

Una herranza de tipo Jauja, medio siglo después

Joaquín J. A. MOLINA

Departamento de Antropología de las Américas -
Universidad de Bonn (Bonn - Alemania)
joaquinmolina@gmail.com

Código ORCID: 0000-0001-9130-447X

¿Dónde están los glaciares,
las cimas blancas y los gigantes de la montaña?
Me parece que esas cosas no están tan arriba.

— Thomas Mann, *La montaña mágica*

RESUMEN

El presente artículo formula un análisis comparativo entre la descripción de una herranza publicada por José María Arguedas en 1953, celebrada en el valle del Mantaro, provincia de Junín, Perú, con el mismo fenómeno atestiguado en 2016. Se

realizó trabajo de campo en las localidades de Huancayo, la montaña Huaytapallana y los poblados rurales de Azapampa y Huari, sector cultural coincidente con la etnografía arguediana. Se incluye, además, información inédita proveniente del Archivo Etnográfico José María Arguedas.

PALABRAS CLAVE: *herranza, valle del Mantaro, José María Arguedas, Santiago, rituales*

A Jauja-Type Cattle Branding *Herranza*, Half a Century Later

ABSTRACT

This article compares a cattle branding ritual known as *herranza* in the Mantaro Valley of the Junín province, Peru, described by José María Arguedas in 1953, with the same phenomenon in 2016. Fieldwork was carried out in Huancayo, the Huaytapallana Mountain, and the rural villages of Azapampa and Huari, a cultural zone that coincides with Arguedas' ethnography. Several unpublished data from the José María Arguedas Ethnographic Archive are included.

KEYWORDS: *herranza (cattle branding ritual), Mantaro Valley, José María Arguedas, Santiago, rituals*

INTRODUCCIÓN

EN NOVIEMBRE DE 1953 la revista *Folklore Americano* publicó el estudio titulado «Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción», de José María Arguedas (1953, pp. 99-293), donde se incluyó una descripción etnográfica que el autor bautizó como «Una herranza de tipo Jauja» (Arguedas, 1953, pp. 266-272; 2012 [1953], III, pp. 201-208).¹ El paso a paso de este ritual fue escrito en base a la información proporcionada por el profesor rural Lorenzo

1 En adelante referiré específicamente a la reedición contenida en la *Obra antropológica* elaborada por la Comisión Nacional por el Centenario del Natalicio de

Alcalá, director de la Escuela de Segundo Grado Roosevelt, de la ciudad de Concepción. Este maestro participó varias veces de la herranza realizada por su familia y fue testigo de muchas otras en zonas aledañas. Calificado por Arguedas como «un educador muy justamente respetado en todos los pueblos del valle» (2012 [1953], III, p. 201), Alcalá fue uno de los cientos de docentes que colaboraron en el pionero proyecto etnológico consistente en la recopilación de un amplio repositorio sobre costumbres «folclóricas» del Perú. Referido generalmente como Archivo Etnográfico José María Arguedas,² este material fue compilado a partir de un cuestionario enviado a distintas escuelas andinas, y resultó en más de 30,000 narraciones recopiladas a lo largo de 1947 por el mismo Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos (Rivera Andía, 2011; Roel Mendizábal, 2003). Si bien unos pocos relatos han sido publicados (Arguedas, 2012 [1953]; Arguedas e Izquierdo Ríos, 1947, 1987, 1989, 2014), la abrumadora mayoría de los escritos permanece inédita.

Un antecedente relevante de esta iniciativa fue la Encuesta Nacional de Folklore Argentino de 1921 (Arias, 2022), que cuenta con un repositorio digital (véase INAPL, 2024). Además, una causa probable del proyecto de Arguedas fue la participación del ministro de Educación Pública, Enrique Laroza, en la Primera Conferencia de Ministros y Directores de Educación realizada en Panamá en 1943. En la tercera recomendación de las actas de dicho congreso, se propone: «[l]as autoridades de educación en los diversos países procederán a recopilar las diversas expresiones de arte y literatura populares constituidas por leyendas, creencias, romances, poesías, fábulas, anéc-

José María Arguedas, publicada por Editorial Horizonte (Arguedas, 2012 [1953], III, pp. 15-235).

2 Archivo Etnográfico José María Arguedas [AEJMA], Lima, 46-2, 46-5, 46-44, 46-46, 46, 47, 46-50, 47-35, 47-36. El material de este archivo se encuentra en el Museo Nacional de la Cultura Peruana (véase Rivera Andía, 2011, p. 146, en nota al pie). Para una muestra de los documentos, véanse figuras 1a, 1b, 1c, 1d, 1e y 2.

dotas, rondas, danzas, canciones, alegorías, etc., con la contribución personal de todas las escuelas» (en Rodríguez Pastor, 1944, p. 15).

A pesar de la multiplicidad de sus variantes, la herranza se realiza tradicionalmente el 25 de julio (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 200; Matos Mar, 1950; Quijada Jara, 1977). Es conocida en el valle del Mantaro, hasta el día de hoy, bajo el alero de dos categorías principales. La primera corresponde a sus denominaciones en español, siendo las más comunes: herranza, hierra, señalamiento, marca, marcación, identificación, Santiago, patrón san Santiago,³ san Santiago⁴ o, incluso, Santiago Wanka (García Miranda, 2006; Molina, 2017).⁵ La segunda categoría atañe a las designaciones derivadas del quechua, fundamentalmente del dialecto Jauja-Huanca (Ráez, 2018; Torero, 2003 [1964]), como *Huis cuchui*,⁶ *Huishbis cuchui*⁷ o *Uwish-cuchuy*,⁸ términos que provienen de las palabras *kuchuy*: «cortar» (Calvo Pérez, 2022, p. 1114) y *ukya*: «oveja» (Calvo Pérez, 2022, p. 1168). También se le llama *Huaca fierro* o *Huaca hierroy*,⁹ concepto que surge de la quechuzación de «vaca» y «fierro», respectivamente.

Llama sbuntuy (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 232), por su parte, refiere a la identificación de llamas, cuyo sentido apunta a reunir estos animales, derivando la palabra *sbuntuy* de *suntuy* o «amontonar»

3 AEJMA, Lima, 46-2, 407.

4 AEJMA, Lima, 46-2, 22.

5 Bajo esta primera categoría existe un antecedente de un caso aislado de la herranza como una representación en *mise en abyme*, de la fiesta de san Juan Bautista de Masma, realizada el 24 de junio. El pueblo celebraba a su santo patrón san Juan. Al final de las actividades intervenía una «cuadrilla de los de la herranza» (AEJMA, Lima, 46-2, 415, 416), que interpreta canciones e interactúa con el público presente, ataviados de ponchos y mantas multicolores. Su objetivo es dar término a la fiesta de san Juan y propiciar un ambiente alegre, a modo de comparsa.

6 AEJMA, Lima, 46-2, 337, 340.

7 AEJMA, Lima, 46-2, 216.

8 AEJMA, Lima, 46-2, 336.

9 AEJMA, Lima, 46-2, 306.

(Calvo Pérez, 2022, p. 1048). Otra de estas derivaciones quechua es *señalakuy* (Arroyo Aguilar, 2012, p. 159) o *señulay*,¹⁰ procedentes de «señalar» o «identificar» al ganado. Esta referencia a «señalar» se asocia a «encintar» a los animales y no a marcarlos con un fierro incandescente; generalmente se realiza «[e]n la puna a los auqué-nidos» (Matos Mar, 1950, p. 48), y también se ha definido como «[t]o decorate the ears of llamas by notching them with a special knife and/or sewing ribbons into them» (Flannery et al., 1989, p. 182). Los nombres relativos a Santiago emanan del culto popular al evangelista homónimo que, en general, es el santo patrono local de varios poblados de la provincia de Junín (Millones y Mayer, 2017; Brunn, 2009). En Huancayo, Santiago también es reconocido en la actualidad como «el sagrado señor de las montañas, ancestral espíritu protector del ganado» (Matayoshi, 2016, p. 150). En la puna de Jujuy, Argentina, también se realiza el Santiago, en una fecha similar, y se celebra ofrendando en una estructura lítica llamada *quipildor*, construida en el lugar donde cae un rayo y mata a una cabeza de ganado (Gentile Lafaille y Colatarci, 2001, p. 176; Gentile Lafaille, 2003, p. 246; Bugallo, 2009, p. 193).

La estructura de la herranza arguediana de 1953 se compone de tres hitos, que a su vez se corresponden con tres días: 1) el encuentro o víspera, 2) la marca y 3) el *Alapakuy* o despacho. Este criterio de categorización temporal presenta una ordenación espacial relativa al movimiento de sus participantes en el territorio, que se compone de desplazamientos de reunión y disyunción, además de secuencias iniciales y finales (Rivera Andía, 2007). Se distinguen dos grupos de actividades, caracterizadas cada una por un movimiento opuesto. Por un lado, se encuentra un grupo de acciones denominado «anterior» donde se tiende a generar reuniones (unión) —identificables en el encuentro o víspera y en la marca—, mientras que en el «posterior» las acciones propenden a formar se-

10 AEJMA, Lima, 46-2, 296.

paraciones (división) —en el *Alapakuy* o despacho—. Ambos grupos de acciones se encuentran ceñidos por dos secuencias opuestas: inicio del ritual —preparativos—, y final del ritual —retorno a la vida cotidiana—.

