las vicuñas a un gran corral para poder iniciar el proceso de esquila y luego volver a liberar a los animales; este festival se presenta como una tradición ancestral que ha sido recuperada a partir de antiguas prácticas incaicas. Es en este punto que debemos recordar Richard Schechner (2000) y su propuesta de "restauración de la conducta" que nos habla de las formas en las que lo que parecieran ser antiguos rituales son en realidad réplicas de un pasado socialmente construido y aceptado.

Así, me pregunto sobre los procesos sociales que vienen ocurriendo en Lucanas y cuál es la influencia de las prácticas ritualizadas como es el Chaccu en la constitución social local. A partir del caso del Proyecto Vicuña analizaré la

formas en las que un ritual es [re]inventado, es decir, es recreado a partir del imaginario social que existe sobre el pasado, y el impacto que esto tiene en el tejido social. Esta investigación utiliza el enfoque cualitativo, y es la etnografía el método central de trabajo. Tiene un carácter exploratorio, pues pretende sentar las bases en un tema de estudio poco tratado como son las nuevas prácticas en el manejo de la vicuña, en especial, como ritual [re]inventado y su relación con el fortalecimiento del tejido social como vía de desarrollo comunal; al mismo tiempo, busca abrir el debate sobre las formas de organización comunal en un nuevo contexto económico como es el libre mercado. En ese sentido, me pregunto *¿cómo la [re]invención del ritual ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social en la Comunidad Campesina de Lucanas en el contexto del Proyecto Vicuña?* Y así el objetivo principal es *comprender la manera en la que la [re]invención del Chaccu ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social en la Comunidad Campesina de Lucanas dentro del contexto del Proyecto Vicuña*. Para lograr esto, planteo cuatro pautas de investigación que, poco a poco, nos irán revelando las respuestas a nuestra pregunta central:

- Examinar los procesos que han marcado la evolución del tejido social comunal dentro del contexto local: relación comunidad-municipalidad
- Explorar la relación entre la actividad ganadera —de vicuñas— y la organización social comunal
- Reconstruir el escenario en el que se inició el Proyecto Vicuña como alternativa de preservación y desarrollo comunal

- Analizar la importancia del ritual [re]inventado en el marco del proyecto como alternativa de fortalecimiento social

En este contexto, el trabajo etnográfico nos abre las puertas para ingresar en este proceso de actuaciones y transformaciones, poder ver y experimentar de primera mano lo que viene ocurriendo en Lucanas. Asimismo, la etnografía nos permite ser parte de los cambios en la medida que la presencia del investigador es un hecho que influye y es influenciado por el contexto que lo rodea en lo que Rosana Guber (2004) llama una relación de “reflexibilidad”. La investigación antropológica se presenta como una oportunidad para acercarnos no solo a los contextos que contemplamos en nuestro diseño, sino también, a panoramas mucho más amplios que enriquecen la investigación y que irán acompañando este proceso.

Con todo esto, la investigación apunta a estudiar un proceso reciente en el Perú: el ingreso del modelo neoliberal y con este el surgimiento del turismo como canal de desarrollo. Además el Chaccu resulta importante por encontrarse dentro de una estructura mayor la cual la academia nacional ha venido estudiando en la última década: la reconstrucción del tejido social luego de periodos de crisis que no se limitan al conflicto armado interno. Más allá de los temas de memoria —los cuales han tenido un amplio avance en el país—, la Antropología no ha logrado explorar nuevos campos dentro de este contexto tan particular, el estudio del ritual ha quedado enclaustrado en el ámbito de lo mágico-religioso o dentro de la perspectiva conmemorativa. Sin embargo, lo que propongo es llevarlo a un nuevo nivel de debate: el ritual como un ejercicio

instrumentalizado de recomposición social dentro de un contexto de prácticas performativas destinadas al turismo motivadas por la apertura económica del país a partir de 1990. El ritual deja de tener connotaciones mágico-religiosas para pasar a convertirse en el fruto de un discurso del mercado. George Yúdice (2003) propone que desde la década de 1980 junto al proceso de globalización ha surgido una corriente que mientras trata de eliminar ciertas diferencias culturales también acentúa otras dentro de la conciencia de la sociedad civil. Es esta la que se ha transformado, creando nuevos canales de comunicación y expresión que atraviesan todos los ámbitos de la vida. En este contexto, Yúdice afirma que la cultura se convierte en un producto más del libre mercado, creando nuevas definiciones de lo local y lo foráneo en una constante negociación entre ambas esferas. Lo cultural se constituye así como un recurso económico y social sumamente valioso. El estudio de caso servirá como introducción a un sistema más complejo de hechos sociales y culturalmente significativos que nos brindarán una mayor comprensión de la organización comunal.



Imagen 1: Celebración del Chaccu 2011 en Lucanas. Fuente: Sernanp.

El debate académico por la construcción de una definición clara de lo que es un ritual ha sido sumamente amplio. Queda claro que lo sagrado ya no es necesariamente una parte vital del mismo; sacro y profano entran en juego en un mismo evento y construyen un espacio liminal en el que nuevas reglas y actores son generados. El Chaccu no es la excepción, ya que se trata de un espacio fuera de la rutina en el que confluyen prácticas ordenadas y repetitivas a lo largo del tiempo. No obstante, incluso en la repetición ordenada de las acciones se dan modificaciones performativas que van siendo aceptadas por la comunidad de actores dando como resultado nuevas combinaciones; la realidad alimenta y se alimenta a los sujetos; la realidad construye y se construye en la acción —lo que más adelante en el capítulo II se verá en el

debate en torno al *habitus* (Bourdieu 2008). Las sociedades no son entes estáticos, los sujetos que las componen tienen agencia y es a través de la repetición de sus prácticas que la estructura se va modificando.

El ritual servirá de pretexto para descubrir los significados que se enmascaran detrás de cada una de las prácticas sociales individuales y comunales: el desarrollo local, el fortalecimiento del tejido social y las nuevas prácticas de manejo de recursos. El debate sobre rituales es un clásico dentro de la antropología. Se trata de una nutrida discusión en la que pretendemos localizar nuestro estudio, si bien este es una etnografía en todo el sentido de la palabra —como método, como enfoque y como producto— queremos aportar una nueva mirada sobre un hecho antiguo, una mirada que limitada por las circunstancias y alcances de la investigación pueda abrir nuevos panoramas de análisis. En el proceso ritual se puede ver la forma cómo se ha transformado la propia organización social y las maneras en las que la Comunidad Campesina ha construido su historia. ¿De qué manera ha influenciado los procesos sociales y económicos nacionales de fines del siglo pasado en las comunidades andinas? ¿Es el turismo una verdadera fuente de desarrollo en los Andes? ¿Cuáles son los cambios dentro de las prácticas ritualizadas cuando el turismo se convierte en la principal motivación? El trabajo en Lucanas es así una ventana para profundizar en el ritual, en los Andes y aportar al debate antropológico.

Debemos resaltar que uno de los grandes alicientes para este tipo de proyectos de desarrollo comunal es, a la par de las motivaciones económicas

propias del comercio de la fibra de vicuña, el turismo. El turismo como objeto de estudio antropológico resulta sumamente interesante pues nos revela, como afirma Edward Brunner (1992), nuestra propia cultura —occidental y capitalista— marcada por la constante búsqueda y consumo de “lo exótico”. A esto debemos agregar la propuesta de Dean MacCannell (1976) que afirma que el turismo [re]crea los patrones culturales, convierte la cultura en un producto de consumo que simboliza —en el sentido de que representa— al grupo que está involucrando en la transacción. Para MacCannell, el poder de los productos culturales radica en su capacidad de generar experiencias en los consumidores; el turismo se trata de una industria que representa realidades alternativas, que vende las fantasías que nuestra sociedad occidental tiene sobre el mundo. En ese sentido, no solo se trata de la producción de la fibra como un producto de consumo, si no, de todo el proceso ritualizado para el público, de una performance teatral. La investigación antropológica busca, en este escenario, aproximarnos a los fenómenos que la expansión del turismo viene creando en el distrito con respecto a los imaginarios sociales sobre el pasado, el presente y el futuro de la comunidad teniendo en cuenta las transformaciones sociales propias de la apertura económica nacional. Se trata pues de un contexto producido por una nueva manera de concebir la realidad y lo que se considera un futuro mejor, un modelo social, económico y cultural, en otras palabras, un nuevo paradigma para aprehender el mundo.

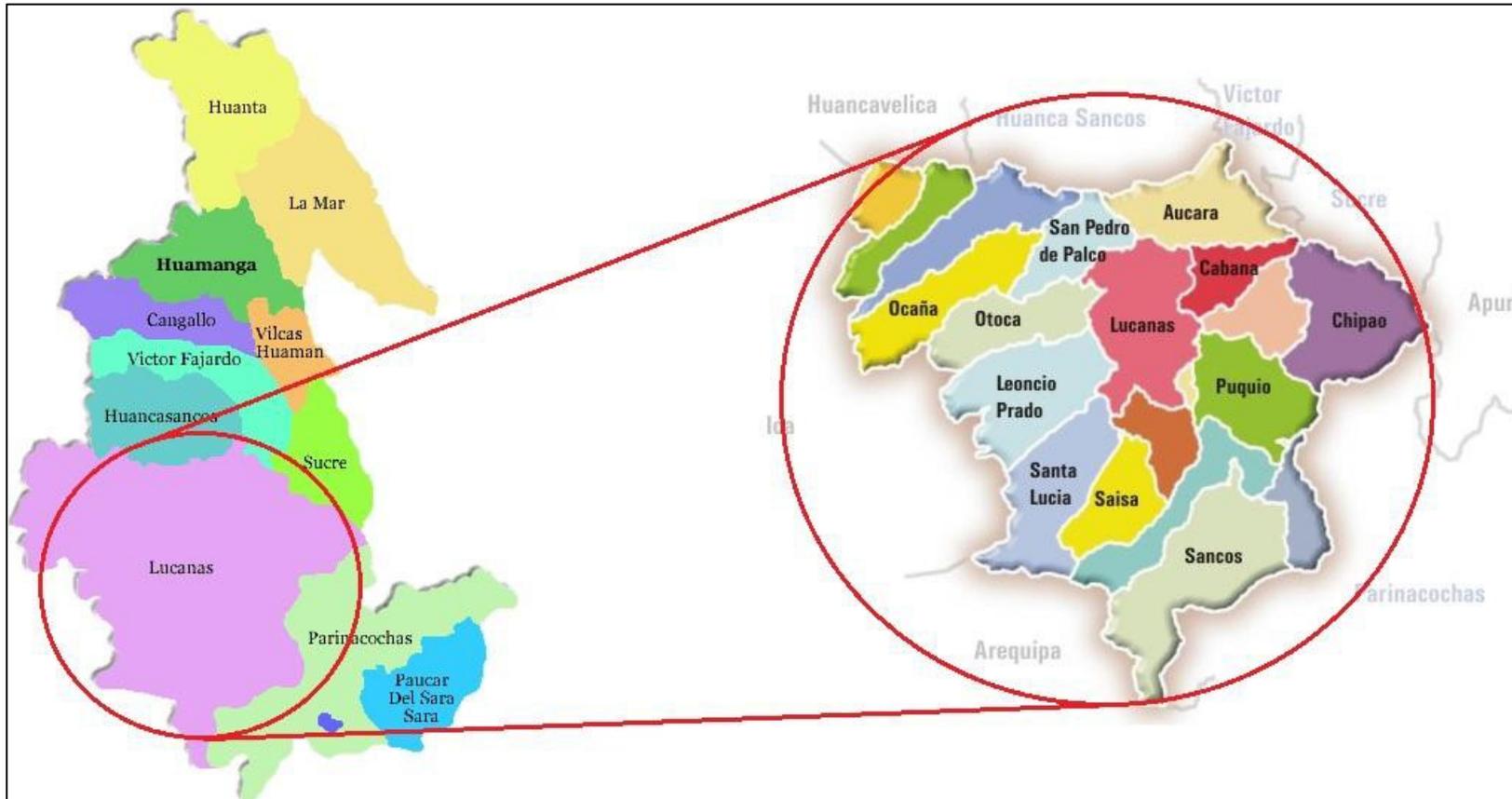
1.2. Lugar de investigación

La investigación de campo se llevó a cabo en la Comunidad Campesina de Lucanas, ubicada en el distrito y provincia del mismo nombre, al sur de la región Ayacucho, a unos 3276 msnm aproximadamente, a lo largo de los meses de marzo y abril de 2013. El acceso a la zona se realiza a través de la carretera —asfaltada— Nazca-Puquio-Cuzco, llegando al pueblo luego de unas 10 horas de viaje desde Lima. El transporte hacia la zona es bastante fluido, hay varias compañías de buses interprovinciales que cubren la ruta Lima-Lucanas-Puquio. Asimismo un servicio constante de colectivos que corren entre Puquio y Nazca todos los días mientras que otro servicio cubre la ruta Lucanas-Puquio.

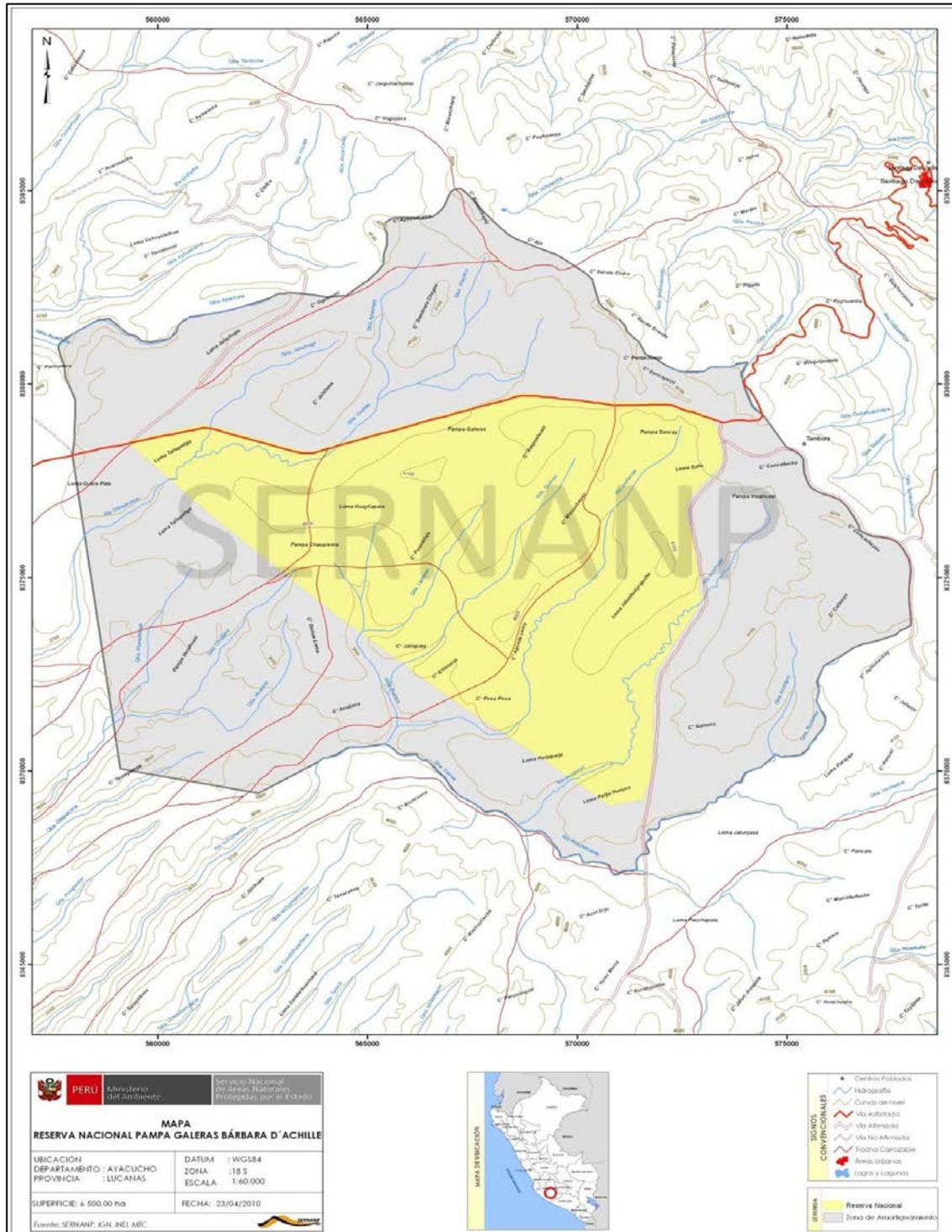
Para el 2009, la Provincia de Lucanas se proyectaba con una población de 66 180 habitantes, de los cuales, alrededor del 97% contaba con algún tipo de documento de identidad —Partida de Nacimiento o DNI—. Por otro lado, presentaba un índice de Desarrollo Humano (IDH) de 0.5661, ubicándose en el puesto 107 del total de 180 provincias del país. Asimismo, su Índice de Densidad del Estado (IDE) era de 0.5467, lo que la ubicaba en el puesto 92 a nivel nacional. En ese contexto, el Distrito de Lucanas contaba con 3 777 habitantes, presentando un IDH de 0.5415, colocándose en el puesto 1399 del total de 1747 distritos del país. Como vemos, la comunidad escogida se encuentra en un ámbito geográfico/político “complicado” pues su desarrollo es hasta cierto punto limitado, por esta razón, alternativas como el Proyecto Vicuña resultan fundamentales para revertir dicha situación. Así, trabajamos en

un área que ha apostado por la preservación como alternativa de cambio, apuesta que intuimos viene generando profundos cambios en las dinámicas sociales locales pues ponen en marcha una serie de procesos que renuevan las estructuras sociales, generan nuevas expectativas, sacan a flote antiguos procesos y disputas así como crea nuevos puntos de quiebre.





Mapa 1: Ubicación del distrito de Lucanas en la provincia del mismo nombre, región Ayacucho



Mapa 2: Ubicación de la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D'Achille en la provincia de Lucanas, región Ayacucho. Fuente: Sernanp.

Sin embargo, ¿qué sabemos de la historia de Lucanas y del Chaccu? Los primeros informes sobre la región de Lucanas se encuentran en las «*Relaciones geográficas de Indias*» recogidas por Marcos Jiménez de la Espada a partir de los documentos enviados por las autoridades coloniales al rey de España a finales del siglo XVI en las que se hacía extensas descripciones de los nuevos territorios americanos. Para 1586, el corregidor Luis de Monzón reporta que lo que ahora conocemos con el nombre de Lucanas era conocida como la provincia de Rucanas Antamarca donde habitaba el pueblo de los antamarcas, quienes habían sido reducidos en el pueblo llamado La Vera Cruz de Caucana (Jiménez de la Espada 1965: 235), mientras que en la actualidad los lucaninos comentan que ellos son descendientes de los antiguos rucanas que habitaron la zona y dejaron vestigios arqueológicos en los alrededores del pueblo. Ya en aquellas épocas, el corregidor reportaba las inclemencias del clima, describiendo los prolongados periodos de lluvia, seguidos por sequías extremas y las bajas temperaturas así como la ausencia de flora exuberante —debemos recordar que Lucanas se ubica entre los 3000 y los 4000 msnm., llegando la temperatura en verano a un promedio de 10°C, mientras que en invierno el friaje trae consigo temperaturas cercanas a 0°C—. Si bien las dificultades geográficas y climatológicas de la zona se presentaban durante todo el año, ya para finales del siglo XVI, Lucanas era un lugar de paso obligado en la ruta Lima-Cuzco —característica que se sigue manteniendo hasta la actualidad con la carretera Nazca-Puquio-Cuzco—.

Por otro lado, sobre la fauna del lugar, Luis de Monzón reporta:

Respóndase al capítulo veinte y siete, que en esta provincia hay carneros de la tierra de carga que se dicen *guacaes*³; hay *pacos*⁴, que es el ganado menor y de mucha lana, de que se visten⁵ y buena carne de comer, y todo ganado muy doméstico. Hay otro ganado bravo montés que se llaman guanacos, poco menores que carneros de la tierra, buena carne. Hay vicuñas que aunque en la hechura parecen carneros, son pequeñas y es buena carne...Respóndase al capítulo treinta y tres, que lo que contrata en este repartimiento es vender carneros de la tierra y pacos, o la lana dellos, y trocarlo por coca y ají. (Jiménez de la Espada 1965: 246-247).

Con esto queremos señalar la gran variedad de camélidos sudamericanos que se reportaban para inicios de la colonia. Asimismo, es interesante que el corregidor comente que los indios del lugar utilizaban la fibra de alpaca para vestirse mas no la de vicuña. Es probable que ya desde tiempos antiguos la fibra de vicuña estuviera reservada para productos de extrema finura destinada a los gobernantes. Además, resaltamos la mención que hace sobre la vicuña como un animal parecido a la llama pero de menor tamaño y que vive libre por los parajes de la zona. Finalmente, es interesante que ya desde aquellas épocas, el comercio de fibra se hubiera constituido como una actividad principal en Lucanas.

Sobre el Chaccu propiamente, se tienen reportes desde la crónica de Pedro Cieza de León redactada a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI mientras se desarrollaba el periodo de conquista y guerra civil en América del Sur. Cieza de León (2005) comenta su asombro sobre la variedad y extrañeza de las “ovejas” andinas sumamente resistentes a las inclemencias de la región. El cronista comenta la parte fundamental que constituía el ganado en la vida de

³ Lo que hoy llamamos llamas

⁴ Lo que hoy llamamos alpacas

⁵ El resaltado es propio; las cursivas son de la fuente original.

los indios, llegando a decir que “*por vía ninguna estos indios, digo los serranos del Perú, pudieran pasar a vida si no tuviera de este ganado o de otro que les diera provecho que de él sacan*” (pp. 274). Asimismo comenta:

Sin estos [las llamas y guanacos] hay mismos otra suerte de ovejas o llamas, a quien llaman *vicuñas*⁶, éstas son más ligeras que los guanacos, aunque más pequeños, andan por los despoblados comiendo de la hierba que de ellos cría Dios. La lana de estas vicuñas es excelente, y toda tan buena, que es más fina que la de las ovejas marinas de España No sé si se podría hacer paños de ella, sé que es cosa de ver la ropa que se hacía para los señores de esta tierra. (pp.275).

Como vemos, las descripciones sobre la fauna de la zona se repiten y refuerzan lo que ya conocemos sobre la especie en Lucanas, además, resalta el comentario sobre el uso exclusivo de la fibra como ya veníamos intuyendo. Además en «*Nueva corónica y buen gobierno*» de Felipe Guamán Poma de Ayala (2010) se relatan los especiales cuidados que se tenía sobre la vicuña durante el incanato, así, relata que por orden expresa del Inca nadie podía cazar alguna vicuña, la única manera de morir de estos animales era bajo las fauces de los zorros o pumas. Esta extrema protección se debía a que las vicuñas estaban consagradas a la realeza y la religión, estando los grandes rebaños bajo la responsabilidad de las mujeres nobles —mientras que en la actualidad son las mujeres las que se encargan del trabajo de limpieza y predescerdado de la fibra—, sacando a las vicuñas en procesión durante ciertas festividades especiales para los ídolos y dioses. Por otro lado, entre los principales castigos a los pueblos disidentes frente a la autoridad incaica que relata Guamán Poma, se encuentran el recorte de provisiones a las comunidades rebeldes, a las cuales se les cancelaba el suministros de

⁶ La cursiva es de la fuente original

alimentos y otros enceres entre los que destaca la fibra de vicuña y otros camélidos sudamericanos.

Cieza de León relata que cuando él recorría los Andes, estos se encontraban poblados por grandes manadas de camélidos sudamericanos, lo que era fruto del manejo extensivo de las especies por los incas; la caza de los mismos se hacía a través del Chaccu, única y exclusivamente por orden directa de Inca bajo pena de castigo (2005: 332). El Chaccu o “cazas reales” como el autor las llama se realizaban con gran cantidad de personas arriando al ganado silvestre a través del terreno y tenían una extensión de varios días. Si bien el cronista señala que estas ceremonias terminaban con la muerte de los animales para servir sus carnes en grandes festines imperiales, pareciera ser que esta no era la única finalidad pues en todo momento se recalca el manejo sostenido de la especie por los incas, en ese sentido antiguamente y al igual que ahora, el Chaccu era una ceremonia especial dentro del sistema de manejo de la vicuña y que era utilizada de forma ritual y con fines específicos.

Finalmente, en cuanto a la CCDL, los comuneros afirman que su existencia como organización se puede rastrear a inicios de la República, es decir, desde la segunda década del siglo XIX. Sin embargo, no hemos podido encontrar evidencias —más allá de las declaraciones— que prueben esta historia. Sabemos que ya para las décadas de 1960 y 1970 el modelo de comunidad estaba establecido en el pueblo como forma de manejo lo que permitió la alianza entre el Estado y los lucaninos para el establecimiento de la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D’Achille en mayo de 1967 bajo

la Resolución Suprema N° 157-A. El objetivo de esta alianza era proteger a la vicuña en su estado natural y, luego de la reforma legislativa de 1993, el Decreto Supremo N° 017-93-PCM incluyó la promoción del desarrollo comunal local a través del uso sostenible de la especie. La existencia de esta temprana alianza es una prueba fundamental del nivel que había logrado la organización local con respecto al manejo de su territorio autoproclamado para aquella década.

Para el momento del trabajo de campo, la CCDL tiene un modelo de manejo a través de una dirigencia comunal que se renueva cada dos años a través de elecciones en las que participaban todos los comuneros hábiles dentro del padrón actualizado. Dicha dirigencia tiene como principal función la conducción de la Comunidad para su correcto trabajo, supervisando el desarrollo del PV como principal tarea. Según los datos recogidos, se calcula que el presupuesto bruto anual de la Comunidad alcanza los US\$ 450,000.00 aproximadamente, presupuesto a los que se les debe descontar todos los pasivos involucrados en la producción de fibra como es el transporte, las planillas a los trabajadores, etc. El ritmo de trabajo de la comunidad está marcado exclusivamente por las tareas del PV en la producción de fibra por lo que las tareas de “campo” se realizan entre los meses de mayo a noviembre durante la temporada seca, mientras que de diciembre a abril se trabaja en el local comunal durante las lluvias, pues es la estación en la que las vicuñas se encuentran pariendo y son más sensibles al impacto exterior. Durante las tareas de campo, se llegan a realizar alrededor de 45 Chaccus “productivos”,

es decir, Chaccus que no están destinados al turismo sino a la extracción de fibra de los animales; estos Chaccus se diferencia al realizado en junio de cada año pues no se presentan ni se publicitan para el público foráneo ni performan una serie de actos ritualizados, se tratan netamente de actividades productivas dentro del negocio de la fibra de vicuña.



Imagen 2: Toma frontal del local comunal de la CCDL y de algunos de sus vehículos de trabajo.

Finalmente, en cuanto el ámbito de acción de la CCDL y sus propiedades y terrenos, para abril del 2013 la Comunidad contaba con una amplio local comunal de dos pisos en una plaza anexa a la Plaza de Armas de Lucanas en el que se trabajaba la fibra, reuniones y Asambleas Comunales, áreas administrativas y dirigenciales, entre otros. Asimismo, anexo al local

comunal se ubica un pequeño coliseo cerrado en el que se ha construido una cancha de fútbol con graderías y un pequeño estrado, este local es alquilado para distintas actividades, sin embargo, su uso principal es el de espacio deportivo recreativo para los jóvenes lucaninos los cuales alquilan la cancha cada tarde para poder jugar en ella. Detrás del coliseo pero siguiendo la estructura anexa, se encuentra el garaje en el cual se guardan los distintos vehículos de la Comunidad entre los que destacan una retroexcavadora y una van tipo *couster* para el transporte de personas para distintas actividades relacionadas o no con el trabajo de la CCDL y el PV. Toda esta infraestructura ha sido construida a lo largo de la década pasada gracias a los exorbitantes ingresos del Proyecto Vicuña, constituyéndose en símbolos de prosperidad en el pueblo. Por último en cuanto a las tierras que son posesión de la Comunidad Campesina de Lucanas, estas están divididas en dos grupos, por un lado, las tierras en las que se ubica la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D'Achille y sus zonas de amortiguamiento que suman un total de 50 mil hectáreas y cuya dedicación exclusiva es la crianza y preservación de la vicuña, y por otro lado, un pequeño terreno aledaño al pueblo de Lucanas de unas 2 hectáreas de extensión que es utilizado para el pastoreo eventual de algún tipo de ganado ovino o bobino. En cuanto a titularidad, para el momento de la investigación de campo, la CCDL aun no contaba con un reconocimiento oficial pleno y estaba atravesando el proceso de titulación comunal lo que implicaba la constante movilidad de los dirigentes hacia Lima y Huamanga.

1.3. La vida en Lucanas

Pasada la temporada de lluvias (entre diciembre y abril), el pueblo se llena de vida a pesar del drástico descenso de la temperatura y el inicio de la época de heladas. En los días de lluvia las calles están vacías sin importar la hora, en especial pasadas las 3:30 p. m., mientras que en los días secos se puede ver gente circulando hasta las 6:00 de la tarde. A partir de las 8:00 p. m. ya se dice que es tarde y todos están en sus casas, si alguien está fuera de esta suele avisar a sus familia pues se considera que no es una hora apropiada para estar en la calle. A partir de las 8:30 de la noche los negocios comienzan a cerrar en todo el pueblo.

En cuanto a los jóvenes, son pocos los que se quedan en Lucanas luego de finalizar la escuela pues van a Lima o Ica a estudiar. Un trabajo bastante común entre este grupo es en la mina de cobre y plata que se encuentra muy cerca, ahí obtienen rápidamente el dinero necesario para sus necesidades y caprichos propios de la edad, siendo el más común la adquisición de una moto —símbolo de rebeldía e independencia frente a los padres—. En los últimos años, Lucanas ha visto un crecimiento exponencial en el número de motos que circulan por sus calles, la mayoría conducidas por adolescentes o jóvenes —menores de edad—, los cuales las utilizan para pasear y lucirse frente a los demás, corriendo por la carretera, montando incluso de a tres en una misma moto en los caminos rurales a los anexos del distrito. Las motos son un símbolo de diversión, un capital simbólico y social pues permiten fortalecer lazos que los identifican como jóvenes y los convierte en sujetos visibles entre

sus pares. La conectividad y el acceso a mayores recursos económicos del pueblo ha influido en la vida de todos, en especial de los jóvenes que ahora cuentan con modernos celulares, zapatillas y ropa de marcas conocidas que venden en las ciudades y de modas urbanas como pantalones pitillos; escuchan música pop, rap, hip hop, etc. Sin lugar a dudas, los jóvenes son adolescentes típicos con ganas de lucirse y presumir, de egos enormes y curiosos ante toda novedad. Estos se reafirman a partir de sus motos, el grupo de amigos, el lenguaje y las bromas, y el fútbol. Por otro lado, los mayores son más tradicionales en cuanto a sus prácticas de consumo y usos, sin embargo una vez más, la conectividad ha cambiado la vida en Lucanas, reflejándose en los imaginarios sobre la realidad. Los ancianos se constituyen como los “guardianes de la moral” y “valores cristianos”.

Esta situación se asemeja a lo relatado por Giuliana Borea en el texto editado por Raúl Romero «*Fiesta en los Andes*»⁷. Borea presenta las transformaciones de los jóvenes con respecto a danzas, usos y costumbres que se desarrollan durante las fiestas andinas; estos no son sujetos pasivos dentro de la organización social andina, teniendo roles determinados desde la infancia, roles que le van permitiendo ciertos grados de acción en la comunidad. El ritual se constituye como una esfera más en el proceso de socialización hacia la adultez, proceso en el que se van repitiendo patrones socioculturales que les servirán en la vida adulta. En las sociedades andinas, los jóvenes —en especial a partir de la adolescencia— parecieran ser seres

⁷ BOREA, Giuliana. “Nuevas Generaciones y continuidad ritual” en Raúl Romero (editor) *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 74-101, 2008.

liminales pues si bien tiene todas las responsabilidades de un adulto, al no estar casados, no puede pasar a formar parte plena de la comunidad, son una parte fundamental de la reproducción social, cultural y económica, llegando a tener responsabilidades semejantes a los de la adultez —con una clara distinción por género—; es a través de los jóvenes que se dan innovaciones y cambios culturales pues son ellos los que están en mayor contacto con esferas culturales y sociales más allá de la comunidad. Estos procesos de innovación son paulatinos y muchas veces se dan mediante disputas, sin embargo, son procesos de continuidad pues el pensar a las sociedades como entes estáticos es una idea errónea, las sociedades son seres cambiantes y donde la constante es el dinamismo. Los jóvenes son el grupo que logra gatillar esos procesos de innovación; los jóvenes permiten la supervivencia a partir del cambio.



Imagen 3: Vista de Lucanas desde el camino de herradura al anexo de Raquina. Nótese la carretera que atraviesa el pueblo, la cual se constituye como símbolo de conectividad y modernidad. Asimismo la carretera o “la pista” dibide el pueblo en dos sectores, marcándose como un referente espacial, así, los lucaninos hablan de arriba y abajo para delimitar las zonas de su pueblo.

En cuanto a los retornantes, estos suelen ser mayores que luego de haber tenido una carrera en las ciudades deciden volver al pueblo; además, durante fechas especiales como Semana Santa o la fiesta patronal en Julio, la mayoría de migrantes regresan con sus familias a Lucanas, familias que son netamente urbanas. Estos retornantes hacen gran presunción del capital económico, social y simbólico a través de ropa y vehículos, además de sus familias; por otro lado, reactivan sus lazos de parentesco para el cumplimiento de ciertas tareas específicas a la fecha, se trata pues de la “élite del pueblo” que los vecinos reciben con mucha expectativa y agrado.



Imagen 4: Plaza de Armas de Lucanas durante el Miércoles Santo de 2013, en la fotografía se aprecia en inicio de los preparativos para la celebración de esas fechas al interior del pueblo, además, ya se puede ver un vehículo proveniente de Lima en el que legó una familia de retornantes. Así como este, a lo largo de la Semana Santa son varios los vehículos que llegan a Lucanas cargados de familias.

La vida amorosa, se vive en casa, sin embargo, ocasionalmente se pueden ver algunas parejas jóvenes en la plaza del pueblo en horas de la tarde y la noche. Los roles de género son los tradicionales de una sociedad patriarcal —sin embargo estos van cambiando de a pocos gracias a la relación con la costa—. Las familias no suelen ser jóvenes pero si con varios integrantes y extensas, de varios hijos a diferencia de las urbanas. Si bien todos parecieran hablar quechua, solo los mayores lo utilizan con naturalidad saltando entre un idioma y otro en sus conversaciones habituales. Los jóvenes vienen repitiendo dinámicas que se están dando a lo largo de todos los Andes y que se relación con una nueva concepción de modernidad y expectativas sobre el futuro, así ellos están dejando de utilizar el quechua, entendiendo algunas cosas pero no profundizando en su conocimiento; los jóvenes tiene a la música como su principal medio de occidentalización pues la reducida conectividad de Internet en el distrito impide que esta se constituya en un medio de conexión y comunicación efectivo; mientras que los mayores suelen escuchar música andina en quechua y español. Se trata pues de un proceso de cambio cultural propio de la globalización. Otro instrumento de conectividad importante es la TV, todas las casas cuentan con una, y muchas de ellas tiene servicio de TV satelital de las empresas Claro, Movistar o Direct TV. Todas las casas cuentan con los servicios básicos de agua y luz además de telefonía móvil. Una casa típica suele ser de dos pisos, combinando materiales tradicionales con material noble, con techos a dos aguas de tejas y calaminas y ventanas en la fachada. Sobre la carretera destacan los “edificios” de 3 o 4 pisos construidos de material noble, es esta la zona con mayor concentración de negocios en todo el

pueblo debido a los servicios que se dan a los transportistas que se detienen en la ruta desde y hacia la costa.

La Religión Católica es mayoritaria en el distrito —si bien hay una pequeña iglesia Evangélica— y se vive los domingos en misa y en las celebraciones de Semana Santa y la Fiesta patronal. Existe una Comisión de Pastoral que tiene una oficina junto a la iglesia y está conformada por un hermano laico y la profesora de religión de la escuela secundaria y a su vez apoyada por un grupo de señoras mayores; la principal función de esta comisión es el mantenimiento del templo, la coordinación con el sacerdote para la misa de los domingos y la preparación de las fiestas religiosas. Como es normal, entre mayor es la edad, mayor es la religiosidad de las personas. La Fiesta Patronal se realiza en julio en honor al Apóstol Santiago (retratado en la puerta del templo bajo la figura de Santiago Matamoros); por otro lado, otra fiesta importante debido a su complejidad en la preparación es la Semana Santa celebrada entre marzo y abril de cada año⁸.

Como vemos la vida en Lucanas transcurre bajo una serie de dinámicas rutinarias que van marcando a los dos grupos etarios identificados durante el trabajo de campo, grupos que componen la comunidad local y que son afectados de manera distinta por los procesos de cambio que describiremos más adelante. Se trata de rutinas cambiantes que se desarrollan en un lugar de alto tránsito de personas y mercancías, la ubicación estratégica del pueblo lo coloca en una posición en el que las influencias de las grandes ciudades de

⁸ Para mayor información sobre las celebraciones de la Semana Santa en el pueblo puede referirse al anexo sobre esta fiesta en la página 226 de este documento.

la costa y los Andes se hacen sentir de manera rápida. Sin lugar a duda “la pista” —como llaman los lucaninos a la carretera en la que se ubica su pueblo— tiene una huella indeleble y profunda en la vida de cada una de las personas.

1.3.1. Viviendo en Lucanas: reflexiones metodológicas del “estar ahí”

Es en ese ritmo de vida en el que me sumergí durante un poco más de dos meses para la realización del trabajo de campo. Sin lugar a dudas, pasar del ritmo de vida urbano —en el que el tiempo pareciera no alcanzar y en el que las comodidades están a la mano—, a la vida en Lucanas es un proceso difícil y que para un investigador amateur implica una dificultad aun mayor. La conectividad en el pueblo es buena pero limitada, ya había mencionado que la conexión a Internet es casi nula, la conexión de telefonía móvil existe pero solo en tecnología GSM —cuya versatilidad es inferior al estándar 3G existente en las áreas urbanas costeras del país—, en cuanto a otras comodidades como la TV, Lucanas solo tiene señal abierta del canal ATV razón por la cual casi todo en el pueblo utiliza televisión satelital, como se ve, para una persona acostumbrada a estos pequeños detalles el salir al campo significa un duro golpe al que se le debe sumar las dificultades personales como son la soledad y le lejanía. Los antropólogos somos formados para poder trasladarnos de nuestro círculo de seguridad hacia áreas que nos son ajenas, siempre se dice que es el trabajo de campo el que nos forma y nos hace ser lo que somos, sin embargo, nadie nos prepara para enfrentar la soledad profunda que genera la lejanía con nuestro espacio. El trabajo de campo es un proceso de

investigación, de formación y también de crecimiento personal. Descubrí así la experiencia de trabajar en el campo — “estar ahí” en términos de Clifford Geertz (2003)— pareciera ser el rito de paso en nuestra transformación e ingreso al mundo de la Antropología, así, se trata de un experiencia personal difícil de explicar pues cada uno la enfrenta y significa de manera distinta.

En mi caso, afrontar la lejanía y la soledad fue la dificultad más grande, los obstáculos personales fueron los más difíciles costando “sudor y lágrimas” —tal vez más lágrimas que sudor—. La mejor solución para lidiar con el sentimiento de desarraigo fue lograr construir una rutina en el nuevo medio, una rutina que me haga sentir “como en casa”, que me mantenga ocupado y que no permita tener eso tan terribles momentos de soledad en los que la mente “vuela” añorando el mundo que se ha dejado. Pequeños detalles como un programa de TV, una golosina o un mensaje con un saludo se convirtieron en verdaderos salvavidas en medio de la tormenta; el visitar el mismo restaurante y conocer a las señoras que amablemente se interesaban por mi extraña presencia en el pueblo y, luego, seleccionar un lugar de trabajo para sentarme cada tarde a procesar la data se convirtieron en mi rutina diaria. Llegar a conocer a las personas, conseguir una sonrisa amigable y un amable “*buenas tardes*” fue otro detalle que se sintió como un gran logro. Pero sin lugar a dudas, la mejor medicina para la soledad es el trabajo constante y la participación en la vida pública del pueblo y esa oportunidad surgió con la ayuda brindada para la elaboración de la escenificación de la Pasión de Cristo que se realiza en el pueblo. La escenificación es el acto central de las

celebraciones de la Semana Santa en Lucanas, se trata de una actividad en la que participa todo el pueblo —ya sea como actor o espectador— y que permitió formar lazos más fuertes con las personas y poder dar valor y sentido a mi presencia. El hecho de verte interesado por lo que ocurre y ayudes en la obtención del objetivo es una excelente carta de presentación. Así como una incursión policial y correr por sus vidas ayudó a Clifford Geertz y su esposa a ingresar en la comunidad de apostadores de gallos en Bali⁹, en mi caso, el ayudar en la preparación de la Semana Santa fue mi propia carrera por huir de la policía. Sin lugar a dudas Geertz logra captar en su anécdota un punto sumamente valioso de la tarea antropológica, la experiencia no solo de ingresar a la comunidad de estudio, si no, de convertirse en un sujeto visible en ella. La solidaridad entre las personas es la mejor carta de presentación para lograr la tan ansiada intimidad entre etnógrafo y comunidad; y así como el señor y la señora Geertz no se identificaron como visitantes extranjeros para salvar sus “pellejos” de la policía, el participar de la Semana Santa —más allá de nuestras convicciones religiosas— fue una muestra de solidaridad hacia los demás, una muestra del interés que tenía por ellos y de mis intenciones en su lugar. La escenificación de la Pasión de Cristo se constituyó en mi propia pelea de gallos.

⁹ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.



Imagen 5: Ensayos para la escenificación de la Pasión de Cristo que se realiza en la mañana del Viernes Santo. Jóvenes y adultos participan por igual en este evento.

Sin embargo, hubo otro tipo de dificultades que se presentaron, dificultades del orden metodológico relacionadas con la aplicación de los instrumentos diseñados. El planeamiento total de la investigación se realizó antes del periodo de campo a partir de la información bibliográfica de segunda y tercera fuente y, en ese sentido, se partió de un vacío de data bastante grande. Es recién con el ingreso al campo en marzo de 2013 que se puede iniciar el proceso de afinamiento de los instrumentos pues al confrontarme con la realidad, descubrí aspectos que hasta ese momento no había considerado —aspectos como el rol de ciertos informantes, la presencia y disponibilidad de los mismos, el conocimiento que estos tienen sobre algunos temas específicos,

etc.— y que debía incluir en las guías de entrevista; asimismo, me di cuenta que algunos rubros planteados no aplicaban con ciertos tipos de informantes — por ejemplo pensaba que las autoridades municipales podrían brindar información sobre el manejo de tierras y la producción agropecuaria, sin embargo este no era el caso—. Si bien me refiero a estos puntos como “dificultades”, en la práctica sabía de antemano que este tipo de situaciones ocurrirían por lo que se incluyó un tiempo de adaptación de instrumentos en el cronograma de trabajo. No se podía ser tan ingenuo de pensar que guías de entrevista diseñadas desde la ciudad podían adaptarse al cien por ciento con la realidad local. Es necesario recordar que la metodología cualitativa está en constante revisión y afinamiento, la flexibilidad es una de sus características más importantes.

Por otro lado, si bien había diseñado instrumentos bastante amplios y extensos que cubrían una serie de temas que se consideraban claves para el desarrollo de la investigación y en ese sentido se constituían como la principal fuente de información, descubrí que las entrevistas —sean estas extensas o no, estructuradas o semiestructuradas, a profundidad o no— no son siempre la mejor manera para recoger data relevante. Los antropólogos somos arduamente entrenados para reconocer el valor de la observación y utilizarla como un instrumento vital en la investigación, es a través de ella que podemos aproximarnos a las dinámicas sociales dónde los roles de los sujetos se expresan de manera “más natural”, dónde los guiones sociales —muchas veces no recocidos por los sujetos— se ponen en marcha. La observación ha

sido ampliamente utilizada en el quehacer antropológico desde hace más de cien años, gracias a esta se ha podido aprender y aprehender los significados en torno a las más singulares —a los ojos occidentales— prácticas sociales que se han convertido en clásicos de la Antropología: danzas, rituales, roles de género, modos de producción, lazos de parentesco, entre otros.

Otra parte importante del trabajo antropológico, y que le otorga gran valor al mismo, es su relación directa con las personas en el campo, el reconocimiento que le damos a los sujetos no como simples informantes, si no, como actores relevantes en el escenario social. Las relaciones diarias que el etnógrafo va entablando en el campo le van permitiendo ingresar cada vez más profundo en las dinámicas locales de tal manera que este pueda ir encontrando patrones y dando forma a la realidad social a partir de su propia experiencia. En ese sentido, las relaciones que se van entablando con cada uno de los sujetos resultan valiosas en sí mismas. Muchas veces son los momentos menos esperados en los que los datos más ricos pueden salir a flote para el lente del investigado. Muchas veces estos momentos no son planificados ni concertados, son momentos espontáneos en los que las conversaciones diarias se vuelven un poderoso canal de datos. A lo largo de mi experiencia en el campo descubrí el alto valor de las conversaciones espontáneas —esas conversaciones amigables del día a día— como fuentes de importante información. Sin lugar a dudas, estas conversaciones resultaron sumamente útiles para obtener datos sobre ciertos puntos delicados de tratar en entrevistas pactadas como son los problemas y desencuentros dentro de la comunidad, los

problemas financieros de la CCDL, etc. Si bien las conversaciones espontáneas no son diseñadas previamente bajo un protocolo metodológico, como instrumentos para la recolección de datos resultan trascendentales. Se debe reconocer que para el etnógrafo, los datos se pueden presentar en cualquier momento y, en ese sentido, este debe estar atento a lo que ocurra a su alrededor pues la realidad social siempre es más compleja de lo que se puede imaginar¹⁰.