En la secuencia inicial, previamente a la celebración, se desarrolla el reconocimiento de autoridades y protagonistas designados por los patrones (jefes de familia) del pueblo y se despliega toda clase de preparativos, desde la compra de implementos hasta la acción de «velar» a los antepasados,¹¹ compartiendo bebidas, música y baile. En la secuencia central se realiza el conteo numinoso del ganado a través de diversos ritos que involucran el despliegue del quinto de coca, libaciones de alcohol, tabaco y la disposición de varios elementos a modo de ofrendas en una «mesa» (Sharon, 2021; Polia, 1995), que corresponde a una «manta tendida sobre la cual se esparce la coca con el objeto de masticarla ceremonialmente» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 195). En la secuencia final, el objetivo es poner término al período liminal y propiciar el posterior regreso a las actividades habituales de la vida cotidiana. Estos tres ejes (inicial, central y final) soportan el circuito de las secuencias de conjunción y disyunción que conforman el itinerario completo de la herranza, y que pude corroborar el 2016 en el valle del Mantaro, a pesar de las diferencias formales con la versión de 1953 de Arguedas.

Además de esta distribución tripartita, existen documentadas variantes más extensas y más breves de la herranza en otros territorios de la misma zona cultural que nos atañe. Matos Mar menciona que «generalmente» duran cinco días (1950, p. 40), pero que «una celebración simple», se extiende por tres días (1950, p. 41). Un ejemplo de una herranza larga es el Santiago del poblado

11 Sobre «velar» a familiares en la herranza durante la víspera, véase también Quijada Jara (1977, p. 20), quien le llama «velorio». Matos Mar (1950, p. 44) llama a este acto «responso a los muertos»; y Reyna (2012, p. 449) lo nombra como *velakuy*.

de Monobamba donde «[la] duración de esta fiesta es de 11 a 8 días». ¹² Por su parte, en la comunidad de Acaya: «[l]os antiguos hacían [sic] la fiesta de San Santiago muy pomposa [...] duraba una semana». ¹³ En Masma, el *Uwish cushuy* o herranza de ovejas era más breve: «[l]a fiesta grandiosa de alegría dura 2 días». ¹⁴ En todo caso, una de las razones más plausibles para justificar el hecho de que el proceso se extienda por más de una jornada es la encarnación de una competencia, donde los participantes luchan contra su propio agotamiento físico y, en paralelo, contra fuerzas sobrenaturales que tratan de abatirlos, lo que deviene en una eventual victoria (o derrota) frente a entes malignos o «gentiles» (antepasados que en el Mantaro también se conocen como «abuelos» o *awilus*), quienes moran en los alrededores de la puna y se manifiestan en algunas oportunidades. Esta disputa se describe explícitamente en el *Huis cushui* de Masma: «[l]a mayor satisfacción reina en los que se amancieron de claro a claro porque cree así no haber dejado ganar por los gentiles [sic]». ¹⁵

Tanto en el pasado como en el presente, la herranza en el valle del Mantaro busca reafirmar los roles internos de las unidades familiares involucradas, como también las relaciones externas de estas familias con los entes de la cordillera junto a la que viven. De ese modo, se pretende mantener un equilibrio en base al intercambio litúrgico de diversas materialidades y acciones, que se ejecutan de manera cíclico-anual. Con la herranza, la ordenación consuetudinaria del *ayllu* ratifica constantemente su presencia subyacente, a través de interacciones ritualizadas que se dan en distintos niveles,

12 AEJMA, Lima, 46-2, 303.

13 AEJMA, Lima, 46-2, 22.

14 AEJMA, Lima, 46-2, 336.

15 AEJMA, Lima, 46-2, 338.

como es la relación agentiva¹⁶ entre humanos, y entre humanos y animales y no-humanos. Es precisamente su consecución anual lo que suministra continuidad a la presencia activa de los códigos de la reciprocidad en el valle, que no son más que las relaciones de intercambio no dinerario que van adoptando múltiples fisonomías, conforme evolucionan las necesidades de las distintas generaciones que se suceden y que allí habitan.

MÉTODO Y FUENTES

Durante julio y agosto de 2016 realicé trabajo de campo bajo la modalidad de observación participante (Spittler, 2001) en el valle del Mantaro. El 2019 regresé entre los meses de febrero y julio para recabar información que actualmente estoy empleando en mi tesis doctoral.¹⁷ Para identificar geográficamente los lugares donde realicé trabajo etnográfico para este estudio, véase la figura 3. El fenómeno completo de la herraanza del cual fui testigo contempló los siguientes pasos y locaciones:

-
- 16 Empleo el término «agencia» y sus derivados en el sentido (andino) que propone Frank Salomon (2018, p. 218), es decir, como la «ability to make changes in the world».
 - 17 También presencié algunos rituales asociados a la herraanza a través de internet (junto a la realización de varias entrevistas a distancia), dado que entre 2020 y 2021 me fue imposible viajar al Perú debido a las restricciones sanitarias derivadas del COVID-19. Esta experiencia de cambio metodológico debido a la crisis puede revisarse en detalle en un artículo publicado en el *Zeitschrift für Ethnologie* (García Ruales et al., 2022). Sobre el mismo tema, véase también la entrada en Boasblogs bajo la serie Fieldwork Meets Crisis de la DGSKA-Herbstakademie (Molina M., 2020b).

TABLA 1. Pasos y locaciones de la herraanza mantarina estudiada

1. Preámbulo	a) Pagapu al Huaytapallana. Procesión y ofrendas a entidades locales (montaña Huaytapallana).	b) Visita a la Feria Dominical de Huancayo (Huancayo).		
2. Víspera	a) Preparativos en casa del patrón (Azapampa).	b) «Velación» de antepasados y conformación del <i>Arco watay</i> (Azapampa).	c) <i>Visitachas</i> a familiares (Azapampa).	d) Ritual del <i>Luci-luci</i> (Azapampa).
3. Marca	a) «Cintaje» de ovejas (Huari).			
4. Despacho	a) Término de la celebración (Huari).			

Como una de las fuentes más relevantes para este artículo refero al Archivo Etnográfico José María Arguedas, específicamente a tres digitalizaciones incorporadas el día 22 de noviembre de 2012 en el Portal Conmemorativo Centenario Arguedas, donde se incluyeron más de quinientas páginas escaneadas de dicho corpus, que corresponden a una selección de las respuestas de profesores rurales a un cuestionario¹⁸ enviado a zonas rurales por Arguedas e Izquierdo Ríos, cuyo fin fue levantar información etnográfica escrita para su proyecto recopilatorio.

18 Si bien no se encuentra publicado este cuestionario es posible inferir su contenido a partir de los propios informes enviados por los profesores. Particularmente, en el texto de la maestra auxiliar normalista Lidia Alejandrina Arroyo M., de la Escuela de Segundo Grado de Varones N.º 551, de Jauja, que incorpora las siguientes preguntas: «1).- ¿Qué canciones populares hay en el lugar? [...] 2).- ¿Qué cuentos y leyendas hay en el lugar? [...] 3).- Industrias y artes populares» (AEJMA, Lima, 46-2, 160, 163). Lo mismo ocurre en el caso del informe de Juvenal Sovero Espinoza, auxiliar de la Escuela de Segundo Grado N.º 500, de Jauja, quien incluye la pregunta: «1).- ¿Qué cuentos o leyendas hay en el lugar?» (AEJMA, Lima, 46-2, 172).

Este artículo se divide en tres secciones. Las primeras dos son el subconjunto etnográfico del texto, mientras que la tercera corresponde a su componente etnológico. La primera sección, «Una herranza de tipo Jauja, 1953», consiste en un retrato simplificado de la etnografía «Una herranza de tipo de Jauja» de José María Arguedas. La segunda sección, «La herranza en el Mantaro, medio siglo después», atañe a mi propia etnografía en la misma zona cultural aludida, que agrega varios elementos nuevos, como el Pagapu al Huaytapallana y el Santiago Wanka. La tercera sección, «La herranza en perspectiva (fractal)», es un breve análisis donde me valgo de varias fuentes etnohistóricas y teóricas. Este abordaje metodológico interdisciplinario (Krings, 2013) lo he aplicado dada la complejidad, naturaleza heteróclita y de *longue durée* (Braudel, 1958; Guldi y Armitage, 2014; Noack et al., 2020) de la herranza, ya que un acercamiento monodisciplinar resultaría insuficiente, en tanto que durante el (extenso) progreso histórico de su desarrollo conviven aspectos rituales, estéticos, sociales, políticos y económicos, simultáneamente.

UNA HERRANZA DE TIPO JAUJA, 1953

PREÁMBULO

En la feria de Huancayo,¹⁹ dos o tres semanas antes de la celebración de la herranza, comenzaba la venta de distintos elementos que se utilizaban durante su ejecución. Allí se vendían los instrumentos musicales necesarios para la fiesta como la *tinya* —tambor pequeño—, el *wakrapuko* (también *wakla* o *huaclá*) —cuerno—, el *llungur* —instrumento largo de viento—, flores de la herranza, además de regalos para los pastores como ropa, bizcochos o caramelos.

19 Dispuesta en la década de 1950 cada domingo en la calle Real (Maldonado Pomalaza, 1987, p. 58). Actualmente se le llama «feria dominical de Huancayo» (Pérez Brañez, 2016, p. 138) y se ubica en la avenida Huancavelica.

También era posible adquirir ingredientes para las comidas y acompañamientos ofrecidos en cada paso. El «patrón», jefe familiar que organizaba la fiesta, mandaba a preparar la «cantidad suficiente» de chicha (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 202). Luego, concertaba una reunión con los pastores, que eran los trabajadores que cuidaban su ganado en la puna, para acordar la fecha de inicio. Durante el preámbulo, los pastores recolectaban flores en la puna para intercambiar luego con sus patrones.