Ya había dicho que Lucanas es un pueblo de gran movilidad, en especial debido a su excelente ubicación en la importante ruta entre Nazca y Cuzco. Es frecuente que las personas se trasladen de un punto a otro durante el día. Las autoridades —estatales y comunales— son las personas que más viajan fuera del pueblo, en especial hacia las ciudades de la costa y Huamanga tanto por gestiones relacionadas con sus cargos como por motivos personales, llegando a interrumpir sus labores de rutina y obligaciones para realizarlas. En ese sentido, resultaba difícil poder pactar citas para realizar las entrevistas. Todo esto causó retrasos en la investigación pues al trabajar con entrevistas estructuradas y a profundidad se hacía necesario cumplir con cada uno de los puntos temáticos antes de poder pasar al siguiente, el no poder desarrollar cierto punto atrasaba la realización de los demás. Se trataba pues de una dificultad operativa bastante difícil de sortear y que también repercutía en el ámbito personal que ya he descrito: al no poder concretar los planes del día, la rutina quedaba arruinada y, en los primeros días, cuando no se está

¹⁰ Para mayor información sobre las relaciones entabladas en el trabajo de campo y el uso de los instrumentos se puede revisar al anexo referido a la metodología en la página 186 de este documento.

completamente adaptado al medio el quedarse sin un plan claro significaba el regreso de esos momentos de soledad tan temidos. Más adelante, esa sensación se transforma por una inquietante duda por si se está avanzando cómo se debe o no el trabajo, la preocupación por no retrasarse es bastante importante.

En cuanto a los puntos que facilitaron el trabajo de campo está en primer lugar, la ya tan mencionada conectividad que facilita el acceso al pueblo. Pero existen otros puntos que ayudaron con el desarrollo de la investigación; se planificó trabajar con autoridades y por esa razón se diseñaron cartas de presentación que avalen mi presencia y ayuden a explicar mis intenciones en el pueblo, sin embargo, en la práctica estas cartas fueron simples formalidades pues en todo momento los funcionarios públicos así como los de la CCDL se mostraron sumamente dispuestos a colaborar. La facilidad y apertura del trato de todas las personas con las que se trabajó fue algo sorprendente, incluso en los temas más críticos como son los de presupuesto u opiniones personales y vivencias. Frente a otras comunidades de Ayacucho, Lucanas se trata de una sociedad sumamente amable y abierta, intuyo que esto se debe al grado de afectación que tuvo durante el conflicto armado interno el cual fue mucho menor al de otras comunidades ayacuchanas —la provincia de Lucanas fue, en comparación con Huamanga o Huanta, una provincia en la que la violencia solo se desarrolló de manera esporádica y muy ligada a la movilidad de personas y mercancías— y por lo que no existe un trauma social frente al desconocido o un pasado cargado de dolor que se trata de olvidar. El bilingüismo de la

población fue sumamente útil pues frente a mi nulo conocimiento del quechua, el español se constituía en nuestro único canal de conversación. A diferencia de otras comunidades más alejadas de las principales vías de comunicación, los lucaninos utilizan ambos idiomas con suma espontaneidad, saltando de uno a otro en sus conversaciones. Ya se mencionó que los jóvenes entienden el quechua mas no lo hablan, por lo que bastó con el conocimiento de español para la correcta realización de la investigación.

Se trata de condiciones actuales bastante benignas para el desarrollo del trabajo de campo, condiciones que sin bien implicaron un reto personal, favorecieron la labor de investigación. En cuanto a la salida del campo, esta fue un proceso que implicó más que mi salida física de Lucanas, se trata del paso entre el trabajo de campo y el regreso al mundo urbano, el regreso a una nueva etapa en la investigación. La salida del campo es un paso que realicé con cierta pena pero con mucha satisfacción con el trabajo desarrollado. Finalmente, debo resaltar las maneras en las que ha cambiado el proceso de trabajo antropológico, durante buena parte del siglo XX, lo exótico y culturalmente distinto se encontraba en tierras lejanas atravesando océanos o montañas, sin embargo, en esta investigación al viajar lejos en las montañas nos topamos con una sociedad cuyos lazos urbanos son bastante fuertes e innegables, cuya realidad resulta, hasta cierto grado, familiar. En la búsqueda de lo exótico y diferente, encontramos que incluso lejos somos iguales. Lejanía y cercanía ya no son términos de referencia geográfica, son ahora conceptos cambiantes y ambivalentes cuya realidad sorprende a cada instante.

Capítulo II

Enfoque teórico



2.1. Estado de la cuestión

Hablar del Chaccu nos lleva a reflexionar acerca de las fiestas andinas, el turismo y el desarrollo local pero enmarcado en los procesos económicos, sociales y culturales por los que a travesado el Perú en los últimos treinta años. Sin lugar a dudas, es en la fiesta en la que se manifiestan las representaciones del espacio, el tiempo, la identidad, la memoria, etc. se trata pues de un “evento total”. Sin embargo, ¿qué es una fiesta? ¿Cómo la podemos entender? ¿Por qué es un tema tan recurrente en la Antropología? ¿Cuáles son sus verdaderas implicancias sociales? Estas son algunas de las preguntas que trataremos de resolver a través del repaso de los principales aportes antropológicos al tema. Debemos iniciar diciendo que la fiesta ha de ser entendida como una manifestación ritual, en ese sentido, su estudio se debe enmarcar dentro del amplio debate histórico sobre rituales que la academia ha venido desarrollando casi desde sus inicios. Trataré que la revisión teórica mantenga un hilo temporal en el desarrollo de la misma.

¿Magia? ¿Ciencia? ¿Religión? Estas fueron alguna de las primeras categorías con las que se trató de aproximar, aprehender y aprender sobre el ritual. Debemos comprender que se trataba de la primera mitad del siglo XX, así, autores como Bronislaw Malinowski se encontraban inmersos en un mundo fruto de la modernidad en la que la secularización de las sociedades era el paradigma, los rituales —en especial aquellos ligados a mundo mágico-religioso— parecían una huella del pasado, un remanente en las sociedades “más primitivas”, una “fotografía” de lo que Europa fue hace mucho tiempo.

Malinowski (1982) argumenta que las sociedades dividen sus prácticas en dos mundo, por un lado, lo Sagrado —el dominio de la Magia y la Religión— y lo Profano —el dominio de la Ciencia—. Esta división va desapreciando en la medida en que la sociedades evolucionan desde la preponderancia de lo Sagrado hasta el reino de lo Profano, de la ciencia: *“el primitivo busca ante todo consultar el curso de la naturaleza para fines prácticos y lleva a cabo tal cosa de modo directo por medio de rituales y conjuros...sólo mucho después al toparse con las limitaciones del poder de su magia, se dirigirá a seres superiores”* (pp. 15). Esta división del mundo se enmarca en las concepciones de los sujetos, desde las creencias sobre un orden sobrenatural, hasta una experiencia del orden natural. Como podemos ver, el ritual se colocaba en una casilla que lo relegaba a aspectos sobrenaturales, es decir, a todo eso que Occidente había superado a lo largo del siglo XIX.

Sin embargo, Malinowski le otorgaba crédito a las prácticas rituales: *“toda comunidad **primitiva**¹¹ está en posesión de una considerable cuantía de saber, basado en la experiencia y conformada por la razón”* (1982: 25). Con esto, vemos que ya a inicios del siglo pasado se reconocía la fuerza del ritual en la transmisión de conocimientos, no obstante, este espacio de transmisión se limitaba a las sociedades primitivas, en oposición a la educación científica europea. Por ejemplo, el autor comenta sobre el rol de los rituales mortuorios y su importancia en los grupos sociales, en ellos no solo se “sana” el espacio dejado por la muerte, si no, se “sana” a la estructura social en general, se trata de una regeneración, el duelo como ritual es una forma de preservar a la

¹¹ El resaltado es propio

sociedad y asegurar su reproducción más allá de los individuos: “*la muerte en la sociedad salvaje, en consecuencia, es más que la desaparición de un miembro. Al poner en movimiento una parte de las profundas fuerzas del instinto de autoconservación la muerte amenaza la cohesión y solidaridad mismas del grupo, y de las tales dependen la organización de la sociedad, su tradición y, finalmente, toda la cultura*” (pp. 60). Entonces, si el ritual (mágico-religioso) asegura la preservación de la sociedad primitiva, ¿qué preserva a la sociedad moderna? ¿La ciencia? Y más aún, ¿qué rol tiene el ritual en la sociedad moderna? ¿Por qué sigue existiendo a pesar de la secularización del mundo? Estas son algunas de las interrogantes que no logramos responder al largo de la primera mitad del siglo XX pero que avanzando tres décadas podremos alumbrar un poco más.

La cohesión, las normas sociales y el orden. Estas son las palabras claves para entender la propuesta de Mary Douglas (1973); para esta autora, cada sociedad —de alguna u otra forma— ordena una serie de símbolos y significados dentro de una gama casi infinita de posibilidades, este orden es lo que configura las prácticas de cada grupo. Lo que está más allá es peligroso —“impuro”— y por lo tanto inconcebible o inviable, pero, ese “estar más allá” es también una ventana de posibilidades, pues al no estar dentro de los límites culturalmente construidos, las oportunidades de nuevas configuraciones le otorgan un poder sin igual, el poder del peligro.

Para Douglas, las sociedades generan mecanismos para controlar ese peligro, desde el tabú hasta el rito, en estos mecanismos se evidencian los

sistemas de clasificación y se ponen en el escenario la propia representación del grupo. Estamos hablando del ritual ya no como un fenómeno primitivo, sino, como un mecanismo social de preservación —más allá del duelo— que controla las acciones de los sujetos: *“las reglas sagradas son, por lo tanto, meras reglas de poner coto a la divinidad, y la impureza es el peligro de doble sentido que implica el contacto con la divinidad”* (Douglas 1973: 22). El ritual es pues un momento o un ejercicio de la estructura en la que la colectividad apuesta por renovar sus propios límites de existencia, es una acción mnemónica (pg. 90). En otras palabras, es una acción cargada de recuerdos que reactivan la memoria social conectando símbolos con significados, creando nuevos paradigmas. Así hemos pasado de una práctica primitiva de preservación a una acción casi racional en la que se genera un vehículo para la transmisión del saber y los límites sociales.

Los *símbolos y significados* son ya parte de la propuesta teórica y al hablar de estos debemos aproximarnos a la obra de Clifford Geertz. Para este autor, la cultura es casi un libro que podemos leer a través de las prácticas sociales; libro que esté escrito mediante símbolos cargados de significados trascendentales. Geertz (1973) afirma que hay ocasiones excepcionales en las que los grupos evidencian sus configuraciones, son estas situaciones “profundas” en las que podemos leer el propio núcleo de la sociedad; el ritual, entendido desde un juego hasta una expresión religiosa, es esa ocasión excepcional. Así como la pelea de gallos le permitió a Geertz “leer” las prácticas culturales en Bali, creemos que el enfoque de descripción densa —la

lectura de los símbolos culturales de manera minuciosa— nos permitirá aprehender los significados en juego detrás de la organización del Chaccu del 24 de junio. Por otro lado, Claude Lévi-Strauss (1973) añade al debate la importancia de los símbolos sobre los sujetos, así, habla de la *eficacia simbólica* para referirse a la manera en que los sujetos nos relacionamos con los símbolos que nos rodean y cómo estos pautan nuestra acción. Una forma de manipulación simbólica de la realidad que permite a los sujetos el ejercicio de ciertas habilidades frente a su comunidad. Los símbolos construyen un sistema que nos acoge y nos forma, su eficacia radica en los resultados que este sistema tiene sobre nosotros, para Lévi-Strauss esta eficacia se da tanto a un nivel psíquico como físico, pudiendo transformar nuestros propios cuerpos.

Poder. El ritual es poderoso; ritual también otorga poder a sus participantes, distribuye, genera, regenera y quita capacidades de acción e influencia. Al analizar el rol del ritual en la política actual, David Kertzer (1988) descubre que este se constituye como el espacio en el que ciertas figuras se crean y destacan sobre el colectivo, produciendo relaciones de poder en influencia entre estos. Para Kertzer la política al jugar con el poder necesita de estos antiguos mecanismos de control para poder hacer efectivo su ejercicio: *“es un hecho que el ritual es una parte integral de la política de las modernas sociedades industrializadas; resulta difícil imaginar cómo algún sistema político podría sobrevivir sin el ritual”*¹² (pg. 03). ¿Cuál es el rol de los símbolos en este juego por el poder? Los símbolos son los que mueven las pasiones de los sujetos, debemos recordar que el ser humano es un ser de símbolos, nuestra

¹² La traducción es propia

cultura es fruto de los símbolos, en otras palabras, todo lo que somos y hacemos son símbolos. Los símbolos nos visten y esa vestimenta es la que nos otorga autoridad y capacidad de acción (Kertzer 1988: 3-5). Los símbolos nos crean, nos pautean y nos dicen qué hacer y qué no, el ritual es la máxima manifestación del sistema simbólico, de la estructura. Entonces, los símbolos no son unívocos, transmiten una serie de múltiples significados a los que nosotros les damos un orden a partir del contexto en el que nos encontramos.

Proceso y liminalidad. Sin embargo, el ritual puede transformar la propia estructura que busca proteger, el ritual va más allá de esta, el ritual crea espacios de liminalidad es decir genera nuevos espacios dentro de sus procesos. Si ya sabemos que los símbolos crean estructuras y que estas estructuras marcan lo puro e impuro, lo viable e inviable, lo permitido y lo prohibido, etc. dentro de los esquemas socialmente construidos; y que los rituales son los espacios en los que estos esquemas se manifiestan y se refuerzan, interiorizándose en las personas; lo que no nos queda aún claro son las configuraciones que abren los rituales, configuraciones sociales, espaciales, temporales, etc. que le dan fuerza y permiten que transformen lo que pareciera ser el propio ser de la sociedad. Víctor Turner (1988) nos relata las tradiciones rituales de los Ndembu para la fertilidad y la buena salud y resalta como esta sucesión de pasos planeados y repetidos —cargados de significados— forman un largo y complejo proceso en el que se pasa de una organización —entendida como un despliegue de actores, espacio y tiempo— o estructura, a una antiestructura, es decir, es un proceso en el cual se abren las puertas de

los límites a los que Douglas hacía referencia creando nuevas expresiones sociales y culturales. Así, el ritual —o la fiesta que es el tema que nos trae a toda esta reflexión— es más que una serie de actos con un guión fijo, se trata de un largo proceso con pautas bien marcadas, con un inicio y fin determinado, en ese sentido, el ritual es más que un acto, es una acción.

Ahora teniendo en perspectiva al ritual como acto, podemos preguntarnos ¿qué es la liminalidad? Para entender completamente el concepto de liminalidad, debemos realizar un salto al pasado en nuestra revisión teórica y, de esta manera, abordar la propuesta de Arnold Van Gennep (1975). Este autor —adelantándose a Turner— habla del ritual y de los sujetos que en este participan como si estuviera compuesto de tres momentos: el preliminar, el liminal y el postliminal. Cada uno de estos genera una configuración estructural distinta en la que los participantes se van transformando. La liminalidad es ese periodo del proceso ritual en el cual se descomponen los límites establecidos, los actores asumen nuevos roles, se pierden y generan nuevas identidades, el grupo se transforma, se presenta y representa de distintas maneras, la acción cambia de significados y los símbolos se expresan al máximo. La liminalidad es el momento preciso en el que se da el clímax del ritual, la fiesta en su punto más alto. Durante la liminalidad el orden y el desorden se mezclan para crear nuevas figuras y el poder de lo desconocido lo invade todo, trastocando lo establecido. Durante el tiempo preliminar, las estructuras se encuentran completamente establecidas y desplegadas en el campo social, la liminalidad rompe con ese ordenamiento al

establecer un nuevo contexto en el que se trastocan las estructuras regulares. Sin embargo, esta ruptura no puede ser permanente pues se corre el riesgo de que el peligro desborde la capacidad de contención del acto, así, se llega a una etapa postliminal, una etapa en la que la estructura se recompone —no necesariamente como era antes— conteniendo al desorden y volviendo a regular a la sociedad. La propuesta de Van Gennep es importante pues rescata el poder de transformación el sujeto y sus prácticas dentro de la sociedad.

El juego. Regresemos al debate teórico de la segunda mitad del XX, Clifford Geertz ya se había referido a la pelea de gallos en Bali como un “juego profundo” en la medida en que esta se constituye como el espacio por excelencia en la que el grupo revela los significados de su propia construcción simbólica; en ese sentido, permite el ejercicio de su propuesta teórica de la descripción densa. ¿Por qué el juego? ¿Qué hace especial al juego? Y más aún, ¿qué tiene que ver un juego con los rituales? El juego, al igual que la fiesta son manifestaciones del ritual. Las reglas y pautas a seguir durante su desarrollo, los actores definidos y los tiempos exactos son las características del juego que se introducen a la reflexión sobre el ritual. Para Roger Caillois (1994) el juego *“evoca una actividad sin apremios, pero también sin consecuencias para la vida real. Se opone a la seriedad de esta de ese modo se ve tachado de frívola [...] el juego escoge sus dificultades, las aísla de su contexto y, por decirlo así, las irrealiza”* (pg. 7 y 21). Lo que quiero señalar con esta cita es que el juego aparece como el espacio liminal por excelencia, un espacio fuera de la realidad social cotidiana. Durante este periodo no se crea

nada que perdure, todo se crea y se destruye en ese instante y es por eso que Caillois llama al juego estéril (pg. 37-38). Si el juego es un tipo de ritual, es el espacio liminal y es estéril, ¿cómo puede generar cambios en la estructura? El autor pareciera no dar una respuesta clara a esta interrogante. Sin embargo, aquí me aventuro a dibujar una: el juego, al igual que la fiesta, tiene una doble naturaleza hasta cierto punto contradictoria. Por un lado es estéril; y por el otro, se construye como un espacio liminales que a su vez carga de poder a los participantes y lo transfiere —son espacios de creación de capacidades—. Si bien durante su desarrollo pareciera que nada nuevo perdura, al llegar al momento postliminal los participantes ya no son los mismos, algo ha cambiado en ellos, la estructura ha de readaptarse y es ahí nuestro interés para el caso del Chaccu. El Chaccu permite que la propia estructura social en Lucanas se readapte y se transforme —se [re]invente— pues distribuye el material simbólico —y, veremos más adelante que, no simbólico también— entre los participantes y revela las fracturas que dificultan el desenvolvimiento del colectivo, es así, un “simulacro” social en el que se ponen en marcha mecanismo de control para la convivencia social.

La fiesta y el espectáculo. Las fiestas son, sin lugar a dudas, un espectáculo, son una escenificación y manifestación pública de celebración. Son el ritual espectacularizado, en otras palabras, el ritual convertido en un producto para observar y disfrutar. El espectáculo es la construcción social de un evento destinado al consumo; la fiesta se torna un producto masivo, un atractivo, un acontecimiento en sí misma. Nick Couldry (2003) al hablar sobre

los nuevos eventos mediáticos, afirma que estos son construcciones del orden social, privilegiando las relaciones con el centro de poder. Los eventos mediáticos son momentos elegidos en los que se revelan las construcciones más intensas de la sociedad¹³ (pg. 56); podemos percibir muy fácilmente como la descripción realizada por Couldry no es otra que la que hemos venido estudiando sobre el ritual; el ritual del siglo XXI es un producto mediático, es un evento de consumo. Más adelante en su texto, el autor llega a la conclusión que los eventos mediáticos tiene un alcance mayor que el rito pues son capaces de articular acciones múltiples en locaciones diversas ante la mirada pública, centrándose en la producción y difusión del material de consumo, son procesos sociales focalizados en el mercado (Couldry 2003: 59-60). Sin embargo, ¿qué tipo de rituales se espectacularizan? Pareciera ser que el consumo y el mercado tienen el poder de convertir en eventos casi cualquier cosa, veamos por ejemplo las celebraciones de Fiestas Patrias descritas por Pablo Ortemberg (2006). Este autor realiza una vívida descripción del Corso por Fiestas Patrias organizado por la cadena de tiendas Wong en Lima; en este, una celebración cívica como es la independencia de la República se transforma en un show que Ortemberg denomina posmoderno, un show en el que se redistribuyen bienes y poder a través del consumo de masas en la esfera pública tomada no por los sujetos si no, por las marcas: “la república de consumidores” (pg. 61) afirma el autor.

¹³ La traducción es propia

Turismo y espectáculo. Si la fiesta es ahora un espectáculo destinado al consumo entonces cada una de las prácticas rituales tiene un valor monetario, el ritual es un nuevo tipo de recurso, tiene una nueva función: la capitalización para el desarrollo. En el texto de Edward Bruner «*Culture on tour*» (2005) se hace un repaso por distintas manifestaciones “tradicionales” que han sido espectacularizadas como objeto de consumo turístico; el ritual adquiere un nuevo objetivo —más allá del ordenamiento social—: atraer a turistas a estas zonas “exóticas” en las que “la cultura tradicional aún pervive”. El ritual, ya sabemos, no es un rezago de las sociedades primitivas, se presenta como milenario, como un objeto extraño ante la gran “industria sin chimeneas” ansiosa de nuevas experiencias exóticas, de esa nueva orientalidad más allá del Oriente de Edward Said (1990). Dean MacCannell (1976) afirma que el turismo crea productos culturales que representan el imaginario que el turista tiene sobre el grupo que visita. Se trata de creaciones consientes y pragmáticas que mercantilizan a la cultura local. Estos productos se desarrollan como performances en un escenario en el que se pone en paréntesis la realidad cotidiana para crear lo que MacCannell llama *autenticidad representada*, es decir, una especie de realidad alternativa en la que se despliegan los productos culturales cargados de alto valor simbólico para ser comercializados turísticamente. Se trata de una puesta en escena de la cultura a la manera en la que esta es imaginada por los turistas.

El turismo, por ser un hecho que se convierte en transversal a distintos temas de análisis antropológico, puede ser entendido como un fenómeno total,

es decir, un fenómeno que en sí mismo revela los juegos de significados que se entablan dentro de un grupo, en ese sentido, partiremos de la propuesta conceptual de *descripción densa* de Clifford Geertz (2003) para nuestro análisis, pero, ¿de qué hablamos cuando hacemos referencia a descripción densa? En su texto «*La interpretación de las culturas*», Geertz realiza una propuesta revolucionaria para la labor antropológica, se trata de identificar y analizar la cultura como un fenómeno textual que se revela ante los ojos del etnógrafo a manera de un entramado símbolos y significados, englobados en hechos que podríamos llamar “totales” en el sentido que aglutinan en ellos todas las relaciones símbolos-significados. En ese sentido, la descripción densa como aproximación de investigación se propone “*desentrañar las estructuras de significación*” (Geertz 2003: 24), buscando una aproximación interpretativa:

Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social —arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común— no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre. (pg. 40).

Entonces, a lo que apuntamos en esta investigación —y obviamente con un carácter no tan ambicioso como el de Geertz— es a revelar la actividad turística como un *hecho total* que configura la [re]construcción y puesta en valor del imaginario histórico y social en Lucanas; todo esto, enmarcado en un proceso mayor en el Perú: la apertura del modelo económica nacional y el ingreso del capitalismo neoliberal como paradigma que más allá de lo

económica, se constituye en una nueva forma social y cultural, en un nuevo régimen. Así, veremos como a través del turismo se van construyendo nuevos sujetos que, más allá de sus roles dentro del grupo, ponen en marcha mecanismos de acción —¿supervivencia?— para la obtención del éxito personal; emprendedores de sí mismos en sintonía con los mandatos del nuevo *ethos* capitalista.

El turismo no cuestiona la autenticidad del producto, si este se ve extraño, mítico, antiguo, mágico o exótico es sin duda verdadero y está listo para su consumo; sin embargo, el ritual es más que un producto y, en ese sentido, su autenticidad si puede ser cuestionada, pudiéndole restar efectividad en su objetivo. El poder del ritual radica en su capacidad de transformar la estructura, no obstante, esta capacidad requiere de la colaboración de todos los participantes convencidos de lo que están haciendo es lo correcto, convencidos que se están representando y construyendo nuevos entramados. Los símbolos son los anclajes de la autenticidad y son, también, las herramientas del espectáculo que vinculan a actores y público. El ritual necesita percibirse como real y significativo, su éxito está más allá de la acción repetida, está en las propias mentes de los sujetos que lo validan: actores, público y, ahora también, académicos.

En la región de Ayacucho¹⁴, el turismo ha surgido como una “boom” económico luego de los veinte años de conflicto armado interno, un boom que

¹⁴ Estas notas sobre el turismo en Ayacucho son fruto de la revisión del texto de *Otras formas de narrar la historia: El mapa de la memoria de AMA QUNQANAPAQ. Ayacucho, 2005*. Lima: Estudios Generales Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011 de María Eugenia Ulfe.

ha sido propiciado desde el Estado como una vía de desarrollo dentro de este nuevo fenómeno cultural que es el capitalismo neoliberal, así, esta industria no nace como un canal de memoria y reconciliación, si no, como una pared que cubra lo ocurrido, un bálsamo para olvidar el pasado y repensarse como una sociedad hacia el futuro. El turismo en Ayacucho es la respuesta desde una élite local —apoyada en el modelo económico del gobierno central— al periodo de violencia de las dos últimas décadas del siglo pasado; sin embargo, es una respuesta que busca olvidar su origen, disfrazarlo y silenciarlo. Los anclajes simbólicos del turismo van más allá de su pasado reciente —el pasado negado— hacia el periodo colonial con una mirada arqueológico exotizada de la propia región, las fiestas se amparan en “antiguas tradiciones” anteriores a la República. Sobre esto, María Eugenia Ulfe (2011) comenta: *“el turismo como discurso hegemónico e ideológico requiere que lo cultural se ancle en elementos históricos antiguos para convertirse en un recurso [...] de esta manera el pasado reciente queda varado en el olvido: sin reflexión, sin cuestionamientos, con complicidades.”* (pg. 356). El turismo “limpia” pues permite disimular todas aquellas “imperfecciones” sociales del día a día creando una imagen armoniosa con los intereses del mercado. En ese sentido, el turismo encaja de manera perfecta en el proyecto de gobierno y la forma de pensar el país promovida en la última década del siglo XX; el turismo permite que el capital invada el escenario, que los recuerdos dolorosos se sumerjan en el olvido y que las personas y sus vidas se pinten de carnaval para el visitante. La industria autogestionada, el espacio propicio para el desarrollo de los emprendedores, del modelo de sujeto que promueve el capitalismo, el sujeto

que sería capaz de olvidar y generar nuevas posibilidades de acción bajo el mandato neoliberal.

El turismo como bálsamo y salvavidas social aparece en el contexto de neoliberalización económica de la última década del siglo XX. El capitalismo lo invadía todo, más allá de nuestras formas de consumo y trabajo, ahora nuestras propias vidas eran una pieza dentro del juego del mercado, nuestros intereses, nuestros lazos sociales, nuestra costumbres...todo se podía comprar y vender por un precio, la propia utopía del emprendedor —esa característica que se asume como innata de todos los peruanos— no es más que un sueño capitalista, un “yes, we can” peruanizado; el emprendedor es la expresión de materializada del nuevo mandato cultural del finales del siglo: un individuo contra el mundo, libre en el espacio social y con miles de posibilidades de acción individual. El turismo “reconquista” y “coloniza” espacios, los incluyen en el mercado —creando nuevos lazos sociales, prácticas culturales y capitalizando los escenarios—, Ayacucho —un espacio marcado por la exclusión histórica-estructural— es un nuevo lienzo para la intervención, al respecto, Ulfe comenta: *“cual tienda de bazar, la cultura se ostenta y exhibe para el disfrute y asombro del visitante, y algunos de los motivos que más se prestan para ello son **las fiestas**¹⁵; las artes locales, como los retablos, la cerámica, los textiles, las tablas pintadas en Sarhua; y los productos locales como la cochinilla”* (2011: 365-366). Con todo esto, es fácil imaginar el por qué de las iniciativas turísticas locales: pintar una fachada a los problemas locales,

¹⁵ El resaltado es propio

olvidar el pasado e integrarse al circuito económico pareciera ser la fórmula perfecta para crear un futuro mejor en el que el pasado se vuelve un recurso inacabable, expectativas que buscan armonizar la realidad local con el contexto nacional, que buscan ingresar a las República de consumidores y emprender en esta una nueva ruta para el desarrollo. El turismo es una forma de “poner en valor” —de patrimonializar las expresiones culturales estancándolas en un eterno presente etnográfico— aquello que siempre estuvo ahí pero que ahora se puede explotar, y se puede vender; esto es lo que MacCannell llama petrificación al hablar del Marxismo y el Stalinismo (1976: 17). Entonces, el turismo como herramienta del capitalismo neoliberal toma imágenes cotidianas y las lanza al mundo, las inserta en el mercado; el turismo presenta una fotografía de la realidad, una imagen abstraída y socialmente construida y validada. Esta imagen tiene como objetivo venderse al mercado, atraer el capital y crear nuevos panoramas en los que los objetos culturales, al igual que los sujetos, son piezas del intercambio cotidiano.

Kimberly Theidon, en «*Entre prójimos*» (2004), presenta un panorama en el que el periodo de violencia significó una ruptura en el modo de vida tradicional de las comunidades andinas, pues no solo se rompieron con viejas tradiciones —como calendarios festivos y circuitos de intercambio—, si no que se que se llevó los niveles de violencia a nuevas alturas, niveles que rebasaron los límites rituales con los que se manejaban los conflictos en los Andes. Sendero Luminoso, según Theidon, marcó un nuevo paradigma en lo que significaba el uso de la violencia en el espacio rural. El Partido Comunista del

Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) no se presentaba como un patrón, si no como un mediador en los conflictos permitía acabar de manera rápida y fácil con el enemigo. El campo ayacuchano se convirtió en un espacio de lucha y muerte, pero no solo entre el Estado y la subversión, sino también entre vecinos y parientes, es decir, “entre prójimos”. Vemos pues que la violencia traspasó y trastocó la propia estructura contenida por el ritual. Es ahí donde las reformas estructurales de la década de 1990 buscan incidir, el proceso de pacificación — “reconquista del campo”— debía ser un hecho que parta de lo militar para convertirse en una nueva forma de gobierno; una acción consensuada entre Estado y ciudadanos para el olvido. La estructura simbólica de los productos neoliberales permitía que los sujetos canalicen su anhelo hacia un nuevo futuro empapados por un fe ciega en el sistema; hartos de más de una década de violencia, el turismo se presenta desde el gobierno como una, o tal vez la única, línea de vida para Ayacucho y los Andes en general.

La fiesta en las pampas de Ayacucho. ¿Qué sabemos de los rituales andinos? ¿Es el Chaccu una fiesta andina por excelencia? ¿Es auténtico y representativo? Estas son algunas preguntas que nos permitirán aterrizar desde nuestra reflexión teórica al ámbito de la Antropología en los Andes.

La fiesta andina crea y utiliza el espacio y el tiempo de formas particulares, expresando la unión de dos realidades trascendentales para la sociedad, el mundo cotidiano y profano con el mágico-religioso. La performance durante la fiesta obedece no solo a una necesidad estructural con un guión pautado, obedece a una concepción del tiempo y el espacio

transmitida de generación en generación; la fiesta [re]presenta a sus actores, los [re]ubica en sus roles pauteando su concepción del mundo. El uso del tiempo y el espacio ritual permite la generación de identidades localizadas no solo a nivel regional, si no, identidades que se proyectan hacia afuera, hacia el mercado, hacia el consumo —una vez más encontramos un juego entre dos esferas, el rol hacia afuera y las dinámicas propias de la convivencia interna; la comunidad campesina vive entre estos dos mundos de manera exitosa—. Las prácticas ritualizadas son procesos de innovación pero también de permanencia en los que los nuevos actores pugnan por introducir sus agendas, son espacios del ejercicio de la memoria en los que la composición histórica puede reformularse y readaptarse a las necesidades actuales. Entonces, la fiesta como vehículo de la memoria es más poderosa que cualquier memorial físico pues tiene la fuerza de trastocar el pasado, manipulándolo a través de la teatralización de los hechos. Recordemos que el ritual es un proceso, y entendamos proceso en el sentido más amplio del término, como una sucesión de hechos, pero también como un camino o ruta hacia el cambio, una expectativa por un producto final.

Hildebrando Castro Pozo (1924) habla de la existencia de la comunidad campesina como un todo organizado que termina existiendo por encima de su población restándole agencia social, siendo la comunidad un actor en sí mismo, esta idea de totalidad es compartida por diferentes autores de la corriente indigenista, aunque no es valorada de la misma manera, si bien José Carlos Mariátegui (1928) habla de la comunidad campesina como un todo, a diferencia

de Casto Pozo, la mira como un retraso para la sociedad moderna, pues su organización está basada en prácticas precapitalistas. Pero esta mirada de comunidad como un ente por encima de los que la forman no ha sido la única manera de abordar este concepto, Bernard Mishkin¹⁶ presenta a la comunidad como una organización formada por familias a quienes las reconoce como actores que responden a intereses individuales por sobre los colectivos. La acción comunal termina siendo reducida a la decisión de las familias quienes en caso de amenaza a su territorio tienden a unificarse temporalmente, este proceso de fusión y fisión entre grupos sociales puede ser comparado con la descripción que realizó E. E. Evans-Pritchard (1977) sobre la sociedad Nuer en África —pues debemos recalcar que el modelo comunitario no es exclusivo del Perú ni si quiera de los Andes—. Por su parte Julio Cotler reafirma esta idea de individualidad planteando que el sentido de colectividad desaparecía tan pronto como la sociedad nacional ofrecía alguna posibilidad de integración a sus miembros, pues no se ve a los campesinos como ajenos a la sociedad mayor, todo lo contrario, siempre ha habido un nexo entre ambos grupos. La posibilidad de una integración mayor al mercado lleva a los campesinos, según Cotler, a dejar de lado esa identidad de comunidad y a priorizar actividades individuales de beneficio propio. Vamos vislumbrando algunas luces sobre el caso en estudio; caso en el que la Comunidad Campesina de Lucanas tiene un rol de representación hacia el exterior como un todo cohesionado, mientras que entre sus comuneros, se trata de una organización en proceso de

¹⁶ Todos los autores mencionados y que no presentan referencia bibliográfica directa pueden ser encontrados en las distintas publicaciones consignadas en la bibliografía como Mossbrucker (1990) o Diez (2007) entre otros; lamentablemente, no se pudo acceder a la fuente original.

deslegitimación en la cual cada uno de sus integrantes ha optado por el trabajo particular en relación con el mercado. Entonces, no se trata de una contradicción entre las propuestas de Castro Pozo y Cotler, todo lo contrario, pareciera ser que la comunidad campesina juega con ambos roles, no encontrando contradicción entre ellos para su construcción identitaria y el ejercicio de sus funciones.

Por otro lado, John Murra, planteó dos de los conceptos clásicos por la Antropología en los Andes, la reciprocidad y el modo de producción vertical en un máximo de pisos ecológicos, también llamada verticalidad —la cual se puede aplicar en forma de “archipiélago” —. Las relaciones de reciprocidad están basadas en la idea de que la comunidad campesina funciona bajo el apoyo continuo de familias nucleares, familias extensas, parientes ceremoniales y lazos comunales. La subsistencia de las familias campesinas será mediante el trabajo conjunto que le permite obtener todos los recursos para su supervivencia a través de los lazos extensos de parentesco; la comunidad termina siendo la proveedora de estos recursos, pues permite que una familia pueda aliarse con un conjunto más amplio de miembros con quienes se dividirá los procesos de producción que aseguren la supervivencia. Por otro lado, la verticalidad es una propuesta teórica que plantea que las sociedades andinas —entendiendo los Andes como una gran área cultural casi homogénea— mantenían un “núcleo étnico” desde el cual manejaban una serie de “colonias” periféricas a distintas alturas para asegurarse un máximo de productos agropecuarios. Estas colonias junto al núcleo se asemejaban a un

archipiélago —ahí la razón del nombre— el cual ante el reto de la rápida inclinación vertical del terreno andino, se expandía buscando captar la mayor cantidad de microclimas y tipos de terrenos posibles, presumiblemente, como una forma de reducir la incertidumbre o el riesgo ante los embates de la naturaleza o los azares políticos.

Sea la propuesta de Murra cierta o no, lo que sí sabemos gracias a las crónicas, visitas y demás documentos de inicios de la Colonia es que la comunidad tal cual la conocemos en la actualidad podría ser rastreada a las Reducciones Toledanas del siglo XVI, en las que por motivos de control administrativo del territorio y la población, el gobierno virreinal decidió reunir a las poblaciones dispersas en reducciones a la usanza española de la época, es decir, en pueblos con patrón de “damero” con una plaza central dónde se ubican la iglesia, el cabildo y las casas de los “notables”. Es esta nueva forma de administración la que acaba con los archipiélagos y rompe el vínculo de las “colonias” con sus respectivos “núcleos étnicos”, reuniendo en un solo pueblo a distintos grupos que hasta ese momento compartían el espacio geográfico más no el espacio sociocultural. Se dice que las comunidades indígenas o campesinas son en realidad las prolongaciones o supervivencias de los antiguos ayllus. Sin embargo, los enfoques modernos han replanteado esta perspectiva. Alejandro Díez (1998) nos habla que, para la costa norte del país, el proceso de Reforma Agraria fue la estocada final para el modelo de haciendas que había venido atravesando una serie de descomposiciones propias de las lógicas de herencia, dejando el espacio vacío para la creación

de nuevas comunidades campesinas como respuesta a la lógica de comunalización y colectivización de la propiedad promovida por el Estado. Podemos decir que, si bien la lógica espacial puede ser rastreada hasta principios de la Colonia, el “boom” de la comunalización no tiene más de cincuenta años en la historia peruana; hablar de la “ancestralidad de la comunidad” es utilizar un discurso recreado o reinventado al mejor modo de las tradiciones como lo propone Richard Schechner (2000); un discurso validado por los actores y socialmente construido a partir de un pasado imaginado que no requiere de una prueba en la realidad.

Por otra parte, para estudiar los procesos de conflicto y alianza en los Andes, tenemos un texto clásico compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1974), «*Reciprocidad e intercambio en los Andes*». En él podemos ver cómo los dos conceptos que aborda el título parecen constituirse como los pilares en las relaciones sociales andinas. Por un lado, se encuentra la reciprocidad, como una condición permanente en los Andes (desde momentos inmemoriales, pasando por el periodo del Virreinato, hasta la actualidad). Por otro, el texto nos presenta el intercambio de bienes y servicios como una forma de relación social típica del medio andino; en especial, en lo que hace referencia a las relaciones económicas. Se debe resaltar que, entre las comunidades estudiadas en el texto, se encuentra la comunidad de Chuschi, donde el PCP-SL inició su lucha armada en 1980. Es justamente Chuschi la “bisagra” que nos permite ir a otro texto “clásico” como «*Para defendernos*» de Billie Jean Isbell (2005). A diferencia del texto de Giorgio Alberti y Enrique Mayer, Isbell presenta

a la sociedad andina como un grupo que, si bien utiliza el intercambio recíproco, no es pasivo ante los cambios, pues la propia comunidad genera estrategias para mantener sus formas de vida, estrategias que sirven de “defensa” ante los cambios. Asimismo, los sujetos no actúan de forma armoniosa entre sí ni con la “sociedad mayor”; encontramos juegos de intereses e ideas, en especial, de aquellos que han migrado hacia las áreas urbanas. Logramos ver que los cambios no son ajenos a las sociedades andinas; si bien existen características que perduran desde hace mucho tiempo, estas se van reconfigurando con el paso de los años —incluso cuando lo que se busca es conservarlas—. En ese sentido, las estrategias que se establecen en las relaciones sociales son cambiantes y diversas y corresponden con el proceso temporal y, por ende, político y económico en el que se encuentra la sociedad.

Los temas andinos en la Antropología han dado un giro —moderado— hacia nuevos ejes de aproximación dejando de ver el ritual como un suceso pintoresco superviviente del pasado en el que se expresan las diferencias geográficas, sociales y culturales de los Andes. El ritual se convirtió en un hecho que puede revelar tanto o más que una pelea de gallos en Bali, se convirtió en un espacio cargado de símbolo y significados en los que el etnógrafo puede leer de manera profunda. Así, Raúl Romero (2008) comenta: *“ciertamente en los Andes la fiesta implica mucho más que eso [un atractivo o evento recreativo]: es un suceso estructural y ordena la vida de sus protagonistas, un universo con significados que expresan visiones del pasado,*

vivencias del presente y aspiraciones ante el futuro" (pg. 12). Vemos que la fiesta es un acontecimiento central en la vida social en los Andes, se constituye como un marcador temporal que otorga sentido a las prácticas, relacionándolas con los sujetos.

La performance: el ritual como acción. Hemos decidido dedicarla especial atención al tema de la performance pues consideramos que se trata de la aproximación más útil para poder entender el Chaccu y sus implicancias dentro del tejido social. Ya habíamos mencionado que para Víctor Turner el ritual era un proceso continuo de transformaciones, lo que no hemos dicho es que este proceso se realiza a través de las acciones de los sujetos involucrados; los comportamientos pautados y estandarizados de cada uno de los participantes van construyendo el evento, desarrollando el proceso. Turner no se queda ahí, compara el ritual con un drama teatral, somos actores de nuestra propia obra y el ritual es un musical de Broadway, la performance es esa capacidad humana para representarse a sí mismos a través de conductas, pensamientos, gestos, maneras de ser, discursos, y casi cualquier manifestación comunicativa que, relacionada con el entorno, nos moldea. Turner (1987) ve en el proceso de ritualización como la acción performativa por excelencia pues es la acción más significativa dentro de la construcción social, es la acción más simbólica en el aparato cultural. Para Turner, el ritual es una experiencia.

¿Cómo nace el ritual? ¿Qué lo genera? Y ¿qué lo valida, legitima y autoriza? Para responder a estas preguntas no nos es suficientes las ideas de

Víctor Turner debemos dar un paso adelante y dirigirnos hacia dos importantes autores, por un lado Eric Hobsbawn y, por otro, Richard Schechner. Según Hobsbawn (2003) la mayoría de tradiciones —ligadas a un pasado inmemorial— que se autoproclaman como antiguas y ancestrales no lo son tan cual, todo lo contrario, son frutos recientes de las dinámicas socioculturales del contexto, así, habla de tradiciones inventadas. Para este autor, no importa si la tradición inventada tiene un origen rastreable o más bien pareciera aparecer de manera difusa en un periodo de tiempo, el hecho de que atraviesen un proceso formal de institucionalización nos revela su carácter permanente. Las tradiciones inventadas son un conjunto de prácticas simbólicas ritualizadas, que sin importar su duración en el tiempo o supervivencia, tienen un origen intencionado que generalmente están relacionadas con el nacimiento de la idea de Nación o identidad colectiva. Con el nacimiento de una tradición nace toda una estructura simbólica que brinda a los sujetos pautas performativas ritualizadas; sin embargo, ¿qué es una tradición? Hobsbawn hace una clara distinción entre tradición y costumbre, la costumbre es solamente una práctica repetitiva con una función pragmática, mientras que la tradición va más allá, estableciendo vínculos —ficticios— entre el pasado y el presente, tejiendo una trama de significados que cubre a los sujetos y que se auto-representa como legítima y auténtica pues data del pasado. Las tradiciones inventadas si bien tienen un aura de invariables —pues están ligadas al pasado identitario del grupo que las performa— son en realidad grandes oportunidades para la innovación y la creación de nuevas prácticas sociales.

Estas nuevas prácticas sociales son por sí poderosas pues mueven voluntades y aglomeran individuos convencidos de que están haciendo lo correcto, aquello como se debe hacer y se ha venido haciendo durante mucho tiempo. Este fe o creencia en la acción es lo que Richard Schechner (2000) llama *Restoration of Behaviour* —“restauración de la conducta” o “conducta restaurada”—, es decir, conductas “ancestrales” que se recrean a partir de un pasado imaginado, de un momento “cómo debió ser” pero que en realidad más allá del imaginario socialmente construido pareciera no existir. Estas conductas —o performances— crean espacios rituales en los que se transmiten significados; el Chaccu —al igual que otras tantas ceremonias andinas espectacularizadas— se realiza como “se hacía durante siglos”, pareciera ser que nadie cuestiona esa ancestralidad, todo lo contrario, tratan de revivirla con trajes y danzas que —una vez más— son “los que se utilizaban durante siglos”. Para Schechner estas prácticas o conductas restauradas son una especie de obras teatrales con un guión que ha sido construido y transmitido; los sujetos son personajes de una trama mayor que busca reafirmar la identidad colectiva y el sentido de pertenencia al grupo. Estas performances solo sobreviven y convencen a los actores y al público pues tienen un guión efectivo, es decir, tiene una trama que logra hilvanar lazos entre el pasado imaginado y el presente en la acción espectacularizada; los símbolos cargados de significados movilizan sensibilidades y reafirman su autoridad como práctica verdadera. El ritual es efectivo pues sus participantes así lo creen y actúan para que así sea; Pierre Bourdieu (1992) afirma que los rituales son una especie de magia social cuyo éxito radica en la repetición de actos autorizados, combinando situaciones

socialmente constituidas. Sobre la construcción de esta efectividad, Bourdieu afirma que “*todo esfuerzo para encontrar una lógica de argumentación lingüística, retórica y de estilo está destinado a fallar si los símbolos no establecen una relación coherente entre las propiedades del discurso, las propiedades de los sujetos que participan y las propiedades de las instituciones que la albergan*”¹⁷ (1992: 11), esto quiere decir que los rituales solo serán efectivos si los símbolos que constituyen su estructura logran tejer ese manto que abrigue a los actores dentro de un escenario específico sin “filtraciones”.

2.2. Marco teórico

En esta sección definiremos los principales conceptos que nos ayudarán en el análisis de nuestro fenómeno de estudio: la [re]construcción del tejido social en Lucanas a partir de prácticas ritualizada durante la fiesta del Chaccu como factor de desarrollo. En ese sentido, nuestro marco teórico —si bien breve— se compone de tres conceptos claves: *desarrollo*, *ritualización* y *cohesión social* los cuales únicamente repasaremos pues ya en la sección anterior hemos dado un amplio panorama de los componentes teóricos que nos guiarán durante toda la investigación en el campo mientras que en el análisis agregaremos y ampliaremos el panorama teórico. ¿Qué entenderemos por cada uno de estos conceptos? Y ¿de qué manera nos ayudarán en nuestra investigación? Son las preguntas fundamentales a resolver a lo largo de esta sección.