VÍSPERA

El encuentro o víspera comenzaba simultáneamente con el *buaray* (amanecer),²⁰ momento en que los pastores se reunían en la puna y adornaban sus sombreros con las flores de altura recogidas previamente en el preámbulo, acompañando estas acciones con bailes y cantos, dando así paso al arreo del ganado hacia el pueblo. Los patrones se encontraban a la espera y llevaban adornos en sus sombreros, como las flores «de jardín» compradas en la feria de Huancayo, además de enarbolar «una bandera blanca o peruana» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 203), mientras bailaban al ritmo de la *buacla*, el arpa y el violín. Una vez que ambos grupos convergían se daba paso al reconocimiento, donde los patrones se encontraban con los pastores y buscaban a su respectivo ganado, estableciendo qué cabezas eran de su propiedad según las marcas características de la familia. Se le servía chicha al patrón en un *poto* (mate cortado a la mitad), mientras que este se movía hábilmente alrededor del ganado. En el discurrir de dichas coreografías lanzaba el *poto* sobre los animales. Si caía boca arriba era buen augurio; si caía boca abajo, lo contrario.²¹ Este breve rito de presagio era el primero de una

20 «W/ARA. 2 (*waray* 2) [astr.] “-us.” (*quyllur*), lucero {de la mañana}» (Calvo Pérez, 2022, p. 1250).

21 Existe un registro del lanzamiento de un mate con los mismos fines y características en la fiesta de Santiago de Yauli, departamento de Junín, donde «[l]as gotas

serie de otras acciones taumatúrgicas que se realizaban a lo largo de la herranza. Por ejemplo, se *challaba* chicha u otros elementos, se «leían» cartas, granos de maíz y hojas de coca, ya sea sobre una «mesa» o lanzadas sobre los animales, entre otros fenómenos (Carlier, 1981; Frisancho Pineda, 1978; Millones, 1983; Quijada Jara, 1982; Valdivia Ponce, 1975).

Luego, el patrón enterraba la bandera²² en el suelo, en el sitio donde caía el *poto*, y se disponía una «mesa» de tela multicolor donde se colocaba aguardiente y hojas de coca. Después de este paso comenzaba el intercambio de flores de la puna y de jardín entre pastores y patronos. Los pastores arreaban el ganado al corral de la casa del patrón, también llamado *cancha*,²³ quien llevaba la bandera en su hombro, y encerraban a los animales. Se tendía una nueva «mesa» en la habitación principal de la casa y se esparcía coca sobre esta. Es aquí donde se iniciaba la contabilización «mágica» del ganado con

de sangre provenientes de la iniciación son reunidas en un vaso i que moseladas con la chicha son vertidas en un mate que lo denominan “puco” observándose un acto muy curioso; uno de los presentes agarra el mate ya vaciado i se pone entre los dientes i lo arroja al espacio i si cae sin voltearse es señal de prosperidad i en caso contrario de desgracia [sic]» (AEJMA, Lima, 46-2, 406). Un «puco» es lo mismo que un «poto», según la categorización que hace Spahni sobre las calabazas secas que se utilizan para fabricar mates burilados. Además, es posible verificar: «poto» (Jiménez Borja, 1948, párr. 23), «puco» (Spahni, 1969, p. 91), «mate» o «puru» (Sabogal, 1987, p. 13) y «puru» (Salas, 1987, p. 147).

22 Esta mención a la bandera que hace Arguedas resulta sugestiva, pues su presencia también se manifiesta en el valle del Mantaro en la actualidad, y acompaña a todas las celebraciones asociadas a la herranza. Es posible rastrear su presencia, además, en la herranza de Tupe, provincia de Yauyos, cuya etnografía relata José Matos Mar. Allí, «la bandera peruana» (1950, p. 42) era uno de los catorce elementos importantes dentro de los que se desplegaban en dicha herranza, junto con el látigo, las cintas de colores para los animales y otros. Su presencia parece tener relación con la fecha en que la herranza se realiza, pues coincide con las Fiestas Patrias del Perú, el 28 y 29 de julio.

23 «KANCHA {[loc.] [lím.]}, recinto; corral, patio {cercado}; (*kanchún*), cancha [...].» (Calvo Pérez, 2022, p. 349); «Cancha. Establo de bestias o de ganado» (Santo Tomás, 2003 [1560], p. 58).

las hojas de coca. Era llevada a cabo por un colaborador cercano designado por el patrón llamado «caporal» o «contador» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 204), quien tomaba nota de cada conteo e, incluso, «ciertos caporales llevaban la cuenta por medio de *quipus*» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 204).²⁴ Se *chacchaban*²⁵ las hojas de coca incompletas mientras que se entregaban las hojas completas al contador que, según su tamaño, representaban la cantidad aproximada de animales con los que se contaría en el próximo ciclo de «diez, cien o mil ejemplares de vacas u ovejas» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 204). El contador escribía el nombre del pastor y la cantidad de animales en un papel; luego, disponía hojas de coca en el *poto* al centro de la «mesa». Todos los concurrentes se turnaban para masticar coca sentados alrededor de la mesa. A su vez, los músicos contratados cantaban sobre temáticas relacionadas a la práctica pastoril y se establecían diálogos cantados entre patrones y pastores: «se reprocha a los patrones por su avaricia y maltrato para con los pastores y éste recrimina a los pastores por su descuido y por sus “robos”» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 205).

El patrón procedía a sacar la marca de hierro que tenía escondida en una habitación contigua, guardada del año anterior. Envolvía el fierro en una nueva *uwiskata*²⁶ (manta) y la colgaba en su espalda. La marca debía permanecer recta, de otro modo expresaba mal augurio. Mientras bailaba depositaba la marca al centro de la «mesa» y le quitaba la manta, descubriéndola. Posterior

24 En Tupicocha, provincia de Huarochirí, un niño de doce años llamado Nery, a quien su profesora encargó un trabajo escolar donde él y sus compañeros debieron fabricar *quipus*, relató que uno de los usos que su comunidad les da a estos artefactos es, justamente, para llevar la contabilidad del ganado: «the livestock they [the parcialidad] had» (Salomon, 2004, p. 218). Sobre el uso de *quipus* en comunidades andinas véanse Latham (1924), Salomon (2004) y Medina (1952).

25 Proviene de *chacchay* o «mascar» las hojas de coca (Calvo Pérez, 2022, p. 12).

26 *Uwiskata* es una palabra quechua que significa «manta de lana de oveja», proviene de *ukya*, «oveja» (Calvo Pérez, 2022, p. 1168). Se menciona también en AEJMA, Lima, 46-2, 243.

a un descanso, se le quitaban los adornos antiguos a la marca que consistían en «pomos de vino fino, cintas con las que se engalana las orejas de las vacas, flores de la puna, copos de lana de diferentes colores» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 205) y se le colocaban nuevos. Una vez adornada la marca, se envolvía en la misma *umiskata* y se devolvía a la habitación donde estaba guardada. Arguedas destaca el acto de vestir y desvestir la marca como si se tratara de un ente agentivo muy relevante. Se podría equiparar este elemento a una especie de *tawna*²⁷ o báculo de un curaca (Pease, 1992), como también con la «vara» asociada a las autoridades comunales *varayoc* o *varyacc*,²⁸ en tanto que es manipulado solo por el patrón de la herranza, detentando su rol y estatus.

La fiesta seguía hasta el amanecer con descansos intermedios. Al momento en que aparecían las primeras luces del *huaray* se levantaba la «mesa». Era el instante para dar comienzo al *Luci-luci canchi*.²⁹ Los músicos contratados interpretaban la canción típica de este momento del proceso, el *Luci-luci*.³⁰ Según Arguedas, este rito corresponde a un «juego mágico» (2012 [1953], III, p. 206), donde con antorchas se alumbraba al ganado, chamuscándole los pelos de las patas. Luego, regresaban a la casa del patrón, comían mondongo: «guiso de tripas de carnero o vaca» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 206). Descansaban antes de comenzar la marca y alimentaban al ganado. El *Luci-luci* no solo se realizaba en el contexto de la herranza, sino que también en otras fiestas como el *toril* de san Jerónimo de Tunán, que se celebraba la noche anterior a las corridas de toros: «dentro del frenesí y alegría, intercalada de los luci-luci y quemados las parejas siguen bailando hasta llegar al primer descanso»

27 «TAWNA (*tawnaq*) [instr.], bastón [...]» (Calvo Pérez, 2022, p. 1087).

28 AEJMA, Lima, 46-44, 46-73.

29 Proviene de «LUCI-LUCI» que quiere decir «amanecer» (Quijada Jara, 1977, p. 20) y «(*k'anchay*), iluminar» (Calvo Pérez, 2022, p. 308).

30 Para una transcripción del canto del *Luci-luci*, véase Quijada Jara (1977, p. 22).

(Maldonado Pomalaza, 1987, p. 45). Por su parte, en el poblado de Piñiscancha, de la provincia de Jauja, durante el *Huaca Hierroy*, al *Luci-luci* se le llama «*luce luce*» y consiste en «tomar gran porción de ichu o cualquiera otra paja para encender y quemarse unos con otros al son de la música».³¹

LA MARCA

El segundo día de la herranza descrita por Arguedas corresponde a la identificación del ganado propiamente tal. El patrón empuñaba la marca nuevamente, además de llevar la bandera, y se dirigía al corral seguido de los pastores. Depositaba en el suelo la marca envuelta en una *pullukata* (manta grande multicolor).³² Clavaba la bandera y disponía una «mesa». Los asistentes se sentaban alrededor de la manta, el patrón esparcía hojas de coca e instalaba una botella de aguardiente al centro. Terminado el *chaccheo* ritual el patrón desvestía la marca, mientras las mujeres preparaban el fogón con bosta seca. Se introducía el fierro en el fuego y los asistentes bailaban y cantaban sobre temáticas relacionadas a los animales y su linaje. Luego, se iniciaba la marcación del ganado. Solo los pastores designados por el patrón podían tumbar animales, que debían ser solo los que ya habían cumplido un año. Los jóvenes demostraban su destreza al precipitar al ganado tomándolo por los cuernos. Se les cortaba las orejas con la forma característica del propietario. En algunas zonas de la provincia de Junín este rol ha adoptado nombres específicos, como en la herranza del poblado de Curimarca, donde a los pastores que tumban el ganado se les llama «chalanés»,³³ pero esto no constituye una constante.