¹⁷ La traducción es propia

Desarrollo. El desarrollo se ha constituido como el nuevo paradigma desde las últimas décadas siglo XX, se inició como un sueño por un futuro cada vez mejor, un futuro en el que la humanidad comparte estándares de vida y consumo cada vez superiores; en otras palabras, en una carrera frenética hacia una escurridiza idea por tener y ser más. El capitalismo extremo y el consumo desmedido de las grandes sociedades “desarrolladas” son el fruto de ese paradigma que exige cada día más.

Sin embargo, así como las grandes estructuras socioculturales cambian, las estructuras mentales, económicas y patrones de vida y estilo también lo hacen, en los últimos años, el desarrollo ha adquirido diversos apellidos: sustentable, sostenible, humano, integral, etc. (CNDDHH 2012: 5) los cuales abren nuevas rutas en este sinuoso camino hacia más. Desde julio del 2011, el “fetiche” del desarrollo peruano ha sido la inclusión social, es decir, la apuesta por sentar bases iguales para todos, por crear las condiciones para que cada uno de los peruanos pueda gozar de los beneficios de nuestro tan clamado crecimiento económico; de traer hacia “aquí” a los que toda la vida habían estado “allá” —en otras palabras, no se trata de generar condiciones iguales en todos lados, si no, de permitir el ingreso de muchos en las condiciones de pocos—. Esta nueva etiqueta para el desarrollo se enmarca en toda una nueva corriente para comprender los avances en la situación socioeconómica de los más pobres, el desarrollo del siglo XXI —o por lo menos una gran porción de las corrientes teóricas sobre él— han dejado de ver el progreso como un vía hacia una vida cada vez mejor para comenzar comprenderlo como una vía

hacia el buen vivir, es decir, ya no querer siempre más en una camino sin fin, si no, vivir satisfaciendo nuestras necesidades y permitiendo que los demás lo hagan también. Si partimos de la propuesta de Amartya Sen (2000) sobre cómo comprender el fenómeno de la pobreza y el desarrollo —fenómeno multidimensional que requiere de una respuesta también multidimensional para la obtención de un nivel de vida bueno y aceptable— podemos comprender este paradigma como **la posibilidad de todas y todas por acceder a los bienes y servicios del Estado y del capital.**

Pero ¿qué quiere decir esto? Significa que para fines de nuestra investigación el desarrollo se justifica como el contexto por el cual las personas pueden ejercer una ciudadanía plena, ciudadanía que va desde el ejercicio de derechos y deberes así como el acceso a los flujos económicos del mercado. Sabemos que incluso las poblaciones más excluidas no son pasivas ante su situación, buscan maneras de mejorarla y cambiar su panorama, tanto en sus relaciones hacia dentro como hacia afuera. Estas innovaciones las podemos resumir en una cadena de acciones por crear cuotas más amplias de participación; en otras palabras, por crear espacios en el que los que los sujetos puedan ejercer nuevas posibilidades de acción con fines pragmáticos a mejorar su situación, sea esta de pobreza, exclusión, discriminación por género, etc. **La participación es el camino hacia el ejercicio de ciudadanía, es decir, hacia el acceso a bienes y servicios.**

En este contexto, el turismo se presenta como la mejor opción para el desarrollo pues es una industria masiva y que moviliza cantidades enormes de

capital —humano, simbólico, económico, etc. —, conectando regiones que hasta ese momentos parecían lejanas. El turismo es, sin lugar a dudas, una industria y su influencia rebasa siempre la imaginación, creando nuevos contextos y relaciones, superando cualquier expectativa. El turismo es una revolución. Esta industria es la puerta hacia el desarrollo pues con él ingresan una serie de instituciones que acercan a la localidad con la sociedad mayor, además, permite el ingreso de capital al contexto local. Por esta razón se realizan grandes esfuerzos e inversiones locales para abrirles las puertas a la actividad turística. La industria como la puerta al ejercicio de derechos pues es a través de esta que los servicios del Estado ingresan a la localidad, la población se capitaliza y tiene un mayor rango de acción para el ejercicio de sus derechos, se crea una conciencia local en relación a una sociedad mayor, lo local se involucra en lo nacional y en lo global. Lo más irónico —y cómo veremos en los siguientes dos capítulos— es que el ejercicio pleno de ciudadanía no se consolida hasta el ingreso de la industria, es decir, el Estado no se acerca a sus comunidades hasta que se desata una “fiebre” capitalista en ellas...lo que más adelante llamaremos el “*Capitalismo Achorado*”, es decir ese poder que tiene el Capitalismo para no solo ser un modelo económico sino también un modelo cultural, en otras palabras, una forma de conceptualizar y vivir la realidad en relación a la comunidad de pares que nos rodea. George Yúdice (1998) y Jeremy Rifkin (2000) afirman que dentro de esto modelo, las prácticas performativas permiten que la cultura se convierta en un recurso más dentro de las posibilidades de acción de los sujetos. La globalización permite que lo que alguna vez fue local se presente al mundo y se relocalice en la

palestra pública mundial. Con todo esto, el ejercicio ciudadano pasa a ser una especie de “tendido de puentes” entre dos mundos que hasta hace poco se daban la espalda pero que ahora, debido a las dinámicas propias del capitalismo, se miran cara a cara, se interpelan y se necesitan el uno al otro; la ciudadanía a través de la mercantilización, como reconocimiento de mercados.

Ritualización. Ya hemos repetido en numerosas ocasiones que es casi imposible definir de manera clara y contundente qué es un ritual, hemos realizado un amplio repaso por las principales corrientes teóricas con el fin de brindar algunas luces sobre el tema. Lo que resulta importante en este punto son los conceptos de autenticidad y representatividad. Estas dos palabras claves nos ayudarán a comprender de mejor forma las prácticas en torno al Chaccu y su relación con la noción de desarrollo ya dibujada.

La autenticidad es el concepto que le otorga poder al ritual; solo si las prácticas son sentidas y aprehendidas como correctas y verdaderas, los sujetos participarán de estas sin dudas, fortaleciendo las estructuras que llevan a la existencia del mismo. Además, solo si los espectadores sienten que la performance es reflejo de una práctica verdadera la consumirán como un producto masivo. ¿Qué es auténtico? La autenticidad está ligada a la capacidad de realizar de manera convincente las conexiones entre el pasado imaginado y reconstruido con el presente, trayendo consigo valoraciones y apreciaciones positivas sobre el teatro social. **Un ritual auténtico tiene el poder de reconfigurar la estructura así como de poner en marcha innovaciones que van más allá de los hechos sociales locales,** un ritual

auténtico es capaz de llevar a nuevos niveles la revolución del turismo. En ese sentido, la autenticidad no es una característica presente en el ritual en sí mismo, se trata de una convención entre todos los sujetos que participan del mismo, una especie de fantasía o fe que permite el ejercicio ritual. Por otro lado, la representatividad hace alusión al poder del ritual para representar escenas imaginadas, conmoviendo susceptibilidades. El ritual representa acciones que han sido planificadas con anticipación, se trata de un mecanismo de transmisión de conocimientos entre sujetos y generaciones. **El ritual no solo refuerza la estructura, abre las puertas al turismo y el mercado, si no también, se constituye como una escuela intergeneracional que fortalece los vínculos dentro de la comunidad.**

Poco a poco descubrimos que las prácticas rituales se abren paso más allá de los objetivos con los que son performadas y el ritual resulta cada vez más complejo, sin embargo, también resulta un objeto más rico de análisis. Estudiar el ritual es abrir una puerta a toda una nueva manera de ver los fenómenos socioculturales; es abrir una puerta a una gama de fenómenos únicos. Existe una tensión constante entre la innovación en pos de mostrar nuevas prácticas exóticas para el turismo y realizar performances consideradas verdaderamente auténticas. Esta tensión se traduce en pequeñas pero paulatinas innovaciones así como en “idas y venidas” entre los actores, en otras palabras, el ritual nunca se da un contexto pasivo, se trata de un ambiente en pugna en la que los intereses se confabulan para cambiar la estructura; la autenticidad y la representatividad no siempre confluyen hacia un

mismo punto. Sin embargo, debemos resaltar que, incluso en ese escenario de pugnas constantes, existe una base en la que todos los actores confluyen en consenso, convencidos de que los actos que irán a performar son importantes y deben de realizarse pues constituyen una parte fundamental del ejercicio social. En ese sentido, el ritual es un crisol en el que se mezclan distintas intenciones, expectativas, ideas y voluntades —no siempre parejas y armoniosas— que va marcando la vida social del grupo, traza su historia, redibuja su pasado y proyecta un futuro.

Cohesión social. En los manuales de psicología comunitaria se define “tejido social” como el entramado de relaciones que se establecen entre los individuos en su día a día. Podríamos quedarnos con esta definición; no obstante, estaríamos tratando con un concepto muy vago y que hace referencia, en última instancia, a la sociedad en sí misma. Con fines operativos, decidimos trabajar con la noción de “cohesión social” como similar a la de “tejido social”. De esta forma, podemos trasladar al terreno empírico el concepto. Según el Diccionario de la Lengua Española, por “cohesión” debemos entender la “*acción y efecto de reunirse o adherirse las cosas entre sí o la materia de que están formadas*” (Real Academia Española 2010). En nuestro caso, se trataría de la capacidad que tienen los individuos que forman parte de un mismo grupo de reunirse. Sin embargo, esta definición sigue siendo muy floja. El propio diccionario nos otorga una acepción más: “*fuerza de atracción que las mantiene unidas*”. Con este matiz, podemos intuir que la cohesión no solo es la habilidad que tiene dos entidades o más de juntarse,

sino también la fuerza que las mantiene. “Cohesión social” es, entonces, la unión dentro de una sociedad, entendida desde la manera como esta se mantiene unida —a pesar de los conflictos— hasta la fuerza que entrelaza a cada uno de los individuos que la forman.

En «*Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*», publicado por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de las Naciones Unidas se afirma que la cohesión social se pone en mayor manifiesto en los momentos de incertidumbre, en este caso, ante la violencia, la pobreza o las expectativas incumplidas; reflejándose en el grado de consenso y disenso que se da ante los hechos que ocurren. La “cohesión social” es la acción concertada —entendiendo la concertación como un grupo de acuerdos y desacuerdos del colectivo— de un grupo humano, la cual se ve enfrentada en los momentos en los que los esquemas de vida son remecidos por un hecho fortuito. Así, podemos dar una definición de lo que se entenderá por “cohesión social” en esta investigación: **la fuerza que mantiene a una sociedad unida y que se expresa en la toma de decisiones ante asuntos poco cotidianos a través de hechos de la vida diaria.**

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que, como hablaba Pierre Clastres (1981) para los grupos que él denominó “sociedades-contrael-Estado”, las alianzas y conflictos son necesarios en todas las relaciones sociales entre personas, segmentos y grupos, pues, para que exista un aliado, debe existir, necesariamente, un enemigo. Bajo esta lógica, los distintos actores sociales que entran en juego van entablando sus vínculos entre sí para

actuar a favor de sus intereses y en desmedro de los otros. Debemos aclarar que esto se trata de un “rompecabezas” en el que cada uno de los actores cree tener la mejor manera de resolverlo, pero, al tener todos cuotas distintas de poder y acción en la comunidad, requieren los unos a los otros para llevar a cabo sus propuestas. En un juego entre el trabajo colaborativo y el individual, entre el consenso y el disenso, entre los intereses propios y los ajenos.



Capítulo III

Sobre la tríada del tejido social lucanino



3.1. La evolución del tejido social en Lucanas: la historia de una comunidad en las pampas al sur de Ayacucho

Sin lugar a dudas, el desarrollo del tejido social lucanino ha sido marcado profundamente en los últimos cincuenta años por la evolución del trabajo de la CCDL, sus aciertos y errores, sus épocas de bonanza y sus crisis. Como muchos pueblos de los Andes, Lucanas no solo es un distrito —es decir tiene una autoridad municipal presente—, sino también, una Comunidad Campesina. Ambas entidades se superponen en el mismo espacio, en el pueblo/capital distrital/comunidad, involucrando a las mismas personas y, por ende, los mismo juegos de intereses, alianzas y disputas, los mismos encuentros y desencuentros. Sin embargo, la influencia de la CCDL en la vida del pueblo y sus vecinos es mucho mayor que la de la Municipalidad Distrital pues su capacidad presupuestaria supera de lejos a la municipal lo que le da un mayor margen de acción con respecto a obras y apoyo a las iniciativas locales, generando una mayor presencia en las actividades y fiestas del pueblo. Se trata pues del capital social creando y fortaleciendo el capital simbólico y social de la institución.

Entre las principales instituciones del pueblo destacan la Comunidad Campesina, la Gobernación, el Juzgado de Paz, el Centro de Salud, la Escuela Secundaria y el Municipio. Como vemos, se tratan en su gran mayoría de instituciones del sistema político-administrativo del Estado, sin embargo, su presencia física contrasta con su presencia e importancia en la vida y desarrollo del pueblo, siendo la CCDL la verdadera institución de peso en

Lucanas. En cuanto a la Gobernación y el Juzgado de Paz, estas son oficinas que no trabajan todos los días de la semana y no cuentan con un horario fijo, así, si bien son dos espacios importantes para la resolución de conflictos su trascendencia en la vida diaria del pueblo no es mayor, todos saben que ante una complicación deben acudir a alguna de estas oficinas, sin embargo la disposición de las mismas hacia el público no es la adecuada. Por otro lado, la autoridad municipal se encuentra sumamente cuestionada y desprestigiada, atravesando, para junio de 2013, un proceso de Consulta Popular de Revocatoria de los Regidores y la Alcaldesa. Las críticas más duras hacia el gobierno local se formulan por el papel cumplido por la Alcaldesa Melania Canales Poma en el cargo. Muchas de estas críticas y comentarios responden a la falta de cercanía de la autoridad con los vecinos, mientras que otras críticas más mezquinas atacan directamente el rol de una mujer en un cargo de poder local. Es curioso que para las funcionarias de la Oficina de Focalización de la Municipalidad —oficina encargada de administrar y monitorear los programas sociales del Estado en el distrito—, la próxima Consulta Popular de Revocatoria se trataba de una iniciativa con motivos de género más que políticos. Para ellas, hay un amplio número de hombres que no permiten que una mujer esté en un cargo de importancia. Se trata pues de una pugna de género dentro de la administración edil. Es importante señalar que estos discursos de género nacen de una pequeña élite de mujeres que ha sido empoderadas a través de capacitaciones para la prevención y lucha de la violencia familiar, en ese sentido, se trata de un discurso que no está del todo extendido en Lucanas, sin embargo, se encuentra muy presente entre los

funcionarios públicos locales. Así, se asume como algo que no es común entre los antiguos roles de género, sin embargo, más allá de ciertas críticas, no pareciera haber causado hechos de violencia familiar u otras situaciones de conflictividad al interior de las familias. El contraargumento es similar al utilizado en Lima en la consulta de marzo de 2013: el gasto que implica ese tipo de iniciativas y que podría ser invertido en “cosas más útiles” y no en “despilfarrar”, la motivación de un bando corrupto por retomar el control municipal, las mezquindades políticas, etc. La presencia e importancia de la CCDL en el pueblo no solo se basa en su amplia capacidad de gasto, sino que, se ve reforzada por una serie de problemas y dificultades que las otras instituciones cívico-políticas deben enfrentar y que dejan espacios institucionales libres para que la Comunidad Campesina pueda ejercer acciones.

La CCDL se constituye como la única institución referente en el pueblo, con esto no queremos negar las contradicciones internas y críticas hacia la administración y su desempeño. Sin embargo, su poder económico más allá de cualquier otra organización o autoridad local permite que su presencia e influencia sea innegable pues ante cualquier eventualidad, iniciativa o actividad la población recurre en busca de financiamiento y apoyo a la Comunidad¹⁸. Las relaciones que típicamente existen en el área ayacuchana entre los Municipios y las Comunidades Campesinas dentro del mismo espacio —como es la

¹⁸ En adelante utilizaremos los siguientes términos de manera diferenciada: por un lado al hablar de Comunidad estaremos haciendo alusión a la Comunidad Campesina de Lucanas, mientras que al decir comunidad nos referiremos al conjunto de vecinos del pueblo. En ese sentido, Comunidad hace alusión a la institución mientras que comunidad refiere a los actores. Nótese el juego entre mayúsculas y minúsculas para distinguir ambos conceptos.

superposición de funciones, el trabajo conjunto, la laxa diferenciación de autoridades y cargos, roles dentro de la comunidad, etc.— no están presentes en Lucanas, se podría pensar que se debe a las acusaciones y vaivenes por los que pasa la administración edil, sin embargo creemos que esta situación hace más alusión a una serie de problemas, celos y mezquindades ocasionados por la diferenciada capacidad de acción de ambas instituciones, ocasionada por los presupuestos anuales. A través del tiempo, las distintas dirigencias de la CCDL han financiado obras públicas, actividades locales, fiestas, y demás entre las que destacan la remodelación del templo o las celebraciones de Semana Santa. Con un presupuesto que bordea el medio millón de dólares anuales proveniente de la producción de fibra de vicuña, la CCDL tiene una capacidad de acción mayor que la propia Municipalidad en el ámbito económico y, por ende, dentro del pueblo. Diferencia que ha creado cierta rivalidad entre ambas instituciones. Es esta capacidad la que sin lugar a dudas le ha ganado un espacio como referente social dentro del colectivo social, llegando a ser una expresión del mismo, una especie de simbiosis entre ambos dentro del proceso histórico de las últimas cinco décadas por lo que al hablar de la evolución del tejido social lucanino propongo que se debe estudiar la evolución de la CCDL.

Mary Douglas afirmaba que el ritual es la construcción social en la que la propia sociedad se reflejaba, manifestando sus límites de acción simbólica; en nuestro caso, pareciera ser que la sociedad lucanina ha optado por reflejarse no en un ritual, si no, en una institución, en una organización: la Comunidad

Campesina es una construcción social con raíces histórica, así, es una construcción que refleja el grupo que la ha creado. Podríamos decir que la Comunidad es un ritual materializado pues se trata de normas y prácticas volcadas de manera permanente en la realidad, no solo en el espacio social si no también en el espacio físico y político, la institución es una ritual que ha perdido su instantaneidad temporal pero no su influencia y simbolismo y es ahí su relevancia para comprender a su colectividad. La CCDL es el reflejo social de Lucanas, su historia es la historia social del pueblo, sus aciertos son los aciertos del pueblo mientras que sus crisis son las crisis del mismo. Del ritual a la institución ambos se constituyen como mecanismos sociales de preservación en los que la colectividad apuesta por renovar sus límites de existencia.

Es durante las décadas de 1960 y 1970 que se inicia la protección de la especie tanto a nivel nacional como en la región andina en su totalidad — Argentina, Chile, Perú y Bolivia— ante el peligro de extinción de la especie debido la caza furtiva desde inicios de la República además de la práctica común de exterminio de la vicuña por parte de los pastores para poder obtener mayores pastos para sus animales. Es pues en las primeras décadas del siglo XIX que la caza intensa de la vicuña se extiende por los Andes como medio para la obtención rápida de su fibra, la cual había sido revalorada al decaer la producción de lana luego de finalizada la Colonia. Además, como es común entre distintos pastores y ganaderos del mundo, la competencia por pastos lleva siempre al exterminio de las especies nativas considerada menos importantes frente al ganado productivo. En el ámbito internacional se firma el

Convenio para la Conservación y Manejo de la Vicuña entre Perú, Bolivia, Chile y Ecuador —20 de diciembre de 1979— mientras que en el nacional se establece el Proyecto Especial de Utilización Racional de la Vicuña (PEURV) en 1969 cuyo objetivo era crear las bases para la utilización de la vicuña como un recurso beneficioso. Así el PEURV se constituye como el antecesor inmediato del PV en la región a la par se crea la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D'Achille como espacio de preservación. Esta corriente de preservación fue motivada por el inicio de las primeras investigaciones científicas sobre la vicuña las cuales fueron promovidas por una serie de universidades europeas que comenzaron a enviar expediciones a la región andina para el levantamiento de datos. El impacto que generó el interés europeo en la vicuña fue enorme tanto para las autoridades locales como para la población de las comunidades vecinas a las áreas de crianza reflejándose en una conciencia conservacionista que ha logrado arraigarse de manera profunda en la colectividad hasta el día de hoy.

A inicios de la década de 1980, el PERUV enfrenta una dura crisis propiciada por el contexto de violencia que se extendía por Ayacucho y agudizado luego de 1987 por la crisis económica que enfrentó el país. Debemos recalcar que desde sus inicios el PERUV estuvo bajo en entero control del Estado por lo que su conducción se vio seriamente afectada por estas situaciones, además, entre las poblaciones aledañas a la reserva, en la que destaca por ser la posesionaria de la tierra la CCDL, se exigían una serie de reformas profundas al proyecto que permitan crear un verdadero beneficio

para ellos, que permita involucrarlos en la conducción del PERUV y dejen, de esa manera, ser simples espectadores de lo que ocurría en sus tierras. De esta forma, a lo largo de la segunda mitad de la década de 1980 se decide fortalecer el PERUV dentro del aparato estatal, dándole mayor autonomía administrativa, dando paso a la creación del Proyecto Vicuña como medio para el aprovechamiento de la fibra. Asimismo, se inicia un programa de compensaciones económicas a los comuneros por el uso de sus pastos para la conservación de la especie. Sin embargo para finales del primer gobierno de Alan García ya se hacía evidente que el modelo de compensaciones era insostenible a largo plazo y que una verdadera reforma estructural que involucre a los comuneros locales era necesaria. La CCDL se constituyó como una plataforma para poder ejercer los reclamos por una mayor participación, una institución que aglomeró a los comuneros, uniéndolos bajo un mismo objetivo. Se inicia un proceso de apogeo en la CCDL, un proceso en el que la Comunidad se capitaliza socialmente dentro del colectivo, ganando credibilidad y prestigio entre los vecinos del pueblo. Se trata de un periodo de apogeo en la CCDL un periodo que se irá capitalizando con el paso de los años, influyendo en el colectivo, generando un apogeo general y una situación de cohesión de toda la población.

Con la década de 1990 llegan las reformas neoliberales del gobierno de Alberto Fujimori las cuales, sin lugar a dudas, tuvieron un importante impacto en el manejo de la vicuña y en Lucanas. Estas reformas dieron un fuerte impulso al turismo como alternativa de desarrollo, en especial, a partir de 1993

cuando se crea la Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo (PromPerú). En 1991, se da la Ley de Promoción Agraria, la cual detalla en el artículo 61 que la custodia y usufructo de la vicuña estaba en manos de las Comunidades Campesinas, Personas Naturales y Jurídicas en cuyos territorios se encuentre la especie. Con esto, se logró el tan ansiado beneficio social, pues ya no era el Estado el encargado del manejo de la especie, si no, las comunidades. Así se da un giro de 180° al modelo existente en el PV, pues ahora eran las comunidades las que por fin podrían usufructuar los beneficios de la producción de fibra, pasando la administración del proyecto desde el Estado a las Comunidades. Esta ley permitió que la CCDL afianzara su posición como ente de aglomeración social en el pueblo, logrando presentarse como una entidad capaz y eficiente, una institución que logra capitalizar de manera efectiva los intereses de sus miembros. En Lucanas se inicia un proceso sumamente interesante de organización y fortalecimiento de la CCDL con el objetivo de poder ejercer de manera efectiva las nuevas responsabilidades con respecto al manejo de la vicuña; se trata de una etapa de mucha confianza y esperanza en la que el futuro parecía brillante y en el que los lazos sociales se ven fortalecidos por estos sentimientos. Ya para 1992, debido al boom causado por la Ley de Promoción Agraria, la CCDL comienza a realizar las primeras capturas comunales tanto en los terrenos de la Comunidad como en los que se encuentran bajo propiedad privada por lo que se generan algunas rencillas entre los propietarios y la dirigencia, rencillas que llevan a delimitar las tierras comunales en donde se podía llevar a cabo los trabajos para el PV, se marca así un antes y un después en lo que refiere al

manejo de tierras en Lucanas pues si bien las vicuñas se distribuyen tanto en terrenos comunales como privados y en ambos se puede hacer uso de ellas como recurso, la CCDL solo se puede beneficiar de la fibra producida en sus tierras pues los particulares tiene derecho sobre las vicuñas dentro de sus terrenos. En 1995 se da la Ley de Comunidades Campesinas con lo que se refuerza el manejo comunal así como se incentiva la producción local. Sin embargo, existe un problema, por razones aparentemente naturales, la mayoría de cabezas de vicuña cambian sus terrenos de pastoreo hacia las tierras privadas. Si bien esto generó un problema en la CCDL, no la debilita en cuanto a capital social pues los privados tienen más trabas burocráticas para usufructuar la fibra que las Comunidades Campesinas al requerir resoluciones ministeriales que demoran mucho más tiempo y requieren de un mayor esfuerzo para conseguirse; así la Comunidad como organización comienza a trabajar como un *service* para sus comuneros al tener dicha autorización para la producción, se trata de un proceso de tercerización que vuelve a la Comunidad aun más necesaria pues se constituía en el único canal para el manejo de la vicuña, la única vía de producción. Toda la bonanza local dependía de la presencia y desempeño de la Comunidad Campesina, los esfuerzos se aúnan para seguir trabajando en la organización. Se trata de una etapa que muchos comuneros llaman “*comunidad de privados*” al referirse que el trabajo de la institución se centraba en la tercerización para la producción de fibra en los terrenos privados de cada uno de los comuneros. Sin embargo, esta “comunidad de privados” logró subsistir y fortalecerse con el tiempo, los crecientes ingresos por su trabajo ayudaron con este proceso pues año a año

el precio de la fibra iba creciendo; además, durante la primera mitad de esta década, la CCDL contaba con un fuerte apoyo político por parte del Ejecutivo lo que se reflejaba en una serie de beneficios y prebendas logradas gracias al particular interés que tenía el presidente en el tema— entre 1993 y 1995 Fujimori no dejó de asistir al Chaccu Turístico y el Festival de la Vicuña, marcando una profunda huella en el imaginario colectivo local pues ha sido el único presidente que ha demostrado algún tipo de interés en el trabajo de la CCDL—.



Imagen 6: El presidente Fujimori participando en el Chaccu Turístico a inicios de la década de 1990. Durante los primeros años de aquella década era común ver al presidente formando parte de las actividades turísticas que iban surgiendo en cada región, por ejemplo, las celebraciones por la Semana Santa en Huamanga. Fuente: CCDL.

En 1993 toda la comunidad se une con un solo objetivo, oficializar su capacidad productiva a nivel internacional y de esa manera poder asegurarse

una mayor participación en el mercado extranjero lo que se refleje en un aumento significativo de la producción y con ello de los ingresos monetarios. El objetivo era convencer a los ejecutivos del CITES (siglas de Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora o en español Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres) y del Convenio Andino de la Vicuña para que otorguen las autorizaciones necesarias para iniciar la producción industrial de fibra y su consecuente comercialización internacional. El Chaccu surgió como la estrategia ideal para dicho fin, se [re]creo todo un contexto y escenificación en la que la comunidad se presentaba como la heredera de una práctica ancestral, una práctica que permitía en uso eficiente de la especie pues es la que se *“había utilizado desde tiempos inmemoriales”* y que ahora se utilizaría respetando los estándares del siglo XX. La escenificación fue un éxito, no solo la Comunidad ganó las autorizaciones y licencias, sino también el respaldo del gobierno y del presidente mismo. Una victoria más para la CCDL y con esto una victoria más para todo el pueblo; se trataba de un momento de muchas expectativas para todos, un momento en el que las luchas y el trabajo de las dos décadas pasadas comenzaban a rendir frutos al pueblo, los problemas parecían no tener mayor importancia pues con el auge de la Comunidad se estaban creando las condiciones necesarias para realizar inversiones en infraestructura comunal mientras que cada familia incrementaba su capacidad de ahorro de manera sostenida. Una vez más, lo que vivía la CCDL era lo que se vivía en Lucanas.

A lo largo de la última década del siglo XX la CCDL fue cosechando año a año los frutos del PV. El proyecto se transformó en la principal actividad de la misma, su importancia fue tan grande que acaparó todo el trabajo y esfuerzo. Para la década del 2000, el precio del kilo de fibra de vicuña predescerdada bordeaba los US\$ 900.00, diez años de trabajo continuo habían creado un aparato capaz de producir y administrar los beneficios de la vicuña y así facturar enormes cantidades de dinero; sin embargo, con el dinero llegaron los problemas, las denuncias y acusaciones por malos manejos presupuestarios no se hicieron esperar y las dirigencias pasaron de una a otra con insinuaciones de robo y malversación. A esto debemos sumarle la seria crisis que atravesó el Proyecto Vicuña con el desplome internacional del precio de la fibra en más de un 50% la cual pasó a costar alrededor de US\$ 400.00 por kilo a fines de la década. Si ya sabemos que la CCDL es el reflejo es la sociedad en la que existe, la crisis de la Comunidad es la crisis de la comunidad social, de ser un grupo cohesionado en pos de una serie de objetivos comunes, Lucanas pasó a ser una sociedad que poco a poco se fue fragmentando, se fueron formando bandos en torno a las acusaciones que se hacían unos a otros; lo que alguna vez sirvió como ente cohesionador era ahora la causa de la fragmentación. El PV y por consiguiente la CCDL entran en un proceso de quiebre que arrastró consigo a toda la comunidad. Hemos decidido denominar a este proceso de quiebre como “*Vórtice Social*” es decir un proceso en el que todo el grupo se vio involucrado en una espiral viciosa de sospechas, chismes y acusaciones arrastrados por un desencadenante común: la CCDL. Este “*Vórtice Social*” durará toda la primera década del siglo XXI y marcará de

manera profunda el imaginario colectivo, afectando no solo las relaciones sociales, sino también, la propia participación en la Comunidad.

Tras diez años de crisis en la CCDL y consigo de lo que llamamos Vórtice Social, era obvio que una reforma profunda de la institución se hacía extremadamente necesaria. A finales de la década el PV pasa a una nueva administración dentro de la CCDL que trasciende los periodos de las dirigencias comunales como medida de contención que reflote el Proyecto y con este a la CCDL. La respuesta a la crisis fue transformar el PV en una división de un empresa mayor, así, la CCDL pasó a operar bajo una estructura empresarial, contratando empleados y ampliando su planilla; todas las labores que tradicionalmente se realizaban bajo una lógica comunal pasaron a ser labores remuneradas con el fin de optimizar la producción y transparentar los gastos. El PV pasó a ser una rama de la CCDL, en la práctica, la única rama de la Comunidad, su dedicación exclusiva. Las reformas de corte empresarial tuvieron un rápido efecto a inicios de esta década, el PV y con esto los ingresos de la CCDL reflotaron de manera sorprendente, la CCDL estaba en camino a convertirse en una empresa comunal *sui generis* cuyo directorio sería la dirigencia y el resto de puestos eran parte de la planilla ocupados por profesionales no necesariamente comuneros del pueblo; así las antiguas miradas a las Comunidades Campesinas como estructuras pre-capitalistas o supervivencias del pasado propuestas por Castro Pozo, Cotler y Mariátegui respectivamente quedan descartadas en absoluto frente a nuestro objeto de

estudio cuyo reformulación no fue más que una adaptación a las exigencias del nuevo siglo. Se iniciaba el nuevo camino hacia el éxito de la CCDL.

Sin embargo, el Vórtice Social había generado un daño mayor dentro de la estructura lucanina que escapaba de las reformas a la CCDL y el PV, las acusaciones habían ido dividiendo poco a poco a los lucaninos, generando facciones y profundo desinterés por los temas relacionados a la Comunidad. A la par, se extendía entre los comuneros un sentimiento de añoranza por tiempos pasados —tiempo mejores— en los que se trabaja unidos en pos de un objetivo común, en los que la comunidad existía como una conjunción de personas e intereses trabajando juntos; hemos encontrado de forma muy arraigada la idea de una seria “*pérdida del sentido de comunidad*” pues ahora la CCDL funciona bajo un esquema de trabajo monetarizado el cual ya no requiere de la participación activa de sus miembros, bloqueando todo canal de conjunción. Son muchos los comuneros que ven este proceso como algo negativo para el conjunto social y para la institución en particular: el “sentido de comunidad” se constituye así como una idea [re]construida a partir de un pasado de perfección imaginada, lo importante es la manera en que los sujetos construyen socialmente este salto temporal y le otorgan significado. Para el momento del trabajo en la zona, la CCDL tiene la administración del PV como su única función, de esta manera la CCDL se ha constituido bajo un formato empresarial con un modelo determinado de producción. Se trata del periodo que coincide con una etapa de duras críticas y fuertes deudas económicas que vienen siendo arrastradas desde la década pasada. Sin embargo, el periodo de

investigación coincidió también con una nueva fase en el desarrollo de la Comunidad, su modelo de producción había despertado en interés de otras comunidades andinas que cuentan con pastos de altura, en ese sentido, la CCDL había iniciado la “exportación” de su modelo de producción a nuevos escenarios, el primero de estos fue la Comunidad Campesina de Huancasancos en la provincia del mismo nombre en Ayacucho. En Huancasancos, la CCDL cumplió el rol de asesor técnico en la implementación de la cadena de producción de fibra de vicuña, desde la venta de sus primeras cabezas de ganado, hasta la organización del primer Chaccu en el distrito. En ese sentido, al igual que una empresa en expansión, la Comunidad Campesina de Lucanas ha generado nuevos espacios y productos en los que incursionar, convirtiendo el PV en una herramienta de comercio que va más allá de la producción de fibra, para convertirse en un modelo o producto de exportación en sí mismo. El mandato del emprendedurismo se hace evidente en el ejercicio comunal como lo detalla Gisela Cánepa (2013).

En «*Performance. Teoría y prácticas interculturales*» Richard Schechner (2000) nos presenta cómo prácticas ritualizadas de los siglos XVII y XVIII son recreadas y espectacularizadas en el siglo XX como conductas restauradas. Sin embargo, lo que vemos en Lucanas no requiere de una diferencia temporal de casi cuatro siglo, pareciera ser que el Vórtice Social hubiera acelerado este proceso, pues ante una profunda crisis, el pasado se presenta como un salvavidas, como un momento que fue y que no volverá a ser pero que todos extrañan y saben (o creen) que fue mejor. El vórtice es pues nuestro salto

temporal, nuestra máquina del tiempo. Asimismo, en «*Perform or Else: from discipline to performance*», Jon McKenzi (2001) comenta que el concepto de “performance” implica una serie de mecanismos o mandatos que van desde la manera de organizarse con el fin de ser eficientes hasta las formas de control social y resistencia y las tecnologías que estas acciones implican. Así, las performances neoliberales de participación cobran sentido en la medida que sirven al grupo para ejercer de forma eficiente sus recursos, creando prácticas culturales eficaces —que sirven para cumplir con la orden del mandato— gracias a la efectividad de las tecnologías utilizadas —las tecnologías del ritual, el capital controlado por la CCDL y su dirigencia—. La performance sirve como mecanismo para ser eficientes en la “República Mundial de Consumidores” pues permite llenar los vacíos generados por el Vórtice y convertir a la comunidad en un colectivo aparentemente unido para el goce del mercado turístico y sus demandas en los tiempos de las “performances globales” (Ibíd.).

Ahora veamos un breve esquema que se elaboró a partir de los datos recogidos en las entrevistas y conversaciones informales que se realizaron a lo largo del trabajo de campo con los miembros de la CCDL y el PV y que busca resumir el desarrollo de la Comunidad a partir del establecimiento del Proyecto Vicuña, detallando los altos y bajos que la Comunidad ha tenido y tratando de rastrear la historia detrás del Vórtice Social y las performances que dan lugar, año a año, a la realización del Chaccu Turístico. Entonces, lo que se presenta a continuación, es una cronología propia de la historia reciente lucanina a partir de un proceso de reconstrucción de acontecimientos testimoniados por los

informantes en distintos momentos de la investigación, en ese sentido, no pretende dar cuenta de hecho fácticos registrados en documentos o algún otro tipo de archivo, si no, de la historia socialmente imaginada por los comuneros a partir de puntos que marcaron su memoria es, pues, una sistematización plausible de correcciones:

- 1960 a 1970: inicio de la protección internacional de la vicuña; se dan los primeros convenios y programas a nivel nacional para el manejo sostenible.
- 1967: el 18 de mayo de 1967, mediante Resolución Supremo N° 157-A se crea la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D' Achile en los terrenos más altos de la CCDL.
- 1980: se busca un nuevo enfoque para crear mayores beneficios en las comunidades locales en las áreas de preservación.
- 1990: se dan una serie de leyes que reforman el modelo de manejo de la especie: se pasa de un manejo exclusivo por parte del Estado al usufructo de la producción de fibra por parte de las comunidades campesinas locales.
- 1993: se organiza el 1er Chaccu Turístico con el fin de mostrar la capacidad de la CCDL para el correcto manejo de la especie siguiendo los estándares internacionales de preservación. El PV pasa al control de la CCDL de modo exclusivo. Participa el presidente Fujimori en la festividad.
- 1994: se organiza el 2do Chaccu Turístico y 1er Festival Internacional de La Vicuña. Participa el presidente Fujimori en la festividad.
- 1995: es la última participación del presidente Fujimori —y con él de un presidente de la República— en el Chaccu Turístico y el Festival de la Vicuña.
- 2000: se inicia lo que denomino un proceso de quiebre en la CCDL: surgen las primeras críticas y denuncias de malos manejos presupuestarios. El PV enfrenta serios problemas económicos a la vez que se enfrentan a una caída en el precio de la fibra de alrededor del 50%, pasando de US\$ 850.00 el kilo a US\$ 450.00.
- 2010: se extiende entre los miembros de la CCDL la idea de que el sentido de comunidad se ha remplazado por uno empresarial como resultado de las medidas de reforma tomadas para reflotar la CCDL y el PV.
- 2013: la CCDL administra el PV, siendo este su única actividad comunal, de esta manera la CCDL se ha constituido bajo un formato empresarial. Se trata del periodo de desarrollo del trabajo de campo y coincidió con una etapa de duras críticas y fuertes deudas económicas, pero también de la implementación del PV como un modelo para otras comunidades.

Vemos que la historia reciente de Lucanas ha sido la historia del Proyecto Vicuña y de su Comunidad Campesina, en ese sentido, el desarrollo

de la organización comunal tiene sentido y vigencia a través del PV, pareciera ser que a lo largo de estas cinco décadas otro tipo de acontecimientos políticos o sociales no vinculados a la lucha por la vicuña y la consecuente producción de fibra no hubieran ocurrido. La historia local está marcada por la vicuña pues ha sido esta la que ha modelado a la comunidad. Es por eso que al querer estudiar la historia de la cohesión social en Lucanas resultó obvio que debíamos aproximarnos al desarrollo de la CCDL. Las luchas por una mayor participación, la organización para la producción de fibra, las oscilaciones en los precios de la misma y las posteriores reformas se constituyen como los hitos trascendentales para rastrear la historia local, para comprender la manera como en marzo de 2013 se presentó la comunidad lucanina.

3.2. Entendiendo un poco más la organización social en Lucanas o cómo las vicuñas construyen una comunidad

Como ya hemos visto, la historia del tejido social lucanino gira en torno a la CCDL y su trabajo en el PV, es por esta razón que decimos que son las vicuñas las que han creado una comunidad en Lucanas, así debemos profundizar en la forma en la que este proceso se ha dado y para este debemos iniciar presentando cómo es que se da el manejo de esta especie. Ya habíamos dicho que la vicuña se desarrolla únicamente de manera silvestre en enormes extensiones de terreno a gran altitud, además, se trata de una especie sumamente sensible a las influencias externas por lo que durante la temporada de lluvia no pueden ser perturbadas pues se pondría en peligro a las crías y hembras preñadas. En ese tiempo, la comunidad dedica su trabajo

para el PV dentro del local comunal, entre diciembre y abril se realiza el predescerdado en el segundo piso del local, esta tarea es realizada por las mujeres del pueblo, las cuales reciben un pago mensual por su labor; se trata de un trabajo y no de una actividad comunal clásica. Por otro lado, es lógico que no se pueda trabajar en el campo bajo las fuertes lluvias típicas de la región, resulta más fácil trabajar con las bajas temperaturas del invierno que con las lluvias de verano que destruyen los caminos rurales. El trabajo con la vicuña se trata de una actividad extensiva y de corte industrial pero que no demanda mayores labores y esfuerzos en cuanto al pastoreo de los animales pues estos deben mantenerse de manera silvestre para su correcto desarrollo y reproducción. La demanda en cuanto al manejo de la especie se encuentra en los trabajos de vigilancia en las amplias extensiones de tierra en donde estas viven pues la caza furtiva es un serio problema.

Existen dos formas para el manejo de la vicuña, en primer lugar se encuentran en modo silvestre en extensiones no cercadas de territorio, mientras que en segundo lugar, existe una técnica llamada *módulos de uso sustentable* la cual consiste en el manejo de las vicuñas en grandes corrales de semi-cautiverio de un mínimo de 1000 hectáreas de extensión —sin embargo esta tecnología de manejo ha generado gran controversia en los últimos años pues existe un amplio sector que argumenta que es debido al semi-cautiverio que se están presentando problemas de salud en las vicuñas entre los que destacan la sarna y la caspa en la fibra, las cuales son enfermedades que dañan la fibra, imposibilitando su comercio—. Ambas formas de manejo se

encuentran legisladas tanto por leyes nacionales como por normativas internacionales por lo que se debe ser sumamente cuidadoso al momento de seleccionar una de estas técnicas y llevar a cabo el manejo de la especie. En cuando a la CCDL, esta utiliza la técnica de crianza silvestre dentro de la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D'Achille llegando a producir alrededor de 1000 kg. anuales de fibra con cerca de 6000 especímenes; sin embargo, la CCDL no es la única organización productiva en Lucanas, si bien antes era la Comunidad la que funcionaba como *service* para los propietarios privados, ahora existe también una empresa dedicada a esta labor que terceriza el trabajo dentro de las propiedades privadas: Almar. Almar junto a los propietarios privados manejan sus cabezas de vicuña en módulos de uso sustentable a diferencia de la CCDL pues su mayor número de animales dificulta el manejo silvestre; esta empresa produce cerca de 3500 kg. anuales de fibra con un número casi indeterminado de animales. Tanto los espacios abiertos como los módulos de uso sustentable tienen capacidad limitada de carga lo que quiere decir que tienen topes en el número de vicuñas que pueden sustentar sin poner en peligro todo el sistema trófico y productivo, para poder controlar esta situación, se deben realizar “sacas” —término que se usa para designar la caza legal de especímenes autorizadas por el Ministerio de Agricultura, el Convenio Andino de la Vicuña y la CITES— con el fin de controlar el número de especímenes.



Imagen 7: Vicuña en estado silvestre en la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D'Achille. Fuente: Sernanp.

Sin embargo, no solo la forma de manejo impacta en la organización de la comunidad —dentro del esquema empresario-comunal de la CCDL y el esquema privado de Almar—, sino también los propios problemas que deben enfrentar las vicuñas entre los que destacan los rubros sanitarios y de preservación. En cuanto al ámbito sanitario, en los últimos tres años, la Comunidad ha tenido serios problemas con la fibra dañada por caspa lo que imposibilita su uso industrial. La caspa surge en las vicuñas de manera espontánea y se desconoce sus causas o formas de control y se encuentran mermando de manera preocupante la producción anual. La caspa podría ser un desencadenante para una nueva crisis dentro de la organización, no solo

porque reactivaría un nuevo Vórtice Social sino también porque generaría aun más deudas para la CCDL —deudas que actualmente sobrepasan los S/.100,000.00 anuales tanto con instituciones financieras, planillas, como con otras instituciones locales como la escuela secundaria— al no poder cumplir la cuota anual de producción que tiene pactada con su comprador extranjero, la empresa italiana Loro Piana. Con el fin de encontrar una solución a este problema, la dirigencia de la CCDL busca generar alianzas con instituciones de educación superior en Lima para que estas puedan enviar a estudiantes y especialistas a trabajar e investigar más sobre la caspa y la vicuña en general pues las investigaciones de las décadas de 1960 y 1970 realizadas por distintos grupos europeos nunca concluyeron debido a una serie de disputas entre los equipos y los representantes de la Comunidad, dando como resultado el retiro de los especialistas. El problema de la caspa ha trascendido a la preocupación de la dirigencia y los administrativos de la Comunidad Campesina y se ha arraigado en la opinión de todo el pueblo formando un punto más de discordia entre los vecinos y una punta de lanza para criticar la administración de la CCDL. Comúnmente se dice que la sobre-explotación de los animales y la práctica irracional de la esquila ha provocado que el problema de la caspa se extienda entre las vicuñas, asimismo, la falta de una respuesta efectiva para este mal es para muchos una evidencia más de la ineffectividad de la CCDL en la última década.

Por otro lado, la caza furtiva fue una de las principales causas para la creación de la Reserva Nacional en las tierras de la CCDL en la década de

1960 así como para el establecimiento de los primeros planes de manejo de la especie como recurso sustentable; esta práctica ilegal se generalizó debido al aumento en el precio de la fibra, lo que llevó a la vicuña a una preocupante baja en el número de especímenes que bordeó el peligro de extinción; a esta situación, se le debe sumar la lucha por el control y aprovechamiento de los pastos de altura entre la fauna local y los pastores, los cuales utilizaron la caza como método para controlar y número de animales locales a favor de su ganado. En ese sentido, tanto el preciado valor de la fibra como la utilización de los pastos fueron las principales causas para la reducción en el número de especímenes, lo que a la largo ha generado una alta conciencia conservacionista en Lucanas. Actualmente, la caza furtiva sigue siendo es un serio problema en la zona, en especial en los terrenos comunales que, por su enorme extensión, dificulta el control, por esta razón, la CCDL ha creado un grupo de guardaparques especializados para vigilar sus tierras y proteger a sus animales; estos guardaparques vigilan los terrenos de Pampa Galeras en motocicletas y portando armas de fuego, constituyéndose en la espina dorsal dentro del sistema del área protegida más allá del número sumamente limitado de vigilantes, trabajadores y funcionarios que el Estado, a través del Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNANP), brinda. Este sistema de guardaparques está formado por jóvenes y adultos-jóvenes del pueblo que han sido licenciados de las Fuerzas Armadas, de esta manera los guardaparques son ahora una alternativa para muchos jóvenes lucaninos, es una nueva e interesante opción laboral que abre posibilidades en el pueblo. Los guardaparques no son un grupo de prestigio ni se han constituido en una

especie de élite, sin embargo, si son un grupo que es reconocido por su labor en la CCDL. Como grupo, los guardaparques se distinguen del resto de la población por andar siempre correctamente uniformados con pantalones y casacas de color beige y con la insignia de la Comunidad, portan botas de combate y accesorios como radios, gorros, ponchos, etc. De un problema tan serio como la caza furtiva y la protección de la vicuña, ha surgido un nuevo grupo dentro del tejido social local, un grupo que se diferencia del resto y que abre posibilidades a muchos jóvenes, un grupo que ha ampliado el panorama social local creando una nueva fuente de capital económico, social y simbólico.