31 AEJMA, Lima, 46-2, 306.

32 «PHULLU (*phulluka*) [pr.] «fam.» (*llikella*), manta {grande, de mujeres}» (Calvo Pérez, 2022, p. 810).

33 AEJMA, Lima, 46-2, 298.

Los trozos de oreja se depositaban en el *poto*, mientras que «[l]as waklas o llungurs con su profunda voz y el tono especialísimo de la herranza infunden al corral un ambiente de rito, de fiesta religiosa» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). El patrón bebía la primera sangre de las orejas en un cuerno de toro. A los animales se les introducía en el hocico las hojas completas de coca que se recolectaron de la «mesa» de la víspera, además de aguardiente mezclada con chicha. Todos se pintaban la cara con la sangre restante. A los animales marcados en años anteriores se les adornaban los cachos con frutas.³⁴ Se le colgaban *hualljapas*³⁵ con «limas, limones, granadillas, plátanos, nísperos, bizcochos» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). Luego, se daba paso al rito del *Chic-co*, que consistía en la simulación de llevarse del corral a los animales mientras la patrona de la casa sacaba una manta pequeña con «quinua, maíz, confite “tostado” (maíz morocho), galletas y caramelos» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207) y lanzaba puñados sobre el ganado, que debía aumentar para el próximo ciclo en función de la cantidad de alimento esparcida, «a manera de invocación» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). Matos Mar (1950, p. 48), igualmente, alude a lo que él llama el *chiko-chiko*, que es un baile donde «colocan un balde de chamiscol en el suelo y su alrededor, en círculo, asidos de las manos un hombre y una mujer, dan vueltas, bailando al compás del *vakataki* que toca la orquesta». A su vez, Quijada Jara (1977, p. 22) le llama a este rito «chicu-chicu», donde «sobre el lomo de los animales arrojan harina de maíz, así

34 Existe una interesante versión sobre un juego de inversión de roles, asociado a «marcar» a las mismas personas que están celebrando la herranza en vez de a los animales, en el pueblo de Tarmatambo: «[l]uego bailan i entre los asistentes al baile tiene que esperar el momento de ser chapados con cuyo objeto hacen remojar tierra blanca (greda) i con esta greda comienzan las mujeres con una chapa de fierro, a marcar a los hombres.- i así continúa el baile [sic]» (AEJMA, Lima, 46-46).

35 Compárese con Quijada Jara (1977, p. 22), quien las llama «*hualljas*» y las refiere como «cintas».

como a los concurrentes [...] para que así vivan sanos y aumente el ganado». Más adelante, se vestía nuevamente la marca y todos entraban a la casa del patrón. Arguedas (2012 [1953], III, p. 207) menciona que este «[e]s el “momento más emocionante”», ya que, con el ardor de la bebida, los pastores improvisan, «recuerdan sus sufrimientos» y en letras que «les van saliendo al instante», se quejan o elogian a las ovejas, toros y vacas. «Narran cómo luchan contra el granizo, la lluvia, los abismos resbaladizos, los cóndores y pumas» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 207). La fiesta duraba hasta el amanecer.

ALAPAKUY O DESPACHO

En el *Alapakuy* (o despacho)³⁶ los patrones colgaban regalos en la espalda a los pastores como «vestidos hechos, telas, bizcochos, zapatos, fruta, cintas de seda» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 208), lo que correspondía al «pago» en especies por los servicios realizados con sus animales en la puna durante el ciclo anterior. Según Mayer (1971, p. 186) ayudar en la cosecha mediante «allapakuy» es «costumbre» y constituye una obligación moral recíproca en la zona de Junín. Si bien en este caso se trata de ganadería y no de agricultura —ya que dicho autor se refiere a la cosecha de papas—, se aprecia el mismo fenómeno, a modo de representación ritual. Luego se daba paso al *Jaljuy* (echar fuera), que correspondía a expulsar a los animales del corral, mientras toda la comitiva salía de la casa detrás del ganado. Posteriormente, lanzaban el *Viva* que, de manera similar que en el *Chic-co*, es una «manta pequeña llena de caramelos, galletas, quinua y, a veces, moneda en sencillo» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 208), sobre el ganado y los asistentes. Los concurrentes se abalanzaban sobre el *Viva*, especialmente los niños. Termina la descripción arguediana de la herranza de 1953

36 Proviene del quechua «colaborar». En este caso, apunta a que los patrones daban regalos a los pastores en ese momento de la herranza: «ALLAPAKUY {+soc.} [agr.]} colaborar {en la cosecha}» (Calvo Pérez, 2022, p. 18).

dando paso a la despedida entre patronos y pastores. Los pastores subían hacia la puna y los patronos volvían a su casa. Los patronos realizaban el último rito de la herranza, el *Señal pacay* o esconder la señal: el *poto*, con las sobras de trozos de orejas de animales, chicha, aguardiente y coca, se enterraba en un lugar secreto del corral. Arguedas señala que, si la herranza se realizaba en las estancias de la puna en lugar de las casas patronales, el *Señal pacay* era más solemne, y sus diversos elementos se enterraban en el pie de la montaña o junto a un manantial «considerados como lugares sagrados» (2012 [1953], III, p. 208).

LA HERRANZA EN EL MANTARO, MEDIO SIGLO DESPUÉS

FERIA DOMINICAL DE HUANCAYO

En 2016 la Feria Dominical de Huancayo presentaba un panorama distinto al descrito por Arguedas. Antiguamente era posible adquirir instrumentos musicales para las fiestas, como también «flores de la herranza»³⁷ (Arguedas, 2012 [1953], III, pp. 196, 198, 200). En la actualidad no se venden ni estas flores ni instrumentos, sino que la mayoría de los puestos se dedican al calzado, ropa y textiles de fabricación industrial, junto con artículos electrónicos o de plástico, mientras que, desde la segunda mitad en adelante, abundan los puestos de frutas, verduras y variedades de carne. Si bien aún se mantienen algunos vendedores de ropa hecha a mano y adornos, las artesanías ahora cuentan con su propio lugar en

37 Las «flores de la herranza» pueden ser «de jardín» o «de la puna». Las flores «de la puna» se diferencian de las «de jardín» en que su extracción involucra un conocimiento específico, y se realiza en la altura de las montañas por personas especialmente calificadas para aquello. Se dice que si no se pide permiso a la montaña o se recolectan flores incorrectas se pueden sufrir accidentes, caídas de altura o incluso padecer la muerte. Al mismo tiempo, la extracción de estas plantas conllevaría drásticos cambios climáticos, como tormentas o relámpagos.

el Mercado Artesanal de Huancayo, en el centro de la ciudad. Aun así, muchas personas compran comida e implementos para las distintas fiestas de estos días. Stolmaker, cuyas observaciones etnográficas sobre la feria de Huancayo fueron realizadas entre 1976 y 1977, estudió este mercado dominical para demostrar su importancia comercial en la sierra, en una tradición que ya tenía varios exponentes (Raimondi, 2001[1929]; Arguedas, 1957; Tschopik, 1947; Krause, 1977). Sobre la cantidad de vendedores Stolmaker señaló: «[i]n the mid-1950s Arguedas counted twelve streets of vendors, and although the ratio of vendors to streets has increased, there still were no more than twelve streets fully occupied in late 1976» (1979, p. 471). En mi recorrido identifiqué 877 puestos de vendedores en la misma distribución de doce cuadras mencionadas por Arguedas y Stolmaker, emplazados actualmente en la avenida Huancavelica entre las calles Jr. Ayacucho y Jr. Nemesio Ráez, con la adición de alrededor de noventa puestos de vendedores informales, instalados en la acera principalmente, en la avenida Huancavelica entre las calles Angares y Jr. Nemesio Ráez, este último tramo ubicado en las cercanías del coliseo Wanka Angélica Quintana (centro cultural y deportivo de la ciudad de Huancayo).

PAGAPU AL HUAYTAPALLANA

La sección de los Andes que domina el valle del Mantaro corresponde a la cordillera Huaytapallana,³⁸ que además de ser un cerro, «es» un ente agentivo que interactúa con la comunidad,³⁹ zona

38 Nombre derivado de la conjunción entre «W^{AY}TA [veg.] “±us.” (*t'ika*), flor {silvestre}... *mayta pallana panpa*, campo lleno de flores <silvestres>» (Calvo Pérez, 2022, p. 1275) y «P^{ALL}AY [agr.] «coloq.» (*aymuray*; *kubichij*) [agr.], cosechar {estirando}, recoger, recolectar» (Calvo Pérez, 2022, p. 706). Huaytapallana, entonces, podría interpretarse como «lugar donde se recogen las flores».

39 Sobre el nivel agentivo de los entes del Mantaro, resulta potencialmente útil la noción de «ser-tierra» de Marisol de la Cadena (2015). Sin embargo, en el valle es posible identificar una multiplicidad de entidades que no necesariamente están

donde incluso «[l]as montañas cobran una vida humana» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 202, en nota al pie). Este complejo montañoso incluye los nevados Huaytapallana, Cochas, Jallacate, Talves y Chuspi, como también las lagunas de altura Cocha Grande, Carhuacocha, Lasuntay y Chuspicocha (Maldonado et al., 2022). Es a esta puna a la que se le atribuye filiación con el *wamani* local llamado, indistintamente: Apo, Apu, Apo Huaytapallana, Apu Huaytapallana, Taita Huaytapallana, Huallallo, Huallallo Carchuincho, Taita Shanti, Taita Wamani, Taita Orcco o Tayta Urqu (Archi Orihuela, 2014; Haller y Córdova-Aguilar, 2018; Maldonado et al., 2022; Molina M., 2020b; Quijada Jara, 1977; Reyna, 2006, 2012; García Ruales et al., 2022). Al mismo tiempo este *wamani* «convive» allí con la Pachamama, Mama pacha o Madre Tierra (Delgado, 1984, pp. 62-63; Irma Poma, comunicación personal, agosto de 2016; Max Canchaya, comunicación personal, julio de 2016), siendo estos entes a los que se ofrecen los pagos que se realizan al momento de las libaciones, el ofrecimiento de comida o los quintos de coca tendidos sobre las «mesas» durante la herranza.