Imagen 8: Son camiones los encargados de transportar ganado desde y hacia Lucanas, en la fotografía el “Picaflor Lucanino” cargado con carneros. Recordemos que la competencia por pastos ha sido la segunda mayor causa de la caza furtiva de vicuñas.

Sin lugar a dudas, el trabajo de la CCDL influye en la constitución social del pueblo, creando nuevas categorías y grupos, generando imaginarios, y, evidentemente, provocando profundas crisis sociales. A su vez, la CCDL ha logrado generar en los últimos diez años una especie de discurso hegemónico sobre su identidad, en ese sentido, no solo logró reformar el PV, si no también, la propia imagen que tenía sobre sí misma, imagen que se extendió rápidamente por el pueblo, desde los funcionarios públicos y el gobierno local, hasta los comuneros más disidentes. En ese sentido, este discurso identitario se ha transformado en una marca, es decir, una identidad y un valor con respecto a esta y que es performada por la comunidad. Las vicuñas volvieron el ejercicio de la identidad local en un producto más, ahora Lucanas es el orgulloso “líder mundial en el manejo de vicuñas”; lemas que podemos encontrar escrito en documentos, uniformes, vehículos, afiches e, incluso, en edificios y plazas públicas. Asimismo, se crea el “Chaccu turístico” como un producto lucanino, un producto para el mundo y que puede ser exportado como modelo de éxito a otros espacios, basta con mencionar, una vez más, que la CCDL ayudó a la Comunidad Campesina de Huancasancos a realizar su primera fiesta de la vicuña, la cual incluía un Chaccu. En ese sentido, la “marca vicuña” —esta autoproclamada capacidad de liderazgo que llena de orgullo a los lucaninos— se convierte en un modelo de éxito a ser replicado. La marca vicuña es un paquete de exportación que incluye un modelo de producción, una festividad, una idea sobre la conservación de la especie y una fórmula hacia el desarrollo; pareciera ser que esta marca ha logrado trascender los límites de

lucanas, el más claro ejemplo de esto es el interés de Huancasancos por iniciar un proyecto similar bajo la asesoría de la CCDL.



Imagen 9: Detalle del logo y lema de la CCDL presente en sus vehículos, uniformes, documentos oficiales, etc. Nótese el lema que figura junto a este.

Ya habíamos dicho que la cohesión social se componía no solo por el consenso de los sujetos, si no también, por el disenso entre ellos, los chismes y rumores son las más clara y fácil manifestación de este fenómeno pues nos permite ver las opiniones sobre la situación y realidad social, asimismo, los bandos que se van formando dentro del grupo y que afectan tanto la toma de decisión del día a día y de los asuntos cotidianos así como la de los asuntos más importantes de la Comunidad como la administración, la producción, los gastos, etc. En ese sentido, estos funcionan como una válvula de escape para

la presión generada por la discordia o desencuentros dentro de la comunidad, asimismo, permiten que se dibuje un panorama de las relaciones y el flujo de ideas entre los comuneros. Como fuente de información, los chismes y rumores pueden servir como una primera entrada para vislumbrar el panorama social circundante, de esa manera brindan al etnógrafo de primeras impresiones con las que trabajar e ir modelando el muestreo.

Ya habíamos descrito el proceso que atravesó la CCDL a inicios de esta década, un proceso de transformación a un modelo empresarial-comunal que sumado al Vórtice Social creó las condiciones para que surja un sentimiento de añoranza por un pasado reciente restaurado y que es imaginado como mejor y un modelo a recuperar. El tan mentado “sentido de comunidad” es concebido como una práctica social de raíces culturales profundas en las que el trabajo se realiza no con motivaciones económicas y de interés personal, si no, por el fruto de antiguas tradiciones que ha marcado la vida de las personas durante años, tradiciones que mandan el trabajo colaborativo y desinteresado en pro de una causa común mayor. Por supuesto estos son ideales que poco tienen de reflejo en la realidad, sin embargo, marcan y construyen el imaginario social colectivo y, de esta manera, las prácticas en el mundo; es lo que Pierre Bourdieu (2008) llama, aquellas “*estructuras estructurantes estructuradas*” que dominan nuestra acción y que, a la vez, son marcadas y reformadas por nuestros actos; podríamos llamar a este imaginario el *Hábitus Comunal Lucanino* —muy vinculado a las luchas y posterior organización para la explotación de la fibra de vicuña— y si bien los hábitos no son ajenos al cambio

y la innovación, como cualquier estructura, estos siempre buscan su preservación y supervivencia y van adaptándose al cambio poco a poco, lo ocurrido en Lucanas fue en términos de innovación una revolución por lo que ocurre un desfase entre la realidad y el imaginario. El haber creado planillas y puestos laborales en lo que antes se hacía a través de faenas fue un enorme cambio social, generó un impacto enorme pues reactivó la capacidad de ahorro de muchas familias así como el interés en la Comunidad; sin embargo, este proceso es también percibido como una práctica que no es propia de una Comunidad Campesina y que rompe con las antiguas tradiciones convirtiendo a la CCDL en “*un comunidad nominal únicamente*” como mencionaron alguna vez.

En el discurso oficial, la CCDL se autodefine como una empresa comunal, sin embargo este término es entendido como una Comunidad que aplica un modelo empresarial para su trabajo productivo así, la CCDL funciona como una empresa cuyo directorio es elegido cada dos años en Asamblea mientras que el resto de sus trabajadores es personal contratado, el cual, no pertenece necesariamente al padrón de comuneros. En la práctica la Comunidad no es una empresa comunal pues no involucra a todos los comuneros en el trabajo, no regula el trabajo de sus miembros ni los involucra directamente en sus labores, no existe un reparto de utilidades entre los miembros, no hay faenas comunales, etc. Si por un lado las reformas de corte empresarial generaron duras críticas entre muchos vecinos del pueblo, entre algunos otros generó una gran expectativa ante las nuevas posibilidades que

se abría en el camino. Las esperanzas en un nuevo futuro lleno de éxito renovado se extendieron entre los dirigentes y trabajadores de la CCDL mientras que entre los comuneros menos interesados surgieron opiniones críticas, en especial, al exceso de ego de los dirigentes que los separaba de las verdaderas necesidades del pueblo así como a la pérdida de rumbo de estos una vez alcanzadas las posiciones de poder, la manera cómo los intereses particulares de imponen a los requerimientos del colectivo —recordemos la “pérdida del sentido de comunidad”—, la falta de visión a futuro de las administraciones que realizan gastos insulsos y sin sentido así como la depredación de la vicuña —las opiniones sobre la epidemia de caspa son ejemplo de esto—, etc. Sin embargo, la idea más extendida en el pueblo y que es compartida tanto por los dirigentes comunales, los administrativos y trabajadores, funcionarios públicos de otras instituciones y comuneros en general es la falta de control estatal dentro de a CCDL, en sentir general de la población señala que sería sumamente útil que el Estado intervenga, supervise y audite permanentemente el trabajo de la Comunidad así como lo hace con las instituciones estatales como el Gobierno Local. Es sumamente interesante cómo esta idea se ha expandido y se constituye casi en un reclamo hacia el Estado, un reclamo que en el fondo no expresa más que una necesidad por una mayor presencia e interés de este en Lucanas y en la Comunidad en específico; propongo que se trata de una especie de añoranza por el rol que tuvo el Ejecutivo a inicios de la década de 1990; Fujimori arriando vicuñas en las pampas lucaninas no tiene mayor relevancia como acto productivo sin embargo como un gesto simbólico este resulta por demás eficaz, el presidente

pasa a ser un símbolo que activa esa especie de “magia social” en donde la repetición de actos autorizados engloba la realidad y transmite su fuerza a los demás participantes, la eficacia simbólica de un presidente jugando con las vicuñas.

La Comunidad Campesina, el Proyecto Vicuña y la comunidad han creado una especie de simbiosis, siendo en la práctica una tríada de entes interrelacionados cuya acción —e inacción— impacta en los demás. Es la comunidad la que construyó a la CCDL y tomó el control sobre el PV sin embargo ahora estas dos instituciones tienen una relación directa en la constitución social lucanina, en sus expectativas a futuro, su concepción del presente, sus visiones del pasado y, por supuesto, en su identidad. En Lucanas las dinámicas sociales han sido profundamente influenciadas por la actividad productiva de fibra, son las vicuñas las que han creado una comunidad en torno a ellas, han creado una historia: un pasado, un presente y un futuro; esta tríada es casi una simbiosis, cada cual no puede existir sin los otros: el PV ha acaparado por completo la atención y esfuerzos de la CCDL, ahora todo el trabajo de la Comunidad gira en torno al Proyecto, ambos son dos caras de la misma moneda; a su vez, lo que sucede con el PV —y por consiguiente con la CCDL— impacta directamente en la comunidad en general. Un pequeño camélido de 40 kg. de peso y 80 cm. de longitud ha logrado crear una conciencia colectiva que se ha materializado en la realidad en una serie de prácticas, discursos e instituciones manifiestas en el día a día. La propia identidad del grupo está marcada por la vicuña, si no recordemos el lema de la

Municipalidad: “Lucanas, capital de la vicuña” o el de la CCDL: “Líder mundial en el manejo de vicuñas”.



Imagen 10: Ingreso a la Plaza de Armas de Lucanas, nótese el detalle del lema colocado en el arco.

La propia comunidad se define a sí misma a partir de su historia reciente con la vicuña. Son estas las que han marcado la psique colectiva y han dado forma a la realidad social en el pueblo; la organización social está íntimamente ligada a dichos animales, el tejido social está construido a partir de finos puntos hilados por las historias que tejen a partir de las experiencias con las vicuñas, los encuentros y desencuentros —la cohesión social— se dan a partir del manejo de estos animales, es así que las vicuñas construyen una comunidad. Los pueblos construyen —o son obligados a construir— su historia

a partir de hitos de éxitos y fracasos que a través de las generaciones se van transmitiendo en los procesos de socialización elaborando un entramado de conciencia colectiva compartida, la historia lucanina es un continuo de más de cincuenta años en torno a las vicuñas, así, otros acontecimientos se han marcado a partir de su impacto en estos animales: el conflicto armado interno se recuerda por la masacre de vicuñas por parte del PCP-SL; la crisis del primer gobierno de Alan García es narrada a partir de la necesidad de reformas del PV que permitan una mayor participación comunal; el gobierno de Alberto Fujimori es recordado —con mucha estima— por reformar el sistema, abriendo las puertas para la expansión de la CCDL; etc. Son las vicuñas esa goma que pareciera mantener unidos a los lucaninos frente a las vicisitudes que los propios animales crea.

Capítulo IV

El Chaccu: produciendo algo más que fibra



4.1. De la visita anual del Inca a Lucanas

Al llegar la tercera semana de junio¹⁹, Lucanas se encuentra casi lista para lo que serán los tres días más ajetreados del año; el 22 de ese mes se dará inicio al Festival Internacional de la Vicuña y el 24 se desarrolla el Chaccu Turístico; ya desde el día 20 se inicia la instalación de los estrados tanto en la Plaza de Armas del pueblo así como en el espacio delante del local comunal. Por otro lado se comienza a hacer visible la llegada masiva de los retornantes junto a sus familias. Estos días previos el Festival y al Chaccu Turístico son críticos al ser la culminación de más de un mes de preparación bajo el liderazgo de la dirigencia de la CCDL y con la colaboración de toda la comunidad lucanina; ensayos, coordinaciones interinstitucionales, preparación de productos, viajes a las comunidades cercanas, gastos diversos, etc., todo esto en pos de un solo objetivo: el éxito de la principal actividad turística en el distrito —la cual genera un sin número de capitales que ponen en juego las dinámicas sociales locales—. Lucanas se va llenando, poco a poco, de personas, buses de transporte y todo tipo de vehículos, pequeños stands y puestos, escenarios, parlantes y equipos de música, publicidad, mucha comida y bebida, y todo lo necesario para hacer de esta una gran celebración.

¹⁹ La narración de este acápite ha sido reconstruida a partir de la data recolectada en las entrevistas y conversaciones en la zona, así mismo, se ha utilizado distinto tipo de material audiovisual al que hemos podido tener acceso como son fotografías y un pequeño documental en dos partes llamado Chaccu y producido por el Ministero dell'Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare de Italia junto a Traffic el cual se consigna en la bibliografía. En ese sentido, debemos dejar en claro que el siguiente texto se trata de un trabajo documental basado en fuentes pues la investigación de campo culminó meses antes de los acontecimientos, imposibilitando recoger datos directos sobre la experiencia de los días 22, 23 y 24 de junio de 2013.

Las actividades oficiales inician el 22 de junio con la inauguración oficial del Festival Internacional de la Vicuña en la Plaza de Armas de Lucanas. Se trata de una ceremonia pública que consta de la presencia de todas las autoridades políticas y civiles del distrito, además de las autoridades comunales —aquellas que lo han organizado todo— y autoridades invitadas tanto de la Región Ayacucho como de Ica; además de la masiva afluencia de público que ha venido a participar de las celebraciones, en especial del Chaccu. Como toda ceremonia oficial, se agenda una serie de actividades cívicas como es el izamiento de la “bandera del Tahuantinsuyo” así como del Pabellón Nacional y la entonación del Himno Nacional; por otro lado se da un espacio para los ritos católicos a través de la lectura de la Biblia y los rezos a cargo del Padre invitado especialmente para la ocasión desde Puquio. Las palabras inaugurales se dan en el frontis del local de la CCDL —espacio que tiene una vista privilegiada a las ruinas que se encuentran sobre el pueblo y que son escenario de la siguiente parte de la ceremonia—. Luego de todas estas actividades, hacen su ingreso los “chasquis” —jóvenes de los últimos años de secundaria— a la plaza cargando banderas, cintas y estandartes además de instrumentos andinos —haciendo una obvia reminiscencia del imaginario sobre el pasado incaico— para realizar su saludo a las autoridades, luego proceden a iniciar su ascenso a las ruinas de la ciudadela inca de Pulapuco —dónde se han colocado grandes postes de más de dos metros de altura— para la realización de ofrendas al sol y a los Apus con el objetivo de que bendigan y protejan todas las actividades por venir.



Imagen 11: Arreglos previos a la XVII edición del Chaccu Turístico y la XVI del Festival Internacional de la Vicuña en el frontis del local comunal. En la cima de la colina a la izquierda de la fotografía, se ubican las ruinas de Pulapuco donde se realiza el pago de ofrendas a sol y los Apus. Fuente: CCDL.

Luego de la inauguración “cívico-religiosa-mágica” se da paso a la feria agropecuaria en la que los productores locales, organizados en pequeños stands, ofrecen sus mercancías; a la par se desarrollan muestras de ganado, concursos, charlas, y demás actividades feriales. El programa continúa el día 23, sumando presentaciones artísticas, principalmente danzas típicas performadas por comparsas lucaninas como las de la escuela secundaria — algo muy similar a lo realizado en las celebraciones del carnaval en el mes de marzo—. La feria se desarrolla en medio de un ambiente de expectativa por el Chaccu Turístico con la presencia cada vez mayor de turistas que van arribando a Lucanas. Sin lugar a dudas, el Festival Internacional de la Vicuña se trata de una feria que sirve como previa para el evento central de la semana,

y cuyo objetivo son las transacciones económicas, como cualquier otro mercado.

En la noche del 23 de junio se da la Serenata a la Vicuña en el estrado central frente al local comunal. Se trata de una serenata musical que se inicia al anochecer y se prolonga hasta bien entrada la madrugada y en la que se presentan importantes artistas del medio local. La serenata es acompañada por la venta de comidas y bebidas para el numeroso público congregado. Es importante mencionar que el ambiente festivo es más fuerte que las inclemencias del clima de junio —el mes más frío del año en Lucanas—, logrando constituirse como una de las fiestas musicales más importantes de la provincia. Esta serenata también marca la clausura del Festival, y el paso al Chaccu. Acompañando esta actividad se encuentran los fuegos artificiales y los castillos de luces como la máxima expresión de la algarabía que invade a todos durante estos días. Durante la Serenata todos celebran a la vicuña, ese mágico y pequeño animal que tanta bonanza, sueños e ilusiones ha traído al pueblo tanto desde la producción de fibra, hasta a los números turistas que en esos instantes bailan alegremente junto a la comunidad, pasando por las historias de lucha y reconocimiento de la CCDL.

A la mañana siguiente se realizará el Chaccu Turístico y los participantes de la performance son los propios lucaninos, para los cuales esta fecha es tan importante en el calendario festivo como la Fiesta Patronal o la Semana Santa. Bajo la dirección de la dirigencia comunal, toda la actividad se orchestra de tal manera que el poder se centralice en la CCDL y sus miembros. Los roles

menores durante la escenificación del Chaccu son designados para los jóvenes de la escuela secundaria, ellos serán los soldados incas que acompañarán y protegerán al gobernante a lo largo de toda la ceremonia. Las mujeres — muchas esposas de los miembros y dirigentes de la CCDL— tendrán los papeles femeninos dentro del cortejo incaico así como serán las encargadas de la comida y las bebidas luego de culminado el ritual. Por otro lado, los hombres retornantes tendrán los roles centrales en la escenificación como la realeza inca, es de destacar que son los mismos retornantes los que participan año tras año con los mismo personajes en la performance; las disputas no se dan por quién ocupa cada papel —pues la tradición ya lo ha definido a lo largo de veinte años—, si no, por los movimientos que deben introducir en el acto así como la líneas que deben pronunciar: “*debe parecer lo más real posible*”; el imaginario sobre el pasado incaico se renueva año tras año y es muy influenciado por los propios medios de comunicación, en especial la televisión, así como por los maestros de secundaria —los cuales se constituyen como lo referentes culturales en el pueblo—²⁰. Finalmente, en cuanto a los dirigentes, estos son los encargados de orquestar toda la operación de principio a fin, son los que saludarán a las cámaras, acompañarán a los invitados y se llevarán muchos de los aplausos. Los roles son, así, establecidos desde mucho tiempo antes, y si bien las innovaciones son permitidas, el férreo control de la CCDL sobre todas las actividades minimiza las disputas de forma manifiesta —esto no quiere decir que estas no existan, si no, que se dan de manera solapada y

²⁰ Situación similar se puede apreciar en la escenificación de la Pasión de Cristo en Semana Santa. Para más detalles consultar “*Una Semana Santa en Lucanas*” en la página 226 de este documento.

no con la intensidad propia de una tarea como esta—; la Comunidad mantiene el control sobre todos los participantes gracias a su poder económico pues ella centraliza todo el presupuesto que tiene la actividad, y sin la aprobación y respaldo de la misma, el Chaccu no podría llevarse a cabo. Entonces, la CCDL minimiza las disputas a través del control de los fondos, la voluntad de su dirigencia se plasma en el ejercicio del ritual, el poder se muestra, se materializa y se afianza. Solo en la fiesta la participación de los comuneros es masiva y cohesionada, como una especie de “jornada de integración corporativa”. Se difunde una conciencia de pertenencia pero también de orden y jerarquía en la que la dirigencia luce su capacidad de acción.

Con o sin cansancio, con o sin resaca, Lucanas despierta el 24 de junio muy temprano por la mañana lista para la realización del Chaccu Turístico. Los lucaninos preparan sus vestimentas y ensayan sus líneas mientras se van reuniendo en los grupos y comparas en los que participarán. Mientras, en Pampa Galeras, los guardaparques —los cuales tiene el rol fundamental de servir de guías y líderes a lo largo del arreo— van revisando que todo esté listo para la óptima realización del ritual: el buen estado del cerco, las cintas para acorralar a las vicuñas, las marcas para los espacios de los distintos actores y grupos, etc. Dan las 7:00 a. m. y los primeros grupos de lucaninos se van trasladando a las alturas de la Reserva Nacional en carros, camiones, motocicletas o cuanto vehículo tengan a disposición; a esa misma hora los primeros y más entusiastas turistas despiertan y se alistan para subir a la pampa. El programa oficial señala el inicio del Chaccu para las 9:30 de la

mañana, pero en Lucanas todos saben que este no comenzará hasta llegadas las 11:00 a. m. aproximadamente. La puntualidad, lucanina, la puntualidad peruana.

Pasan algunas horas y ya con todo el pueblo y los turistas en Pampa Galeras, se distribuyen los grupos de arreo a lo largo del cordón de varios kilómetros de extensión paralelos a la carretera Nazca-Puquio-Cuzco en los bordes de la Reserva Nacional. A las órdenes de los guardaparques y dirigentes de la CCDL se inicia el arreo de las vicuñas utilizando el cordón — cargado de cintas de colores que ondean al ritmo del fuerte viento de la zona y del paso de los participantes— como un corral móvil que se va estrechando alrededor de los animales. “¡Chaccu! ¡Chaccu!” van gritando a viva voz todos los participantes tanto para acompañarse en la larga marcha en las alturas ayacuchanas como para hacer notar su presencia a las vicuñas, logrando hacerlas correr en la dirección que ellos desean: “*Ya no es como antes, ahora las vicuñas ya están acostumbradas, ya saben, ya conocen a los humanos, no se asustan tan fácilmente*” comenta uno de los dirigentes del PV. Se trata de una tarea colosal y que requiere de mucha precisión, el cordón no puede romperse nunca, y este debe avanzar al mismo tiempo a lo largo de toda su extensión para no permitir que ninguna de las vicuñas escape; la coordinación entre las partes es vital, el experticia de los líderes es la mejor herramienta para lograr el objetivo. En este mecanismo de reloj suizo, los turistas son la pieza más simple, su única función es llenar el vacío entre los líderes a lo largo del cordón, su función logística, en ese sentido, es la más simple de todas; sin

embargo, desde la perspectiva de estos, se trata de una experiencia única, un reto y una oportunidad para conectarse con la naturaleza y el pasado andino; es sumamente interesante cómo un mismo acontecimiento se puede experimentar de maneras distintas según nuestras experiencias, conocimientos y roles con respecto a la persona que tenemos al lado.

Alrededor de dos horas después de iniciado el arreo, el cordón se ha cerrado alrededor del cerco comunal junto a la carretera, las vicuñas arreadas se encuentran en su interior y todos celebran el éxito del trabajo colaborativo. Al cerrar las puertas del cerco y asegurar que ningún animal pueda salir de este, se inicia la parte más rica en símbolos del ritual: la escenificación de la visita del Inca y el Matrimonio de las Vicuñas. La corte imperial —que incluye guardias, cargadores, sacerdotes, Acllas, Ñustas y a la Colla y el Inca en andas— llegan desde el lejano Cuzco hasta Pampa Galeras para supervisar el correcto y respetuoso manejo de los animales sagrados del Dios Sol y su hijo. El cortejo imperial se instala en el altar de piedra de dos pisos de altura junto al corral frente a todos los participantes y procede con el pago a la tierra y el agradecimiento al Sol. Música y cantos acompañan toda la performance, asimismo las frases en quechua no pueden faltar para el encanto de todos los turistas. La escenificación es por su puesto “cómo fue” hace quinientos años — y muy parecida a como fue el año anterior—, es como los turistas imaginaron que sería. Luego de los pagos y agradecimientos a las deidades, el cortejo ingresa al corral para realizar el Matrimonio de las Vicuñas: una mezcla de rituales andinos y católicos en los que se celebra la fertilidad de los animales

que han construido la comunidad. El matrimonio representa la unión y la continuidad de la especie, son escogidos los ejemplares más robustos capturados aquel día y su unión se realiza rodeada de gritos y patadas de las vicuñas, flashes y miradas de asombros de los turistas y cantos y gritos en quechua de los actores.

Culminadas las escenificaciones, las autoridades de la CCDL y las autoridades invitadas hacen un agradecimiento y balance general de la actividad —una performance de su poder e importancia en estos tres días—. Ya son la una de la tarde, todos están despiertos desde muy temprano, el frío y el cansancio ya se hacen sentir, nada mejor que una gran comida para reparar los cuerpos cansados y seguir con las emociones del Chaccu. La Comunidad financia lo que llaman el “Gran Banquete” para todos los participantes, este se realiza en los terrenos de la Reserva Nacional de Pampa Galeras – Bárbara D’Achille, una muestra más de la capacidad e importancia de la CCDL. Como cualquier buena comida, esta se acompaña de música local y alcohol: *“¡no hay mejor manera de calentar el cuerpo que alegrando el alma!”* me comentaron.

Por la tarde, de regreso en Lucanas, las actividades culminan con presentaciones artísticas, todos satisfechos con la tarea realizada. El Chaccu ha creado, nuevamente, un paréntesis en la cotidianidad lucanina, ha transportado a los turistas al siglo XVI, y ha sido la ocasión propicia para que la Comunidad Campesina ostente su capacidad de gestión y su riqueza. El Festival Internacional de la Vicuña y el Chaccu Turístico son hechos específicos y sumamente relevantes dentro del calendario festivo local, por sí

mismo constituyen hechos totales que nos han revelado una serie de poderosas dinámicas; pero además, en relación a los demás ritos y fiestas en Lucanas, marca una fecha dentro del tiempo comunal, son parte de un sistema mayor de celebraciones de significados e importancias distintas pero que en conjunto marcan la vida social lucanina.

Al día siguiente, la fiesta ha culminado, los turistas así como los retornantes inician su partida, sin embargo, resta una última actividad para aquellos que ha decidido quedarse un día más: el procesamiento de la fibra. Los pocos turistas que apostaron por quedarse el 25 en Lucanas pueden participar junto a las mujeres que la CCDL tiene empleadas en el proceso de predescerdado de a fibra recolectada el día anterior. En el segundo piso del local comunal la fibra recolectada se encuentra lista para iniciar el proceso de limpieza y selección a cargo de un grupo de mujeres —y algunas turistas por hoy—. Se trata de una pequeña muestra del trabajo que realiza la CCDL y que no implica mayor producción dentro de la tonelada anual que consigue la Comunidad. Mientras esto ocurre al interior del local, fuera los estrados y escenarios se van desarmando, los dos hospedajes del pueblo se van vaciando, y poco a poco la cotidianidad va retornando. La fiesta y la celebración han finalizado y no regresarán hasta el próximo mes con el Santo Patrón Santiago.

4.2. Vicuñas neoliberales y globalizadas

Luego de diez años de conflicto armado interno, el gobierno Alberto Fujimori tenía la obligación de recuperar las “áreas críticas”, lo que se tradujera en una sensación de seguridad, orden y esperanza en el futuro, a través de operaciones contrasubversivas a nivel nacional (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2008: 309-313), acciones que, a pesar de la violación sistemática al estado de derecho y de los derechos humanos, le ganaron gran aceptación popular pues causaron un fuerte impacto en el imaginario colectivo. Sin embargo, el campo era algo más que un tablero de ajedrez, era el lugar y forma de vida de miles de peruanos que habían visto agudizar su situación de pobreza y abandono a lo largo de los años, además de un escenario en el que la violencia rompió con lazos que habían existido durante siglos, sobrepasando los límites sociales contenidos, el desorden desbordado. Tengamos en cuenta que Carlos Iván Degregori (2000) afirma que los peruanos y peruanas estábamos hartos de la violencia generalizada y la inacción política por lo que un shock económico y político era una especie de respiro para nuestro hastío por la situación del país, así, la nueva utopía encajó de manera perfecta en nuestras ansias por un nuevo Perú.

Ya habíamos comentado cómo las reformas estructurales de inicios de la década de 1990 habían impactado —de manera positiva en el imaginario colectivo— en Lucanas, permitiendo el acceso a un nuevo modelo productivo de fibra así como un mayor respaldo legal para dicha actividad; sin embargo, el modelo neoliberal llevado a cabo por el gobierno de Fujimori no solo abrió las

puertas a nuevos mercados y productos, también “capitalizó” —en el sentido que introdujo con fuerza el Capitalismo—, diferentes niveles, las conciencias de los lucaninos y de los peruanos y peruanas en general. Los que Carlos Iván Degregori (2000) llama en su texto «*La década de la antipolítica*» el “*Fujimorismo clásico o victorioso*” fue la etapa de apertura económica del país mediada por la destrucción de los canales democráticos, todo esto apoyado por gran parte de la población y el silencio de los actores políticos tradicionales; se trató de la desinstitucionalización de las ruinas del Estado. El Perú pasó de ser un país con un modelo de corte socialista durante las décadas de 1960 y 1970 y una profunda crisis económica y social durante los ochenta a abrirse al mercado en tan solo un par de años, se trató de un revolucionario giro de 180° que cambió por siempre el panorama nacional: “*la yuca se incrustó en el centro del escenario político, amenazando con opacar al anticuado árbol de la quina del escudo nacional. El estilo confrontacional: el autoritarismo y la personalización del poder; la maniobra y el engaño se convirtieron en la práctica cotidiana del gobierno. Y con ellos la incertidumbre*” (Degregori 2000: 34). Todo se compra y todo se vende ese era nuestro modelo ahora, y cómo dice el cantante: “*la calle es una selva de cemento y de fieras salvajes [...]*” en la que la supervivencia del más fuerte pareció convertirse en la norma, sólo aquellos que supieran las leyes del mercado, negociar y jugar con la oferta y la demanda seguirían adelante —usar esa “picardía criolla”—, el sueño del éxito se convirtió en el negocio de cada día; la utopía de la educación como mecanismo de ascenso social cedió espacio a un nuevo modelo, ya no era necesario educarse para acceder a las esferas del capital económico y social,

ahora nosotros mismos éramos las herramientas para nuestro ascenso, el emprendimiento se volvió en una característica innata de los peruanos, todos éramos negociantes capitalistas en potencia, la selva de cemento nos hizo fervientes seguidores del capitalismo a la peruana o cómo podríamos llamarlo, el “*capitalismo ahorado*”.

El capitalismo ahorado es pues una forma particular, muy peruana, del neoliberalismo, caracterizado por el desborde no solo de las instituciones, sino también de las formas de acción social frente a la incertidumbre. El capitalismo ahorado es el resultado agresivo del mercado capitalista en el Perú en el que las reglas de juego parecieran no regular nada, en la que el caos ordenado se convirtió en la nueva forma de acción —pensemos en nuestro transporte urbano y la cultura combi por ejemplo—. En Lucanas, el capitalismo ahorado se ve reflejado en un giro hacia el modelo empresarial en la cual la vicuña deja de ser un símbolo de lucha para convertirse en el catalizador de la comunidad hacia el mundo. Así, el capitalismo ahorado es lo que Degregori llama el remplazo de la quina por la yuca en el escudo nacional. Esa revolución del sistema económico, social, cultural y político; esa neoliberalización rápida, sin aviso, dolorosa pero efectiva. Es nuestra versión de la economía neoliberal de fines del siglo XX e inicios del presente siglo, un capitalismo que encontró a los peruanos con las defensas bajas y cansados, que encontró un Estado con instituciones destruidas, como afirma Gisela Cánepa (2012a) el despegue económico y la pacificación nacional fueron el semillero para que nazcan nuevas narrativas sobre nosotros mismos, la peruanidad implicaba una futuro

lleno de oportunidades para todos: “[s]e trata pues de un sentir que en lo cultural hace eco de una ideología neoliberal a la vez que aporta en la consolidación de la hegemonía de ésta” (Cánepa 2012a: 4) y además agrega:

Estas nuevas narrativas, que se vienen relatando a través de una diversidad de reportorios y lenguajes donde priman las historias de éxito, de retorno al Perú, y de identificación con un conjunto de referentes culturales ancestrales y contemporáneos, van redefiniendo el propio sentido de peruanidad, al mismo tiempo que identifican a aquellos que la encarnan y le otorgan realidad, es decir, distinguen a los que son de los que no lo son. (ibíd.)

Como vemos, este fenómeno de desborde que nace en la década de 1990 y se prolonga hasta la actualidad, constituyéndose en un modelo sociocultural de profundas raíces en el país, es esto lo que llamamos el capitalismo ahorado, nuestra versión del “yes we can” y del “forward” tan popular en las campañas electorales estadounidenses.

En los noventa, Lucanas ya no era más esa comunidad unida en torno a su Comunidad Campesina luchando por mayores beneficios y mayor participación en los proyectos que se desarrollaban en sus tierras altas, ellos eran ahora los dueños de su destino, eran ellos los únicos capaces de continuar la producción de fibra y los únicos autorizados para disfrutar de sus frutos. Lucanas se capitalizaba, es decir, adquiriría nuevos capitales a la vez que se dejaba envolver por el nuevo espíritu capitalista, Lucanas se ahoraba —entraba en la lógica neoliberal agresiva que describimos—. ¿Cuál sería el fruto de este achoramieto nacional? La idea de prosperidad se nos metió en la cabeza, las reformas estructurales que realizó Fujimori fetichizaron este concepto, convirtiéndolo en su lema, en su seña, en su caballo de batalla.

El turismo surgió como una opción de desarrollo viable al igual que las producciones alternativas a la agricultura y ganadería tradicionales, el desarrollo se plasmaba borrando el pasado, un olvido intencional de lo que parecía ser las antiguas y fracasadas formas de vida incompatibles con los nuevos tiempos, la vida hasta antes de la revolución neoliberal era lo que el cantante, citándolo una vez más, llamaría “*un periódico de ayer*”. El turismo permitiría que todos y todas gocen —intenten o crean gozar— de los bienes y servicios del Estado y el capital. El desarrollo es el goce igualitario de bienes y servicios de calidad del Estado pero es también el goce pleno de nuestra ciudadanía, nuestro pleno reconocimiento como sujetos de derechos, el turismo tiene un extraño poder que logra crear una ilusión de ciudadanía plena, nos vuelve “ciudadanos del mundo” pues nos vincula con él y sus dinámicas, nos globaliza, nos coloca en el mapa. El turismo es una máquina de deseos y fantasías de prosperidad ilimitada que fabrica ilusiones que vende al público y a sus actores, crea relaciones dónde no las había, comercializa nuestras vidas y monetariza nuestras prácticas, utiliza la cultura como un recurso más para ofrecerla y ganar con ella nuestro pase al mundo; y son las performances las que permiten esa producción y transformación. En ese sentido, George Yúdice (1998) afirma que la cultura se convierte en un producto más del libre mercado, creando nuevas definiciones de lo local y lo foráneo en una constante negociación entre ambas esferas: la cultura se constituye así como un recurso sumamente valioso a comerciar. Sin lugar a dudas, el turismo es maravilloso, logra que el mercado y el capital económico ingresen hasta los rincones más alejados del planeta y que esos lugares ingresen a las dinámicas del capital; el

turismo junto al comercio revolucionan el mundo, le cambian la cara cada cierto tiempo y nos conecta, nos globaliza. Lucanas no fue ajena a estas transformaciones, todo lo contrario, estuvo en el ojo de la tormenta, sin embargo, supo muy bien adaptarse a los nuevos tiempo, al fin y al cabo, era una comunidad que por años se había reinventado buscando su propio progreso y la satisfacción de sus intereses.

El Diccionario de la Lengua Española define “exótico” como algo “*extranjero, peregrino, especialmente si procede de país lejano*” asimismo afirma que se trata de algo “*extraño, chocante, extravagante*”, vemos pues que lo exótico es aquello que rompe con nuestra cotidianidad cultural, lo que se encuentra más allá de nuestros límites de aprehensión, casi bordeando el desorden y el peligro. El turismo se configura como la industria del consumo, recordemos que Edward Bruner (2005) afirma que esta industria nos traslada a los límites de nuestra propia concepción del mundo, hacia áreas fronterizas dónde lo exótico aun pervive, nos traslada a “países lejanos” incluso dentro del nuestro. Sin embargo, ¿qué pasa cuando aquel producto exótico parece no existir o no es “muy interesante”? Pues la respuesta es bastante simple, este se [re]inventa, se [re]crea, se [re]construye, es decir, se restaura una conducta. En Lucanas este proceso se inició en 1993 con la realización de la primera edición del Chaccu Turístico, en él no solo se demostró la capacidad de la CCDL con respecto al manejo de la vicuña bajo los estándares internacionales, también se estableció un nuevo espacio de ritualización —una nueva fecha dentro del sistema y calendario festivo local— en el que los imaginarios se

ponían en juego para presentar un producto exótico abstraído de la realidad temporal para ser destinado a lo que Pablo Ortemberg (2006) llama “*la república de consumidores*”, República que en el caso del turismo se encuentra deslocalizada, no tiene fronteras físicas, es una “*República mundial de consumo*”. El Chaccu nace así como una forma de “*marketing comunal*” en la que se busca presentar la nueva identidad lucanina, una identidad que mira de cara al futuro dentro de la lógica capitalista, una identidad eficiente frente a las nuevas posibilidades del mercado y que veinte años después le permitirá exportar su modelo de éxito a otras comunidades; se trata de un espacio en la que la nueva identidad comunal se pone en marcha, una identidad corporativa en la que la dirigencia busca afianzar su poder frente a los comuneros cada vez más reacios a participar en la vida pública comunal.

El objetivo del Chaccu Turístico no estuvo centrado en pretensiones mágico-religiosas, se trataba de ingresar a la nueva República, afianzar los lazos de Lucanas hacia el exterior y, a su vez, reforzar las dinámicas internas en relación a la CCDL y su poder y presencia en la comunidad. Jon McKenzie (2001) afirma que el poder de las performances radican no en su veracidad como objetos culturales [ancestrales], sino, en la efectividad que estas tienen en la estructura social, cuáles son los resultados de la acción con respecto al contexto social en la que sucede, su capacidad de desafiar la propia estructura y reforzar, a su vez, ciertas dinámicas y patrones preexistentes. En la propia organización del evento se marcan profundamente las maneras cómo opera la sociedad, sus encuentros y desencuentros, sus anhelos y su propia concepción

sobre sí misma. En Lucanas lo exótico se [re]inventó, desatando los nudos hacia la República global y así el poder de la propia CCDL, el interés en la performance del Chaccu no estaba —y no está— en presentarse como una supervivencia del pasado —ese es el discurso y el producto turístico—, sino en los resultados de este sobre la propia estructura social. Hemos visto cómo la CCDL minimiza las disputas a través del control de los fondos, la voluntad de su dirigencia se plasma en el ejercicio del ritual, el poder se muestra, se materializa y se afianza; los participantes ayudan en este proceso pues no hay una plataforma clara para los cuestionamientos, y los patrones y guías se repiten, el director ha sabido mantener la batuta en movimiento frente a la orquesta por veinte años. En ese sentido, solo en la fiesta la participación de los comuneros es masiva y cohesionada, como una especie de “jornada de integración corporativa”. Se difunde una conciencia de pertenencia pero también de orden y jerarquía en la que la dirigencia luce su capacidad de acción.

El 24 de junio de 2013 se lleva a cabo la XX edición del Chaccu Turístico y la XIX edición del Festival Internacional de la Vicuña, veinte años de historias [re]inventadas que una comunidad entera nos relata de las formas más vívidas posibles, veinte años en los que la CCDL organiza un producto de consumo que ha seguido patrones turísticos tan importantes como los de la celebración anual del Inti Raymi en Cuzco, así, todos los participantes asumen un personaje que transporta al público al siglo XV y presenta la forma como los “Incas lo realizaban”. Es una gran puesta en escena en las frías pampas de la

Reserva Nacional a más de 4500 msnm en donde el tiempo pareciera haberse congelado y la “antigua gloria” del Tahuantinsuyo resurge por un par de horas. ¿Qué más exótico que un grupo de incas arriando vicuñas por una gran planicie en los Andes? Es en ese exotismo que encuentra el valor comercial del ritual, es esa aura exótica la que construye el escenario, forma parte del desempeño ritual, volviéndolo efectivo, eficaz y eficiente.



Imagen 12: Pago a la tierra durante la XVIII edición del Chaccu Turístico en la Reserva Nacional de Pampa Galeras Bárbara D’Achille. Resalta la indumentaria usada muy similar a la utilizada en la celebración del Inti Raymi del Cuzco el mismo día, los 24 junio de cada año. Fuente: Sernanp.

Debemos señalar que si bien el Chaccu Turístico se trata de un producto de consumo casi industrial, esto no le resta su valor como un ritual, no se trata de un ritual del tipo mágico-religioso por excelencia, en cuanto acto que

reconfigura y refuerza la estructura social y la localizada dentro de un panorama mayor de hechos este es sin lugar a dudas un proceso de ritualización, un acontecimiento que refuerza los procesos al interior de la Comunidad y en relación al colectivo. Todos los años la CCDL convoca a la comunidad a formar parte de este proceso, jóvenes y adultos, hombres y mujeres emprenden la tarea de [re]crear ese mundo imaginado en el que el Inca y las vicuñas son las grandes estrellas, todos saben que este Chaccu es distinto a los demás que se realizan a lo largo del año, es una fecha especial en la que producción de fibra no es lo más importante, pues lo que verdaderamente importa son las imágenes proyectadas: tanto hacia los turistas como hacia los propios lucaninos.

En cuanto al ámbito logístico, ya hemos visto que el Chaccu Turístico demanda una fuerte inversión de tiempo y dinero para la CCDL y sus comuneros pues se deben realizar numerosos ensayos tanto en el pueblo como en Pampa Galeras —lugar escogido como escenario por ser el punto de mayor concentración de especímenes—, invertir en vestuario, transporte y promoción —a través de afiches y medios on-line en los que se resalta las tradiciones andinas conservadas desde el Tahuantinsuyo, los vestuarios y la parafernalia utilizada que lleva al espectador de regreso al siglo XVI—, además de toda la logística que la realización de un Chaccu demanda como son coordinaciones con las autoridades respectivas, la ubicación de los rebaños en la reserva, la elaboración de los cordones que se utilizan para cercar a las vicuñas, la refacción del corral de esquila, y los ensayos para la recreación. En

palabras de uno de los miembros del PV, el Chaccu del 24 de junio “es *una festividad cuya importancia radica en el componente turístico*”; el Chaccu es una invención —y como tal, trae ciertos beneficios al que la realiza—, es un producto prefabricado —y que ahora es vendido como paquete— fruto de los nuevos aires de inicios de 1990. Las vicuñas fueron una vez más el gatillo que disparó un proceso revolucionario en Lucanas, fue a través de estas que se capitalizó la apertura económica nacional en la que el turismo se presentó como un canal hacia la ciudadanía; se creó un producto de consumo —no solo la fibra— en un lugar en el que no existía. En 1993 el Chaccu se volvió ancestral en Lucanas.

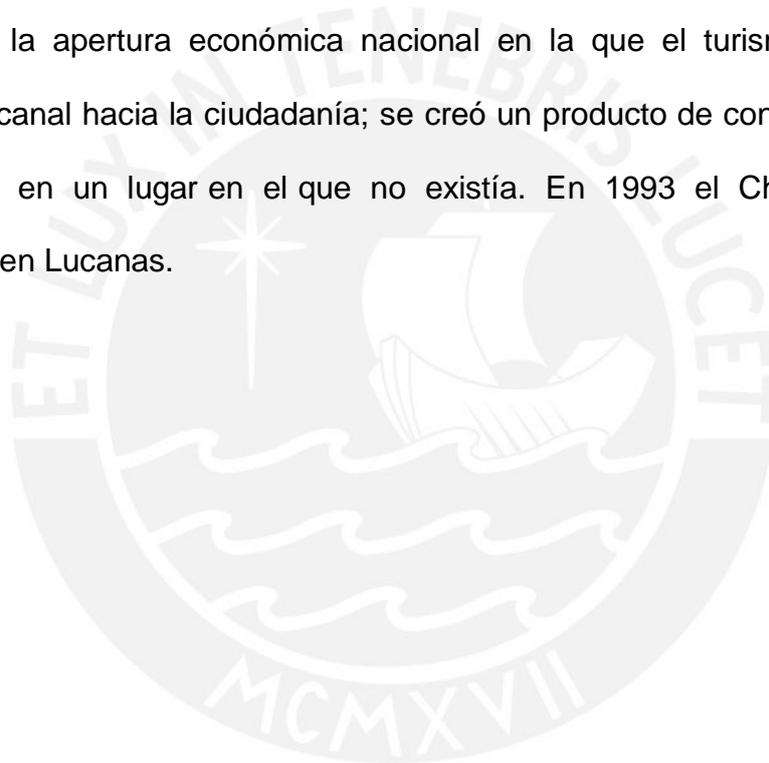




Imagen 13: Vicuñas dentro del corral esperando ser trasquiladas durante la XVIII edición del Chaccu Turístico. Nótese a los participantes vistiendo ropas que en imaginario corresponden con la usanza inca, además en el fondo los buses que transportan a los turistas. Fuente: CCDL.

Entonces, ¿qué son las vicuñas neoliberales y globalizadas?

¿Qué son esos extraños animales que viven en Lucanas? Es a través de las vicuñas que Lucanas narra su historia, son estas las que han construido la identidad local, poniendo en marcha engranajes sociales de los más diversos en los últimos cincuenta años. Fue a través de las vicuñas que el capitalismo ingresó a la zona, se performó y se convirtió en un producto. Lucanas se lanzó al mundo, ingresó a la República mundial de consumidores a lomo de vicuña y esta los recibió de brazos abiertos. Lucanas ha ido cambiando con los años en relación con las expectativas que se tenía en torno a las vicuñas y sus

posibilidades, y algunos de esos cambios los pude ver a lo largo de mi estadía en el lugar; la mercantilización de lo cultural, achoró a Lucanas, creando nuevas dinámicas y paradojas, el Chaccu se [re]inventó y la ciudadanía pasó a ser un ejercicio del mercado geolocalizado. Entonces, las vicuñas volvieron el ejercicio de la identidad local en un producto, el Chaccu es fruto de ese ejercicio, un fruto de exportación para el mundo, una marca —lo que ya habíamos llamado en páginas anteriores “marca vicuña”, en alusión a la conocida Marca Perú o Marca País—:

En la conceptualización de una marca hay dos dimensiones que tomar en cuenta: la identidad de marca y el valor de marca. Sin embargo y siguiendo la lógica que opera en los proyectos de Marca País, hay que anotar que el aspecto identitario resulta instrumental al de valor, ya que lo que se busca es configurar una identidad que se desempeñe con eficacia para lograr el mejor posicionamiento posible en el ranking de Marcas País. La marca país requiere de competitividad en términos de actuación en el mercado. Esto implica que una marca no se legitima por su capacidad de hacer una representación verdadera o auténtica de una identidad, sino por su capacidad de generar valor agregado, esto es de innovar, de rediseñarse, de generar confianza, y de captar adeptos y lealtades. El poder representacional de una marca se encuentra pues supeditado a su poder performativo. (Cánepa 2012a: 5).