Dentro del conjunto de actividades festivas del período julio-agosto, la procesión al nevado Huaytapallana es un hito multitudinario, realizándose el 24 o 25 de julio. También se lleva a cabo para el solsticio de invierno y de verano. Comienza desde diversos poblados, pero, principalmente, desde el centro de Huancayo en varias combis, buses y autos. En el camino se avistan manadas de llamas que cruzan levantando una gran polvareda (ver figura 4). Al interior de la camioneta donde iba, una de mis acompañantes me comentó que luego de la procesión queda un gran «basural» (Gabriela La Rosa, comunicación personal, julio de 2016), lo que pude corroborar yo mismo.

vinculadas a la tierra. Más bien se trata de varios actantes que se «transmutan» entre humanos, animales, elementos geológicos, fenómenos meteorológicos o antepasados, dependiendo del contexto.

Luego de recorrer este camino, llegamos a la segunda estación del trayecto, el «abra Huaytapallana». Allí se encuentra una pequeña capilla cristiana en honor a la Virgen de las Nieves, vestida con mantas multicolores, que está colmada de velas y flores. Al interior de este adoratorio también se encuentra la figura de san Santiago, ataviado de un gran poncho café, a la usanza *wanka*. Después de permanecer un momento en la capilla de la Virgen de las Nieves, los peregrinos comienzan el ascenso a pie por un escabroso sendero, donde en algunos puntos se debe, literalmente, escalar. El objetivo es llegar al mirador Yanaucsha, donde se tienden las mesas para realizar los pagos. Poco después de comenzar este arduo recorrido, en una pequeña planicie, conversé con Zósimo Tapara Jurado, *laya*⁴⁰ o sacerdote andino, quien me explicó:

El *Apu* Huaytapallana es el espíritu tutelar de Huancayo, venimos a venerar y hacer los pagos a la *Pachamama*. Esta ofrenda al *Apu* consiste de coca y cigarros... la bendición recibida puede ser muy grande, dependiendo de la fe de la persona. Ahora estamos preparándonos para la Vispera, el día 24 del Santiago, vamos a poner una mesa arriba en el Huaytapallana y a hacer las ofrendas.⁴¹

Una vez en el mirador se pueden apreciar a la distancia las lagunas de Chuspicocha y Yanacocha y el glaciar que corona la montaña. Durante el ascenso es posible contemplar varias *apachetas*, animales marcados con cintas o «señalados», como también pequeños altares de piedra, donde se disponen distintas ofrendas. Una vez que los peregrinos alcanzan el mirador Yanaucsha, en esa acotada planicie que mira al glaciar, tienden sus respectivas «mesas» con diversos elementos que constituyen el pago. Muchos de los grupos presentes ofrecen trucha asada en lata al calor de pequeñas fogatas. También

40 También referido en la sierra central como *layqa*, *laica*, *laicca*, curioso o hechicero (Krögel, 2010; Rimachi, 2003, p. 278). El padre José de Arriaga nombra a los curanderos indígenas como «daycas» (1621, p. 305).

41 Comunicación personal, julio de 2016.

se depositan cartas entre las rocas solicitando favores específicos. En las «mesas» se observan mayoritariamente los siguientes elementos: botellas de vino tinto dulce, *illas* y conopas (de toros y leones), fotografías de familiares enfermos por los que se solicita recuperación, velas de distintos colores y tamaños, flores y plantas, *alasitas* u objetos en miniatura (Golte y León, 2014), pan dulce, cancha tostada, quinua, caramelos, chicha, aguardiente, campanas, pétalos de flores, cruces, fetos de animales e incienso incrustado en manzanas (ver figura 5); las «mesas» con sus ofrendas son veladas por cada familia hasta alrededor del mediodía.

En medio de estas actividades se encontraba el profesor Max Canchaya Limache, de la escuela Inca Garcilaso de Acolla, quien me contó que una vez que termina la velación de las mesas se entierran los elementos en un lugar secreto en la montaña. Luego de la ceremonia del pago en las «mesas» se efectúa el regreso hacia el «abra Huaytapallana», donde comienza nuevamente el dominio cristiano marcado por la potestad de la Virgen de las Nieves y el patrón Santiago y, posteriormente, por el camino principal, que comunica hacia las distintas ciudades y pueblos cercanos.

SANTIAGO WANKA, UN ESPECTÁCULO (URBANO) EN LAS ALTURAS

El Santiago Wanka es una celebración municipal de la ciudad de Huancayo, que convoca una gran cantidad de público y se extiende hasta altas horas de la noche. Se realiza en paralelo a las fiestas de la herranza que se multiplican por el valle. Comparsas musicales y de danza, conformadas por distintos conjuntos y gremios, se movilizan por las calles y compiten frente a un jurado de autoridades locales formando una caravana que pasa frente al estrado de los jueces. En la central plaza Huamanmarca se dispone un escenario con un potente sistema de sonido e iluminación. El punto más importante del evento se da cuando el jurado entrega los premios a los grupos destacados, decisión que está mediada por los aplausos del público, momento en el cual se representa una identificación de ganado con una vaca y una

oveja, llevadas al centro de la plaza, donde además se enciende una gran hoguera que encarna el momento de la marca de la herranza.

En el Santiago Wanka no es posible advertir la presencia de la religiosidad cristiana, al punto de que no se identifica ningún factor cristológico, ni relacionado a santos patronos ni a san Santiago, a excepción de su nombre. Eugenia Quiroz afirma que «[e]l marcado con hierro ardiente es una costumbre traída por los españoles sin mayor sentido ritual ni sagrado como sí lo tiene el cintado de los animales. El nombre de la fiesta [Santiago] tiene sólo un sentido referencial, pues la presencia de la figura del apóstol es nula» (en Brunn, 2009, p. 161). Arguedas señala, por su parte que «[e]n Jauja ningún elemento religioso aparece en el desarrollo de la fiesta» (2012 [1953], III, p. 200). El Santiago Wanka corresponde a la institucionalización de la fiesta de la herranza convertida en una competencia de gremios locales que denota gran producción, y que evidencia además rasgos propios de la «sociedad del espectáculo» (Debord, 2013 [1967]), donde lo central es la impresión que se genera, siendo esta una característica ineludible producto de la realidad económica actual del valle, donde el acceso a la cultura de los espectáculos masivos es parte de la vida cotidiana.

LA HERRANZA EN AZAPAMPA Y HUARI

LA VÍSPERA

Mientras que en el encuentro o víspera arguediano se da el reconocimiento, donde «[l]os patronos salen a darles alcance [a los pastores] a dos o tres kilómetros fuera del pueblo» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 203), en la herranza en que participé no hubo procesión de pastores ni reconocimiento. La víspera, de otro modo, consistió en un evento íntimo en el patio del patrón Víctor Vilcahumán, reconocido *laya* local, donde se encontraban dos músicos contratados con *tinya* y violín (figura 6), mientras se bebía aguar-

diente y se *chacchaban* hojas de coca. Conversamos sobre historias de la herranza del pasado y su evolución en el tiempo. Irma Poma, importante socia de esta investigación y reconocida artista huancaína, me contó días después en su taller de Cochas Chico sobre esta primera fase del proceso: «[h]acían la ceremonia en la Víspera y, por ejemplo, para el 24 [de julio] hacían su mesa, su chicha, la hoja de la coquita... las flores de Santiago que son siete y cada flor tiene su canto y su mensaje, después de eso, su cañita, su cola de sus animales, sus velitas, pero con fe, con respeto, con cariño» (comunicación personal, agosto de 2016).

Víctor Vilcahuamán realizó un recibimiento a los invitados, familiares y amigos en una zona especialmente dispuesta de su terreno. En un altar había distintas *illas* y colecciones de objetos que conformaban el telón de fondo de esta etapa del ritual. Compartimos distintos tipos de bebidas alcohólicas como caña, cerveza y aguardiente.⁴² Los participantes bailaban y cantaban al ritmo de los músicos contratados, quienes acompañaron el proceso en cada uno de sus hitos. Junto a unas pequeñas estatuas de piedra apostadas en el patio delantero de la casa de Vilcahuamán, que, según me dijo, representan a sus padres y corresponde a su panteón personal, pasaron varias horas de conversación y *chaccheo*. Luego, Vilcahuamán pidió silencio a los presentes. Comenzó a soplar su *wakawaqra* —o «cuerno»— (Matayoshi, 2016, p. 150) hacia el cielo, y nos dijo que en ese momento se debía dar paso a unas *visitachas*, que corresponden a una visita nocturna a casa de familiares cercanos y amigos. Reyna (2012, p. 449), quien documentó una herranza en el poblado de Auray, al sur del valle del Mantaro, también refiere a las visitas nocturnas, pero las llama *visitakny*.

42 La botella de aguardiente, en este caso, contenía una culebra macerada en el fondo. Víctor Vilcahuamán me explicó que el aguardiente reposado en culebra sirve «para darse ánimo» y poder permanecer despierto toda la noche en las fiestas del Santiago (comunicación personal, julio de 2016).

Matos Mar (1950, p. 20) menciona que luego del «velorio [...] “salen de paseo” o visita a casa de parientes y familiares quienes deben recibir con algunas copas de licor y chicha. En el paseo entonan una serie de cantos». Nuestro grupo, efectivamente, iba cantando y guapeando por las calles, siempre acompañados de los músicos interpretando la *tinya* y el violín.