Así como Cánepa habla de la Marca País y los procesos culturales y de identidad que está desata, en Lucanas se crea una marca, es decir, una identidad y un valor con respecto a esta y que es performada por la comunidad —bajo la tutela de la CCDL y su férrea mirada— para sí misma dentro de un discurso que la exterioriza para el consumo turístico y que no quiere ver la maquinaria que se pone en marcha al interior de ella, he ahí la necesidad de una lectura densa de la realidad. En ese contexto, se crea el “Chaccu turístico” como un producto lucanino, un producto para el mundo y que puede ser exportado como modelo de éxito a otros espacios, recordemos una vez más

que la CCDL ayudó a la Comunidad Campesina de Huancasancos a realizar su primera fiesta de la vicuña, la cual incluía un Chaccu.

4.3. Analgésico social

En Lucanas encontramos a una comunidad fragmentada, recelosa de sus propios éxitos y sumamente marcada por sus fracasos, una comunidad que sufre por sus propios traumas. En ese sentido, el ritual no solo surge como un instrumento capitalizador —generador de capital económico y simbólico— es también una actividad que refuerza la debilitada estructura social al unir —temporalmente— a la comunidad bajo un mismo objetivo evidente: la creación de un espacio y atracción turística. Y otro no tan evidente: acentuar la imagen y poder de la CCDL —recordemos que el Chaccu Turístico es de las pocas actividades en la que todos los comuneros participan sin excepción, más allá de sus ideas y opiniones sobre la dirigencia comunal—. La [re]invención del ritual fue un hecho que ha logrado extender su influencia más allá del propio objetivo trazado, pues ¿por qué continuar realizándolo luego de haber conseguido las autorizaciones para el control del PV? A simple vista pareciera ser que la respuesta se relaciona con la posibilidad de generar una nueva fuente de ingresos gracias al turismo, y sin lugar a dudas esta es una respuesta válida y que tiene mucho de cierto, sin embargo, debemos leer más allá, debemos ver esos hechos profundos que se esconden detrás del turismo, debemos retomar la propuesta de Clifford Geertz de la *descripción densa*.

El Chaccu es organizado año tras año por la CCDL, es esta la responsable de convocar a los participantes y preparar todas las actividades

que se llevan a cabo alrededor de aquella fecha, en ese sentido, debemos analizar la razón por la cual la Comunidad encuentra de gran interés en continuar con el Chaccu turístico, ¿cuál es la motivación más allá del ámbito económico? El Chaccu turístico es una de las actividades que forman parte del Proyecto Vicuña y, en ese sentido, es un producto más de este, un producto que genera ingresos económico pero que también capitaliza a la Comunidad de una manera distinta, le otorga prestigio a la CCDL, le otorga capital simbólico. Propongo que ese capital simbólico es mucho más valioso que el capital económico generado por el Chaccu y esa es la razón por la cual este se sigue realizando —pues si bien el pueblo se llena de turistas, estos no llegan a grandes cantidades como las de los circuitos festivos tradicionales, además, el volumen de fibra extraía durante ese día, suele ser mucho menor al de los demás chaccus—; la realización del Chaccu es un sello que año a año refuerza la importancia del PV para la CCDL —recordemos que ya en el capítulo anterior habíamos repasado la tensa y casi inexistente relación entre la Comunidad y el Gobierno Local—, una especie de marca que recuerda que la Comunidad —como está configurada en este momento— no sería nada sin el Proyecto. Recordemos que el PV había acaparado por completo a la CCDL y en ese sentido, una actividad que va más allá del ámbito productivo se establece como un hito dentro de la institución, se convierte en un marcador social y en una herramienta de control; se promueve y se transmite un mensaje, el de la marca vicuña.



Imagen 14: El Carnaval Lucanino del mes de marzo es la única actividad festiva que es organizada por la Municipalidad Distrital a lo largo del año, el resto de fiestas son organizadas y/o financiadas por la CCDL. La mayor capacidad de gasto de la Comunidad con respecto a la Municipalidad es un tema de debate y disputa entre ambas instituciones.

Así como el Chaccu sirve como hito del PV en la CCDL, para el resto de la comunidad, la realización de este evento es una huella indeleble dentro del colectivo, una huella que deja impresa la importante presencia de la Comunidad Campesina en Lucanas. El ritual [re]inventado —el cual todos saben que es un producto para el turismo— refuerza la presencia de la CCDL en el pueblo, demostrando la capacidad que esta tiene como gestora de proyectos y grandes tareas, además demuestra a gran escala la capacidad de gasto de la institución —de eso que llamamos un ritual materializado—, sin lugar a dudas se trata de un instrumento de control social en la medida que

recuerda permanentemente a los lucaninos el poder de su Comunidad. Sin embargo, la capitalización del Chaccu no se limita al CCDL y su comunidad, se extiende a los ámbitos geográficos circundantes, así tanto en Puquio como en Nazca es bien sabido que esta se trata de una actividad importante y a la cual las principales autoridades políticas locales asisten por invitación de la CCDL. En ese sentido, nos encontramos ante estructuras de capital simbólico sumamente poderosas que adquieren un valor social mayor a la del propio capital económico; el aparato de poder del PV —y con este de la Comunidad— es sostenido por el despliegue ideologizado del ritual cada 24 de junio. Una vez más, lo cultural se hace presente como un recurso con múltiples propósitos, como una mercancía de intercambio. George Yúdice (1998) recalca que se trata de un proceso de fines del siglo pasado, en el la globalización abrió las puertas del intercambio como nunca antes había sucedido, logrando incluir en las dinámicas del libre mercado mercancías que antes no se consideraban como tales: las prácticas culturales. La instrumentalización de la cultura con un objetivo capitalista.

En un escenario en el que las instituciones políticas que conforman el Estado se encuentran desacreditadas, las organizaciones sociales tienen nuevos espacios de acción que pueden ocupar, así la CCDL se ha constituido como una especie de gobierno local que ejerce un capacidad de acción y gasto sobre el pueblo y, en ese sentido, requiere de un aparato político que la soporte; el Chaccu forma parte de ese aparato político que como ya sabemos requiere de manifestaciones públicas de su acción. Nick Couldry (2003) afirma

que el ritual del siglo XXI es un producto de consumo mediático pues se trata de un espectáculo realizado para las masas. El Chaccu logra articular distintos intereses dentro de su ámbito de acción, localizando la atención pública en un pequeño punto dentro del mapa de la República mundial de consumidores. Sin la acción de la CCDL, Lucanas no tendría acceso a los procesos globales, he ahí la importancia del Chaccu como una puerta hacia un ejercicio de ciudadanía que va más allá del ámbito nacional hacia una ciudadanía mundial dentro de esta nueva República. El Chaccu redibuja los vínculos locales con los nacionales y extranjeros, permitiendo crear un aparato de gobierno eficiente en Lucanas, asimismo, educa a los sujetos en el discurso de marca, transmitiendo un mensaje de unidad que logra superar las disputas diarias, en uno de los pocos actos de participación masiva que destaca por su escaso contenido religioso —a diferencia de las celebraciones por la Semana Santa o en Santo Patrón—.

En «*Shamanism, colonialism and the wild man*», Michael Taussig (1987) revive las prácticas atroces realizadas por la empresa de caucho del magnate Julio Cesar Arana en la región del Putumayo —frontera peruano-colombiana— a inicios del siglo XX; a partir de los relatos y reportes minuciosamente recogidos por el comisionado británico Sir Roger Casement, Taussig puede leer el panorama social y cultural que debieron enfrentar los indígenas frente a los actos de tortura a los que eran sometidos, actos que bordeaban el genocidio y que sirvieron de excusa al gobierno británico para acabar con la industria del caucho en la Amazonía y trasladarla a sus colonias del sudeste

asiático. Michael Taussig llama a este periodo de desestructuración social y cultural extrema como un *Espacio de Muerte* que le abre las puertas al *Terror*, para el autor, el Espacio de Muerte se trata de un periodo extremo de desestructuración establecido a través de la violencia sistemática y generalizada y que acaba con los sistemas sociales pues el Terror lo invade todo, quebrando la propia estabilidad sociocultural. El Terror no permite el correcto desarrollo de los mecanismos de socialización y transmisión cultural intergeneracional, se trata pues de la expresión extrema de los que habíamos llamado Vórtice Social. El Terror es una especie de cáncer que carcome la estructura social desde sus propias bases hasta destruirla por completo, siguiendo esta analogía, Taussig entiende que el mecanismo de defensa que los indígenas del Putumayo utilizaron fue el chamanismo; el chamanismo como práctica social es sumamente poderosa pues se trata de la manifestación del sistema de creencias aprehensivas de una comunidad, es el chamán el responsable de mantener intacta la estructura social pues este tiene el poder de jugar con el peligro del que hablaba Mary Douglas, con aquellos sistemas que terminan por dar forma a nuestra propia cultura. El chamanismo basa su poder en el uso de las prácticas rituales, ya sabemos que el ritual es la manifestación física del ser de una sociedad, en él se [re]crean los juegos de poder y los símbolos constitutivos del grupo, en ese sentido, frente a un acontecimiento extremo de desestabilización, el ritual tiene la capacidad de [re]crear las estructuras sociales y los paradigmas simbólicos, volviendo a dar vida dentro del Espacio de Muerte. Si bien en Lucanas no se ha establecido un Espacio de Muerte, si he podido encontrar un fuerte Vórtice Social que está

revolucionando los mecanismos de cohesión social. Las prácticas ritualizadas tiene la capacidad de frenar el proceso autodestructivo y regenerar las estructuras sociales; el Chaccu es así un “*analgésico social*”. Así como el chamanismo curó las heridas dejadas por la explotación del caucho en el Putumayo, el Chaccu crea un paréntesis dentro del Vórtice y que permite a la comunidad entera poner de lado sus problemas para [re]crearse a sí misma.

Lucanas necesita proyectar una cierta imagen a sus consumidores, necesita encajar dentro del imaginario occidental sobre los Andes y de esa manera vender su producto. Una comunidad capitalizada —y capitalista— cuya realidad es fruto del neoliberalismo de finales del siglo pasado rompe con estos paradigmas de consumo de lo exótico y no se constituye como un buen producto para la venta en el mercado de la fantasía, así, los prácticas deben de adaptarse a la demanda del mercado —aunque sea por un par de horas cada año—: Lucanas debe mostrarse como una comunidad unidad y que preserva sus tradiciones. Pesando en una analogía de adentro y afuera, en la cual adentro representa la satisfacción de las expectativas y anhelos de la propia comunidad, y afuera representa el cumplimiento de los mandatos del mercado, el Chaccu es lo que he decidido llamar un “*ritual de dos caras*” pues, por un lado, se proyecta “*hacia afuera*”, es decir un ritual cuya performance se realiza para ser mostrado, para ser mediatizado, para ser parte de la República y, en ese sentido, su objetivo central no se relaciona con los fenómenos sociales de la preservación de los límites culturales ni con la esfera mágico-religiosa de la sociedad, se trata de un “juego con vicuñas neoliberales globalizadas”. No

obstante, el Chaccu es también un ritual “*hacia adentro*” en la medida que su realización refuerza ciertas dinámicas internas, genera poder y autoridad, centraliza ciertos capitales, y permite que la CCDL monopolice el poder local, sobrepasando a cualquier otra institución en el pueblo. Como toda elaboración cultural, esta práctica económica para el turismo extiende sus ramas más allá de lo previsto, enmarañando en ella a la totalidad del panorama social a su alrededor; el Chaccu restaura conductas desde un pasado imaginado : el de los Incas y Rucanas, basado en discursos en torno a los restos arqueológicos encontrados en todo el distrito como son corrales, altares e incluso una pequeña ciudadela —eso que Helaine Silverman (2006) llama el proceso de monumentalización por parte de las autoridades locales en el caso de la ciudad del Cuzco y que hace referencia al “maquillaje” del espacio geográfico para encajarlo en las demandas del mercado como productos culturales—. Es importante resaltar que la identidad local como discurso se ha reforzado desde la implementación del Museo Municipal —el cual solo está abierto durante el Festival de la Vicuña y el Chaccu Turístico— que exhibe vestigios materiales de ambas culturas y que presenta una comunidad que conserva su historia viva, que se mantiene unida y que es responsable con su entorno: presenta “*lo que es una verdadera comunidad andina*”. La fantasía se traslada a la realidad, el ritual es un puente entre ambas y construye un nuevo sujeto social; con la comunidad entera participando del evento presenta un drama social que pudo haber ocurrido, pero en el imaginario local sucedió: la visita del Inca para la recolección de la fibra de vicuña. La fantasía produce autenticidad, generando una ciudadanía global, sin embargo no se trata de un acto de liberadora

democracia, todo lo contrario, la fantasía reproduce los antiguos esquemas coloniales, nos presenta a lo conocido y lo exótico, lo nuestro y lo ajeno, a nosotros y a ellos; el ritual revela quiénes somos, quiénes queremos ser, quiénes tratamos de ser y quiénes quieren los demás que seamos; el Chaccu [re]produce el poder.

El ritual espectacularizado a diferencia del chamanismo no cura las heridas permanentemente, crea un bálsamo temporal para estas. Pasado sus efectos, el Chaccu queda en el olvido hasta el siguiente junio, el Vórtice regresa y los problemas vuelven a surgir, con el último bus de turistas que parte de Lucanas se va también esa comunidad unida y de tradiciones andinas ancestrales; Lucanas está más conectada que nunca con el mundo, forma parte de la República Global de Consumidores, su ancestralidad vive en el imaginario colectivo pero sus problemas y disputas viven en la realidad. El Chaccu existe, está ahí cada 24 de junio, sin embargo su contenido es polifónico, se trata de una trama de significados distintos que se entretajan dentro de un mismo espacio —dentro de un paréntesis social— y dan forma a una fantasía colonizadora. El turismo vende la fotografía de un momento restaurado, una fotografía performada de manera intencional por los actores, no hay secretos, todos saben que se trata de un juego, de un momento especial, sin embargo todos se dejan envolver por ese sueño pues un poco de ilusión no hace daño.

Capítulo V

Conclusiones: sobre la Fantasía Auténtica lucanina y lo que el campo reveló



5.1. Apuntes desde Lucanas

Ya hemos repasado los últimos cincuenta años de historia comunal en Lucanas y su íntima relación con el desarrollo del PV; cómo la CCDL ha tenido etapas de expansión y auge así como periodos de duras crisis que han afectado a la vida local. La comunidad no ha sido ajena a los cambios y transformaciones del país, siendo el actual tejido social el fruto de más de cinco décadas de historia en torno a la vicuña. Lucanas es una comunidad viva y cambiante, una comunidad que ha generado procesos que la han [re]formado por completo; Lucanas es una comunidad cuya particular Comunidad Campesina ha dibujado el paisaje social local de tal manera que se constituye en un reflejo de la historia del manejo de la vicuña.

Por otro lado, hemos visto también como a lo largo de los últimos veinte años el PV ha ido acaparando y absorbiendo, poco a poco, el trabajo de la CCDL. Al momento de la realización del trabajo de campo, era ya claro que tanto el Proyecto Vicuña como la Comunidad Campesina de Lucanas se habían constituido como dos caras de la misma moneda, formando una simbiosis vital para ambas. Entendíamos esta simbiosis como una institucionalización de las prácticas sociales. Las instituciones tienen un enorme poder en la estructura social pues actúan como rituales que han perdido su componente temporal materializándose de forma permanente en la realidad, distribuyendo capital y capacidad de acción a la vez que [re]generan los límites sociales de lo culturalmente aceptado. Al igual que un ritual, las instituciones transforman la estructura social y permiten la transmisión de

conocimiento entre las generaciones. La simbiosis es así la expresión misma del ser social lucanino, lo que le sucede a una se refleja directamente en la otras.

Llegamos a comprender la situación que se vive en Lucanas actualmente, eso que hemos llamado Vórtice Social. El Vórtice Social es una escala menor de los que Michael Taussig llama Terror, es un fenómeno extremo de desestructuración social; se trata de un proceso en el que suceden una serie de acontecimientos que van resquebrajando el tejido social, fragmentando los lazos que unen al grupo y generando nuevos eventos desestructuradores hasta el punto en el que surge una negociación entre las partes, en la que se implementan mecanismo de sanación y, poco a poco, se va intentando recomponer las estructuras. El Vórtice Social es pues una especie de círculo vicioso en el que un evento genera otro hasta poner en peligro el propio mundo social. Así como el Terror solo se podía curar a través del chamanismo —trayendo a la comunidad de la Zona de Muerte a una nueva realidad reordenada—, el Vórtice Social necesita de procesos rituales que frenen su acción, permitiendo que la propia estructura social se readapte y se transforme —aquello que llamo [re]invención—. El ritual redistribuye capital simbólico, tratando de llenar las fracturas existentes entre los participantes del mismo. Por otro lado, el ritual es también un simulacro social, en él se representa la realidad del colectivo, se presenta una comunidad poniendo en marcha sus estructuras simbólicas. En Lucanas se desarrollan múltiples fiestas que implican procesos ritualizados: los carnavales, la Semana Santa, el

Chaccu turístico, la Fiesta Patronal, etc. Estas fiestas se constituyen en procesos destinados a ciertos públicos específicos por lo que sus cargas simbólicas y efectos en la estructura son diferenciados. Los carnavales, la Semana Santa y la Fiesta Patronal son lo que he llamado actividades ritualizadas “hacia adentro”, rituales realizados por la comunidad y cuyo público es la propia comunidad; se tratan de performances en las que se presentan aquello que la comunidad desea ver, sentir y ser parte; rituales cuyas dinámicas son influenciadas por los procesos locales. Por otro lado, el Chaccu turístico es una práctica más ambigua y paradójica pues se performa “hacia afuera”, una práctica para un público mayor —ese que llamé la República Mundial de Consumidores—, un público que llega al campo con expectativas e imaginarios —demandas— distintas a los de los actores, se trata de un público distinto al que lo performa y, en ese sentido, es una acción inmersa en dinámicas que van más allá del ámbito de la comunidad, presiones externas por una acción que cumpla con las expectativas del mercado. Por otro lado, también es un ritual “hacia adentro” en la medida que refuerza los procesos sociales locales, en especial, reafirma la importancia del PV y de la CCDL, [re]distribuye poder y liderazgo, transmite conocimiento y un discurso identitario. El Chaccu es una de esas paradojas creadas por la Marca País a la que Cánepa hacía referencia, es pues, un ritual de dos caras.

Considero que el Chaccu por ser una acción ritualizada de naturaleza distinta, una acción cuya motivación evidente está ligada al consumo y la subyacente, al poder y el discurso, merece un análisis especial pues tiene

efectos distintos dentro del entramado social. El turismo como palanca de desarrollo ha sido una idea que ha prosperado desde la última década del siglo pasado, logrando calar de manera profunda en el imaginario colectivo. El turismo es un juego de oferta y demanda, el turismo nos inserta en el mercado y en ese sentido sus productos son frutos del mundo globalizado. El Chaccu es una fantasía, un producto restaurado a partir de ideas de cómo debió ser, de cómo se debe ser y qué debe ser. La restauración de la conducta es, generalmente, un proceso pragmático que busca crear ciertas prácticas ritualizadas para ser utilizadas como actos mediáticos de poderoso impacto simbólico. El Chaccu es una conducta restaurada cuya función principal es la de presentar un producto turístico que logre posicionar a la comunidad dentro del circuito mundial de mercancías; el Chaccu es esa palanca para el desarrollo a través del turismo. No importa si se trata de un ritual que ha existido durante siglos, si se ha retomado o si nunca existió, su éxito está más allá de la repetición ordenada de la conducta, está en la propia mente de los participantes que venden una fantasía y en la de los consumidores que están dispuestos a creerla: es así un proceso de validación. Por otro lado, se trata también de las dinámicas sociales que este producto trae consigo, de los poderes que redistribuye y de la sensación que genera entre los lucaninos, el Chaccu es más que una performance turística, es un proceso sumamente poderoso y que regenera la propia estructura social.

El ritual se da más allá de los límites sociales normalmente establecidos, juega con el desorden y el peligro, ayudando a reforzar la propia estructura

social. Los participantes se constituyen como seres liminales cuya naturaleza se transforma por un periodo determinado de tiempo pues los límites culturales deben de restablecerse y regresar a la realidad cotidiana, al orden y la zona de seguridad delimitada por las prácticas culturales. En ese sentido, el ritual crea un contexto de paréntesis social en el que la comunidad actúa bajo nuevos parámetros, performándose más allá de su rutina y realidad diaria. El ritual muestra qué es la comunidad, sus límites y las ideas que de ella misma tiene; el ritual es un hecho total.

El Chaccu es una performance, es una puesta en escena; sus efectos se extienden, profundizándose en el propio ser social lucanino. El Chaccu tiene en Lucanas lo que llamo un “*rol disimulador*”; en otras palabras, el ritual presenta una versión de la comunidad que no se asemeja al panorama social ni preliminar ni postliminal, todo lo contrario, se presenta una versión “arreglada” a conciencia, una versión “suavizada” de la realidad. En Lucanas la estructura social se encuentra fragmentada y debilitada por los problemas del PV y la CCDL; la cohesión social está marcada por el disenso y los desencuentros; en el pueblo existen distintas facciones, las cuales no están necesariamente en disputa pero sí tienen múltiples intereses en distintas esferas de la vida como es el control del Gobierno Local, la participación en la CCDL, el control de tierras, el comercio de bienes y servicios, etc. Estas disputas se ven reflejadas en rumores que corren con suma facilidad en el día a día, las opiniones disonantes actúan como un termómetro social que mide los grados de consenso en la comunidad, siendo la manifestación más clara de lo que llamé

Vórtice Social. Durante el desarrollo del Chaccu, la comunidad se presenta como un todo organizado y unido, un todo que apuesta consensuadamente por la conservación y la producción responsable de la fibra de vicuña. Durante el ritual, los actores se performan cómo si los problemas no existieran, toda la comunidad participa de manera masiva en la organización del evento y la recreación del ritual. La CCDL se constituye frente al público externo como la institución líder que aglutina a todos los lucaninos y vela por sus intereses. La imagen proyectada en el Chaccu no es reflejo de la vida cotidiana de la comunidad, la imagen proyectada es una ilusión.

Durante el Chaccu, la comunidad se autorepresenta frente a los consumidores no como es —no como una comunidad viva con encuentros y desencuentros que atraviesa en la actualidad un proceso de crisis— si no como esta “debería ser” ante el resto del mundo. Se trata de un juego entre el mandato capitalista —achorado— del consumo de lo exótico de la industria turística y la vida social local en el que se ponen en marcha mecanismos rituales que [re]crean la identidad a través del discurso materializado en la acción; la historia reciente pasa a segundo plano y se prioriza el pasado restaurado: esa idea de cómo debió ser. Lo que encuentro en Lucanas es la dicotomía entre la imagen y el discurso ideal, versus a la realidad; se trata de una proyección idealizada, el efecto que tiene las marcas sobre sus productos, efecto de la acción ritualizada, se trata así, de la eficacia simbólica del acto. El Chaccu crea una identidad que mezcla la historia reciente de la vicuña —esa historia que ha moldeado la realidad social lucanina— con un pasado mítico

exotizado para el consumo, convirtiendo a Lucanas en la capital de la vicuña, en un modelo de éxito. Al hablar de un pasado recreado no deseo afirmar que este no haya existido, no cuestiono la historia de Lucanas; lo que afirmo es que se trata de un proceso de restauración y [re]creación consiente —como lo que detalla Silverman (2006) sobre el Cuzco— del pasado que se ha dado con fines precisos y cuya efectividad no radica en su validez histórica si no en su capacidad de convencimiento: la efectividad está en la propia performance del acto, en aquella capacidad por generar una fantasía o un juego del que todos podamos ser parte. El ritual ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social lucanino en la medida que traza puentes simbólicos entre el pasado y el presente, generando una realidad alternativa temporal que permite la inserción de la comunidad en las dinámicas mayores de la República Mundial de Consumidores. El ritual no cura las heridas sociales, pero si logra calmarlas, las seda y permite que una comunidad fragmentada se una —aunque sea por unas semanas— en pos de un objetivo común. El ritual, presenta, refuerza y transmite discursos sobre el poder, roles de acción y de identidad que inundan el escenario social, provocando en los actores una nueva forma de aprehender la realidad. El ritual teje los hilos con los que la dirigencia gobierna el pueblo.

El Chaccu nos presenta a la comunidad lucanina de forma imaginada y restaurada —[re]inventada como la he llamado a lo largo de todo el texto— a partir de un mandato mayor, un mandato por una *Fantasía Auténtica*. Llamo una “Fantasía Auténtica” a la ilusión que el turismo vende al consumidor, se trata de una ilusión [re]creada específicamente como un producto industrial y

de consumo; una Fantasía Auténtica es una representación casi teatral que se performa para el turismo, se trata de una conducta restaurada con un objetivo claro, el de generar un producto de consumo que atraiga a los turistas al cumplir con sus expectativas sobre lo que están a punto de vivir. Las Fantasías Auténticas son los productos que el turismo vende, se tratan de esas performances en los que la comunidad de actores desarrolla y [re]crea su propia cultura como mercancía. Las Fantasías Auténticas exotizan la realidad pues requieren de los hechos para construir los discursos y performances paralelos a este; además las Fantasías Auténticas se nutren del imaginario colectivo sobre la realidad —pasada y presente— de los propios consumidores, estas se construyen a partir de expectativas e ideas preconcebidas sobre cómo es y cómo debe de ser ese producto exótico. El producto turístico se construye a partir de la realidad local a la que se le tuercen ciertos aspectos para poder cumplir con los prejuicios de los consumidores, con el mandato de la República. La escenificación durante el Chaccu resulta efectiva pues tanto actores como público curvan su realidad para convencerse a sí mismos de que están siendo parte de una recreación auténtica del pasado, se trata de un juego temporal pues terminado este todos regresan a sus realidades respectivas sabiendo de qué han sido parte pero sin cuestionarlo más; es lo que McKenzie (2001) llama el poder performativo del mandato neoliberal. Así, las Fantasías Auténticas son el producto liminal que genera el turismo para el consumo, son el clímax de la acción ritual, cargadas de símbolos trastocados de la realidad y la imaginación que permiten elaborar un nuevo escenario en el paréntesis social. Las Fantasías Auténticas no son mentiras ni alucinaciones colectivas,

son un juego consciente, un engaño a voluntad que permite que el Inca y su corte visiten Lucanas una vez al año.

En el Chaccu, la comunidad se presenta a sí misma no como es en el día a día, si no, como debe de ser según el mandato capitalista. Ese mandato construye lo que he llamado Fantasía Auténtica, la cual, dibuja a la comunidad lucanina bajo ciertos patrones de lo que es una “verdadera comunidad andina” en el imaginario colectivo —una comunidad cuyos lazos se construyen por la reciprocidad y están unidos fuertemente por una noción de parentesco. Una comunidad que vive en armonía, ajena a las transformaciones del mundo exterior, una comunidad que vive casi estancada en el tiempo—, con una larga historia que se puede rastrear al periodo incaico —pues para el turismo en los Andes, todo es fruto de los Incas—y que ha sobrevivido al paso de los siglos. Lucanas disimula su realidad, representándose. El imaginario idealizado de una comunidad “perfecta” es únicamente compartido durante la performance —en el terreno mercantil—, así no se constituye como un objeto identitario en sí mismo, si no, como el canal de transmisión del discurso sobre el Yo.

El ritual se constituye en el gatillo que dispara una serie de dinámicas que buscan disimular la fragmentación social local con fines mercantiles y de poder. El fruto de estos procesos es lo que llamo una Fantasía Auténtica y se trata de una especie de fotografía de un pasado imaginado y restaurado que ha sido creado a partir de las expectativas de los turistas. Esta fantasía se ha basado en una noción de “cómo debe de ser” una comunidad andina íntimamente relacionada con un pasado incaico —expresado en las

indumentarias utilizadas por los participantes durante el Chaccu por ejemplo—; se trata pues de una conducta restaurada. En «*Indigenous mestizos*», Marisol de la Cadena (2000) presenta cómo el concepto de mestizo ha a travésado una serie de procesos de resignificación en el Cuzco, tratándose de un aparente resistencia cultural ante la estigmatización racial de la que eran víctimas las personas denominadas mestizas en un principio. La resignificación del término hacia un concepto de mestizaje es lo que la autora llama “*desindianización*”. La desindianización acaba con la tríada raza-cultura-espacio geográfica pues el mestizo pertenece a más de un mundo, el mestizo está deslocalizado. Los lucaninos realizan el proceso de desindianización pero a la inversa, ellos dejan de ser ciudadanos globales de la República —“mestizos globales” o “vicuñas neoliberales y globalizadas”— para convertirse por un par de horas en los indígenas que el mercado pide. Es obvio que la identidad es un ejercicio sobre uno mismo que se va desarrollando en múltiples esferas, un ejercicio que permite saltos en el espacio y el tiempo en procesos de de conceptualización y desconceptualización en los que las Fantasías Auténticas son el punto de quiebre.

Sin embargo, hemos visto que el proceso de creación de una identidad exótica va más allá del pasado incaico; si bien la performance se realiza a partir de patrones que responden al imaginario sobre el Tahuantinsuyo, los discursos que existen en torno a esta se nutren de muchos más elementos históricos restaurados. La identidad inca es la que se exhibe durante el ritual, existen también otras identidades históricas en el escenario: Lucanas se enorgullece

de ser la heredera de un glorioso e importante grupo como son los Rucanas por ejemplo. En el discurso local la cultura Rucanas se encuentra presente como los “verdaderos” ancestros, su presencia se ve reforzada en los vestigios arqueológicos hallados en Pampa Galeras así como en las historias que se cuentan en torno a este grupo y su importancia dentro de la organización social del Tahuantinsuyo; se dice que los Rucanas eran fieros guardias del Inca y los encargados de cargar sus andas cuando este viajaba hacia el Contisuyo, además eran los protectores de las vicuñas en la región, siendo los encargados de organizar los Chaccus en honor al gobernante y el dios Sol. El Chaccu realizado cada 24 de junio se presenta como una continuidad ritual entre el pasado Rucanas e inca con el presente; en el discurso se trata de una tradición ancestral que no se ha perdido a pesar del paso del tiempo. La identidad es un juego de discursos que generan prácticas de autorepresentación, discursos que se basan en hechos del pasado, hechos que no necesitan ser de una existencia precisa, bastan con que sean compartidos y validados por la comunidad como auténticos. La identidad se construye a partir de nociones sobre quiénes somos y quiénes hemos sido, nociones que compartimos a partir del proceso de socialización a la que se le suman las expectativas de los demás sobre quiénes debemos de ser.

En Lucanas, el Chaccu [re]crea y [re]inventa un pasado imaginado e idealizado con el cual se vincula el presente. El ritual es el instrumento por el cual se crea ese puente temporal que posibilita los procesos de exotización y espectacularización para el mercado. La identidad colectiva se [re]crea y

[re]inventa a partir de una noción ancestral sobre quiénes son, sobre eso que los hace únicos en la República de Consumidores, eso que los vuelve interesantes y consumibles, eso que los valida en el mercado global. El ritual tiene un rol trascendental como instrumento de validación y ejecución: como instrumento de transmisión de conocimiento, así, se trata de un ejercicio de socialización.

La Fantasía Auténtica no solo presenta una [re]creación y una [re]invención de la realidad comunal promovida por el turismo, también genera fuertes efectos en el *Yo-comunal* lucanino. Por *Yo-comunal* entiendo las maneras en las que el grupo se concibe a sí mismo, se trata del Ser de la propia comunidad, de su personalidad. Este Ser se encuentra en medio de dos pulsaciones distintas, por un lado, la realidad social y material local que configura el mundo en el que este se desarrolla y, por otro, la realidad más allá de este mundo, la realidad a la que él busca insertarse: esa realidad global capitalista y consumista —achorada—. El proceso de creación de este Yo es a la vez consciente e inconsciente: las pulsaciones locales marcan la realidad sin que los sujetos que forman parte de él tengan mayor agencia, sin embargo, las pulsaciones externas son asumidas por estos de acuerdo a sus propias aspiraciones, [re]formando la realidad para hacerla coincidir con la demanda exterior marcada por ideas preconcebidas y prejuicios culturales propios del proceso de exotización, el proceso ritual de Chaccu es un ejemplo de esto. El *Yo-comunal* al ser una especie de personalidad social colectiva es un ser cambiante, un ser que se va formando con el tiempo, consolidándose a partir

de las experiencias vividas, marcando los procesos de socialización al interior de este, que se va neoliberalizando y globalizando con las vicuñas. En Lucanas, las condiciones materiales locales son las propias de una comunidad andina inmersa en un circuito comercial mayor —no se debe perder de vista lo bien conectado que está Lucanas tanto físicamente como en el ámbito de las telecomunicaciones— y, en ese sentido, se constituye como una comunidad empoderada y con un amplio rango de acción; el proceso de creación espontáneo e inconsciente lleva a los lucaninos a tener una mayor conciencia ciudadana a poder reclamar mayor atención no solo de sus autoridades locales, si no también, del propio gobierno central —la figura del presidente está marcada profundamente en la memoria colectiva así como la idea de lo importante que sería una intervención fiscalizadora en la labor de la CCDL—. Por el otro lado, en cuanto a las pulsaciones externas, esas que los lucaninos deciden asumir con el objetivo de potenciar su acción y conseguir resultados tangibles que los capitalicen, se encuentra ese capitalismo ahorado que describo a lo largo del texto cuyo mandato performativo se encuentra ligado a la idea del logro a partir de los propios recurso —el emprendedurismo— y la explotación del sujeto como agente de cambio, satisfacción personal e instrumento de éxito. El Yo-comunal lucanino se construye, así, a partir de una idea de un reconocimiento como sujetos de derecho cuyo éxito está asegurado a través del trabajo propio en un permanente desafío por la eficacia y en el que un ritual como el Chaccu se constituye como una celebración a las relaciones con la República Mundial de Consumidores y una puerta más para ser eficaces. El Yo-comunal va más allá de un ejercicio de identidad pues es

justamente lo que marca la construcción de las identidades locales, es la estructura que permite dar contenido a las identidades; en ese sentido, la estructura del Yo-comunal lucanino responde a un sentido del ejercicio globalizado de las identidades locales en lo que Arjun Appadurai (2013) llama un esfuerzo que requiere imaginación, deliberación y persistencia, una “producción de localidad” (253-254):

[...] término que acuñé para referir al trabajo imaginativo de personas ordinarias, que, a través de la historia, se han comprometido en asegurar que el presente este tan próximo al pasado como para recrearlo. Este enfoque lleva a ver lo local como una creación humana deliberada tanto como lo global, donde las diferencias solo radican en una cuestión de escala, textura, volatilidad y participación, más que en un tipo de realidad distinta.²¹ (ibíd.).

Así, lo local es fruto de una relación estructural con lo global, es el Yo-comunal creándose y recreándose entre las dos pulsaciones y dando forma a las identidades lucaninas.

El Chaccu es la ocasión precisa para el fortalecimiento del Yo-comunal; este no solo se encuentra fragmentado, además dentro del discurso e imaginario colectivo la Comunidad Campesina como institución también lo está, recordemos que ya en el tercer capítulo comentaba que muchos comuneros la conciben como una “*Comunidad de privados*” o una institución que “*ha perdido el sentido comunal*”. Los procesos de reforma dados a inicios de esta década habían logrado reflotar al PV —y con este a la CCDL— a través de la aplicación de un modelo empresarial en la Comunidad, privatizando y monetarizando el trabajo. Estos procesos de reforma generaron múltiples reacciones en la comunidad, desde una gran expectativa por el futuro hasta

²¹ La traducción es propia

rechazo por las nuevas prácticas organizativas; es en este clima que opiniones sobre la pérdida del sentido de comunidad surgen y calan profundamente en el colectivo. El Yo-comunal se va transformando, el Chaccu al presentar una comunidad unida y que trabaja colaborativamente produce un espacio social en cual el Yo-comunal se refuerza. El sentido de individualidad se vuelve difuso en un escenario en el que todos actúan de manera unida y consensuada. La performance pareciera crear una falsa sensación de cohesión entre los lucaninos —recodemos que la cohesión no solo se construye en el consenso, también se expresa en el disenso, en los encuentros y desencuentros—, una sensación que no se ajusta con la realidad y, sin embargo, ayuda a calmar ese sentido de pérdida existente entre muchos lucaninos. El Chaccu funciona como un “analgésico social” calmando las tensiones surgidas por el modelo capitalista; se crea un Yo-comunal en un espacio social en el cual se piensa que la idea de comunidad se está perdiendo: en Lucanas el ritual no sana la muerte —como un duelo—, sana la estructura social fragmentada.

En el siglo XXI, el ritual es un producto mediático, sin duda, un evento de consumo; la fiesta se transforma en un espectáculo destino para la industria turística: las prácticas se monetarizan, convirtiéndose en un recurso a ser explotado de forma masiva —el camino hacia el desarrollo—. Los productos culturales se convierten en mercancías de intercambio y entran en las lógicas capitalistas de valor y plusvalor (Debord 1994); el propio escenario social se transforma en una plataforma en la que se presentan productos para el turismo, para el consumo industrial. Este fenómeno es un proceso de capitalización en

los dos sentidos que he venido utilizando el término: tanto de inserción en el sistema capitalista como de generación de capital —más allá pero no excluyendo el capital económico—, que afecta de manera profunda la estructura social local. El ritual ya no solo es un sistema de ordenamiento simbólico de la sociedad, es ahora también un producto exótico que abre las puertas a las dinámicas del mundo globalizado y genera nuevos discursos sobre la identidad, sobre le Yo-comunal. Con este cambio, nacen nuevas estructuras simbólicas que dan pautas performativas a los sujetos inmersos en ellas, modificando la realidad social circundante. El ritual crea y recrea, inventa y reinventa, y así como el capitalismo, este es un proceso creativo.

Como acto de capitalización, el Chaccu va más allá de la esfera monetaria, en otras palabras, crea algo más que valor económico; el Chaccu es una fuente de capital simbólico también; capital que refuerza las dinámicas sociales locales y los poderes que se construyen a partir de estas. Son indudables los ingresos monetarios que deja el ritual en el pueblo, la afluencia de personas foráneas que llega a rebasar la capacidad y la infraestructura de servicios en el Pueblo; todos estos resultados son los que se esperan de la actividad turística —aunque sea por un par de días—, son la evidencia del proceso de desarrollo y conectividad, son el primer paso hacia la construcción de ciudadanía —de reconocimiento de derechos y el uso de bienes y servicios—. Sin embargo existe algo más, existen otros procesos que se activan junto al ritual y que no están previstos en la acción del mismo, se trata de la capitalización simbólica de los sujetos participantes. El Chaccu refuerza la

importancia del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina y de esta en la comunidad, se trata de un proceso regeneración y exhibición de los poderes locales centrados en la CCDL sobre los poderes locales tradicionales como las autoridades y funcionarios estatales. Se elaboran y transmiten símbolos de prestigio, el hecho de que la Comunidad sea capaz de organizar un evento de esa magnitud y con una convocatoria tan grande no hace más que reforzar el prestigio de la institución y, con esto, el prestigio de sus miembros, en especial el de sus dirigentes. El capital simbólico circula desde el Chaccu hacia los sujetos a través de la puesta en escena, se trata de un fenómeno que involucra a todos, ya sea como sujeto capitalizado o como espectador del proceso. El turismo no solo trae dinero consigo, también genera otros tipos de valores que son sumamente importantes para la interacción social y que marcan profundamente la vida en comunidad. Los símbolos se ponen en evidencia durante el ritual y su fuerza se hace más grande al liberarse de los límites culturalmente contruidos por la sociedad, el prestigio y el poder se potencializan, cargando de capital las performances, escapando de los límites temporales del rito hacia la continuidad temporal de la vida postliminal: hacia el “mundo real”.

El ritual como un hecho social tiene resultados inimaginados, efectos que van más allá de lo que se puede pensar y planificar; la realidad social siempre es más compleja de lo que parece, poder predecirla resulta una tarea casi imposible, por esta razón la mejor aproximación posible es la descripción de la misma, no tratamos con variables de laboratorio, la naturaleza de

nuestros sujetos no permite que podamos realizar hipótesis sobre los mismos, su capacidad de acción —su agencia— escapa a cualquier modelo que podamos realizar. Lo que fue planificado como una actividad económica terminó modificando el propio Ser de la comunidad, terminó convirtiéndose en el referente social lucanino. Las vicuñas marcaron la historia del pueblo de una forma indeleble, generando y destruyendo lazos, cambiando el panorama para siempre; los últimos cincuenta años de historia han sido la historia de las vicuñas, estas se han convertido en los marcadores temporales de los acontecimientos del pasado, la historia se narra a partir de estas, y el futuro, sin lugar a dudas, está marcado por ellas también. Sueños y expectativas siempre se han ligado al rol de la Comunidad Campesinas, los encuentros y desencuentros se han dado por los éxitos y crisis de la misma. En este contexto, nace en 1993 el Chaccu y desde aquel momento el ritual ha dirigido el rumbo social de la comunidad, creando el escenario propicio para autorepresentarse, para cubrir sus heridas y relacionarse con el mundo: las vicuñas neoliberalizaron y globalizaron a Lucanas.

5.2. Apuntes finales: viajando un poco más allá de Lucanas

Bronislaw Malinowski (1982) habla del ritual fúnebre como un mecanismo de curación social que busca llenar el vacío dejado por el individuo ausente. El duelo es un periodo de liminalidad por el cual la estructura social se va reacomodando para seguir su curso; este planteamiento es similar a la propuesta de Emile Durkheim (1988) sobre cómo entender el concepto de sociedad. Para Durkheim, la sociedad es una estructura de mandatos sociales

que vive más allá de los sujetos, se trata de un poder con agencia propia casi independiente de los sujetos, de un ser individual que fuerza a través de la coerción a los actores sociales, pudiendo incluso determinar su desaparición física. Las similitudes entre Malinowski y Durkheim radican en el modelo de sociedad que propone, un modelo que le da bastante autonomía a la estructura. En ese sentido, las sociedades tienen mecanismos que aseguran su reproducción en el tiempo, estos mecanismos son las conductas ritualizadas que juegan con los propios límites sociales, lo que lleva a retomar la propuesta de Mary Douglas (1973) sobre el poder engendrado en el ritual en la articulación entre el orden social y el desorden más allá de los límites de esta. En ese sentido, las prácticas rituales sirven de mecanismos de control social, reforzando las dinámicas internas de cohesión al permitir que los sujetos se alineen en los mandatos de similitud y diferencia, de pertenencia al grupo y de preservación del mismo. Ahora bien, hemos podido observar que estos mecanismos de preservación tienen implicancias mayores, no solo “curan” la estructura, también la modifican —y con esto a los sujetos— bajo lógicas mayores como son las del capitalismo —ya no solo como modelo económico, sino también como un modelo cultural, una forma de vivir, aprender y aprehender la realidad circundante y relacionarnos con los demás. Como una manera de reestructurar el vacío y seguir adelante. Como un mandato a performar cierto guión para ser sujetos cuya existencia y reproducción sea viable—. El capitalismo permite que las acciones ritualizadas ingresen a la República Mundial de Consumidores y así deslocalicen, el poder del nuevo *ethos*, genera vías por las que el ritual se puede ir replicando en distintos

espacios; el poder del capitalismo permite que el rito sea “hacia adentro” y “hacia afuera” y en el juego entre ambas esferas se va construyendo la estructura social a la vez que se constituye el producto de exportación.

Para el caso de Ayacucho, María Eugenia Ulfe (2011) afirma que el turismo nace como un bálsamo para tratar de curar las heridas dejadas por el conflicto armado interno. Este proceso es producto de las reformas neoliberales establecidas durante los primeros años del gobierno de Alberto Fujimori y era una especie de “reconquista” de los territorios más afectados por la violencia. Se abrieron las puertas al mercado, se “achoraron” las estructura, exotizando las prácticas sociales. Sin embargo, ¿qué sucedió en las regiones menos golpeadas por la violencia como fue Lucanas? He podido recoger que en este caso, la exotización de las prácticas rituales para el turismo no solo sirven como bálsamo para la violencia —una especie de auto hipnosis no que libere lo que reprimimos en el inconsciente, si no, que reprima lo que tenemos marcado en la consciencia— también funcionan como un pequeño corrector temporal para las fisuras sociales colectivas. El turismo y sus productos limpian las imperfecciones sociales creadas por los acontecimientos del día a día al convocar a todos en la performance de un producto —pues es uno de los pocos espacios de acción colectiva que sigue siendo legítimo—; los problemas no venden en los Andes, la unión colectiva sí.

Retomando una idea planteado en el segundo capítulo, los anclajes simbólicos del turismo llegan más allá del pasado lejano, ese pasado arqueológico a lo Indiana Jones, mágico, lejano y salvaje; también logran

aferrarse en el pasado reciente —sin importar lo doloroso que este sea—, creando nuevos mundos y prácticas en la comunidad y vinculando lo local con lo global. La reproducción de lo cultural está marcada por los patrones de consumo turístico, entrelazando saltos temporales que ajusten el producto al mandato performativo de la República Mundial de Consumidores. El turismo es un proceso tanto de homogeneidad como de heterogeneidad. Homogeniza en cuanto exotiza todo por igual, lo convierte en una aventura del famoso arqueólogo de Hollywood, para que cada uno de nosotros podamos viajar en el tiempo y vivir un poco de ese pasado que soñamos que alguna vez existió. Heterogeniza en cuanto ese producto exótico no puede ser igual al otro, cada uno debe distinguirse y hacerse atractivo para el mercado, lo exótico está en la extrañeza de lo que estamos a punto de ver.