Si bien Arguedas no menciona las *visitachas* o «paseos» directamente, sí da cuenta de bailes callejeros en grupos: «[c]erca de la medianoche, las parejas salen a bailar en “pandilla” a las calles; llegan hasta el hotel “Huancayo” (llamado de Turistas) y vuelven a la casa de la familia que organiza la fiesta» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 200). Durante la procesión por las calles el 2016, nuestro grupo llamaba a viva voz desde los pórticos de cada hogar mediante cantos. Los respectivos dueños de casa abrían la puerta y hacían pasar para seguir la fiesta. Al ingresar a la primera vivienda, se nos invitó a entrar a la habitación principal, donde se estaba «velando» en un altar las fotografías de algunos familiares fallecidos. Paralelamente, en el patio de esta casa, se formó un gran círculo donde se conversaba, se bailaba, se bebía alcohol y los participantes interpretaban distintas canciones.

En esta primera noche de la víspera, la velación de familiares fue un momento solemne. Encendieron velas y depositaron grandes lavatorios con chicha en el altar. El alcohol contenido en platos bajos es una práctica también realizada en la herranza descrita por Reyna, quien lo interpreta como un «suero simbólico» que «fulfills the function of protection against illnesses from the Wamani» (2012, p. 460). Además, se menciona como un elemento presente en la fiesta de san Santiago de Acaya, etnografía fechada en 1946, donde «ponían lavatorios llenos de chicha morada y jora».⁴³ El patrón de la casa comenzó a construir junto con los demás concurrentes lo que

43 AEJMA, Lima, 46-2, 92.

llamaron un *Arco watay*.⁴⁴ Para confeccionar este objeto arquearon un largo tubo de PVC, para luego atar con lana sus extremos. Una vez arqueado el tubo se le adhirieron varios tipos de flores. Una vez armado, el arco se ubicó en el altar. Existe data sobre el *Arco watay* en otro contexto, en el pueblo de Hualla, provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho, en el marco de las fiestas de Semana Santa. Se caracteriza por «amarrar flores en las esquinas de la plaza», donde cada una representa a los cuatro barrios del poblado: «[l]os encargados de realizar esta tarea son los varados quienes reúnen flores y amarran en forma de arcos» (Maldonado Valenzuela, 2017, p. 76).⁴⁵ Luego de varias oraciones retiraron el arco del altar, lo tomó el dueño de casa junto a los invitados de honor, como Víctor Vilcahuamán, lo elevaron en medio de la habitación, y todos se turnaron para pasar bailando y guapeando por debajo, por espacio de doce veces. Luego, la patrona realizó una contabilización de hojas de coca sobre la «mesa» especialmente dispuesta en el suelo, justo al frente del arco. Luego, el artefacto fue devuelto al altar y permaneció allí durante toda nuestra *visitacha*. Realizado este acto iniciamos una nueva *visitacha* a una siguiente casa donde se incorporaron más músicos y familiares, dando lugar a un gran baile, donde se desplegaron competencias de danza entre los jóvenes asistentes. A esa altura la música llegó a su expresión más variada, en cuanto se habían agregado varios intérpretes de casas anteriores, entrelazando sus melodías y diferentes estilos.

Una vez que finalizaron las tres *visitachas* y se acercaba el amanecer de la víspera, nos dirigimos a la última casa, donde se realizó el rito más importante del proceso. Allí nos recibió la jefa del hogar con

44 Proviene del quechua *watay*: «ligamento» (Calvo Pérez, 2022, p. 1300) o «amarre» (Calvo Pérez, 2022, p. 1268).

45 «B.M.», de 78 años (en 2011), le cuenta a Maldonado Valenzuela que «el arco watay empieza en chawpi cuaresma relacionado con San Miguel, tres semanas antes de la semana santa, un día miércoles» (2017, p. 76).

una pequeña hoguera encendida en el patio trasero, donde deambulan ovejas y cuyes. A su vez, la señora preparaba mondongo, plato especial para la herranza, en una gran olla de fierro. Nos sentamos todos alrededor de la fogata en el patio. El canto del *Luci-luci*⁴⁶ comenzó a resonar intenso: «*Lucer wayta, lucer wayta*». En este paso del rito, la *tinya* repicaba con una precisión metódica mientras la pareja de ancianos músicos contratados se advertía sumamente concentrada. El patrón se levantó con un manojo de varillas que había encendido previamente en el fuego y azuzó a una oveja para que entrara al corral. Cuando ya estaba en el interior, el violín comenzó a emitir notas más vivas, mientras la *tinya* aceleraba su cadencia. El patrón comenzó a bailar dentro del corral, a silbar, a girar hábilmente con los brazos extendidos como si fuese una gran ave merodeando a una presa,⁴⁷ mientras chamuscaba someramente las patas del animal.

La oveja dio un pequeño salto y luego quedó inmóvil. El patrón la dirigió fuera del corral, mientras se escuchaba un descendente:

46 Irma Poma definió el *Luci-luci* como: «rito que sirve para ahuyentar los malos espíritus, bailando, significa alumbrar, se realizaba con paja de trigo. Entonces, cuando ya llegaban, la pastora llevaba a los animales quemando, a la casa, cuando llegan a la casa comen el mondongo, el cuy, todos en familia, toman su chichita de maíz de jora, y a los animales también los atienden porque sirven, nos dan leche, carne, huevo, nos dan hasta ropa. Nosotros también nos estamos divirtiendo en la herranza, pero alegrando también a los animales, contentos [sic]» (comunicación personal, agosto de 2016).

47 Esta representación del merodeo al ganado es también mencionada en otro contexto celebratorio de la misma provincia de Junín. Se trata del baile del cóndor del pueblo de Apata, donde se daba una escena similar a la coreografía en círculos que representó el patrón en el *Luci-luci*: «simulan [los pastores] escapar siendo perseguidos por los cóndores los cuales pretenden arrebatarles las panchitas [ovejas pequeñas disecadas], en algunos casos los pastores logran espantar a la aves con el tronador pero a veces alguno de ellos resvalan y caén siendo atacados inmediatamente por los cóndores que se apoderan de la presa [sic]» (AEJMA, Lima, 46-2, 284). Coincidentemente, al igual que en la herranza, en este baile los instrumentos e intérpretes destacados son «[u]n violinista, dos huajlas (cornetas de cuernos de res), una tinya (tambor pequeño con cuero de zorro) y dos mujeres que cantan en el mismo tono del violín» (AEJMA, Lima, 46-2, 290).

«*lucer wayta, lucer wayta*», que dio fin al canto. Irma Poma me habló luego del *Luci-luci* señalándolo como el principal rito de la herranza; en mi propia experiencia, los presentes lo consideraban el momento más relevante y solemne de la celebración, incluso lloraron por espacio de un breve momento, recordando los sufrimientos de los pastores en la puna. Mientras amanecía todos compartimos el mondongo en la cocina al interior de la casa. El núcleo del ritual de la herranza de 1953, el *Luci-luci canchi*, permanecía intacto en 2016 desde que lo describiera Arguedas hace más de medio siglo.

LA MARCA

Al día siguiente de la víspera fui invitado por el patrón a participar de la marca, que se realizó en Huari, en un gran patio cercado. Se trataba de una segunda familia, pero participaron los patrones que estuvieron la noche anterior en Azapampa, ya que fuimos todos invitados. En Huari se utilizó el método de marcación con *achalas* o *micintas* y pompones en las orejas de los animales, que corresponde a un «Señalamiento» o «Identificación» (Arroyo Aguilar, 2012; Matos Mar, 1950). Las actividades del día comenzaron con la presentación de las bandas oficiales contratadas; un impresionante conjunto conformado por trece saxofones, entre altos y barítonos, dos bombos, dos clarinetes y un arpa. El grupo se llamaba Los Muchachitos del Amor, quienes amenizaron el día central del Santiago durante toda la tarde (y noche). También estuvo presente una banda de músicos «antiguos» con *tinya* y *buacla*.

Los patrones repartieron cerveza entre los invitados para comenzar con las celebraciones. Luego de un par de horas de amena conversación y bailes se dio inicio al señalamiento de los animales con cintas del color de la bandera peruana (rojo y blanco). Las ovejas, en este caso, entraron junto a los patrones desde el corral trasero, para luego ser rodeadas por la patrona y todos los asistentes en medio de algarabía y silbidos. La patrona iba con un látigo azuzando a los participantes que no bailaran o no bebieran, oficiando un rol a

la vez de agitadora de la fiesta como de control interno, entre seriedad y juego, mientras que los presentes bromeaban, diciéndole que era muy severa o que no siguiera dando latigazos. El patrón, por su parte, conversaba con todos los asistentes y se sacaba fotografías para la posteridad con cada grupo. Luego de que patrones y asistentes rodearan a los animales, los primeros comenzaron a encintar las orejas de las ovejas, para luego soltarlas y dejarlas libres. Irma Poma me contó luego sobre sus recuerdos de este paso:

A las orejas les hacían un hueco, no las cortaban, y salía sangre, pero la soplaban con caña, y lo que era la marcación, primero se hace con la vaca, luego con el carnero, para que no sean rabudos, para que Satanás no entrara, lo cortaban y lo marcaban, eso es en el carnero, después en el burro ya pasa, en el burro también hay canciones específicas sobre las patadas del burro, el baile de las patadas, hay varios cantos en quechua que se hacían. Por ejemplo, si te das cuenta, como ahora es mes de julio de la herranza, yo guardo el cacho, la figura de una cantora, todo eso [grabado] en un mate burilado [sic].⁴⁸

Una vez liberadas las ovejas la patrona comenzó a lanzar frutas, quinua y dulces sobre los asistentes y sobre los animales, mientras todos intentaban recoger lo arrojado. Este juego, que propicia abundancia o salud del ganado en el futuro, corresponde al *Chic-co* que describen Arguedas, Matos Mar y Quijada Jara. Es una acción que pretende modificar la dirección de la suerte, alterando de esta forma el destino en el transcurso del rito. Irma Poma me contó luego sobre el *Chic-co*, que ella llama «*Chico-chico*», lo siguiente: «[d]espués de la marca viene el *Chico-chico*, que es que botan caramelos, níspero, yacón, pero ahora ya no es. Luego, se cambiaba la cinta a todos los animales y a los viejitos, una mantita, lo que sea, lo ponen debajo, donde comen los animales [sic]» (comunicación personal, agosto de 2016).