Las Fantasías Auténticas son más fuertes de lo que parecen, las ilusiones se convierten en realidad, las creemos y actuamos como si fueran verdades comprobadas a pesar de saber que no lo son. Esas fantasías transforman la realidad tanto de los que las performan como de los que las observan; tanto el público como los actores se sumergen en esa realidad paralela por propia voluntad sabiendo de qué se trata. El turismo genera nuevas estructuras, el turismo transforma; todo esto, potenciado por mecanismo de alta carga simbólica como los rituales, logra generar nuevos procesos sociales que crean nuevas realidades postliminales en las que incluso los modelos de cohesión social imaginados pueden ser exportados a nuevos

espacios. El turismo redistribuye el poder y la autoridad, es un hecho total de capitalización.

El capitalismo es un hecho que transforma a los sujetos, propiciando conductas restauradas, [re]invenciones, nuevas imágenes y nuevas historias. En ese sentido, es un proceso creativo. La realidad se [re]crea. Lo que sucede en Lucanas, es solo una muestra de lo que ha ocurrido a lo largo de todo el país desde hace veinte años, de ese proceso de desestructuración y reestructuración en el que nació una nueva conciencia nacional, una nueva manera de ver y relacionarnos con el mundo, un proceso que más allá del modelo económico, lo empapó todo, generando un nuevo Perú y nuevos peruanos.

El tejido social es altamente sensible a lo que sucede a su alrededor, hechos totales nos permiten ver las múltiples aristas que lo componen. Distintos capitales están en juego, he podido identificar dos de ellos claramente, sin embargo, no quiere decir que sean los únicos, cada sociedad es un universo en sí mismo y como tal tiene procesos particulares, contingentes a su realidad. He hablado de personalidad, ser, invención y reinversión, fantasía y realidad, capitalismo y neoliberalismo, achoramiento, etc., todos estos conceptos utilizados para llegar a una idea, a esa idea que el fondo deseo rescatar: los procesos socioculturales son complejos —y hasta extraños—, su complejidad radica en las miles de ramificaciones que tienen en la vida de los sujetos; y estos procesos si bien complejos son también frágiles pues son sensibles al contexto, la realidad se crea a partir de ellos, sin

embargo, la realidad a su vez los afecta. Lo que sucede en Lucanas, ocurre en cada uno de los lugares en el mundo donde hay dos sujetos interactuando, dos sujetos creando comunidad. Lo que he visto, descrito y analizado no es nada nuevo, sin embargo, nunca deja de sorprender y es ahí donde radica esa magia hipnótica que cautiva, que lleva a dejarlo todo durante meses para poder comprender, para poder estar ahí.



Bibliografía



AGROIDEAS

s/d «Comunidad Campesina del Distrito de Lucanas». *AGROIDEAS*.

Consulta: 11 de agosto de 2012.

<http://cominstall.com/clientes/agroideas/?page_id=535>

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP.

APEL, Karin y Ludwig HUBER

2003 *Centralismo y descentralización en Ayacucho*. Lima: IEP.

APPADURAI, Arjun

2013 *The future as cultural fact. Essays on the Global Condition*. Londres: Verso.

ARANGUREN PAZ, Angélica

1975 “Las creencias y ritos mágicos religiosos de los pastores puneños”
Allpanchis. Lima: número 8, pp. 103-140.

ARPASI, Paulina (editora)

2005 *Desarrollo comunal en la era global. Derecho Indígena en el siglo XXI*.
Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

ASOCIACIÓN PAZ Y ESPERANZA

2008 *Sembrando esperanza. Experiencias locales de reparación en Ayacucho, Huánuco, San Martín y Lima “2004-2007”*. Lima: Asociación Paz y Esperanza.

AUGÉ, Marc

1998 *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes.* Barcelona: Gedisa.

1993 *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la
sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.

BELL, Catherine

1992 *Ritual theory, ritual practice.* Nueva York: Oxford University Press.

BOURDIEU, Pierre

2008 *El sentido práctico.* Madrid: Siglo Veintiuno.

1992 *Language and symbolic power.* Cambridge: Polity Press.

BRUNER, Edward

2005 *Culture on tour.* Chicago: The University of Chicago Press.

CAILLOIS, Roger

1994 *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo.* México D.F. : Fondo
de Cultura Económica

CÁNEPA, Gisela

- 2013 *The sight/sites of Cultural Studies. Nation branding: on the performativity of images in the contemporary world. Documento de trabajo.* Klagenfurt.
- 2012a *MARCA PERU: repertorios culturales e imágenes de peruanidad. Documento de trabajo.* Puno.
- 2012b “Gestión municipal como marca: identidad, espacio público y participación”. *Cuadernos. Arquitectura y ciudad.* Lima: número 16, pp. 43-86.
- 2001 “La fiesta en el Perú” en MILLONES, Luis y José VILLA RODRÍGUEZ (editores) *Perú: el legado de la historia.* Sevilla: Universidad de Sevilla, Fundación El Monte; Lima: PromPerú.

CASTRO POZO, Hildebrando

- 1924 *Nuestra comunidad indígena.* Lima: El Lucero. Selección.

CEPAL

- 2007 *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe.* Santiago de Chile: Naciones Unidas. Consulta: 9 de agosto de 2012.

<http://www.eclac.org/publicaciones/xml/4/27814/2007-382-Cohesion_social-REV1-web.pdf>

CHAPARRO ORTIZ DE ZEBALLOS, Anahí

- 2008 “Los Yagua en el contexto del turismo étnico. La construcción de la cultura para el consumo en el caso de Nuevo Perú”. *Anthropológica.* Lima, año XXVI, número 26, pp. 113-141.

CLASTRES, Pierre

1981 *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa

CIEZA DE LEÓN, Pedro de

2005 *Crónica del Perú el Señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

CNDDHH

2012 *Informe anual. Un año del gobierno de Ollanta Humala*. Lima: Coordinador Nacional de Derechos humanos.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

2008 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

2003 *Informe Final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

COMUNIDAD CAMPESINA LUCANAS

2012 *XX Chaccu Nacional y XIX Festival Internacional de la Vicuña 2012*. Material de distribución. Comunidad Campesina Lucanas.

s/d «Índex». *Comunidad Campesina Lucanas*. Consulta: 11 de agosto de 2012.

<<http://www.lucanas.org/>>

CORTEZ, Héctor

2004 *Descentralización productiva y territorio. Referencias teórico-conceptuales relacionadas con la economía y el ordenamiento territorial.*
Lima: CONCYTEC.

COULDRY, Nick

2003 *Media rituals: a critical approach.* London: Routledge.

DEBORD, Guy

1994 *The Society of spectacle.* Nueva York: Zone Books.

DEGREGORI, Carlos Iván y Gonzalo PORTOCARRERO (editores)

1998 *Seminario cultura y globalización: material de lectura.* Lima: Red para el
Desarrollo de Ciencias Sociales.

DEGREGORI, Carlos Iván

2000 *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y
Vladimiro Montesinos.* Lima: IEP.

DE LA CADENA, Marisol (editora)

2007 *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación
en América Latina.* Bogotá: Envión.

DE LA CADENA, Marisol

2000 *Idigenous mestizos.* Londres: Duke University Press.

DIARIO LA VOZ DE HUAMANGA

2012 “Importantes actividades realiza ‘Proyecto Vicuña’”. *Diario La Voz de Huamanga*.

Lima, 30 de julio de 2012. Consulta: 09 de agosto de 2012.

<http://www.diariolavozdehuamanga.com/noticias/index.php?option=com_content&view=article&id=3681:importantes-actividades-realiza-proyecto-vicuna&catid=20:local&Itemid=67>

DIEZ HURTADO, Alejandro

2007 “Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios”. En CASTILLO, Pedro, Alejandro DIEZ y BURNEO, Zulema et ál. *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales, pp. 107-151.

1998 *Comunes y hacienda. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cuzco: CBC – CIPCA.

DIEZ HURTADO, Alejandro (editor)

2012 *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*. Lima: CISEPA.

DIRECCIÓN REGIONAL AGRARIA DE AYACUCHO

s/d «Índex». *Dirección Regional Agraria de Ayacucho*. Consulta: 12 de agosto de 2012.

<<http://www.agroayacucho.gob.pe/>>

DOUGLAS, Mary

1973 *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.*
México: Siglo Veintiuno.

DURKHEIM, Emile

1988 *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales.* Madrid: Alianza Editorial.

EDELMAN, Marc y Angelique HAUGERUD (editores)

2004 *The anthropology of development and globalization: from classical political economy to contemporary neoliberalism.* Oxford: Blackwell.

EL COMERCIO

2012 “Pampa Galeras, el gran paraje de las vicuñas”. *El Comercio*. Turismo
Lima, 16 de julio de 2012. Consulta: 07 de agosto de 2012.
<<http://elcomercio.pe/turismo/1442360/noticia-pampa-galeras-gran-paraje-vicunas>>

EVANS-PRITCHARD, Edward

1977 *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

FRANCO, Oscar

2012 “Un espejismo llamado vicuña”. *La Revista Agraria*. Lima, años 13,
número 137, pp. 11-13. Consulta: 30 de agosto de 2012.
<<http://www.larevistaagraria.info/sites/default/files//revista/LRA137/Un%20espejismo%20llamado%20vicuna.pdf>>

FRAZER, James

1991 *La rama dorada: magia y religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GAMARRA SILVA, David Guillermo

1994 *Legislación internacional para conservación de la vicuña*. Tesis de Licenciatura en Derecho. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GEERTZ, Clifford

2003 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

2000 *Negara: el estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Barcelona: Paidós.

1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima: PUCP - Área de Antropología.

GONZÁLEZ DE OLARTE, Efraín

1994 *En las fronteras del mercado: economía política del campesinado en el Perú*. Lima: IEP.

GOW, David y Rosalinda GOW

1975 “La alpaca en el mito y el ritual” *Allpanchis*. Lima: número 8, pp. 141-174.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

2010 *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: El Comercio, Producciones Cantabria.

GUBER, Rosana

2004 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Buenos Aires: Paidós.

HERRERA WASSILOWSKY, Alexander

2011 *La recuperación de tecnologías indígenas.* Lima: IEP, Universidad de los Andes: Facultad de Ciencias Sociales: Departamento de Antropología: Centro de Estudios Socioculturales e Interculturales (CESO), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

HOBBSAWN, Eric y Terence RANGER (edit.)

2003 *The invention of tradition.* Oxford: Oxford University Press.

INSTITUTO BOLIVIANO DE COMERCIO EXTERIOR

2010 *Perfil de mercado fibra de vicuña.* La Paz: Instituto Boliviano de Comercio Exterior. Consulta: 30 de agosto de 2012.

<http://www.ibce.org.bo/documentos/perfil_mercado_vicuna_CB06.pdf>

ISBELL, Billie

2005 *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino.* Cuzco: CBC.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 *Relaciones geográficas de Indias.* Madrid: Atlas.

KELLY, John y Martha KAPLAN

1990 "History, structure and Ritual". *Annual Review of Anthropology.* Volumen 19, pp. 119-150.

KERTZER, David

1988 *Ritual, politics and power*. Binghamton: Yale University Press.

KOFORD, Carl

1957 "The vicuna and the puna". *Ecological Monographs*. Volumen 27, número 2, pp. 153-219.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1987 *Mito y significado*. Madrid: Alianza.

1973 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

LÓPEZ, Irene (Coord.)

2007 *Género y políticas de cohesión social. Conceptos y experiencias de transversalización*. Lima: FIIAPP.

MACCANNELL, Dean

1976 *The tourist. A new theory of the Leisure Class*. Nueva York: Schocken Books.

MALINOWSKI, Bronislaw

1982 *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.

MARIATEGUI, José Carlos

1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva.
Ensayos "El problema del indio" y "El problema de la tierra". Pp. 35-40.

MCKENZIE, Jon

2001 *Perform or else*. Londres: Routledge,

MILLONES, Luis y Yoshio ONUKI (editores)

1993 *El Mundo ceremonial andino*. Osaka: Museo Nacional de Etnología de Osaka.

MINCETUR

s/d *Planes operativos exportador de prendas de vestir de vicuña* [diapositivas]. Consulta: 30 de agosto de 2012.

<http://www.mincetur.gob.pe/comercio/otros/penx/pdfs/Prendas_de_Vestir_de_Vicuna.pdf>

MINISTERO DELL'AMBIENTE E DELLA TUTELA DEL TERRITORIO E DEL MARE, TRAFFIC

2010 *Desde la puna en los Andes, hasta las pasarelas de Milán* [videgrabación]. s/l: 2monos producciones. Consulta: 20 de julio de 2012.

<<http://www.youtube.com/watch?v=8nIUz4RtBYc>>

MONTEFERRI, Bruno

2007 *Oportunidades para el turismo en la Reserva Nacional Pacaya Samiria: invirtiendo en conservación con responsabilidad*. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental, Instituto Nacional de Recursos Naturales, Jefatura de la Reserva Nacional Pacaya Samiria.

MOSSBRUCKER

1990 *La economía campesina y el concepto "comunidad". Un enfoque crítico.*
Lima: IEP, 1990, pp. 63-101.

NARAYAN-PARKER, Deepa

2000 *La voz de los pobres: ¿hay alguien que nos escuche?* Madrid: Banco Mundial, Ediciones Mundi-Prensa.

ORLOVE, Benjamin y Ricardo GODOY

1986 *Sectoral fallowing systems in the Central Andes.* Journal of Ethnobiology.

ORTEMBERG, Pablo

2006 "El caleidoscopio de la efeméride patria y sus proyecciones en la esfera pública: Bienvenido Sr. Wong" en CÁNEPA, Gisela y María Eugenia Ulfe (editoras) *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú.* Lima: CONCYTEC.

OSSIO, Juan

2002 "La imagen de la unidad social en las fiestas andinas" en DECOSTER, Jean-Jacques (editor) *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Asociación Kuraka, IFEA.

PNUD

2010 *Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2009. Por una Densidad del Estado al servicio de la gente.* Tomos I y II. Lima: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Consulta: 10 de agosto de 2012.

<<http://www.pnud.org.pe/frmPubDetail.aspx?eid=156>>

PROYECTOS DE INNOVACIÓN EN LA REGIÓN DE ARICA Y PARINACOTA Y REGIÓN DE TARAPACÁ

2008 *Resultados y lecciones en producción y comercialización de fibra de vicuña.* Santiago de Chile: Fundación para la Innovación Agraria y Ministerio de Agricultura. Consulta: 30 de agosto de 2012.

<http://bibliotecadigital.innovacionagraria.cl/gsd/collect/publicac/index/assoc/HASHe21a.dir/28_Libro_FibraVicunas.pdf?ie=UTF-8&oe=UTF-8&q=prettyphoto&iframe=true&width=90%&height=90%>

REAL ACADÉMIA ESPAÑOLA

2010 *Diccionario de la Lengua Española.* Consulta: 30 de noviembre de 2011.

<<http://www.rae.es/RAE/Noticias.nsf/Home?ReadForm>>

RIFKIN, Jeremy

2000 *La era del acceso. La revolución de la nueva economía.* Barcelona: Paidós.

ROMERO, Raúl

- 2008 *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2004 *Identidades múltiples: memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú

SAID, Edward

- 1990 *Orientalismo*. Buenos Aires: Libertarias.

SEN, Amartya

- 2000 *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.

SCHECHNER, Richard

- 2000 *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- 1995 *The future of ritual*. Nueva York: Routledge.

SERNANP

- s/d «Índex». *Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado*. Consulta: 11 de agosto de 2012.
<<http://www.sernanp.gob.pe/sernanp/>>

SILVERMAN, Helaine (editora)

- 2006 *Archeological site museums in Latin America*. Gainesville: University Press Florida.

STROLLER, Paul

1995 *Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the Hauka in West Africa*. Nueva York: Routledge.

TAIPE, Néstor Godofredo

1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Editorial Horizonte.

TAUSSIG, Michael

1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.

THEIDON, Kimberly

2004 *Para defendernos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

TURNER, Víctor

1988 *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

1987 *The Anthropology of Performance*. Londres: Johns Hopkins Press.

1980 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. México: Siglo Veintiuno.

ULFE, María Eugenia

2011 "Otras formas de narrar la historia: El mapa de la memoria de AMA QUNQANAPAQ" En ROSAS, Claudia. *Nosotros también somos peruanos". La marginación en el Perú siglos XVI a XXI*. Lima: Estudios Generales Letras PUCP.

VAN GENNEP, Arnold

1975 *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

WEBB, Richard y Graciela FERNÁNDEZ BACA

2010 *Perú en números 2010: anuario estadístico*. Lima: Instituto Cuánto.

WING, Elizabeth

1975 “La domesticación de animales en los Andes” *Allpanchis*. Lima: número8, pp. 25-44.

YÚDICE, George

1998 *The expedience of culture. Uses of culture in the Global Era*. Londres: Duke University Press.

ZEBALLOS, Horacio y Jesús SÁNCHEZ

2012 “La vicuña (*Vicugna vicugna mensalis*), su conservación y manejo en la Reserva de Salinas y Aguada Blanca, sur del Perú”. En ZEBALLOS, Horacio, José Antonio OCHOA y LÓPEZ, Evaristo (editores). *Diversidad biológica de la Reserva Nacional de Salinas y Aguada Blanca*. Lima: desco, PROFONANPE, SERNANP, pp. 49-54.

Anexos



Metodología



Ya he reflexionado durante la introducción sobre la importancia de la investigación cualitativa y, con esto, del trabajo de campo; esta investigación de enfoque cualitativo —en la que la etnografía es el método central de trabajo— es de carácter exploratorio en cuanto aborda una serie de temas ligados entre sí que como conjunto no han sido parte del foco antropológico. Se pretendía abrir nuevas rutas de estudio alrededor del manejo de la vicuña, el entendimiento del ritual como una práctica [re]inventada de manera pragmática y el fortalecimiento del tejido social; todo esto bajo el paraguas de la idea de desarrollo e inclusión en las dinámicas capitalistas globales, y en el camino encontré temas transversales de los más diversos como es desarrollo del modelo capitalista, la construcción de la identidad local, los regímenes de poder, etc.

Por otro lado, la etnografía permitía ser parte de los cambios que se viven en Lucanas. Decidí partir de la idea de Rosana Guber (2004) sobre las relaciones que se establecen entre el investigador y sus informantes en el campo durante el proceso de construcción del conocimiento; de esta manera, considero que lo que esta autora llama *reflexividad* resultaba un proceso sumamente valioso para enriquecer la etnografía. Reflexividad es un concepto que hace alusión al proceso en el que la presencia del investigador es un hecho que influye y es influenciado por el contexto y las dinámicas en torno a sus informantes; en ese sentido, el conocimiento no solo se construye desde el investigador, sino que se da de manera recíproca entre este y los sujetos que lo rodean. La investigación antropológica se presenta como una oportunidad para

acercarnos no solo a los temas que contemplados en el diseño de investigación, aquellos temas que nos motivaban a insertarnos al campo, pero también este tipo de investigación abre las puertas a panoramas muchos más amplios en los que otros procesos se desarrollan y que, sin dudarlo, enriquecen la investigación.

Entonces, lo que desarrollado a lo largo de las páginas anteriores es una etnografía en todo el sentido de la palabra —como método, como enfoque y como producto—. Se trata de un método que si bien parte del ámbito cualitativo, también puede nutrirse del mundo cuantitativo, ampliando su campo de visión y análisis. El trabajo de campo es la expresión y desarrollo de este método, se trata de una forma de aproximarnos a la realidad social circundante, poder sumergirnos en ella —“estar ahí”— observando y siendo parte —en la medida de lo posible— de las dinámicas en el campo. Esto lleva a la etnografía como enfoque; se trata de la construcción del conocimiento a partir de la relación con los sujetos sociales, recogiendo sus subjetividades, sus relaciones, sus acciones, etc. Este enfoque se desarrolla a partir de la vinculación con los otros, considera que la construcción del conocimiento está en estas relaciones y que lo valioso de las mismas está en poder entenderlas a partir de los propios sujetos que las performan. Finalmente, como producto, la etnografía es lo que aquí he desarrollado: un documento escrito. La etnografía tradicional como producto, hasta los mediados del siglo pasado, se trataba de una descripción minuciosa de las formas de vida de aquellos grupos con los que el antropólogo había trabajado, esta forma de redacción ha cambiado,

ahora lo importante —y lo que he tratado de hacer aquí— es analizar y comprender los procesos sociales y culturales a partir de la reflexión escrita, pudiendo ir más allá de la mera descripción. Entonces, se puede ver que la etnografía tanto como método, enfoque y producto, demandan del investigador un proceso claro y consciente de análisis reflexivo, se trata de la producción del conocimiento desde los propios sujetos —mediada por las experiencias— en la que el propio investigador se constituye como su principal herramienta para aprehender y aprender la realidad.

A continuación, revisaré los principales instrumentos metodológicos utilizados en la investigación, instrumentos que ayudaron a la reflexión etnográfica y permitieron el levantamiento de la gran cantidad de datos que se resumen en el texto anterior.

1. Desarrollo del trabajo de campo

Previo al trabajo de campo, fue necesario realizar dos planeamientos sumamente importantes que van más allá de la teoría y metodología utilizada. Al planificar un trabajo etnográfico de larga duración, se hacía necesario especificar de la manera más detallada posible el uso del tiempo y de los recursos económicos con los que se contaba para no desperdiciarlos; se debe recordar que tanto el tiempo como el dinero son dos factores sumamente importantes y que marcan los límites de la investigación. A continuación se presenta de manera detallada la forma como se había planificado utilizar ambos recursos.

1.1. Cronograma de trabajo

La siguiente tabla detalla la forma tentativa en la que se planificó desarrollar las actividades que se realizarían durante la primera mitad del año 2013 para el desarrollo de nuestra investigación:

Cronograma de trabajo previo al trabajo de campo																		
Actividades	Semanas																	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Contacto con los <i>gatekeepers</i>	■	■																
Elaboración de cartas de presentación y contacto con las autoridades locales		■	■															
Ajuste del Diseño de Investigación				■	■													
Trabajo de campo						■	■	■	■	■	■	■	■	■				
Sistematización de la información													■	■	■	■		
Elaboración del documento final (Informe de trabajo de campo)															■	■	■	■

Se trató en la medida en la medida de lo posible cumplir fielmente con el cronograma que aquí presentamos. Sin embargo, debemos mencionar que como todo en una investigación cualitativa, el cronograma es flexible, así, ciertos pasos como fue la sistematización de la data se iniciaron antes de lo previsto aprovechando la gran cantidad de información que se había recogido. Se puede “jugar” con la flexibilidad del tiempo, sin embargo, no podemos perder de vista que este es un recurso escaso y sumamente importante. En ese sentido, frente a situaciones contingentes y no planificadas, algunos factores que propiciaron la facilidad en el recojo así como el establecimiento de contactos en la zona, una rutina de trabajo y el afinamiento de los instrumentos

de recojo de información, el trabajo se realizó, aproximadamente, de la siguiente forma:

Cronograma de trabajo posterior al trabajo de campo																		
Actividades	Semanas																	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Contacto con los <i>gatekeepers</i>																		
Elaboración de cartas de presentación y contacto con las autoridades locales																		
Ajuste del Diseño de Investigación																		
Trabajo de campo																		
Sistematización de la información																		
Elaboración del documento final (Informe de trabajo de campo)																		

Como se puede observar, la administración total del tiempo fue distinta a la planificada desde Lima, esto se debe a las propias limitaciones del investigador, las limitaciones materiales de la zona, así como al establecimiento de una rutina que sea acorde con el ritmo de vida de las personas con las que se trabaja. En ese sentido, la flexibilidad del trabajo cualitativo fue una excelente ventaja para el desarrollo satisfactorio de la etnografía.

1.2. Presupuesto de trabajo

La siguiente tabla detalla de forma tentativa el presupuesto para la realización de las actividades. Esta tabla fue creada durante el proceso de elaboración del proyecto de trabajo de campo, por ende, resultaba un presupuesto basado en supuestos y cálculos imprecisos. Se consideraron ciertos aspectos de gatos que luego, en el desarrollo de la investigación, no se ajustaban a la realidad, lo mismo ocurrió con algunos de los montos señalados:

	Presupuesto previo al trabajo de campo			
	Marzo	Abril	Mayo	Total
Transporte	100.00	100.00	100.00	300.00
Hospedaje	300.00	300.00	300.00	900.00
Alimentación	300.00	300.00	300.00	900.00
Útiles	100.00	100.00	100.00	300.00
Comunicación	200.00	200.00	200.00	600.00
Otros gastos e imprevistos	200.00	200.00	200.00	600.00
Total	S/.1200.00	S/.1200.00	S/.1200.00	S/.3600.00

Vemos que se planificó un gasto total de S/.3600.00 a lo largo del trabajo de campo, sin embargo, esta cifra no fue exacta pues al finalizar este, los gastos tuvieron la siguiente distribución:

	Presupuesto posterior al trabajo de campo			
	Marzo	Abril	Mayo	Total
Transporte	280.00	183.00	0.00	463.00
Hospedaje	272.00	430.00	48.00	750.00
Alimentación	120.00	125.00	20.00	265.00
Útiles	0.00	25.00	0.00	25.00
Comunicación	20.00	0.00	0.00	20.00
Viveres ²²	86.80	26.00	0.00	112.80
Total	S/.778.80	S/.789.00	S/.68.00	S/.1635.80

Como se puede observar, el gasto total fue mucho menos que el planificado desde Lima, esto se debió a ciertos rubros que no generaron una gran inversión como es el caso de los útiles de trabajo o la alimentación; lo que permitió que otros gastos puedan disparar sus cifras de inversión como el transporte.

2. Trabajo con los informantes

A continuación presento las consideraciones respecto a la planificación del trabajo de campo con informantes. Se desarrolla un mapa de actores y cómo este cambió con el ingreso al campo pues recordemos que todo el diseño

²² En el planeamiento inicial se consideró el rubro “otros gastos e imprevistos”, sin embargo durante el trabajo de campo se hizo notar que esta categoría no se aplicaba de manera correcta a los gastos que se venían desarrollando. Por un motivo de orden y transparencia, fue necesario que “otros gastos e imprevistos” sea cambiado por “viveres” pues esta categoría se ajustaba mejor a la realidad.

se realizó desde Lima y no en el lugar. Luego se describe las técnicas de muestreo utilizadas y las razones por qué estas resultaron las más convenientes para la investigación. Veamos.

2.1. Mapeo de actores

Sobre los actores en el campo, se habían definido previo al trabajo de campo a los siguientes sujetos con los que se deseaba trabajar:

Mapa de actores previo al trabajo de campo	
Actor	Rol
¿?	Dirigente comunal
¿?	Comunero
Melania Canales Poma	Alcaldesa
Andrés Condori Espinoza	Regidores (as)
Aurelia Palomino Vilcas	
Erico Flores Paucara	
Betty Llallico Armacanqui	
Julio Poma Buleje	
¿?	Encargado del Proyecto Vicuña

Como vemos, no contaba con los nombres de todo ellos, sin embargo, los roles de los sujetos con los que planeaba trabajar si se encontraban definidos de antemano. Debo señalar que este mapeo no era definitivo y que estaba abierto a modificaciones según sea la realidad en el lugar. Así, ya desde la planificación se sabía sobre lo dificultoso que resultaba armar el proyecto de trabajo de campo desde Lima contando con tan poca información primaria. El trabajo cualitativo resultó beneficioso en la medida que este otorga una mayor flexibilidad al investigador en su diseño y desarrollo, lo que sería una excelente arma para sortear algunas de las dificultades metodológicas que encontraríamos más adelante en la investigación.

Luego del trabajo de campo se pudo desarrollar un mapeo de actores mucho más amplio, un mapeo que no solo otorga nombres a cada una de las categorías, si no también, presenta las técnicas de recojo para cada uno de los sujetos, instrumentos utilizados, el tipo de informante y los puntos de información o recursos que tratamos. Así, tenemos el siguiente mapa:



Mapa de actores posterior al trabajo de campo						
Grupo de informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Actor	Rol	Tipo de informantes	Información recursos
Dirigentes comunales	Entrevistas estructuradas a profundidad, y conversaciones informales	Guía de entrevista	John Martínez	Presidente de la Comunidad Campesina de Lucanas	Clave (es relevante porque tiene experiencia en el tema del manejo comunal)	Historia de la Comunidad, rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, transmisión de conocimiento
Autoridades municipales	Entrevistas estructuradas a profundidad, conversaciones informales y observación	Guía de entrevista	Melania Canales Poma	Alcaldesa	Clave (es relevante porque tiene experiencia en el tema del manejo municipal)	Historia de la Comunidad, historia de la municipalidad, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, Transmisión de conocimiento
			Andrés Condori Espinoza	Regidores (as)		
			Aurelia Palomino Vilcas			
			Erico Flores Paucara			
			Betty Llallico Armacanqui			
			Julio Poma Buleje			

Mapa de actores posterior al trabajo de campo						
Grupo de informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Actor	Rol	Tipo de informantes	Información recursos
Miembros del Proyecto Vicuña	Entrevistas semiestructuradas	Guía de entrevista	Walter Herrera Solar	Administrador del Proyecto Vicuña	Clave (porque su nos permitirá conocer de primera manos el funcionamiento del Proyecto Vicuña)	Precariedad, desarrollo y producción alternativa, Turismo
			Héctor Galván Santamaría	Gerente General de Almar		
Comuneros	Entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y observación	Guía de entrevista y guía de observación		Comunero de la Comunidad Campesina de Lucanas	Secundario (porque al formar parte de un grupo mayor, su información se puede contrastar con más de un actor)	Problemas y crisis económicas y sociales en la zona, actividades de subsistencia, rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, Transmisión de conocimiento

2.2. Muestreo

Sin lugar a dudas, el muestreo es una de las partes más importantes para el correcto desarrollo de la investigación pues permite acceder a los grupos de informantes con los que se planea interactuar. Una correcta realización del muestreo no solo facilita el desarrollo de la investigación en el campo, si no también, brinda criterios de confiabilidad para la información que se recoge en él. A diferencia de las investigaciones cuantitativas, el método etnográfico nos enfrenta a cuestionamientos sobre la validez de los instrumentos y la confiabilidad de los resultados; el muestreo utilizado no busca generar grupos que reflejen al colectivo de forma estadística —es decir de manera representativa—, no busca respuestas matemáticamente validadas. Los muestreos no estadísticos —los cuales se utilizaron para esta investigación— si bien no se basan en formulaciones numéricas que aseguren un ejercicio representativo, no pueden ser descartados con tanta facilidad, pues su confiabilidad se encuentra en el propio ejercicio del investigador más allá de su experiencia.²³

En la presente investigación se utilizaron los siguientes tipos de muestreos no aleatorios:

- *Muestreo no aleatorio por conveniencia*, es decir un muestreo mediado por las facilidades que vayan surgiéndole al investigador en la medida en que sus relaciones sociales en el campo se fortalecen y

²³ Para mayor información sobre la validez y confiabilidad puede referirse a la sección 4 de este anexo.

amplían. Este tipo de muestreo implica la presencia directa en el campo y la interacción constante con los sujetos en él. El muestreo no aleatorio por conveniencia busca identificar ciertos sujetos con los que se planea trabajar pero también aprovechar las relaciones que se presentan pues, como ya sabemos, la realidad social es mucho más intrincada de lo que se puede planear. Aprovechar estas otras relaciones que se presentan también ayuda a ingresar a esos panoramas más amplios de los cuales ya se ha hablado, esos panoramas que enriquecen la investigación antropológica. En ese sentido, este tipo de muestro se va ejecutando en la medida que el investigador se va insertando en el horizonte social, logrando establecer contacto con los sujetos a través de su presencia y las facilidades materiales y sociales que posibiliten la relación con los demás sujetos.

- *Muestreo no aleatorio por avalancha*, se irá llegando a nuevos informantes a medida que nuestros primeros contactos nos introduzcan en sus círculos de confianza, en ese sentido, se sigue una lógica de “red” canalizada por la “recomendación”. Este tipo de muestreo utiliza las lógicas de las redes sociales en la medida que cada sujeto es un nodo que está vinculado con muchos otros, el investigador va rastreando estas relaciones nodales no de forma desordenada, si no, bajo el criterio de sus propios objetivos de investigación. En otras palabras, se trata de un muestreo que va

dibujando el panorama social a partir del rastreo de relaciones sociales que se ponen en marcha en el campo; existen sujetos claves —nodales— que se vinculan con un número considerable de otros individuos y van dibujando la telaraña de relaciones sociales, a través de estos sujetos, el investigador puede ir desentrañando las dinámicas locales y, en este caso, poder ir generando un panorama de los grados de vinculación —cohesión— dentro de la comunidad.

3. Confiabilidad y validez

La información recogida durante la investigación resultará confiable, en primer lugar, pues previo ingreso al campo, se ha realizado una exhaustiva revisión bibliográfica de una vasta cantidad de textos que otorgan un panorama amplio sobre el tema; en ese sentido, las fuentes secundarias son el primer paso para el levantamiento de información; debemos resaltar que, por otro lado, por fuentes primarias se considera la información proporcionada por las investigaciones previas pues dicha información al no estar procesada por completo, requieren de un trabajo mayor de interpretación que otorga una mayor libertad en los resultados que se pueden obtener. Entonces, el ingreso al campo queda asegurado —desde la perspectiva metodológica y teórica— por las fuentes consultadas en el diseño de la investigación.

Por otro lado, se tuvo permanentemente en cuenta que cada uno de los instrumentos se encuentra en constante revisión y no se trataban de hechos fijos e invariables. Tanto las guías entrevistas las de observación pasaron por un proceso de prueba y reformulación al inicio de la investigación para, de esta

formar, afinar los puntos sueltos o que no se hayan tenido en cuenta durante el diseño. Asimismo, debido a la extensión de la investigación de campo —10 semanas en total— era de esperar que llegado un punto, los instrumentos comiencen a arrojar datos repetitivos, es decir, a saturar la información, para estos casos también se hizo necesaria la flexibilidad de los mismos, para de esta forma, abordar nuevas aristas y poder recoger nuevos datos. Sin embargo, también se debe tener en cuenta que hay que mantener en perspectiva cuáles eran los objetivos de la investigación pues de nada sirve recoger exhaustivamente una serie de datos si estos no contribuyen a la resolución de las preguntas que nos han llevado al campo. En otras palabras, no se puede dejar llevar por el espíritu de la novedad en el desarrollo de la investigación ya que lo único que se logra es el recojo de información amplia pero inútil para el propósito, información que al ser profundizada, contrastada y verificada nos arrojan resultados gaseosos y poco concluyentes.

Es así que, se tuvo dos momentos de verificación de los datos, en primer lugar durante el desarrollo del trabajo de campo —verificando los datos de las fuentes secundarias con los recogidos con los instrumentos— para construir un criterio amplio de confiabilidad tanto dentro de la propia investigación como con otras investigaciones similares. Con esto, la validez de los datos y del propio desarrollo del trabajo queda comprobada. No obstante, al momento del procesamiento de los datos para la construcción del informe final, se hace necesario otro proceso de verificación, esta vez, para poder contar con data confiable y con coherencia interna; en otras palabras, se hace necesaria la

triangulación de los mismos. Por triangulación me refiero a la verificación de la data en más de una fuente para poder comprobar que la información expuesta sea la correcta y refleje lo que sucede en la realidad.

¿Cómo se propuso la triangulación de la información? La respuesta si bien es muy simple, no refleja el verdadero proceso pues la verificación en más de una fuente es una tarea ardua y demandante y que puede dar como resultado la necesidad de rehacer más de un instrumento. Para el proceso de triangulación se recurrió nuevamente a las fuentes documentales, pero además, a los resultados de los instrumentos; si bien cada uno de ellos apunta a temas específicos, en general todos tienen como objetivo la resolución de un tema mayor y, en ese sentido, la información levantada con ellos puede ser contrastada. Entonces, los datos productos de los instrumentos fueron verificados, en primer lugar, a través de la repetición del mismo —pues la mayoría de entrevistas— pueden realizarse más de una vez; en segundo lugar, se contrastaron con la información recogida a través de otros mecanismos y, finalmente, con la información secundaria de la bibliografía. La triangulación de la información resulta, pues, vital para la presentación final de un trabajo confiable y que mantenga la coherencia interna y externa; es decir, presente una idea clara y correctamente argumentada en la data expuesta y en relación a los argumentos de otras fuentes de información, en especial, textos académicos relacionados a los temas tratados.

4. Enfoque para la recolección de los datos

Los principales instrumentos a utilizar durante la investigación fueron las entrevistas y la observación. Por otra parte, considero que las conversaciones informales resultaron sumamente importantes para el levantamiento de información pues una vez establecidos vínculos de confianza con los locales, estos estuvieron mucho más dispuestos a revelar sus percepciones, ideas, saberes, historias, etc. con el investigador de una manera casual en momentos que podrían no haber sido acordados o planificados previamente. Las conversaciones informales permitieron acceder a datos del quehacer diario, tan importante para ir elaborando el panorama de cohesión social en que se trabajó y en el que influyen las dinámicas de la CCDL y el PV. En ese sentido, se mantuvo una perspectiva amplia de los momentos en los que se puede recoger nuevos datos, si bien los instrumentos son sumamente útiles, no son las únicas maneras de levantar la información, muchas veces esta puede presentarse al investigador en el momento menos esperado y del cualquier tipo de informante —claves, secundarios, etc.—. Las conversaciones informales son oportunidades excelentes para entablar nuevos vínculos y reforzar los ya existentes a la vez que se va accediendo a data relevante y que, muchas veces, no ha sido contemplada como un tópico en las guías de entrevista; asimismo, estas conversaciones permitieron explorar nuevos temas o brindar luces sobre aspectos no planteados anteriormente.

Con respecto a las entrevistas, estas fueron de varios tipos, por un lado, las entrevistas semiestructuradas para los informantes secundarios, es decir,

para aquellos informantes que brindarán información segmentada de la situación y que puede ser poseída por más de una persona. Los informantes secundarios pueden ser considerados representantes de una colectividad mayor, pues poseen el mismo tipo de información que los demás —es decir, se están buscando generalidades respecto a los temas tratados—, sin embargo, no basta trabajar con uno solo de ellos, para conseguir buenos criterios de confiabilidad y validez durante la triangulación de los datos es necesario que la experiencia se repita pues la representatividad —en una investigación cualitativa— nunca está elaborada previamente, esta se construye a cada paso.

Por otro lado, las entrevistas estructuradas fueron utilizadas con los informantes claves a modo de de entrevistas a profundidad. Esto quiere decir que, fueron entrevistas de larga duración y con una pauteo claro y preciso de temas, objetivos y tiempos que no buscan llegar a generalidades, sino todo lo contrario, a información sumamente particular que solo algunos sujetos poseen. Los informantes claves no suelen ser considerados representativos del grupo ya que poseen cargos, funciones, información o algún otro tipo de distintivo que los hace únicos y particulares, con ellos se busca llegar a información que permita abrir nuevas perspectivas en la investigación. Asimismo, al ser información “privilegiada” la que se pretendía recoger de este tipo de informantes las entrevistas debieron ser a profundidad pues la validez de las mismas se debe construir “desde adentro”, en base a los propios datos, y este proceso requiere de tiempo y esfuerzo.

Respecto a las observaciones, estas fueron utilizadas para recoger las dinámicas que se ponen en marcha en eventos determinado por el investigador, eventos que ante resultaban interesantes para poder recoger cierto tipo de data; dinámicas que implican roles e interacciones entre los sujetos en contextos específicos —sean estos previamente acordados o no—. En este caso, las Asambleas Comunales y prácticas relacionadas al proyecto son los eventos observados ya que en ellos se ponen en marcha los lazos sociales que unen a los sujetos; la participación efectiva en las mismas responde a contextos particulares muy relacionados a los vínculos sociales de los sujetos. Son estos vínculos los que nos interesan ya que representan el sentir de las personas, siendo un claro ejemplo del proceso social local. A su vez, otro contexto interesante de observar fue el transcurrir diario en los espacios públicos, en especial, en la Plaza del pueblo como en el espacio entre el local comunal y la escuela secundaria. Poder trazar el movimiento de los sujetos, sus tiempos, y sus relaciones en público permite que se pueda ir recolectando las primeras impresiones sobre las dinámicas sociales; por otro lado, la observación requiere la presencia del investigador en el terreno y en ese sentido, este se va volviendo parte del paisaje cotidiano en el pueblo, poco a poco, la costumbre de trabajar en las bancas de la Plaza permitieron que los lucaninos fueran conociéndome, rompiendo las primera barreras entre nosotros. Por lo general, el espacio público se constituye únicamente como un lugar de tránsito —un *no lugar* diría Marc Augé (1993), sin embargo, en un espacio tan reducido como Lucanas, también se constituye como el escenario

de la vida pública y las relaciones sociales, sin olvidar el lugar de las performances.



4.1. Matriz metodológica

Matriz metodológica							
Tema	Pregunta	Subobjetivos	Subtemas	Informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Herramientas
Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas	¿Cómo la [re]invención del ritual ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social en la Comunidad Campesina de Lucanas en el contexto del Proyecto Vicuña?	Examinar los procesos que han marcado la evolución del tejido social comunal dentro del contexto local: relación comunidad-municipalidad	Historia de la Comunidad	Dirigentes comunales y autoridades municipales	Entrevistas estructuradas a profundidad	Guía de entrevista	Cuaderno, lapiceros y grabadora de voz
			Historia de la municipalidad				
			Problemas y crisis económicas y sociales en la zona	Comuneros			

Matriz metodológica							
Tema	Pregunta	Subobjetivos	Subtemas	Informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Herramientas
Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas	¿Cómo la [re]invención del ritual ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social en la Comunidad Campesina de Lucanas en el contexto del Proyecto Vicuña?	Explorar la relación entre la actividad ganadera —de vicuñas— y la organización social comunal	Actividades de subsistencia	Comuneros	Entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y observación	Guía de entrevista y guía de observación	Cuaderno, lapiceros, grabadora de voz y cámara fotográfica
			Rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción	Dirigentes comunales y comuneros	Entrevistas estructuradas a profundidad y conversaciones informales	Guía de entrevista	Cuaderno, lapiceros y grabadora de voz

Matriz metodológica							
Tema	Pregunta	Subobjetivos	Subtemas	Informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Herramientas
Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas	¿Cómo la [re]invención del ritual ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social en la Comunidad Campesina de Lucanas en el contexto del Proyecto Vicuña?	Reconstruir el escenario en el que se inició el Proyecto Vicuña como alternativa de preservación y desarrollo comunal	Precariedad, desarrollo y producción alternativa	Miembros del Proyecto Vicuña	Entrevistas estructuradas	Guía de entrevista	Cuaderno, lapiceros y grabadora de voz
			Manejo previo de la vicuña	Dirigentes comunales	Entrevistas semiestructuradas	Guía de entrevista	Cuaderno, lapiceros y grabador de voz
			Encuentros y desencuentros sociales	Dirigentes comunales, autoridades municipales y comuneros	Entrevistas estructuradas a profundidad, entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y observación	Guía de entrevista y guía de observación	Cuaderno, lapiceros, grabadora de voz y cámara fotográfica

Matriz metodológica							
Tema	Pregunta	Subobjetivos	Subtemas	Informantes	Técnicas de recojo	Instrumentos	Herramientas
Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas	¿Cómo la [re]invención del ritual ayuda en el proceso de fortalecimiento del tejido social en la Comunidad Campesina de Lucanas en el contexto del Proyecto Vicuña?	Analizar la importancia del ritual [re]inventado en el marco del proyecto como alternativa de fortalecimiento social	Tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad	Dirigentes comunales, autoridades municipales y comuneros	Entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y observación	Guía de entrevista y guía de observación	Cuaderno, lapiceros, grabadora de voz y cámara fotográfica
			Transmisión de conocimiento				
			Turismo	Miembros del Proyecto Vicuña			

4.2. Guía de instrumentos

A. Entrevista a profundidad tipo checklist para Dirigente comunal (informante clave) – Duración aproximada: 150 minutos

Tema

Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas

Sub-objetivos

Examinar los procesos que han marcado la evolución del tejido social comunal dentro del contexto local: relación comunidad-municipalidad. Explorar la relación entre la actividad ganadera —de vicuñas— y la organización social comunal. Reconstruir el escenario en el que se inició el Proyecto Vicuña como alternativa de preservación y desarrollo comunal. Analizar la importancia del ritual [re]inventado en el marco del proyecto como alternativa de fortalecimiento social.

Unidad de observación

Dirigente comunal de la Comunidad Campesina Lucanas

Temas claves

Historia de la Comunidad, rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, transmisión de conocimiento

Desarrollo

- a) Introducción (*en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 15 MINUTOS*)
 - o Presentación del investigador
 - o Buenos días, mi nombre es Mario Cépeda soy estudiante de 11vo ciclo de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una pequeña investigación para mi tesis sobre Lucanas y el Proyecto Vicuña. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más del pueblo y a sus habitantes. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de Dirigente comunal, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de dos horas de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: historia de la Comunidad, rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, transmisión de conocimiento. Además me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo?

- Datos del entrevistado
 - Nombre, edad, lugar de nacimiento, lugar de residencia, cargo y función en la comunidad
 - Datos familiares
 - Estado civil, número de hijos, educación de los hijos
 - Rutina diaria y trabajo
- b) Historia de la Comunidad y rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción (*en esta sección se busca aproximarse al tema más general de la entrevista: el trabajo de la Directiva y de la Comunidad Campesina – DURACIÓN APROXIMADA: 40 MINUTOS*)
 - Historia Comunidad Campesinas
 - Formación de la Comunidad y registro
 - Momentos claves e hitos históricos
 - Figuras icónicas
 - Expectativas a futuro
 - Nuevas actividades agropecuarias y no agropecuarias
 - Nuevos espacios comunales
 - Futuro de la Comunidad Campesina
 - Continuidad VS. Desaparición
 - Nuevos roles de la Dirigencia Comunal
 - Funciones de la Comunidad Campesina
 - Manejo de recursos: tierra, ganado y agua
 - Ciclos de producción y uso de la tierra
 - Funciones de representación y defensa
 - Funciones de la Dirigencia Comunal
 - Rol del presidente
 - Rol de los demás miembros
 - Mecanismo de elección
 - Participación de los comuneros
 - Relación con las autoridades estatales
 - Relación con el Gobierno Local
 - Tareas conjuntas
 - Relación con las autoridades provinciales
 - Relación con los representantes sectoriales y de programas de desarrollo
 - Autoridades de las Reserva Natural Pampa Galeras – Bárbara D’Achille
- c) Encuentros y desencuentros sociales (*buscamos generar un panorama general de los principales problemas existentes en Lucanas y de qué manera de reflejan y afectan la labor de la dirigencia y de la comunidad en general – DURACIÓN APROXIMADA: 30 MINUTOS*)
 - Principales problemas dentro de la comunidad
 - Faccionalismo y grupos de interés
 - Principales grupos y familias en disputa
 - Manifestaciones de los desencuentros
 - Chismes y comentarios, denuncias, y recelos
 - Actores principales en el proceso
 - Mediación en los problemas
 - Instancias de discusión y solución
 - Consecuencias generadas por los problemas
 - Obstáculos y dificultades a enfrentar
 - Trabajo y faenas comunales
 - Cuotas e intereses en la participación

- d) Tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad (*En esta sección buscamos generar un panorama sobre las principales prácticas sociales en la Comunidad y las maneras en que estas generan una imagen del colectivo – DURACIÓN APROXIMADA: 40 MINUTOS*)
- Principales fiestas en la Comunidad: cívicas, mágicas-propiciatorias y religiosas
 - Formas de organización para las fiestas:
 - Cargos y labores
 - Chaccu
 - Organización para la fiesta
 - Cargos y labores
 - Entidades aliadas
 - Coordinaciones previas
 - Principales actividades (auto-representación)
 - Promoción y difusión
 - Importancia de la fiesta
 - Importancia productiva y fitosanitaria
 - ¿Mágico-religiosa?
 - Económica y turística
 - Importancia para el colectivo
 - Historia de la fiesta
 - “Historia ancestral”
 - Historia reciente: prácticas y protección de la especie
 - Relación con el Proyecto Vicuña
- e) Transmisión de conocimiento (*En esta sección se profundizará en los espacios de transmisión de conocimientos, entendidos estos como prácticas e imaginarios, entre los miembros de la Comunidad – DURACIÓN APROXIMADA: 20 MINUTOS*)
- Espacios de transmisión
 - Espacios físicos: escuelas, locales comunales, etc.
 - Espacios sociales: fiestas y faenas
 - Prácticas intergeneracionales
 - Valoraciones sobre el conocimiento “ancestral”
 - Innovaciones
 - Conflictos frente al cambio
 - Reutilización de tecnologías antiguas
 - “Jóvenes vs Adultos”
- f) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*)
- Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brindado información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas tardes.

B. Entrevista a profundidad tipo checklist para Autoridad municipal
(informante clave) – Duración aproximada: 170 minutos

Tema

Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas

Sub-objetivos

Examinar los procesos que han marcado la evolución del tejido social comunal dentro del contexto local: relación comunidad-municipalidad. Reconstruir el escenario en el que se inició el Proyecto Vicuña como alternativa de preservación y desarrollo comunal. Analizar la importancia del ritual [re]inventado en el marco del proyecto como alternativa de fortalecimiento social.

Unidad de observación

Autoridad de la Municipalidad Distrital de Lucanas

Temas claves

Historia de la Comunidad, historia de la municipalidad, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, Transmisión de conocimiento

Desarrollo

- a) Introducción (*en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 15 MINUTOS*)
 - o Presentación del investigador
 - o Buenos días, mi nombre es Mario Céspedes soy estudiante de 11vo ciclo de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una pequeña investigación para mi tesis sobre Lucanas y el Proyecto Vicuña. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más del pueblo y a sus habitantes. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de Autoridad municipal, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de tres horas de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: *Historia de la Municipalidad, historia de la Comunidad, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, Transmisión de conocimiento*. Además me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo?
 - o Datos del entrevistado
 - o Nombre, edad, lugar de nacimiento, lugar de residencia, cargo y función en la comunidad
 - o Datos familiares
 - Estado civil, número de hijos, educación de los hijos
 - o Rutina diaria y trabajo

- b) Historia de la Municipalidad (*en esta sección se busca aproximarse al tema más general de la entrevista: la historia de la Municipalidad – DURACIÓN APROXIMADA: 30 MINUTOS*)
- Historia de la Municipalidad
 - Formación y declaración como distrito
 - Momentos claves e hitos históricos
 - Separación con la Municipalidad de Lucanas-Puquio
 - Pérdida de estatus de Capital Provincial
 - Figuras icónicas
 - Expectativas a futuro y nuevos proyectos
 - Funciones de la Municipalidad
 - Manejo de recursos: tierra, ganado y agua
 - Funciones de representación y defensa
 - Relación con otras autoridades
 - Relación con la Dirigencia comunal
 - Tareas conjuntas
 - Relación con las autoridades provinciales
- c) Encuentros y desencuentros sociales (*buscamos generar un panorama general de los principales problemas existentes en Lucanas y de qué manera de reflejan y afectan la labor de la dirigencia y de la comunidad en general – DURACIÓN APROXIMADA: 30 MINUTOS*)
- Principales problemas dentro de la localidad
 - Faccionalismo y grupos de interés
 - Principales grupos y familias en disputa
 - Manifestaciones de los desencuentros
 - Chismes y comentarios, denuncias, y recelos
 - Actores principales en el proceso
 - Mediación en los problemas
 - Instancias de discusión y solución
 - Consecuencias generadas por los problemas
 - Obstáculos y dificultades a enfrentar
 - Trabajo y faenas comunales
 - Cuotas e intereses en la participación
- d) Tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad (*En esta sección buscamos generar un panorama sobre las principales prácticas sociales en la Comunidad y las maneras en que estas generan una imagen del colectivo – DURACIÓN APROXIMADA: 40 MINUTOS*)
- Principales fiestas en la Comunidad: cívicas, mágicas-propiciatorias y religiosas
 - Formas de organización para las fiestas:
 - Cargos y labores
 - Chaccu
 - Organización para la fiesta
 - Cargos y labores
 - Entidades aliadas
 - Coordinaciones previas
 - Principales actividades (auto-representación)
 - Promoción y difusión
 - Importancia de la fiesta
 - Importancia productiva y fitosanitaria
 - ¿Mágico-religiosa?
 - Económica y turística
 - Importancia para el colectivo

- Historia de la fiesta
 - “Historia ancestral”
 - Historia reciente: prácticas y protección de la especie
 - Relación con el Proyecto Vicuña
- e) Transmisión de conocimiento (*En esta sección se profundizará en los espacios de transmisión de conocimientos, entendidos estos como prácticas e imaginarios, entre los miembros de la Comunidad – DURACIÓN APROXIMADA: 20 MINUTOS*)
 - Espacios de transmisión
 - Espacios físicos: escuelas, locales comunales, etc.
 - Espacios sociales: fiestas y faenas
 - Prácticas intergeneracionales
 - Valoraciones sobre el conocimiento “ancestral”
 - Innovaciones
 - Conflictos frente al cambio
 - Reutilización de tecnologías antiguas
 - “Jóvenes vs Adultos”
- f) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*)
 - Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brindado información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas tardes.

C. Entrevista a profundidad tipo checklist para Miembro del Proyecto

Vicuña (informante clave) – Duración aproximada: 100 minutos

<p>Tema</p> <p>Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas</p> <p>Sub-objetivos</p> <p>Reconstruir el escenario en el que se inició el Proyecto Vicuña como alternativa de preservación y desarrollo comunal. Analizar la importancia del ritual [re]inventado en el marco del proyecto como alternativa de fortalecimiento social.</p> <p>Unidad de observación</p> <p>Miembro del Proyecto Vicuña</p> <p>Temas claves</p> <p>Precariedad, desarrollo y producción alternativa, Turismo</p> <p>Desarrollo</p> <p>a) Introducción (<i>en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema a través de la generación de confianza – DURACIÓN APROXIMADA: 15 MINUTOS</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Presentación del investigador <ul style="list-style-type: none"> ○ Buenos días, mi nombre es Mario Céspedes soy estudiante de 11vo ciclo de la Universidad Católica de Lima y he venido a realizar una pequeña investigación para mi tesis sobre Lucanas y el Proyecto Vicuña. Me gustaría contar con su colaboración para poder conocer un poco más del pueblo y a sus habitantes. Por eso quisiera poder conversar con usted, en calidad de miembro del Proyecto Vicuña, sobre algunos temas que son de interés para mi trabajo y para esto le solicito alrededor de una hora y media de su tiempo —las cuales no tienen que ser de corrido— para poder tratar los siguientes puntos: <i>Precariedad, desarrollo y producción alternativa, Turismo</i>. Además me gustaría poder grabar y tomar apuntes sobre la conversación pero no se preocupe pues todo lo que hablemos será absolutamente confidencial y solo será utilizado para la investigación, siendo yo la única persona con acceso al material. ¿Tiene alguna duda? ¿Está usted de acuerdo? ○ Datos del entrevistado <ul style="list-style-type: none"> ○ Nombre, edad, lugar de nacimiento, lugar de residencia, cargo y función en la comunidad ○ Datos familiares <ul style="list-style-type: none"> • Estado civil, número de hijos, educación de los hijos ○ Rutina diaria y trabajo
--

- b) Precariedad, desarrollo y producción alternativa (*en esta sección se conversará sobre los principales problemas que enfrenta la Comunidad y que propiciaron la creación del Proyecto Vicuña – DURACIÓN APROXIMADA: 40 MINUTOS*)
- Proyecto Vicuña
 - Breve historia del proyecto
 - Condiciones que lo propician
 - Momentos e hitos claves
 - Problemas que busca solucionar
 - Principales medidas tomadas
 - Apoyos institucionales
 - Resultados visibles
 - Problemas que han surgido
 - Expectativas no cumplidas
- c) Turismo (*en esta sección se conversara sobre el turismo en relación al Proyecto Vicuña, en especial, durante la fiesta del Chaccu — DURACIÓN APROXIMADA: 40 MINUTOS*)
- Chaccu
 - Organización para la fiesta
 - Cargos y labores
 - Entidades aliadas
 - Coordinaciones previas
 - Principales actividades (auto-representación)
 - Importancia de la fiesta
 - Importancia productiva y fitosanitaria
 - ¿Mágico-religiosa?
 - Económica y turística
 - Importancia para el colectivo
 - Historia de la fiesta
 - “Historia ancestral”
 - Historia reciente: prácticas y protección de la especie
 - Turismo
 - Volumen, ascensos y caídas
- d) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al entrevistado – DURACIÓN APROXIMADA: 5 MINUTOS*)
- Despedida del investigador
 - Quisiera agradecerle por toda su ayuda, le aseguro que me ha brinda información muy útil para mi trabajo. Una vez más le recuerdo que todo lo que conversamos queda en absoluta confidencialidad y yo seré el único con acceso a la grabación y los apuntes. Buenas tardes.

D. Entrevista semiestructurada tipo checklist para Comunero de Lucanas
(informante secundario)

Tema

Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas

Sub-objetivos

Examinar los procesos que han marcado la evolución del tejido social comunal dentro del contexto local: relación comunidad-municipalidad. Explorar la relación entre la actividad ganadera —de vicuñas— y la organización social comunal. Reconstruir el escenario en el que se inició el Proyecto Vicuña como alternativa de preservación y desarrollo comunal. Analizar la importancia del ritual [re]inventado en el marco del proyecto como alternativa de fortalecimiento social

Unidad de observación

Comunero de Lucanas

Temas claves

Problemas y crisis económicas y sociales en la zona, actividades de subsistencia, rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción, encuentros y desencuentros sociales, tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad, transmisión de conocimiento

Desarrollo

- a) Introducción (*en esta sección se busca presentar al investigador y la razón de su trabajo, asimismo, introducir al entrevistado en el tema*)
 - Presentación del investigador
 - Datos del entrevistado
 - Rutina diaria y trabajo
- b) Problemas y crisis económicas, sociales en la zona y actividades económicas (*en esta sección se conversará sobre las dificultades enfrentadas por los comuneros en sus vidas diarias*)
 - Dificultades relacionadas a las actividades agropecuarias y productivas
 - Necesidades básicas insatisfechas
 - Dificultades económicas
 - Ingresos alternativos
 - ¿Migración?
- c) Rol de la Comunidad Campesina: manejo del espacio, manejo del ganado y la producción Funciones de la Comunidad Campesina
 - Manejo de recursos: tierra, ganado y agua
 - Ciclos de producción y uso de la tierra
 - Funciones de representación y defensa
 - Participación de los comuneros

- d) Encuentros y desencuentros sociales (*buscamos generar un panorama general de los principales problemas existentes en Lucanas*)
 - Faccionalismo y grupos de interés
 - Manifestaciones de los desencuentros: chismes y comentarios, denuncias, y celos
 - Actores principales en el proceso
 - Mediación en los problemas
 - Instancias de discusión y solución
 - Consecuencias generadas por los problemas: obstáculos y dificultades a enfrentar
- e) Tradiciones, prácticas, valores e imaginarios sociales sobre la comunidad
 - Principales fiestas en la Comunidad: cívicas, mágicas-propiciatorias y religiosas
 - Formas de organización para las fiestas:
 - Chaccu
 - Organización para la fiesta: cargos y labores
 - Importancia de la fiesta
 - Historia de la fiesta
- f) Transmisión de conocimiento
 - Espacios de transmisión
 - Prácticas intergeneracionales
 - Valoraciones sobre el conocimiento “ancestral”
 - Innovaciones
 - Conflictos frente al cambio
 - Reutilización de tecnologías antiguas
- g) Fin de la entrevista (*Con esta sección finaliza la entrevista y se agradece al*)
 - Despedida del investigador

E. Guía de observación multipropósito (informantes claves y secundarios)

Tema								
Fortalecimiento del tejido social y [re]invención de la tradición: el caso del Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas								
Sub-objetivos								
<hr/> <hr/>								
Temas claves								
<hr/> <hr/>								
Unidad de observación								
<hr/> <hr/>								
Componentes de observación								
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th style="width: 45%; padding: 5px;">Campo</th> <th style="width: 25%; padding: 5px;">Informantes</th> <th style="width: 30%; padding: 5px;">Elementos de observación</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td style="padding: 5px;"> El campo de observación se construye a partir de tres componentes: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Escenario <i>(espacio físico, hora y fecha)</i> <hr/> <hr/> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Actores <i>(dentro de estos se encuentran una serie de facciones con distintas posiciones)</i> <hr/> <hr/> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Interacciones <i>(resultan el componente más importante a observar pues son estas dónde se revelan las dinámicas sociales)</i> <hr/> <hr/> </td> <td style="padding: 5px;"></td> <td style="padding: 5px;"></td> </tr> </tbody> </table>	Campo	Informantes	Elementos de observación	El campo de observación se construye a partir de tres componentes: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Escenario <i>(espacio físico, hora y fecha)</i> <hr/> <hr/> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Actores <i>(dentro de estos se encuentran una serie de facciones con distintas posiciones)</i> <hr/> <hr/> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Interacciones <i>(resultan el componente más importante a observar pues son estas dónde se revelan las dinámicas sociales)</i> <hr/> <hr/>				
Campo	Informantes	Elementos de observación						
El campo de observación se construye a partir de tres componentes: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Escenario <i>(espacio físico, hora y fecha)</i> <hr/> <hr/> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Actores <i>(dentro de estos se encuentran una serie de facciones con distintas posiciones)</i> <hr/> <hr/> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Interacciones <i>(resultan el componente más importante a observar pues son estas dónde se revelan las dinámicas sociales)</i> <hr/> <hr/>								
Otras anotaciones								
<hr/> <hr/> <hr/> <hr/>								

5. Codificación de informantes, grabaciones y reportes internos de documentos

En esta sección se presenta de manera desarrollada la codificación utilizada en notas, audios y transcripciones

Técnica de recojo	EP (Entrevista a profundidad)	ES (Entrevista semiestructurada)
--------------------------	----------------------------------	-------------------------------------

Rol	DC (Dirigente comunal)	AM (Autoridades municipales)	PV (Miembros del Proyecto Vicuña)	CO (Comuneros)
------------	---------------------------	---------------------------------	--------------------------------------	-------------------

Tipo de informante	C (Clave)	S (Secundario)
---------------------------	--------------	-------------------

Fecha y hora exacta de la entrevista	FECHA Y HORA EXACTA DE LA ENTREVISTA
---	--------------------------------------

Número del fragmento de la entrevista	NÚMERO DEL FRAGMENTO DE LA ENTREVISTA (Este número será dado de forma correlativa)
--	---

Número distintivo	NÚMERO DISTINTIVO (Este número permitirá distinguir los informantes cuya codificación podría ser similar y será dado de forma correlativa)
--------------------------	---

Entonces, veamos un ejemplo de codificación del primer fragmento de la entrevista a profundidad a la alcaldesa —informante clave— tomada el 12 de marzo de 2013 a las 12:35 horas siendo la primera autoridad municipal en ser entrevistada:

EP-AM-C-12/3/13/12:35-01-01

Tanto la codificación de los informantes como de las grabaciones y de sus respectivos reportes internos son correlativas y correspondientes,

basándose en la codificación de los informantes a la que se le añadió la técnica de recojo, la fecha y hora exacta y el número de entrevista correspondientes en cada caso. Así, las grabaciones y reportes tienen código similar y dentro de su codificación presentan los datos del informante correspondiente.

6. Consideraciones éticas

En todo momento de la investigación, se mantuvo un enfoque con consideraciones éticas muy altas al estar expuesto al rechazo al tratar con la susceptibilidad de las personas pues debemos comprender que las dinámicas del trabajo etnográfico implican una estrecha relación con los sujetos. Recordemos que la labor etnográfica tiene como principal objeto de estudio a personas y, en ese sentido, no se podemos trabajar como si tratáramos con variables experimentales, se tratan de actores con voluntad y albedrío al que interpelamos y a su vez nos interpela en una relación que se construye día a día en la interacción; en ese sentido, el conocimiento se construye en relación a los demás, convirtiendo a los sujetos en actores claves de la investigación etnográfica sin los cuales no se podría construir una argumentación coherente sobre la realidad social y cultural circundante. El respeto hacia los demás no solo parte de su condición como sujetos claves para la investigación, si no también, se su propia condición como seres humanos cuya dignidad debe ser reconocida, defendida y promovida. El cambio desde objetos de estudio ha sujetos de estudio y hacia sujetos —“otros”— que nos interpelan se trata de un cambio en los paradigmas éticos del trabajo en el que se propone una nueva

concepción como nosotros y los otros en la que se crea una comunidad de actores que interpretan la realidad, aprehendiéndola y [re]creándola.

Así, el trabajo tiene un compromiso mayor pues no solo se trata de aproximarse a los hechos cómo ocurren en la realidad —siempre teniendo en cuenta que la objetividad se construye en el proceso de investigación cualitativa y no es un hecho *per se*—, sino también, apunta a construir un trabajo comprometido con la comunidad y que sea de utilidad más allá de un documento académico, en otras palabras, la presencia en el lugar debe de ser valiosa para los demás pues debe retribuir de alguna manera la ayuda que los otros brindan —la cual ha sido, en este caso, de forma desinteresada—. El trabajo de campo supone un reto para cualquier investigador, pero en especial, para uno amateur, no obstante, dicho reto será también una experiencia formativa que prepara para el futuro, se trata de un proceso de aprendizaje continuo. Debemos mencionar que el trabajo etnográfico es sumamente valioso como proceso de instrucción pues tanto el investigador como los informantes establecen un vínculo de mutuo descubrimiento y reelaboración de la realidad en lo que Rosana Guber (2004) denomina “reflexibilidad”, es decir, es un mutuo compartir de prácticas e ideas en los que tanto el investigador como los informantes aprenden y aprehenden nuevas perspectivas sobre su mundo. La reflexibilidad implica, en primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto similar a nosotros —ese proceso de transformación de paradigmas éticos del que ya hacíamos mención— que permita construir un nuevo conocimiento sobre la realidad y transforme a los actores involucrados, permitiendo aprender

y aprehender de las experiencias de los demás. En ese sentido, la flexibilidad se trata de una relación que se da en el trabajo de campo más que un enfoque metodológico, y es menester del investigador reconocerla, valorarla y aprovechar los vínculos y experiencias a las que es arrojado en la investigación.

El ingreso al campo se realiza de manera conjunta con los gatekeepers que se establecieron durante las primeras semanas de la investigación en la zona —como se señaló en el cronograma— para poder asegurar una correcta presentación en Lucanas y el inicio del trabajo, además, se solicitaron cartas de presentación correspondientes para contar con el respaldo oficial necesario. Evidentemente, las primeras semanas en el campo fueron útiles para afinar los instrumentos y establecer los primeros vínculos, siempre manteniendo en perspectiva que suele ser muy común que los primeros sujetos en interesarse por el investigador son aquellos que son más marginales dentro del grupo, no resultando su información representativa del colectivo. No obstante, estos vínculos no pueden ser descartados con tanta facilidad, en especial para propósitos de esta investigación pues las razones de dicha marginalidad revelan la situación de la cohesión social en Lucanas.

Se debe mencionar que el ingreso al campo es siempre un proceso inacabado pues el investigador está siempre accediendo a nuevos espacios y escenarios dónde se reconfiguran los actores y las relaciones sociales. Por último no podemos dejar de mencionar lo importante que es el correcto manejo de los tiempos, pues sólo se contó con diez semanas para cumplir los objetivos

trazados. Sobre la salida del campo, se debe mencionar que esta resulta también un proceso difícil pues luego de un periodo de tiempo en la zona, se forman lazos valiosos con las personas del lugar. Además, recordemos que se ha asumido una responsabilidad con el pueblo en el transcurso de la investigación haciendo valiosa la presencia en Lucanas; asimismo, pero no de forma primordial, esta responsabilidad se cumple con el compromiso de regresar y devolver la investigación una vez culminada y validada como forma de agradecer y reconocer la ayuda brindada. El proceso de salida es siempre lento pues no se trata únicamente de culminar la investigación y retirarse del lugar, si no, de cerrar el proceso de reflexibilidad entablado con los informantes y reconocer las enseñanzas que hemos recibido, sistematizarlas y poder obtener de ellas los datos que durante diez semanas hemos estado buscando.

Finalmente, respecto a la confidencialidad de los informantes, esta está garantizada en la medida que sus nombres y datos personales no serán utilizados a menos que sean absolutamente necesarios y contando con la aprobación previa de las personas. Asimismo, según sea el contexto y de ser necesario, utilizamos un *Formato de Consentimiento Informado de Participación* en el que se pone por escrito los compromisos asumidos por el investigador así como también los derechos de los informantes. Este formato resulta vital para mantener la calidad de la investigación en situaciones delicadas o de riesgo tanto para el investigador como para el informante, sobre todo, si ya se ha dicho que reconocemos el valor de trabajar con personas

dentro de un proceso de constante aprendizaje. En ese sentido, a continuación se presenta el formato del consentimiento que se planeó utilizar:



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESPECIALIDAD DE ANTROPOLOGÍA**

“[re]Inventando un ritual: el Chaccu y el Proyecto Vicuña en la Comunidad Campesina de Lucanas”

FORMATO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO DE PARTICIPACIÓN

Gracias por su interés en participar en esta _____. Mi nombre es Mario Céspedes Cáceres identificado con el DNI 46849844 y soy estudiante del décimo primer ciclo de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (código de estudiante 20084336), ubicada en la ciudad de Lima. Actualmente, me encuentro en Lucanas para realizar una investigación para mi tesis de licenciatura sobre el desarrollo comunal en relación al Proyecto Vicuña. Este estudio es de carácter académico y no tendrá incidencia más allá de los documentos que elaboraré para la obtención de mi título profesional.

En esta ocasión, estoy interesado en conversar con usted sobre

_____. La _____ incluye
preguntas sobre

_____. Esta información me permitirá conocer la situación actual de la comunidad.

La información que usted me brinde será de carácter confidencial y su identidad permanecerá anónima bajo toda circunstancia y su nombre no será publicado en ningún documento salvo su expresa voluntad. Su participación en esta _____ es libre y voluntaria. Tiene derecho a no participar en la _____ si no lo desea, así como a no contestar algunas preguntas o terminar la _____ en cualquier momento.

Si tiene preguntas en relación a este estudio, puede realizármelas en cualquier momento, asimismo, se puede comunicar conmigo al teléfono 996-666-253 o vía correo electrónico: mario.cepeda@pucp.edu.pe

Muchas gracias.

¿Accede a participar en este estudio?

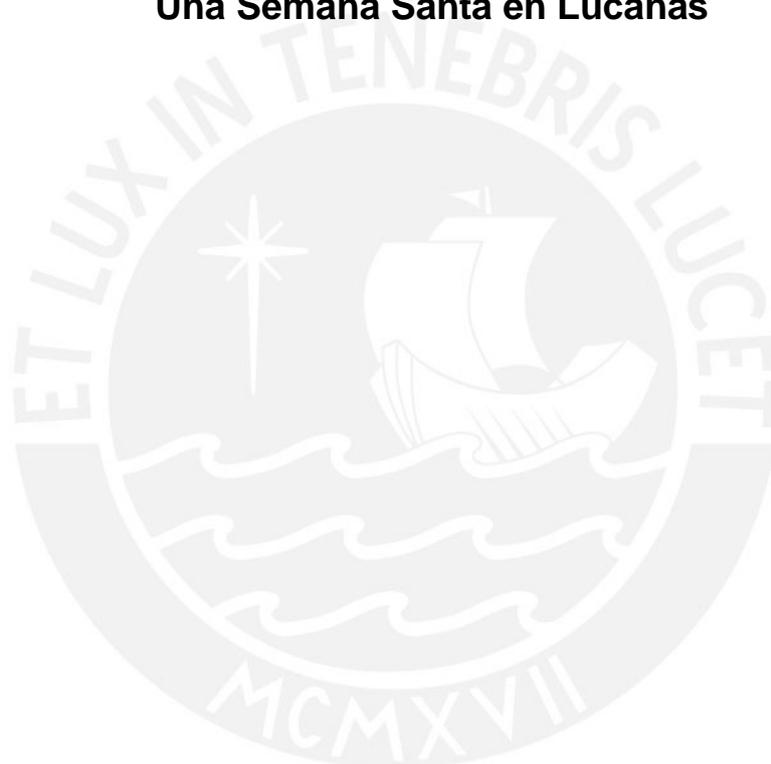
Firma del participante: _____ (Si, estoy de acuerdo)

Fecha: _____

Lugar: _____

Firma del entrevistador: _____

Una Semana Santa en Lucanas



Luego de la fiesta en honor al Patrón Apóstol Santiago en el mes de julio, las celebraciones por la Semana Santa en los meses de marzo o abril —según sea el calendario de la Iglesia Católica— se constituyen como la fecha más importante en el calendario ritual (mágico-religioso) del distrito. La Semana Santa —una clásica celebración católica en la que se recuerda la pasión y muerte de Jesús— ha pasado a formar un nuevo escenario performativo en el que la comunidad vuelca sus acciones en pos de un objetivo común y misterioso, el de representarse a sí mismos para sí mismos. Al igual que en el Chaccu del mes de junio, durante estas celebraciones, las fracturas sociales parecen borrarse, surgiendo un nuevo “espíritu de cuerpo” en el que Lucanas se muestra unida y homogénea. Se trata pues de una serie de performances que juegan con las estructuras sociales, recreado imaginarios y poniendo en marcha mecanismos liminales de reconstitución y reestructuración.

Para la realización de todo el evento —el cual se inicia el Lunes Santo culmina el domingo en la Pascua de Resurrección— se activa la Comisión de Pastoral del pueblo la cual está conformada por un hermano laico —“consagrado”— encargado de la administración del templo, la profesora de religión del colegio secundario y una serie de damas voluntarias —en su mayoría mayores—; sin embargo, esta comisión no realiza las tareas sola, todo el pueblo colabora con las mismas, desde los niños y jóvenes, hasta los adultos y las autoridades comunales. Debemos resaltar que el resto del año, la Comisión de Pastoral se encarga únicamente de invitar al sacerdote para que realice la misa dominical cada semana y de la preparación de los niños y

jóvenes en la catequesis de la Primera Comunión y la Confirmación. En cuanto al financiamiento de toda la actividad, la Comisión acude a la dirigencia comunal, siendo esta la encargada de proporcionar todos los recursos necesarios para la misma, ninguna autoridad estatal participa de las celebraciones, ni siquiera el gobierno local; se trata enteramente de una actividad comunal.

No es nuestro objetivo aquí descubrir las dinámicas detrás de esta celebración, sin embargo por lo que se ha experimentado, presumo que comparte muchas de las estructuras performativas que ya hemos descrito para el Chaccu, sin lugar a dudas, tales afirmaciones quedan únicamente en la sospecha pues se requiere una investigación más profunda al respecto. Lo que me gustaría hacer ahora es presentar la data que recogí durante el campo a manera de un recuento de las actividades que se realizaron entre el 25 y el 31 de marzo de 2013 en Lucanas; actividades que comprender desde misas y otro tipo de celebraciones en el templo, hasta escenificaciones masivas, pasando por procesiones, música y canto. Presento a continuación un esquema de la Semana Santa día por día para luego tratar de dibujar el panorama etnográfico del ritual que se vivió.

Lunes Santo Vía Crucis al interior del templo – 7:30 p. m.
Martes Santo Vía Crucis alrededor de la Plaza de Armas – 7:30 p. m.
Miércoles Santo Celebración de la Palabra – 7:30 p. m. Procesión de El Encuentro – 8:00 p. m.
Jueves Santo Lavado de Pies y misa – 7:30 p. m. Confesiones – 8:30 p. m.
Viernes Santo Danzas en el atrio de la iglesia – 12:00 a. m. Escenificación de la Pasión de Cristo – 11:00 a. m. Desclavación a cargo de los Santos Varones – 7:30 p. m. Procesión de El Santo Sepulcro – 8:00 p. m.
Sábado de Gloria Ceremonia de Bendición del Fuego en el atrio de la iglesia – 7:30 p. m.
Domingo de Resurrección Misa de Pascua – 9:00 a. m. Procesión de Cristo de la Resurrección – 10:00 a. m.

1. Vía Crucis: entre la observación y la participación

El lunes se inician las celebraciones de la Semana Santa con la realización nocturna del Vía Crucis al interior del templo del pueblo. Esta ceremonia consiste en la lectura de pasajes bíblicos a propósito de cada una de las actividades realizadas por Jesús previas a su crucifixión, actividades denominadas “estaciones”. Para cada estación, se invita a algún voluntario entre los asistentes para leer el pasaje el cual culmina con una letanía y la genuflexión de todos al interior del recinto; luego el hermano encargado realiza una interpretación del pasaje, interpretación que muchas veces está cargada de acusaciones y recriminaciones por lo que él considera conductas erradas o reprochables en el pueblo. Luego se realiza un acto de constricción para reflexionar sobre lo escuchado; culminando la estación con la entonación de un cántico a cargo de un improvisado coro de niñas de secundaria; es interesante que estos cantos pueden ser tanto en español como en quechua y todos

parecen conocerlos, incluso los más jóvenes, sin embargo, se intuye que estos solo saben cantarlos mas no tiene claro qué es lo que están diciendo. Vemos pues que esta ceremonia tiene como objetivo reforzar ciertos valores e ideas que más que de la propia Iglesia Católica, corresponden al realizador de la actividad, en este caso, el hermano de la Comisión de Pastoral; así, se trata de un ritual de educación, adecuación y adoctrinamiento en el que se reproducen nociones sobre el ser humanos de manera continua, nociones que a mis ojos resultan castrantes y sumamente tradicionales en las que refuerza el modelo patriarcal —a pesar de la obvia ausencia de hombres participantes—. Ideas como el valor de la familia tradicional, el trabajo arduo, el rechazo a las celebraciones, entre otros, son reiteradas una y otra vez a lo largo de las estaciones. En suma, se trata entonces de un rito educador y adoctrinador que buscar “vigilar y castigar” ciertas conductas entre los lucaninos.

El Vía Crucis inicia a las 7:30 p. m. lo cual se constituye como un horario extraño dentro de la rutina local, rutina que inicia muy temprano por la mañana y culmina antes de las ocho de la noche; así, la Semana Santa es de esas pocas ocasiones en las que el horario local se altera de manera drástica pues comúnmente se considera que a las 8:00 p. m. ya es bastante tarde y nadie debería estar fuera de casa, aún menos las niñas —las cuales, recordemos, conforman el coro que acompaña toda la ceremonia—. La semana inicia, y el rito es bastante tarde, todo esto genera que la participación en el mismo sea reducida, en su mayoría se trata de jóvenes de secundaria “motivados” —¿obligados?— por su maestra y algunas personas mayores, además de los

perros que ingresan para huir del frío de la noche. Cerca de dos horas después, con todos los participantes ya cansados, culmina la celebración del rito con la invitación a participar en las actividades del resto de la semana. El hermano no puede dejar de resaltar la poca participación a modo de crítica a los que no concurrieron. Son un poco más de las nueve de la noche, las calles están vacías, solo los perros caminan por ella, el frío se hace sentir y las únicas luces que se ven son las del alumbrado público, es en ese escenario en el que un pequeño grupo de no más de veinticinco personas salen del templo hacia sus casas. Al día siguiente, el ritual del Vía Crucis se repite bajo el mismo formato, la única variante es que no se realiza al interior del templo, si no, a modo de procesión alrededor de la Plaza del pueblo. Los horarios no cambian, y a pesar del frío, pareciera que la invitación —o recriminación— del hermano ha surtido efecto y ahora son más las personas presentes.

Como investigador, este tipo de escenarios son sumamente ricos etnográficamente, sin embargo, también son un reto en cuanto al registro de la información. Opté por la observación participante, lo cual tiene una serie de ventajas indudables pero también reduce las posibilidades del recojo de notas o algún otro tipo de registro de manera inmediata. Sin duda el registro fotográfico es una herramienta sumamente útil de la cual se tuvo que prescindir por respeto a lo demás; si bien el rol en el campo es el registro de información, nunca se debe de olvidar que se interactúa con otros seres humanos —con “otros” no tan distintos a “nosotros” en muchos aspectos—, el respeto es la base de cualquier relación, y este se demuestra de especial manera en los

actos que son más significativos para los sujetos. Una cámara, un cuaderno o cualquier otro tipo de herramienta disturbarían el normal desarrollo del ritual, además me expondría aún más frente a los otros, ya era suficiente con no participar de los rezos, letanías y actos de constricción.

Y con todo esto surge una nueva disyuntiva, las de las convicciones personales, ¿cómo participar de un ritual religioso de una credo que no profesamos? Mi presencia en el templo implicaba un profundo interés por lo que en él ocurría, sin embargo, mi interés era distinto a que motivaba a los demás concurrentes, no era una obligación impuesta por padres y maestros y no era la fe en un dios, era un interés académico, una curiosidad profunda por conocer lo que ahí ocurría y, en ese sentido la disyuntiva entre cumplir con el mandato socialmente impuesto de participar en el rito y la voluntad de registrar todo. El criterio personal es la mejor herramienta para solucionar estas disyuntivas, se debe hacer un balance entre quién eres, dónde estás y con quiénes estás para poder dar respuesta a la pregunta que planteada; en lo personal considero que aun cuando se compartan las mismas creencias que la del grupo en el que uno se encuentra, nunca se debe de perder de vista el motivo de tu presencia en el lugar, las gafas de investigador son un utensilio que —para bien o para mal— nunca nos podemos quitar y permean nuestros actos y entendimiento, la clave está en equilibrar nuestro interés, nuestras creencias y las expectativas de los demás con nosotros en un punto medio en el que el respeto sea lo que prime. El respeto por nuestro rol, el respeto por nuestras convicciones y el respeto por los demás son tres actitudes que

confluyen en un solo accionar y que marca nuestros actos en el lugar. En este caso, opté por participar en el rito —leyendo un pasaje para una de las estaciones— sin embargo esta participación fue limitada pues también estaba en juego la capacidad que se tenía para levantar información, estar presente en una ceremonia importante para el pueblo es una muestras de nuestro interés por él, el dejar de utilizar herramientas de registros es otra prueba del respeto que se tenía por lo que sucedía, sin embargo, tanto por convicciones personales como por desconocimiento, decidí no participar de las letanías, los actos de constricción y la genuflexión de tal maneras que desde un punto de vista distinto, pueda aprender y aprehender lo que en el templo ocurría. En ese sentido, concluyo que mostrar respeto por los demás, por sus actos y creencias, resulta más valioso y mejor apreciado que pretender una falsa convicción y conocimiento sobre el rito.

2. La procesión de El Encuentro: vigilar y castigar

Llega el Miércoles Santo y las celebraciones continúan en la noche, esta vez con la Celebración de la Palabra y la posterior procesión de “El Encuentro”. Como ya se ha venido realizando las noches anteriores, las actividades se inician a las 7:30 de la noche; la Celebración de la Palabra es la denominación que se le da al rito de la misa en el que no se celebra la Eucaristía ni está siendo realizada por un sacerdote. En esta no faltan los rezos, cánticos, letanías y sermones, siempre todos a cargo del hermano. A diferencia de los días pasados, en esta ocasión no se leen las estaciones de la Pasión, si no reflexiones sobre la importancia de la Pascua. Esta ceremonia es bastante

breve, tiene una duración aproximada de treinta minutos, y es muchísimo más concurrida que la de los días pasados; en esta ocasión, el templo se encuentra lleno y ya no solo de jóvenes escolares.

Al ingreso del templo, y desde antes de iniciar la Celebración de la Palabra, se ubican dos señoras con grandes mantos extendidos en el suelo las cuales “cobran” una cuota en flores y pétalos a todos lo que ingresan a la iglesia, flores y pétalos que serán arrojados a lo largo del recorrido de las andas en la posterior procesión; se trata de una costumbre que todos cumplen fielmente, sin embargo, son los jóvenes los que más vergüenza sienten si no logran llevar el donativo pues serán el objeto de críticas y recriminaciones de los mayores —nuevamente—. Debemos resaltar que esta no es la única ocasión en la que los jóvenes son el objeto de reproches, ya es una constante a lo largo de toda las celebraciones que el hermano y otros mayores llamen la atención es estos por encontrarse distraídos y aburridos; la brecha generacional resulta bastante obvia ante mis ojos, la forma en la que se vive la religiosidad es, hasta cierto punto, opuesta entre ambos grupos etarios, mientras los adultos —y entre mayor edad más la concurrencia— acuden por un aparente fervor religioso, los jóvenes van obligados por sus padres y maestros, siendo solamente una ocasión más para estar fuera de casa hasta altas horas y encontrarse con sus amigos. En control sobre los jóvenes es extremo, se llega al punto de interrumpir el normal desarrollo del rito para hacer escarnio de la actitud de estos; la forma cómo se busca “corregir” a los adolescentes perturba más el desarrollo de la ceremonia que los propios actos

que se quieren frenar; pareciera ser que estos actos de control no buscan cambiar una conducta, si no, reforzar ciertas prácticas y estructuras de poder que se transmiten de generación en generación; se trata de un mecanismo de educación y socialización, el ritual como performance que perpetúa al grupo social y sus prácticas y dinámicas internas. Incluso en la interrupción del ritual, este extiende sus lazos de adoctrinamiento y control sobre los sujetos que participan, intuyo que estas interrupciones son también parte de los actos performativos cuyo objetivo está en visibilizar la estructura de poder.

Luego de culminada la Celebración de la Palabra, se da inicio de la Procesión de “El Encuentro”. Esta procesión consiste en la representación del camino de Jesús (Nazareno) a la cruz y el encuentro que este tiene con su madre, la Virgen Dolorosa, y cómo ella lo acompaña a lo largo de su caminata final hacia su muerte; en ese sentido, se trata de una procesión bastante triste y lúgubre que recuerda a los participantes la Pasión de Cristo. Esta procesión es la primera “gran” celebración de la semana pues es la primera vez que los lucaninos acuden de manera masiva al templo, participando de toda la logística necesaria; ya desde el lunes, una serie de voluntarios vienen armando los armazones de las andas, mientras mujeres voluntarias recolectan pétalos para decorar las estatuas. Por otro lado, se paga a un grupo de personas para que cubra las andas con telas y luego coloque las velas y demás arreglos en torno a estas. A lo largo del lunes y martes, estos trabajos se realizan al interior del templo, junto al ingreso principal al mismo, siendo la primera vez en el año que el templo abre sus puertas en días de semana. Es interesante cómo se realiza

la división del trabajo, mientras los hombres hacen las labores manuales de carpintería, las mujeres se dedican a las tareas de decoración con flores y telas; intuimos que se trata de una extensión de la ya conocida —pero en proceso de cambio— división por género del trabajo en los Andes.

A la salida del templo —luego de la Celebración de la Palabra—, los asistentes se separan en dos grupos para seguir cada una de las andas, El Nazareno hace su salida por una puerta lateral del templo hacia el espacio donde se ubica el colegio y el local comunal mientras que la Virgen Dolorosa sale por el atrio de la iglesia hacia la Plaza de Armas. El anda de El Nazareno es acompañada por un pequeño coro y guitarras de jóvenes que participan en la misa y celebraciones religiosas; por otro lado, la Virgen es acompañada por los asistentes que entonan cánticos de dolor. Asimismo, ambas andas son acompañadas por “angelitos —niños de la escuela inicial disfrazados por sus padres—. El Nazareno recorre la “plaza” del local comunal y luego sigue por la calle del colegio secundario con dirección hacia la carretera, mientras tanto la Virgen recorre la calle lateral de la plaza del pueblo paralela a la ruta de la otra anda para luego girar hacia la izquierda produciéndose el encuentro con El Nazareno en la esquina opuesta al templo. Cada cierta cantidad de pasos, las andas se descargan y se entonan canciones y rezos para luego retomar su recorrido. Al momento del encuentro, ambas andas realizan una reverencia, se reza y se canta —cabe recalcar que todo esto siempre acompañado por la participación masiva de los asistentes mayores mientras que los jóvenes se distraen de cuando en cuando, recibiendo las críticas de los adultos y una que

otra de los organizadores de la ceremonia como los miembros de la Comisión de Pastoral (que en cierto punto interrumpen el rito —nuevamente— para llamar la atención a los jóvenes, generando comentarios recriminatorios sobre estos entre todos los asistentes)—. El encuentro de ambas andas es el momento cumbre de toda la procesión, es el símbolo del dolor de la madre por el futuro de su hijo, no se trata de un momento intenso, si no de uno de reflexión para los fieles. Luego del encuentro, el anda de El Nazareno continua su recorrido calle abajo seguido por la Virgen Dolorosa y todos los participantes juntos alrededor de ambas imágenes, la dinámica de los rezos y las canciones continua. La procesión baja una cuadra más por la calle del colegio y gira hacia la derecha, siguiendo el cuadrado de la Plaza de Armas pero con una cuadra de diferencia luego sigue su recorrido para reingresar a la plaza por la calle donde se ubica el Juzgado de Paz y de ahí regresa al templo. Al ingresar a este todo termina, poco a poco las personas se retiran a sus casas en lo que pareciera ser una actitud de recogimiento y reflexión —y tal vez también de dolor y pena por la muerte de Jesús—.

A diferencia de los dos días anteriores, en esta ocasión, la actividad al aire libre y con mayor concurrencia me permitió hacer uso del registro fotográfico de manera libre. Sin embargo, los flashes atraen curiosos, aquellos que están ávidos por ver nuevas cosas, participar de ellas y experimentarlas...los jóvenes. Son estos los más inquietos, y no se trata del hecho de que una cámara sea algo extraño en sus vidas —recordemos que Lucanas se encuentra sumamente conectada con la costa—, si no, el hecho de

que alguien no participe del rito de forma activa y se dedique a fotografiarlo, de que alguien le preste particular atención a algo que aparentemente es común. El etnógrafo es siempre un ser extraño, no pretende convertirnos en uno más de la comunidad pues en esa extrañeza que nos invade se va construyendo el conocimiento, es esa curiosidad y asombro lo que nos permite percatarnos de las cosas que para otros parecen ser simples actos rutinarios.



Detalle del encuentro de ambas andas a unos metros de la Plaza de Armas de Lucanas. Nótese los arreglos florales, velas y multitud que acompaña la actividad a pesar del frío de la noche —que ronda los 11°C—.

3. Jueves Santo: retornantes y ensayos

Ya es jueves y poco a poco se hace notar con mayor fuerza el arribo al pueblo de las personas que migraron hacia la costa y que retornan solo para

las fiestas, se puede ver camionetas que llegan a Lucanas con familias completas en su interior, familias que claramente se diferencian de las que viven en el pueblo, diferencias que son resaltadas por los propios integrantes a través de la vestimenta, los accesorios, el habla y la actitud hacia el entorno del lugar —los lentes oscuros, las camisas de colores, los jeans, las zapatillas, relojes, chalinas y joyas son los distintivos más utilizados por este grupo. Por otro lado, las grandes camionetas son símbolo de su nuevo poder al igual que los modernos celulares y las cámaras—. Resulta sumamente interesante la manera por la cual los retornantes buscan marcar una obvia diferencia con sus pares locales; se trata de una ostentación del capital simbólico adquirido en la costa. Al llegar al pueblo, los retornantes recuperan también su capital social pues sus redes de parentesco se reactivan, potenciadas a través del uso de símbolos y formas propias de su nuevo rol y status. El retornar a Lucanas es un juego de capitales, es la puesta en escena del nuevo ser, es la acción de representarse a sí mismos. El capital simbólico, adquirido a través de la búsqueda de mayor capital económico, permite potenciar el capital social de los sujetos, en ese sentido, es un juego, es decir, un paquete de prácticas paramentadas que dan como resultado nuevos roles dentro de la sociedad; una cadena de acontecimientos que otorga a los sujetos nuevas posiciones de poder y nuevas capacidades de acción. Los retornantes son un grupo empoderado, los representantes de la modernidad en el pueblo —a pesar de que casi todas las casas en Lucanas tengan teléfonos móviles y televisión satelital— que vienen a exhibir sus adquisiciones en un acto público de reconocimiento.