48 Comunicación personal, agosto de 2016.

EL DESPACHO

Luego del *Chic-co*, los patrones invitaron a todos a bailar «al ritmo del Santiago» que interpretaban los músicos de la gran banda contratada, además de la *tinya* y el violín, que seguían tocando de forma paralela. Mientras más nos adentrábamos en la madrugada, más intensa se tornaba la música y bailes, que ahora se desplegaban a modo de competencia entre los jóvenes presentes, quienes demostraban su destreza, evaluada por todos mediante aplausos o abucheos. Cuando empezó a clarear se dio paso al fin de la celebración, momento en que también nos retiramos con uno de los patrones que me había acompañado desde Azapampa, agradeciendo a los familiares que quedaban en pie. Si bien en Huari no se realizó el *Señal pacay* descrito por Arguedas para el despacho, durante el transcurso de la fiesta se libaba alcohol a la tierra, se *chacchaba* coca, se fumaba tabaco y se ofrecían distintos elementos a modo de ofrendas en las distintas «mesas» desplegadas.

LA HERRANZA EN PERSPECTIVA (FRACTAL)

Los llamados «camino del deseo» (Ette, 2004) son sendas que se van formando con el paso del tiempo como una alternativa a los caminos establecidos formalmente. Son perfilados lentamente a partir de los pasos recurrentes sobre la vegetación o la tierra y, generalmente, funcionan como un atajo producido por una voluntad colectiva, comunitaria si se quiere, sin que esto implique una planificación previamente concertada entre los responsables de crearlo. Los caminos del deseo son construidos tanto por personas como por animales (o ambos), y al mismo tiempo «son» —un presente— y «reflejan» —un pasado recorrido—. Puede inferirse a partir de ellos un regular «nexo tensional entre *moción* y *emoción*» (Ette, 2017, p. 93, énfasis en el original) realizado por los distintos caminantes que lo forman.

Las etnografías de la herraanza a las que me he referido, si bien difieren en épocas, pasos y formas, persiguen un mismo *telos* que ha sido trazado lentamente en el espacio andino por un único «camino del deseo», recorrido por distintas generaciones. Es justamente por esta razón que la herraanza adopta tantas apariencias. Tanto en la descripción de 1953 como en la de 2016 hay «un deseo, un impulso de totalidad, que busca lo más grande en lo más pequeño fractal» (Ette, 2014, p. 75, traducción propia). Lo «más grande» corresponde a la consecución final de mantener el equilibrio local mediante una actividad pastoril ritualizada, y «lo más pequeño fractal» son las heterogéneas realizaciones familiares —que se multiplican en cada patio de casa, en cada poblado del valle— proyectando «fractalmente» su sentido en cada caso individual, operando con un patrón estructural similar que se va repitiendo a diversas escalas y formas, pero bajo un mismo paradigma.⁴⁹

Siguiendo la premisa de Sahlins (1987) referida al carácter indisoluble de la coexistencia de varios factores de la vida social — como la cultura, la economía, el arte, la política, la religión— en un mismo fenómeno, considerar a la herraanza en un sentido unívoco es una postura metodológica que no contempla en su justa medida la naturaleza transcultural que ostenta, y que ha sido subrayada por varios autores incluyendo al mismo Arguedas (2012 [1953]; Matos Mar, 1950, p. 39; Molina M., 2020a). La herraanza es transcultural en el sentido de que en ella se entrecruzan varios idiomas, prácticas agroganaderas, modos de producción, religiones, como también ideologías y herencias culturales tan disímiles como las técnicas pastoriles importadas de España o las ofrendas de animales a los cerros de tiempos incaicos, configurándose como un fenómeno formado por una «pluralidad de agentes» (Canals, 2023, p. 432, traducción propia) necesarios para su consecución. En este sentido,

49 Sobre el patrón estructural y las secuencias de la herraanza, véase Rivera Andía (2007, pp. 191-215).

la herranza debería ser considerada como una fiesta, un constructo jerárquico de parentesco, un ritual, una instancia donde se practica magia y adivinación, un acto religioso y una actividad económica que potencia el turismo, todo al mismo tiempo. En *ultima ratio* los aspectos que bosquejan tanto la apariencia externa como la identidad profunda de la herranza del Mantaro emanan de unos mismos, digamos, «rasgos esenciales», que han ido construyendo las diversas generaciones del valle, para lo que ha sido necesario ir agregando nuevos factores y excluyendo otros. De este modo, sus componentes circunstanciales dependen de las inconstantes condiciones (de existencia) que la subsumen.

Su invariabilidad radicaría, entonces, en su expresión musical y dancística, y a la interacción ritualizada entre tres relaciones agregativas: 1) entre humanos (patrones y pastores), 2) entre humanos y animales (pastores y patrones y el rebaño —ya sea este material o «simbólico»—) y 3) entre la unidad «humanos/animales» respecto de las entidades que «habitan» (en) alrededor de las montañas, a las que se ofrecen dones. Las tres características principales que derivan de cada una de estas interacciones ritualizadas serían, respectivamente: 1) la relación de clase asimétrica patrón-pastor (dueño/poseedor), 2) la relación de subsistencia patrón-pastor/animal (consumidores/consumidos) y 3) el don ofrendado (alcohol, coca, tabaco, flores, frutas, etc.) al ente triádico y metamórfico compuesto por «*wamani/Mama pacha*⁵⁰/Santiago».

Dicha interacción de relaciones entre humanos, animales y entes conforma una «totalidad óptica» (Dussel, 2020, p. 296) local *sui generis*, en el sentido de que es una realidad conformada por varios agentes que interactúan bajo unas condiciones similares, y que da

50 El concepto de Pachamama es referido en el valle del Mantaro indistintamente como Pachamama, Mama pacha o Madre Tierra (Irma Poma, comunicación personal, agosto de 2016; Max Canchaya Limache, comunicación personal, julio de 2016; Yhon-León Chinchilla, comunicación personal, julio de 2023).

cuenta de una particularización de la conciencia andina en dicho valle, determinada por las cambiantes condiciones ontológicas⁵¹ que allí se manifiestan. El conjunto de intercambios de la herraanza persigue actualizar, entonces, «el vínculo que existe entre este mundo y los seres que allí habitan» (Arguedas, 2012 [1953], III, p. 206). En definitiva, las tres interacciones ritualizadas encadenadas alcanzan distintos grados de extensión, según sean más o menos preponderantes y cuyo horizonte final, como se ha dicho, es mantener una armonía o equilibrio «entre dos polos opuestos, pero interdependientes» (Salomon, 2018, p. 24, traducción propia), que conforman la realidad andina local.

INTERACCIONES PASTORILES RITUALIZADAS: *WAMANI* / MAMA PACHA / SANTIAGO

El fundamento de la primera interrelación que constituye uno de los rasgos esenciales de la herraanza, la correspondencia de clase asimétrica patrón-pastor, es posible advertirla en las peculiares formas que adoptan simbólicamente las relaciones de reciprocidad y de mercado en la herraanza mantarina; resulta observable en los modos de servidumbre que la herraanza manifiesta alegóricamente. Las marcadas jerarquías entre dueños y poseedores que se dan en este rito son determinantes para su desarrollo y se repiten invariablemente. Un fragmento de un *huayno* del Santiago del distrito de La Unión, provincia de Tarma, departamento de Junín, resulta palmario respecto de esta relación asimétrica: «Más yo con calma / vivien-

51 Utilizo aquí el concepto de «ontología» y sus derivados en el sentido que le da Lukács (2007 [1986]), que a su vez se basa en la ontología del ser social de Marx (2008 [1872]). Esta noción fue luego particularizada en algunos acápites de la estética de Dussel (2020), en función de la sociabilidad comunitaria que se da en Latinoamérica. La concepción de «realidad» es tratada por estos autores como una totalidad, es decir, como una unidad dinámica, pero que es determinada localmente por condiciones variables acaecidas debido a factores espirituales, estéticos, filosóficos, científicos, económicos, sociales, políticos y culturales.

do noche y día / debajo de la neblina. / Sin prorrumpir una queja / voy haciéndole rico / a ese Patrón Miserable». ⁵² Esta tendencia se repite en las canciones de la herranza descritas por Arguedas (2012 [1953]), Matos Mar (1950) y Quijada Jara (1977), como también en el llanto doliente que presencié en el ritual del *Luci-luci canchi*, en la víspera en Azapampa.

La forma del mercado que ha sido adoptada por el contexto mantarino actual, que no es más que una particularización del neoliberalismo peruano, es una relación esencialmente negadora de la permuta recíproca, tendiendo a ir dejando de lado a la reciprocidad como forma de cambio predominante, pero manteniéndola y reforzándola en términos simbólicos en rituales como el de la herranza. Tampoco es menos cierto que el desarrollo del mercado moderno en los Andes es un fenómeno ampliamente asimilado bajo modalidades que al economista tradicional se le presentan como excéntricas, por estar imbricadas con aspectos típicos de la reciprocidad. Este desarrollo «especial» de la economía en el valle del Mantaro incluye actualmente fenómenos como la *palpa* (regalo de bienes para los recién casados), el *nyay* (colaboración mutua en tareas productivas), el *huayac*, *hujjite* o *huasite* (ayudarse en fiestas), ⁵³ o «ir de cambio», como se le llama al trueque en Tanta y Yauyos (Segura, 2023), modalidades que se encuentran muy presentes hasta el día de hoy en dicha zona (León-Chinchilla, 2020).