Es interesante el rol que juega Isaac Sarmiento —el Sr. “Canto Andino” como me gusta llamarlo por su papel protagónico en el famoso programa de música, que, curiosamente, se transmite por ATV todas las mañanas, es decir, en el único canal de señal abierta que existe en el distrito—, no solo tiene la mejor casa de la plaza y seguramente del pueblo —pintada de amarillo-naranja y ubicada en la esquina opuesta al templo, junto a la Municipalidad—, sino también hace una presunción extrema de su éxito: mientras el resto del pueblo sigue con los preparativos para las demás actividades de la semana, él pasea a su familia en un caballo alrededor de la Plaza de Armas, pasando muy lentamente, interrumpiendo a los demás, atravesando las actividades que los otros realizan. Se trata de una demostración obvia de status y poder adquisitivo, una demostración del éxito alcanzado. Muchas personas resaltan su rol en el pueblo como familiares de Sarmiento, se presentan a sí mismo como los primos o tíos de este, es una especie de marcador social que otorga prestigio. El “Sr. Canto Andino” es la estrella del pueblo, todos comentan sobre él, todos lo miran, sin embargo, este no participa de manera activa en las celebraciones, su presencia solo se hace notar en los momentos entre los ritos, no en el desarrollo de los mismos, incluso en este aspecto él marca una distancia y diferencia con el resto de retornantes y con la comunidad en general.

Sin embargo, lo retornantes no solo llegan al pueblo para hacer gala del capital adquirido, ellos son parte fundamental de las celebraciones al tener los roles principales en la celebración del Viernes Santo. A lo largo de toda la

semana, la comunidad —bajo el auspicio de la CCDL— ha venido preparándose para la escenificación de la Pasión de Cristo en la que todos participarán como actores, colaboradores o público. Este acto es la principal actividad de la semana pues todos lo esperan con ansias, demandando una gran organización por parte de la Comisión de Pastoras, la CCDL y sus allegados. La escenificación se constituye como el acto más importante sobre cualquier otro, ya sea una procesión o incluso la misma misa de la Pascua de Resurrección del domingo. Esta escenificación es masiva, no solo llegan los lucaninos residentes en la costa, sino también muchas personas de los anexos del distrito —lo cual requiere caminatas de una hora cuanto menos—. Los ensayos para este acto se realizan a lo largo de toda la semana por las tardes, trabajando principalmente con los jóvenes de secundaria que tendrán los roles menos prominentes como guardias o banda de músicos, mientras que los adultos tendrán los papeles principales y con diálogos. El rol de los retornantes en la escenificación es el de estos papeles importantes —a excepción de Jesús que es realizado por la misma persona desde que se inició esta tradición, siendo el único residente local en tener un rol protagónico en la escenificación—. Los roles están ya preestablecidos llegando al punto en el que los retornantes traen sus propios disfraces para representar su personaje pues ya saben cuál será su rol el viernes; no hay una mayor discusión en cuanto a los actores.

Es jueves por la tarde y el ensayo transcurre sin muchas novedades, los chicos son inquietos como siempre mientras que los mayores se toman todo de

manera mucho más ceremonial —a la par, el “Sr. Canto Andino” va paseando a un grupo niños que ha venido con él desde Lima en su caballo, irrumpiendo en el ensayo al pasar por delante del atrio de la catedral—. Los diálogos van siendo improvisados a partir de las experiencias pasadas y las películas típicas que se transmiten durante Semana Santa por la televisión nacional de señal abierta; los retornantes llegan incluso a “corregir” lo ensayado los días previos por los lucaninos del pueblo en lo que interpreto es una muestra del poder y prestigio que estos ostentan dentro de la sociedad local. Asimismo, se realizan modificaciones en la ruta de la escenificación, se afinan detalles como los puntos para cada acción así como los implementos necesarios para construir las escenografías; mientras unos ensayan, otros discuten sobre los vestuarios y escenarios a utilizar en el gran día; a la par, se reúne una comisión de señoras mayores para coordinar la venta de viandas para el día siguiente luego de la escenificación, se establece un punto en la plaza (frente a la oficina pastoral) en el que se ubicarán, asimismo se reparten las actividades para la cocina y la ventas Todo el dinero recaudado servirá para seguir financiando a la Comisión de Pastoral, en especial, el gasto que implica movilizar al sacerdote desde Puquio cada domingo para la celebración de la misa. Se trata de una tarde sumamente ajetreada en la que la plaza es invadida por vehículos y personas, es uno de esos momentos especiales en Lucanas en los que el espacio público reboza de vitalidad; más allá de los retornantes, los miembros de la CCDL y los lucaninos en general, se hace notar la ausencia de las autoridades políticas del distrito, ni la alcaldesa y sus regidores, ni el gobernador o el juez de paz participan en la preparación de los eventos de la

semana y, mucho menos, son parte de las celebraciones en los rito; vacío que es llenado por la dirigencia comunal y su abultado presupuesto para este tipo de actividades.

Entiendo las presencias y ausencias en el escenario social como una disputa silenciosa entre instituciones y sus representantes, así, es una pelea tácita entre el Estado —lejano y ausente— y la Comunidad —aun empoderada y dinámica— en la que la segunda parece ganar batalla tras batalla; celos, suspicacias, chismes y demás son comunes al hablar con alguna autoridad política o dirigente comunal sobre la otra institución. La fiesta se vuelve la palestra en la que se van pintando las relaciones que se tejen en el día a día, y, en ese sentido, se presentan tipos ideales en los que la CCDL se vuelve la institución benefactora por excelencia, mientras que el gobierno local es una institución fría, distante y ajena a los intereses del pueblo —argumentos que son también utilizados en las críticas a favor de la revocatoria a la alcaldesa—.



Detalle de la primera celebración de una misa en la semana, el sacerdote viaja desde Puquio para este evento, encontrando todo listo para su realización pues la Comisión de Pastoral ya ha preparado el lugar. Recordemos que solo durante la Semana Santa el templo está abierto durante días de semana.

Todas las actividades prosiguen a lo largo de la tarde hasta que el sol comienza a ponerse y todos comienzan el camino de regreso a casa pues por la noche siguen los ritos de Semana Santa. Hoy se realiza el Lavado de Pies a las principales autoridades del pueblo —alcaldesa, presidente comunal, directora de la escuela secundaria, médicos, gobernador, juez de paz, etc.— al interior del templo; este rito recrea uno de los pasajes finales de la vida de

Jesús, simbolizando la importancia de los fieles para la divinidad, y la humanidad de Dios —es una señal de sumisión del dios a sus fieles, un vínculo que transforma a los actores en una comunidad que comulga frente a sus creencias; una performance de sumisión ante el poder de la norma—. Sin embargo, hoy ninguna de las autoridades locales estuvo presente, solo los miembros de la CCDL —una vez más, activos protagonistas de los acontecimientos; siguiendo la línea de lo argumentado en el párrafo anterior, no puedo dejar de comentar cómo incluso en aquellos espacios en los que las autoridades políticas tienen un lugar destacado, estas no participan, perpetuando críticas y comentarios de aquellos que esperaban verlos ahí, ciudadanos sin autoridades nacionales son ciudadanos de la Comunidad Campesina—, por lo que se decidió que era preciso convocar a otros hombres —no mujeres— del pueblo para ser parte del rito —aquí resaltamos dos detalles significativos, por un lado, es importante que en la única fecha en la que la Alcaldesa y demás autoridades civiles tiene un rol protagónico, estos no se acerquen al templo y, mucho menos, muestren algún tipo de interés por ser parte de la celebración. Por otro lado, si bien en la lista de personas participantes incluyen mujeres, al momento de tener que remplazar a los ausentes, inmediatamente se acude a hombres para ocupar los puestos, sin lugar a dudas, la inclusión de mujeres se trata más de un formalismo más que de una verdadera intención por permitirles su participación en los espacios públicos locales—. Luego del Lavado de Pies, se realiza la primera misa de la semana, se trata de la primera vez en el año que el sacerdote llega al pueblo en un día de semana —pues normalmente solo lo hace los domingos por la

mañana—. La misa transcurre con normalidad, a diferencia de los dos Vía Crucis, hoy el templo está lleno de personas, la participación en el rito es masiva. Sin embargo, son las confesiones posteriores a la misa lo que ocupa la mayor parte del tiempo del sacerdote, uno a uno, todas las personas que desean confesarse van ingresando al templo, acumulándose una pequeña multitud en el atrio del mismo esperando por su turno. Las horas van pasando, ya son cerca de las diez de la noche cuando el último lucanino termina de confesarse, inmediatamente, el sacerdote sale del templo presuroso, se despide de las pocas personas que restan en el atrio y sube al colectivo que lo espera para llevarlo de regreso a Puquio.

4. Música y danzas antes de la muerte de Cristo

A travesando un pequeño jardín, a la sombra de un frondoso árbol, junto al templo y ligeramente elevado del nivel de la plaza, hay una pequeña puerta que conduce a lo que parece ser un salón conectado con una pequeña cocina, además hay una escalera que conduce a un segundo piso; estos ambientes son las oficinas de la Comisión de Pastoral, los cuales incluyen una habitación en la que vive el hermano encargado del templo y en la que algunas noches la profesora de religión también descansa pues por sus horarios se le hace imposible volver a su casa en Puquio. Hoy es noche de Jueves Santo y la comisión se reúne con algunos dirigentes de la CCDL para coordinar los últimos detalles de la escenificación del día de mañana. Son cerca de las 10:00 p. m. y esta reunión se ha prolongado por un par de horas luego de las confesiones y es motivo para que el presidente de la Comunidad ordene

comprar comida para cocinar y algunas bebidas también. Desde pequeñas acciones como esta hasta financiar todas las actividades de la semana, la dirigencia de la CCDL va reafirmando su liderazgo en el pueblo sobre otras instituciones. Cargados de alimentos y bebidas, la reunión de trabajo transcurre de forma amena, entre sonrisas todos los presentes —incluyendo algunos niños y jóvenes— ayudan en la elaboración de las últimas piezas de utilería para la escenificación; las rizas se convierten en carcajadas cuando la comida y los mates se acaban y son remplazados por aguardiente, es hora de que los menores se vayan a casa.

Minutos antes de la media noche, poco a poco, van llegando grupos de danzantes y músicos a la plaza de Lucanas. Se trata de comparsas que vienen de todas partes del distrito a modo de peregrinación hacia el atrio de la iglesia del pueblo. Estos grupos estarán aquí toda la noche hasta el amanecer, danzando y tocando en adoración a Jesús antes de su muerte. Año tras año, este ritual se repite cada Viernes Santo por la madrugada constituyéndose en una experiencia mágica-religiosa para los participantes y un singular atractivo para los pocos espectadores que aun restan fuera de sus casas. El objetivo de este rito es conseguir la bendición de Cristo antes de que este muera, de tal forma que los danzantes y músicos puedan tener un año exitoso, asimismo, se trata de la iniciación de nuevos miembros de las comparsas a modo de un bautizo mágico-religioso en la que los neófitos inician su vida como parte del grupo. Así, hombres, mujeres y niños —desde los 5 o 6 años— que van llegando en sus respectivos grupos; por parte de los lucaninos solo restan los

dirigentes de la CCDL —todos hombres— y el hermano, los niños y las mujeres ya se han retirado, estos acompañan la fría noche con el calor del aguardiente que hacen rotar entre sus manos y por sus gargantas mientras observan desde una vereda las danzas; nadie parece interesado que esa mañana ha de iniciarse temprano y estará llena de actividades por un par de horas.

Cada comparsa incluye a un grupo de danzantes y otro de músicos que en conjunto performan distintos bailes y acrobacias entre las que destaca la *Danza de Tijeras*. Pareciera no haber edad para formar parte de estos grupos pues si bien los músicos suele ser hombres de mediana edad —entre 40 y 50 años—, entre los danzantes se pueden encontrar hombres y mujeres jóvenes, adolescentes e incluso niños muy pequeños que desafían en frío —que puede llegar a los 8°C en la madrugada— y el cansancio a lo largo de toda la noche. Por lo general se acompaña el baile con arpas andinas, violines y tambores; asimismo, todos los grupos son acompañados por mujeres que cargan comida y bebida; en ese sentido, cada comparsa está conformado por alrededor de 15 personas entre músicos, danzantes y acompañantes. En la performance, los danzantes utilizan implementos como tijeras, báculos de colores, cintas brillantes, sombreros de plumas de animales, etc. con los cuales lucen sus movimientos bajo la tenue iluminación de la plaza y las estrellas en el cielo, recordemos que la temporada de lluvias está finalizando y las típica neblina nocturna que invadía Lucanas ya no se hace presente con tanta intensidad como antes. En el rito, los neófitos observan a los danzantes más experimentados mientras esperan su turno para realizar su primer baile, la

pequeña pista bajo el atrio de la catedral se convierte en el escenario en el que performan los seres liminales frente a la divinidad próxima a su muerte, una especie de último suspiro de aliento o aprobación en el que Dios le otorga fuerza a los más jóvenes.

Esta ceremonia se extiende a lo largo de toda la noche mientras siguen llegando nuevas comparsas, al parecer las cintas de colores y las sonajas son utilizadas para llamar a Dios al escenario, son una especie de recordatorio de que sus nuevos adoradores están ahí y claman su aprobación. Las sonajas y los bastones llenos de cintas se agitan sin cesar pues, en un par de horas más, la divinidad morirá en un extraño giro de acontecimientos que lo alejará de su pueblo por unos días. Se trata de un ritual de paso en el que se reproduce un sentido de pertenencia pero que a su vez marco un punto de adoración y despedida de la comunidad de actores a su dios. La muerte es un punto de quiebre en estructura social pues genera un vacío en la organización de la misma, y así como la violencia, rompe con los lazos que atan a los individuos; es por eso que las prácticas funerarias tienen el deber de recomponer los lazos rotos y permitir que el grupo se reorganice frente a su nueva situación, los rituales fúnebres contiene la vulnerabilidad que significa la pérdida de un sujeto, es un momento de paso en el que la organización se reacomoda frente a un nuevo contexto; sin embargo, ¿qué sucede cuando el ser que representa al colectivo es el que muere? ¿Cómo la sociedad puede reorganizarse cuando aquel al que le otorgan su poder ya no está más? ¿Cómo le dan sentido al mundo cuando el que lo ordena los ha abandonado? Propongo que la

respuesta a estas interrogantes está en la esperanza, esta es un sentimiento que permite controlar la incertidumbre y dar sentido al mundo cuando este parece no tenerlo, la esperanza traza los límites en los que se contiene al desorden y ese sentimiento —casi una certeza— de que todo volverá a la normalidad pronto, permite que el grupo siga siendo viable y siga representado sus roles. Así como el carnaval es una celebración a la vida cuarenta días antes de la muerte de Cristo, debemos entender estas danzas no solo como un ritual de paso para los neófitos, también, como una fiesta celebratoria a la esperanza, las danzas marcan la esperanza por el renacimiento de Dios, así, este es un ritual que traza los límites sociales del grupo y permite su continuidad. Así como el carnaval prepara a los sujetos para las penitencias de la Cuaresma, las danzas a la media noche preparan a los sujetos para afrontar la muerte de su dios con esperanza; las sonajas y cintas llaman la atención de Dios para bendecir a los que las agitan con fuerza, pero también, para despedirse de él, para agradecerle por un buen año y rogar que con su renacer llegue un buen tiempo.



Tres pequeños niños se inician en el arte de la danza y las acrobacias guiados por su maestro y bajo la bendición de Jesús antes de su muerte. En la imagen también podemos apreciar las sonajas que los iniciados utilizan para llamar al Espíritu Santo, además de las los sombreros de pluma típicos del ritual. Finalmente, el fondo apreciamos a la banda de músicos en la que el arpa andina destaca.

Mientras en la calle se danza para renovar las esperanzas frente a la muerte de Dios, en el coliseo del local comunal, un grupo de música “andina contemporánea” toca en el escenario como tratando de llamar la atención de los espectadores que se encuentran en la plaza. En el local de la CCDL no hay más personas que los músicos, sin embargo, esto no los detiene y siguen

tocando —recordemos que esta noche es larga y no finaliza a las 8:30 p. m. como todas las demás, si no con el amanecer—. Son pocas las personas que siguen en la calle disfrutando de la música, todos hombres dirigentes o allegados a la cúpula de la CCDL que beben y conversan para poder sortear el frío de la noche. El rito se prolonga por horas mientras nuevas comparsas van llegando y otras terminan sus bailes. Cerca de las seis de la mañana con la salida del sol el último grupo culmina su adoración y poco a poco todos van dejando la plaza libre pues esta será el escenario principal de la escenificación del día de hoy. Entonces, esta noche transcurre entre prácticas de adoración y renovación social ligadas al vínculo entre los creyentes y la divinidad, y nuevas performances más vinculadas a Occidente como es la música contemporánea en lo que pareciera ser más que una frenética carrera entre tradición y modernidad, un encuentro de dos vías paralelas que conviven en un mismo pueblo, en un mismo grupo y, muchas veces, en un mismo sujeto; las identidades como las máscaras se van intercambiando según sea la situación, dos mundos aparentemente enfrentados han sabido convivir perfectamente en los sujetos, ganando espacios para todos los gustos. La música une a los grupos, los identifica, crea una conciencia en idea sobre un “nosotros”, muchas veces este “nosotros” es múltiple y diverso y confluye en ciertos momentos. La noche finaliza sin cuestionamientos si una práctica era más válida que otra, todos saben de antemano que ambas performances ocurrirán, cada una tiene un escenario asignado y sus propios significados; la ritualización permite divergencias en los márgenes socialmente contenidos del orden.

Para finalizar, cabe mencionar que es sumamente interesante y revelador cómo durante el trabajo de campo se puede ir encontrando prácticas nuevas que jamás se habían planeado presenciar. El “estar ahí” revela no solo las dinámicas a las que el investigador busca aproximarnos, si no también, imaginarios, actos, ideas, construcciones y demás que están en la realidad social —elaborando productos culturales— y que con tan solo una rápida mirada asombras por su complejidad, variedad, creatividad y poder. El antropólogo construye el conocimiento a partir de su experiencia, él es su más útil instrumento, sus ojos son la mejor herramienta para registrar las imágenes que se suceden a su alrededor. Llegué a Lucanas con una idea de lo que encontraría y en el camino hacia las respuestas, descubrí situaciones que ameritarían volver al pueblo con nuevos ojos, con nuevas preguntas y un entusiasmo renovado. Pequeños ritos como este, enmarcados en contextos mayores como la celebración de la Semana Santa, son sumamente poderosos, lo que dura tan solo unas cuantas horas, revela al etnógrafo una infinidad de símbolos y significados que ponen de manifiesto dinámicas de profunda relevancia en la que el propio ser social se pone en juego, se personifica y traza las fronteras de su constitución. La fiesta es el espejo de la sociedad que la performa y pieza tras pieza se va revelando la imagen que esta tiene sobre sí misma. Los danzantes de media noche rinden culto a Dios antes de su muerte y en esa acción cargan las esperanzas por renovar los lazos sociales y renovar el tiempo, crear algo nuevo a partir de la muerte de la divinidad y permitir la reproducción social. Con la llegada de los primeros rayos de luz la celebración de la esperanza finaliza pues ha llegado la hora de recordar —y

presenciar— la muerte de Dios, la encarnación de la divinidad en un cuerpo mortal que permite el cambio del tiempo y marca el fin de una etapa y el comienzo de otra.

5. Una Semana Santa de película

Es viernes por la mañana y la plaza luce como si nada hubiera pasado durante la madrugada, esta reboza de gente muy ajetreada de un lado para otro que trata de terminar de construir las escenografías necesarias para la escenificación: el trono de Pilatos, el Templo de Jerusalén, el Santo Sepulcro o la torre del campanario donde se instalan las poleas para recrear la ascensión de Jesús al cielo. Asimismo, las señoras del Comité de Pastoral buscan las sillas y mesas necesarias para instalar su puesto de viandas, enfrentándose a los chicos de 5^{to} de Secundaria que también buscan recaudar fondos a través de la venta de comida en esta actividad —pues es una de las más concurridas del año—, llegando al punto de expulsarlos de la plaza pues al parecer solo ellas pueden vender sus productos el día de hoy; para mi asombro, nadie parece interesarse mucho por la conducta excesiva de las señoras, sin embargo, los jóvenes no se amilanan y mudan su puesto para la esquina contraria, puesto que finalizando el día habrá sido más exitoso que el de la Comisión de Pastoral. El control del espacio público es extremo en este momento, iniciativas particulares como la de estos jóvenes son disonantes con la planificación meticulosa de la Comisión de Pastoral; son este tipo de acontecimientos los que revelan las dinámicas sociales de control y poder en la que los jóvenes son solo la escenografía de la escenificación, si no, un estorbo en el trabajo de los

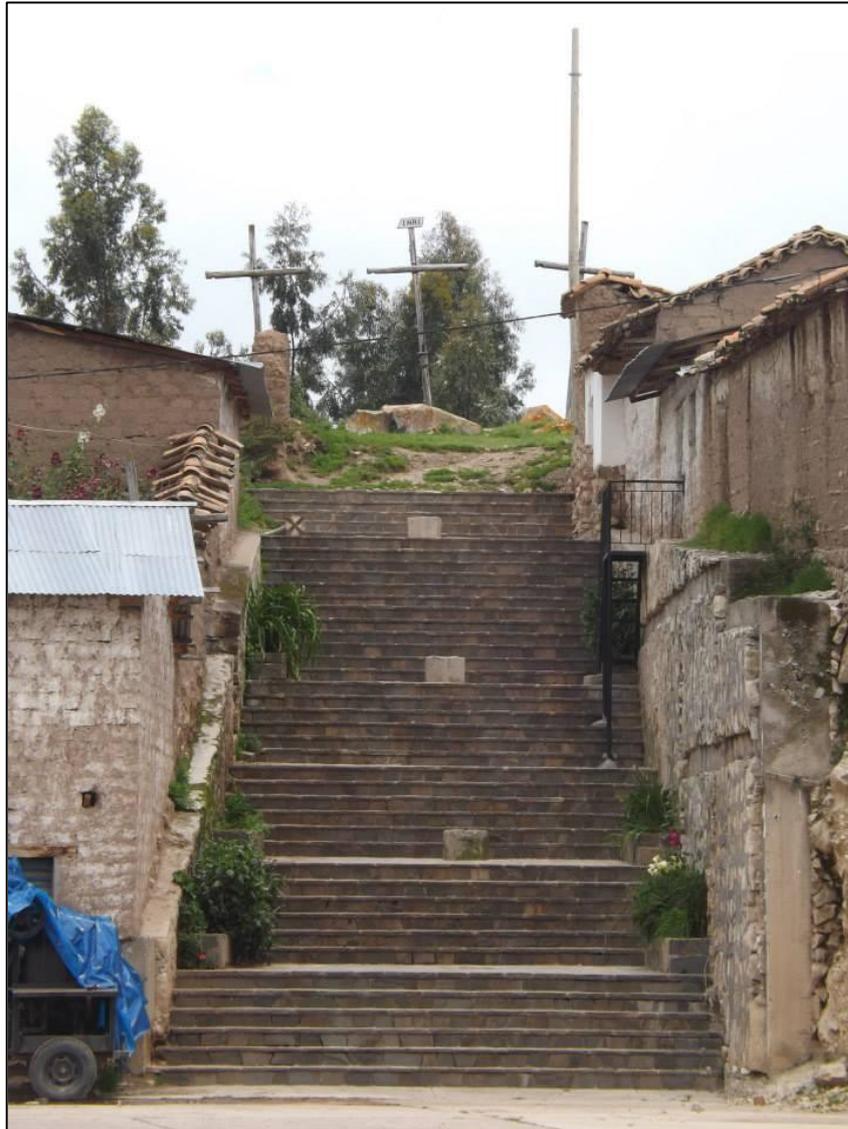
encargados, no existe el mínimo intento por motivarlos e incluirlos en las tareas, su participación es más una obligación impuesta por los mayores. Por otro lado, y por primera vez, se pueden ver ambulantes que comienzan a recorrer las calles del pueblo ofreciendo agua, gaseosas, gelatinas y choclo con queso. Dentro de la oficina pastoral el ajetreo tampoco se detiene, los actores repasan sus líneas mientras se visten con sus indumentarias, el hermano y la profesora ajustan los últimos detalles previos a la escenificación —pues no se trata de una actuación simplemente, cualquier lucanino corregirá presuroso a aquel que se atreva a llamar a la actividad del día de hoy como “actuación”, *“actuación no, joven, es la escenificación”* me corregía una de las madres de familia que ayudaba a su hijo con el vestuario—, ¡sin duda es un caos enorme para un espacio tan pequeño!

Ya desde el día anterior, los miembros de la CCDL habían desclavado las cruces de la colina detrás de la plaza, recostándolas y amarrándolas con cuerdas para que quede todo listo para el momento de la crucifixión; estas cruces pasarán el resto del año observando a Lucanas desde la cima de la colina, desde uno de los puntos más altos en todo el pueblo, a la espalda del templo en lo que pareciera ser el Gólgota en versión lucanina. El ritual marco el espacio y el tiempo de maneras profundas, crea símbolos y significados que son expuestos y marcan el territorio, al fin y al cabo, el “territorio” como concepto es una construcción social que se elabora a través de símbolos que van ordenando y significando el espacio circundante a los sujetos, en un proceso de creación de conciencia colectiva e identidad. Entonces, el ritual es

el proceso por el cual los grupos van reforzando y transmitiendo sus narrativas a cerca de sí mismo, su historia y su espacio; el ritual es un proceso mnemónico de narrativas que cobran sentido a partir de la experiencia colectiva²⁴.



²⁴ Para mayor información sobre el proceso de elaboración de narrativas territoriales se puede consultar el texto de DAMONTE, Gerardo. *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: GRADE, CLACSO, 2011.



Detalle de la colina detrás del templo desde donde vigilan, a lo largo de todo el año, las tres cruces utilizadas en la escenificación de la Pasión de Cristo; es un espacio privilegiado desde el cual se puede observar todo Lucanas por ser el punto más alto dentro de sus límites urbanos. Este lugar pasará a ser la versión lucanina del Gólgota en el momento de la crucifixión.

Mientras tanto, los “soldados romanos” empiezan a llegar desde sus chacras montados en caballos listos para apresar a Jesús en la versión local del Huerto de los Olivos —el cual “ha sido recreado” a las afueras del pueblo junto a un pequeño puente en la carretera—. Los límites físicos del pueblo marcan los propios límites del espacio ritual, el puente junto a nuestra versión

del huerto es considerado por los lucaninos como el ingreso a su pueblo, el ritual marca el espacio y crea el territorio, asimismo, delimita los escenarios de performatividad. Los soldados romanos se cabalgan prestos a apresar a Jesús acompañados por una banda de músicos y los sacerdotes judíos para el asombro de las mujeres fieles que se encuentran sentadas a lo largo del camino.



Los “soldados romanos” camino a apresar a Jesús. Detrás de ellos vemos a un grupo de “mujeres judías” sentadas, a los “sumos sacerdotes” caminando y algunos soldados a pié. Con el tiempo la indumentaria de los participantes se ha ido implementando, agregando nuevos detalles. Escenas como esta se repetirán a lo largo de toda la escenificación.

La escenificación es el evento central de toda la celebración de la Semana Santa, implicando una larga preparación y esfuerzo de parte de la Comisión de Pastoral, la CCDL, la escuela secundaria y otros vecinos del

pueblo, así como de los retornantes, desde los ensayos, hasta la elaboración de escenografías, pasando por la coordinación logística y la obtención de vestuario (mucho del cual se trae desde Puquio); asimismo, es la primera actividad de la semana que se realiza durante el día, interrumpiendo la rutina de todos, los lucaninos pues dejan de ir a sus chacras para poder quedarse en el pueblo, la maestra —que vive en Puquio— pasa la noche en Lucanas para coordinar los últimos detalles a primera hora de la mañana, los autos colectivos que parten hacia la capital provincial son más escasos pues sus choferes saben que ese día no muchas personas querrán salir del pueblo temprano. La dirección de la escenificación está a cargo de la profesora del curso de Religión, apoyada por el hermano encargado de la parroquia y financiada por la CCDL. Se trata de un evento incluso más grande y popular que las procesiones del resto de días. Para el 2013, esta actividad se llevaba realizando por tres años consecutivos y fue inspirada por la película *La Pasión de Cristo* del conocido actor Mel Gibson y en menor medida por otras tantas películas que se transmiten por la televisión de señal abierta durante estas festividades. Se recuerda cómo hace cuatro años se decidió presentar por primera vez esta película durante la Semana Santa para que todo el pueblo pueda asistir, de esa experiencia nació la idea de que los lucaninos deberían recrear lo visto en la pantalla como una forma de recordar a Jesús. La escenografía, la vestimenta y la utilería tratan en todo lo posible de imitar lo visto en la TV, asimismo las poses y gestos. En cuanto a los diálogos, estos son extraídos directamente de los Evangelios, se intenta “*hacerlo lo más verídico posible*”, “*como era en realidad*”. Se trata sin duda de un gran evento, inspirado también en las

grandes producciones de Hollywood y ahí radica su importancia pues al igual que el cine clásico del siglo XX con gran cantidad de actores y extras en escenografías exorbitantes, la escenificación en Lucanas implica la movilización de personas, esfuerzos y voluntades de casi todo el pueblo y su élite fuera de este. El pueblo se presenta a sí mismo como actores bíblicos y se esfuerza por regresar a los espectadores al siglo I en una serie de actos que gritan: *“¡se ha perdido la fe católica!”* y *“¡ya no es cómo antes!”*. Toda la escenificación se constituye en una réplica de las imágenes de consumo masivo, sin lugar a dudas, es una conducta restaurada pues a partir de un pasado imaginado va construyendo las performances del presente. Es asombroso el poder de penetración que tienen las historias del cine y la televisión, las ficciones se vuelven referentes históricos legitimados en los que la acción se valida a sí misma a través de la repetición.

La escenificación recorre casi todo el pueblo, desde las afueras del mismo en la carretera hasta llegar a la colina detrás de la plaza, incluyendo las calles de Lucanas y escenografías en los jardines del templo, algunos balcones, el atrio de la iglesia y el campanario. Jesús recorre el camino desde su captura hasta su crucifixión y luego hacia su tumba y desde ahí hacia su ascenso al cielo. Todos los momentos son recreados por los propios vecinos en sus atuendos de época, seguidos por una gran cantidad de público —que acompaña con vivas, expresiones de asombro, aplausos, risas, exclamaciones y comentarios—, utilizando gran ingenio para los momentos claves como la cruz y el ascenso al cielo. El pueblo se vuelve el escenario del teatro social, y

presenta imágenes [re]creadas de un pasado imaginado, esta escenificación se vuelve un ritual que conecta a Lucanas con dinámicas mayores y tan distantes como las propias producciones cinematográficas en los Estados Unidos; el poder de los medios de comunicación es impresionante y transforma a la propia sociedad, influyendo en prácticas y creencias colectivas. Nadie cuestiona las razones que motivan las prácticas rituales, el origen aparentemente foráneo del mismo parece no perturbar a nadie y es pues que las prácticas culturales son flexibles y cambiantes, aquellos que buscan perennizarlas solo le restan vida a estas dinámicas; si han de surgir cuestionamientos sobre la performance, estos no estarán vinculados a su origen, si no, a las dinámicas de poder que se involucran en la práctica.

Con todo esto, los invito a ver un pequeño dossier fotográfico que traza el recorrido de Jesús desde su captura hasta su resurrección.



















Detalles de la escenificación de la pasión de Cristo en Lucanas. Podemos ver imágenes del recorrido desde la captura de Jesús hasta su ascensión al cielo, pasando por su juicio y crucifixión; todas estas escenas recreadas vívida e ingeniosamente por los lucaninos. Año a año se dan nuevas innovaciones en los actos, esta vez fue el uso de poleas en el campanario del templo para simular los momentos finales de Jesús en la tierra, causando gran asombro y admiración entre los asistentes.

Se debe resaltar la presencia de reporteros de varios medios locales, como revistas y radios, siguiendo toda la escenificación, tomando apuntes y realizando entrevistas con sus grabadoras de voz. Se trata de un evento que va calando en la zona, cada año su público aumenta así como el nivel de logística

requerido. Al igual que el Chaccu del 24 de junio, en la escenificación de la Pasión de Cristo, la CCDL ve incrementada su influencia con el aumento del público asistente a la actividad, el éxito de la misma se traduce en la mayor obtención de capital simbólico de la dirigencia, mientras, el gobierno local pareciera haber desaparecido del pueblo, el control está a cargo de la Comunidad, y es esta la que coordina y tiene la última palabra sobre los actos; incluso los espacios públicos están bajo su control. La “lucha” entre ambas instituciones pareciera favorecer una vez más a la Comunidad Campesina, el mayor presupuesto que esta maneja genera que la población acuda con más confianza a ella en busca de solución a sus problemas o de ayuda a sus iniciativas; el gobierno local se encuentra desprestigiado, no solo por el proceso de revocatoria que en esos momentos enfrentaba, sino, por el profundo rechazo de muchos lucaninos a la alcaldesa por el hecho de ser mujer y ostentar un cargo público de mucha importancia.

6. El quehacer antropológico y la noche de los Santos Varones

El ritual revela las dinámicas sociales en las que los lucaninos están inmersos, dinámicas complejas que van más allá de las celebraciones religiosas y que generan patrones recurrentes en otro tipo de performances comunales como la que centra los cinco capítulos de este texto anterior. En ese sentido, a partir de actos ritualizados como esta escenificación, el etnógrafo puede aproximarse a dinámicas mayores, más profundas y que a simple vista parecen lejanas como son las tensiones de poder entre las distintas esferas e instituciones en el pueblo o resistencias que muchos tiene frente a la autoridad

ostentada por una mujer. Esta experiencia es lo que Clifford Geertz llamaba *descripción densa*, es decir, cómo a través de la observación de la realidad y su análisis en la descripción, aquellos con la [de]formación adecuada puede “leer” los símbolos que dan forma a las dinámicas sociales. El conocimiento se construye a partir de la experiencia en un proceso interpretativo por el cual el etnógrafo logra construir una explicación hasta cierto punto ordena de la realidad en la que está inmerso partiendo de la lectura de los símbolos que lo interpelan a la luz de sus propias ideas y prejuicios, en ese sentido, lo que aquí he venido narrando no puede ser tomado como una verdad absoluta, todo lo contrario, se trata de un intento por comprender lo que ocurre en Lucanas bajo una cierta mirada y, así, siempre abierta a la crítica y el debate.

Ahora bien, el día no acaba luego de la resurrección de Jesús, la CCDL ha organizado un gran almuerzo para todos los actores y personas allegadas. Las mujeres son las encargadas de repartir la comida que ha sido preparada en la pequeña cocina de la oficina pastoral mientras los hombres inician las coordinaciones para la procesión de la Pascua de Resurrección. Para ese día es necesario reforzar una de las pequeñas andas que tiene el templo con cañas para ensancharla y colocar tanto la imagen como la decoración de telas y flores. Todos los preparativos se realizan en el atrio de la iglesia, pues en su interior hay otro grupo encargado de preparar el espacio para las ceremonias de esta noche.

Ya se puso el sol y la iglesia vuelve a llenarse de gente, las dos señoras que recolectan flores y pétalos regresan al atrio del templo. Es interesante

señalar que los asistentes están mejor vestidos que nunca, todos utilizan ropas oscuras y portan velas. Al interior de la iglesia las imágenes de vírgenes y santos están cubiertas por mantos de color rojo o verde mientras que el altar se encuentra vacío y en su lugar se ha colocado una cruz de gran tamaño denominada “El Santo Madero” en la que la imagen del anda del Santo Sepulcro se encuentra clavada; asimismo, alrededor de este se ha colocado una malla recubierta de ramas y hojas a moda de un pequeño bosque. El día de hoy Jesús está muerto y por eso no se puede celebrar la misa y ni tocar las campanas de la iglesia, sin embargo, si se realiza una pequeña ceremonia de lectura de la palabra para llamar a la reflexión de los creyentes. Se trata de una noche de duelo, en la que los fieles se conectan con la deidad a través del recogimiento por la muerte. Es la muerte uno de los actos más importantes en las estructuras sociales, es a través de esta que se renueva el sistema, el duelo es un periodo liminal previo a la reestructuración del vacío dejado por el sujeto faltante, simbólicamente la muerte de Jesús renueva los lazos de entre Dios y sus creyentes, es el periodo intermedio en el que la divinidad ha muerte para regresar con mayor fuerza, se trata de una mezcla de dolor, temor y esperanza por el tiempo venidero. Los fieles se regocijan en la esperanza por la resurrección, en el cumplimiento de una promesa por una vida nueva y por presenciar el milagro del poder divino. En este sistema, la muerte no es una prueba de debilidad de Dios, todo lo contrario, se trata de una muestra de su poder sobre el propio ciclo vital y las estructuras del orden, la idea de la resurrección no solo rompe con el ciclo natural de la vida, también rompe con el ordenamiento social pues juega e introduce el desorden dentro del espacio

liminal al recomponer el vacío dejado no con un nuevo sujeto y asumiendo la pérdida del individuo, si no que en un giro de los acontecimientos, aquel que se ha marchado regresa con un nuevo rol frente a su comunidad. La idea de la resurrección es sumamente poderosa y desafía el sistema al jugar con el desorden y propone nuevas maneras de entender la realidad socialmente construida, en ese sentido, asumo el esquema planteado por Mary Douglas como insumo de análisis.

Regresando al templo, luego de que el sacerdote lea la Biblia junto a todos los asistentes —en un número bastante alto—, se apagan las luces y se cierran las puertas, dejando en la más completa oscuridad el interior del mismo. Desde la plaza un grupo de jóvenes de 4^{to} y 5^{to} de Secundaria vistiendo túnicas oscuras a modo de capas y portando chicotes caminan hacia el templo atravesando de un extremo a otro la calle. Al llegar al atrio del mismo proceden a tocar la puerta de la iglesia; esta se abre para dejar pasar a los “Santos Varones” —así se le denomina a este grupo de jóvenes protagonistas de la ceremonia— los cuales entran en la oscuridad blandiendo los chicotes en el aire, golpeando a los asistentes ubicados más cerca del corredor central entre las bancas. Este acto simboliza la expiación de los culpas a través del dolor físico, sin embargo es también usado por los jóvenes como una diversión y una pequeña “venganza” frente al férreo control de los mayores, en especial durante esta semana. El ritual es el espacio en el que el poder se [re]distribuye, en el que el orden se subvierte generando actos en los que verdaderamente se expían los excesos estructurales que rigen a los sujetos; el dolor físico —el

tormento— ha estado históricamente ligado a la purificación en la tradición judeocristiana y ha sido asumida en los Andes de manera muy rápida, ¿tal vez ligado a la idea de el dolo como acto de fertilidad, la sangre como fluido vital que riega el campo de batalla?, dejémoslo ahí. Al llegar al lugar de la cruz, tenues luces se encienden y estos jóvenes proceden a desclavar la imagen de Jesús del Santo Madero —“*así como se relata en la Biblia*”— para luego colocarlo dentro del anda del Santo Sepulcro que reposa al fondo de la iglesia. Esta anda, tiene forma de un ataúd de madera con ventanales de vidrio alrededor, los cuales permiten que se pueda ver el cuerpo que yace en él. El ataúd se sella y los Santos Varones proceden a cargarlo, dando inicio a la procesión de El Santo Sepulcro con la que finaliza el día. Así, luego de esta procesión, todos regresan a sus casas, la propia estructura ha expiado sus excesos y se encuentra lista para ser testigo del milagro de la resurrección y la renovación de los lazos con la divinidad e una prueba de su poder sobre la muerte y sobre el propio colectivo.



Jesús crucificado al interior del templo a la espera de la llegada de los Santos Varones para su desclavación y su camino a la tumba. La procesión del Santo Sepulcro es una procesión fúnebre y por eso se lleva en silencio y bajo la luz de velas. Los fieles siguen el anda en ropas oscuras por las calles de Lucanas emulando el camino del cuerpo de Jesús desde la cruz hacia su sepulcro.

7. A la espera del milagro

El fin de semana transcurre con una singular calma —mucho más de la que Lucanas me tiene acostumbrado— pues es Sábado de Gloria y no se pueden realizar actividades por respeto a la muerte de Jesús—. El templo quedó sellado al finalizar la procesión de la noche anterior y no se volverá a

abrir hasta el amanecer del domingo, la vida religiosa y espiritual se ha reducido a una experiencia personal silenciosa. Todas las familias actúan como si un miembro de ellas hubiera fallecido, predomina el recogimiento y la vida al interior de la vivienda, la vida pública casi no existe, las calles están más vacías que en un sábado común, restando solo el flujo de autos y personas en la carretera ajenos a la vida del pueblo.

En la tarde la comisión de pastoral inicia la preparación de un pequeño altar en el atrio del templo, se trata de una mesa vestida con un mantel oscuro y cubierta de velas, hoy no hay flores que adornen el escenario y mucho menos campanas que llamen a los lucaninos a participar del rito como ha venido ocurriendo a lo largo de toda la semana. El reloj marca las siete y treinta de la noche y poco a poco familias enteras salen de sus casas con dirección a la plaza, cada persona carga una vela —no importa mucho si esta es un cirio o de cualquier otro tipo, lo importante es mantenerla encendida brillando— creando un camino de luz que resalta entre la tenue iluminación de la calle. Las familias se van reuniendo al pie de atrio, las velas se van transformando en una masa de luz que desafía el viento. Las velas del altar se encienden cuando todo el grupo se ha reunido, se trata de la ceremonia llamada “Adoración al fuego”, la cual representa la esperanza que vive en cada uno de los fieles por la resurrección de Jesús —“*a pesar de las vicisitudes, la fe se mantiene encendida en nuestros corazones*” me comentan—. La luz del fuego es acompañada por una masiva entonación de rezos y letanías casi susurradas a la espera del milagro de la Pascua. La ceremonia no es muy extensa, es

Sábado de Gloria y no se puede hacer mucho, todas están de luto; en menos de una hora ya ha terminado y tan silenciosamente como llegaron, los lucaninos se retiran a sus hogares. El fuego y su luz es un símbolo de esperanza, todos se reúnen para acompañarse en su duelo, para reforzar su fe y demostrar que esperan renovar sus votos Dios. Esta ceremonia es breve pero sumamente poderosa pues revela como el sentido de comunidad, es decir, de pertenencia a un colectivo, se mantiene frente a la ausencia de aquello que los aglutina, en ese sentido, cuando Dios ha muerto, la esperanza cubre el espacio y mantiene unido a los fieles hasta su regreso. El silencio reina entre los asistentes, las calladas noches lucaninas parecieran hacerse más lúgubres y silenciosas en la noche del Sábado de Gloria; sin lugar a dudas, se trata de una visión que conmueve en su simpleza pero gran magnitud; del carnaval de hace cuarenta días al silencio de esta noche, ha transcurrido un proceso que ha transformado a los lucaninos y su dios, que me ha permitido entenderlos un poco más y que ayudó a reforzar los lazos que con ellos entablaba. Desde una celebración de la vida y la fertilidad hasta el regocijo en la esperanza de la resurrección yacen procesos que van más la fe y la religión hacia los propios encuentros y desencuentros por el poder entre las autoridades y los sujetos.

Llegó la Pascua, uno de los días más importantes en el calendario católico, es el día que ocurre el milagro más importante de Jesús, el día en el que este *“muestra su divinidad en todo su esplendor”* resucitando de su tumba. Como todos los domingos, la misa se inicia a las nueve de la mañana con una

asistencia masiva de fieles, sin embargo, esta vez, el rito es sumamente especial pues se celebra la resurrección de Jesús, la renovación de la fe de cada uno de los creyentes —de ese fuego que han mantenido encendido en su corazón a lo largo de los últimos dos días de espera—. Oímos campanas nuevamente, campanas que anuncia la noticia del milagro que todos han estado esperando con tantas ansias. Al interior del templo, a la espera se encuentran tres andas decoradas y listas para recorrer las calles, Cristo resucitado, la Virgen María y el Patrón Apóstol Santiago. Extrañamente, casi todos los asistentes participan de la comunión, cosa que no ocurre en las misas dominicales habituales; pareciera ser que un sentimiento masivo de fe y regocijo ha invadido a los presentes, una especie de “histeria” por participar masiva y activamente en la celebración, una necesidad imperiosa de performar —un mandato social, una drama en el teatro de acciones sociales—. Luego de la Misa de Pascua —en la que los cantos han retornado así como el júbilo y el sonido—, todo el pueblo sale del templo dirigido por el hermano, la profesora y el sacerdote para acompañar la última procesión de la semana, alrededor de la Plaza de Armas. Es una procesión bastante corta, sin embargo sumamente significativa, de tanta importancia que en las calles se han armado alfombras de aserrín para celebrarla, alfombras que, una vez más, han sido financiadas por la CCDL. Luego de rodear la plaza, las andas regresan al templo seguidos por la multitud, se dan algunas pequeñas palabras de agradecimiento y concluyendo oficialmente las celebraciones de la Semana Santa en Lucanas.

A lo largo de los siete días he podido ver un gran sistema de creencias y dinámicas que revelan el propio sentido de Lucanas —lo que en los capítulos que este anexo acompaña llamé el “Yo-comunal”—, pero también, un poder organizativo y una capacidad enorme de la CCDL de influir en este; la Semana Santa no solo es una celebración religiosa, es también una oportunidad más para reforzar la presencia de la Comunidad en el pueblo. Son siete días en los que se ha recurrido a la CCDL para financiar y apoyar cada una de las iniciativas realizadas en desmedro del gobierno municipal y su ya menguada reputación. La dirigencia comunal se ha posicionado firmemente entre los lucaninos, llenando ese sentimiento de vacío de autoridad que muchos sienten con respecto a su gobierno local. Esta semana ha sido una excelente oportunidad para poder ver una nueva cara de Lucanas, comprobar algunas sospechas sobre el rol de la Comunidad Campesina en el pueblo, de registrar una fiesta que probablemente no había sido registrada etnográficamente antes y, gracias a mi participación en los ritos, de generar una mayor simpatía respecto a mi presencia “ahí”. En resumen, ha sido una verdadera puerta de ingreso al campo, un verdadero “estar ahí”.