El mercado en la sociedad mantarina, desde tiempos coloniales, es irrigado principalmente por la capacidad productiva del *ayllu* y sus formas subyacentes de reciprocidad; la transculturación económica, en este sentido, resultó bidireccional. La división del trabajo que emana de este proceso es ciertamente un antecedente primordial para la comprensión del desarrollo de la herranza, así como el carácter culturalmente sincrético que esta presenta. Las distintas formas que

52 AEJMA, 46-44-73.

53 AEJMA, 46-46, 46-47.

adopta la relación entre patrones y pastores derivan en canciones pre-eminentemente tristes que tratan de subyugación, condiciones precarias y contextos laborales peligrosos, donde se sufre de frío, hambre y sed. El *huayno* en la herranza del Mantaro funciona como expresión sufriente y dolorosa, mientras que al mismo tiempo expone la soledad del pastor como factor cardinal (Rivera Andía, 2016). Esta soledad es personificada por un paria alejado de su propio núcleo familiar, conviviendo con gentiles, entes malignos y condiciones climatológicas extremas, pero distanciado socialmente no por impulso propio, sino que, por menester económico, ya que o bien ha dejado la escuela o bien no tiene mayores responsabilidades familiares en el valle, considerándose de este modo apto para tan solitaria actividad. El pastor, entonces, condensa en la figura del patrón la fuente de sus males y se lo hace saber durante la celebración de la herranza: «Miserable patroncito, / ¡sólo ahora me recuerdas!, / con tu cancha quemada, / con tu pan seco» (Arguedas, 2012 [1953], II, p. 2010); o del mismo modo: «¿Por qué, patroncito miserable, / no traes tu media botella, no traes tu pobre coca? / Mi fiambre por puñados debes darme». ⁵⁴

La segunda interrelación, que conforma el segundo rasgo esencial de la herranza, corresponde a la práctica pastoril propiamente tal y su vínculo humano-animal. Además de auquénidos, Cobo (1580-1657) menciona el trabajo pastoril en la zona andina con ganado vacuno, porcino, equino y cabrío (1964 [1653], I, pp. 382, 384-387). ⁵⁵ Asimismo, las prácticas de pastoreo de los indígenas y mestizos fueron evolucionando y perfeccionándose, tomando elementos de la técnica española. Una referencia significativa sobre este punto es la que refiere a la progresiva adopción de técnicas ganaderas «foráneas», adopción que puede ser rastreada respecto de la

54 AEJMA, 46-2, 400.

55 Según Cobo se utilizaban perros mansos para las labores del pastoreo, que eran marcados en sus orejas para diferenciarlos de los salvajes y poder trabajar con ellos (1964 [1653], I, p. 389).

domesticación de ganado traído de España, donde una parte debía ser entregada en tributo, al igual que los productos provenientes de la agricultura:

[...] luego que se trujeron estas cosas de España, viendo los indios su bondad, se aficionaron mucho a ellas y las llevaron a sus pueblos [...] imponían a los indios que sujetaban, entre los demás tributos, cierta cantidad de trigo y de las demás semillas y tantas cabezas de ganado de Castilla, para obligarlos con esto a que se aplicasen a la crianza y labranza de nuestros ganados y semillas; como ellos lo hicieron y entonces y mucho mejor ahora, a que están ya tan acostumbrados como a la labranza de sus comidas y crianza de sus ganados.⁵⁶

El jesuita Pablo José de Arriaga (1564-1622) también escribió sobre los indígenas que oficiaban de pastores en los albores del período colonial, enfocándose en los sacrificios que realizaban en pos de propiciar su abundancia: «[o]tras vezes los mismos Indios, que tienen ganado dan sus Corderos, y Llamas, para que los sacrifiquen, por el aumento de su ganado» (1621, p. 24). Subraya, conjuntamente, el tipo de dependencia asimétrica que se daba entre los pastores y los «caciques» encargados de indígenas, los que disponían de «a muchos en que le labren sus tierras, y guarden su ganado» (Arriaga, 1621, p. 57). La explotación hacia el pastor se daba en distintos niveles, tanto entre indígenas nobles y pobres, como también entre la curia y los indígenas, entre los españoles y los indígenas, o los mestizos y los indígenas. Los atributos de clase de patronos y pastores son plenamente identificables en el manuscrito de Arriaga, donde, además, el cronista resalta los actos rituales que los indígenas realizan, para diferenciarlos o dar cuenta de sus peculiaridades, como es el caso del sacrificio a modo de ofrenda o «pago» para recibir algo a cambio. De la misma manera, resulta notoria la dinámica que ejercían los curas que solicitaban indios *mitayos* para trabajar

56 Cobo (1964 [1653], I, p. 377).

en los terrenos que poseía la Iglesia. Guamán Poma (1534-1615) denomina a los pastores de llamas que exigían estos padres como *miches* (2001 [1615-1616], p. 563 [577])⁵⁷ que, entre otras actividades, celebraban danzas ceremoniales y fiestas asociadas a sus animales (¿proto-herranzas?): «*pingollo* [flauta] de los mosos y fiesta de los pastores *llama miches* [pastor de llamas], *llamaya* [cantar de los pastores de llama]» (2001 [1615-1616], p. 315 [317]). Menciona Guamán Poma, del mismo modo, la existencia de los jueces de comisiones (véase Domenack, 2022), que abordaban violentamente a estos pastores «hurtando y rrobando en las estancias y *llama miches* [pastor] de los ganados. Le quita quanto puede, acá de plata como ganados y *charque* [carne hecha conserva], lana, sogas, costales, *chuci* [frazada], *apa* [frazada], maýs» (2001 [1615-1616], p. 520 [524]), lo que refuerza el histórico carácter desfavorecido de sus vidas.

La tercera interrelación que se agrega a las dos anteriores y que conforma el tercer rasgo esencial de la herranza es la dinámica «humano-animal/ente», reconocible en tanto que se realizan ofrendas a seres sobrenaturales para propiciar aumento del ganado y bienestar general. Santa Cruz Pachacuti relata acontecimientos sobre sacrificios realizados por la población indígena con animales, señalando la interesante «conmutación del ganado», donde la «muerte á sacrificios de animales y de ofrendas, era entre ellos [indígenas] tenida por muy bastante» (1879 [¿1613?], p. 152), logrando de ese modo que varios tipos de males o necesidades fueran conmutadas o intercambiadas por el sacrificio del animal ofrendado. Este modo de compensación bilateral *quid pro quo* humano-ente se ha realizado consuetudinariamente en la zona andina y está íntimamente ligado a las prácticas rituales indígenas, que los cronistas interpretaban como «culto»: «[a]doraban también [...] [a] los cerros [...] la cordillera nevada, y cualquiera otra sierra o monte alto que tuviese nieve» (Cobo,

57 En el diccionario de fray Domingo de Santo Tomás (2003 [1560], p. 61) se define *michic* como «ganadero de ganado».

1964 [1653], II, p. 166). Arriaga argumenta en la misma dirección, pero refiriéndose a prácticas de hechicería asociadas a curanderismo: «[o]tras vezes va el Hechizero a la cumbre del cerro mas cercano, y con vna honda le apedrea muy de propósito, quexandose de que ella causa aquella enfermedad, y pidiendole la quite» (Arriaga, 1621, p. 51). A este respecto, Molinié (2022, p. 73) menciona que «[e]n algunos ritos anuales se marca al ganado en nombre de los dioses de los cerros a los que regularmente se hace ofrendas de alcohol y de coca. Pero, no se inscriben en un ciclo mítico ni al Pachamama ni al Apu». Sin embargo, es posible elucidar a partir de la teogonía fundacional andina la persistencia de un personaje que, a pesar de la variación de sus nominaciones, corresponde específicamente al *wamani* local del valle del Mantaro. Se trata del «guaca [...] *Vallallo*» (Santa Cruz Pachacuti, 1879 [¿1613?], p. 273),⁵⁸ quien, según el manuscrito de Huarochirí, se enfrentó con Pariacaca logrando este último vencerlo. Huallallo, entonces, «huyó en dirección de los anti», donde se encuentra hasta el día de hoy convertido en un nevado (Huanca, 2016; Taylor y Ávila, 2008, p. 51). En su capítulo sobre los ídolos, Guamán Poma señala la presencia de este ente vinculándolo directamente con los «yndios. Uancas, Xauxa, Hanan Uanca, Lurin Uanca» (2001 [1615-1616], p. 267 [269]), zona cultural coincidente con la actual sierra central, los que sacrificaban sangre de perro, comidas y «mollos» (conchas) nombrando a esta divinidad como «[s]eñor *guaca* Caruancho Uallullo» (Guamán Poma de Ayala, 2001 [1615-1616], p. 267 [269]).

Entre los distintos *guamañi* adorados y a los que se les ofrecían pagos, Santa Cruz Pachacuti hace referencia, del mismo modo, a Huallallo: «y eran llamados *Ayssavilca*, *Pariacaca*, *Chinchacocha*, *Vallallo*, *Chuquinacra*, y otros dos de los Cañares» (1879 [¿1613?],

58 También referido como «*waqa qarwanchu wallullu*» (Guamán Poma de Ayala, 2001 [1615-1616], p. 155 [157]) o «Huallallo» (Taylor y Ávila, 2008, p. 53), entre otros nombres.

p. 273, en nota al pie). Según pudimos evidenciar en nuestro trabajo de campo se menciona a Huallallo Carhuincho en las ofrendas en tiempo de herranza, especialmente para lograr prosperidad familiar, como también para conseguir buena salud o recuperación de algún enfermo. Huallallo Carhuincho residiría, justamente, en el nevado del Huaytapallana. Este fue el caso del testimonio de Max Canchaya Limache, quien rogó a Huallallo Carhuincho por una niña inválida integrante de su familia, cuya fotografía compartió con nosotros (figura 7). Cabe recordar que Max Canchaya Limache también llamaba al ente que mora en el Huaytapallana como *apu* e incluso *tayta Shanti*. Por su parte, Zózimo Tapara Jurado, el *laya* con el que conversé en el Pagapu al Huaytapallana, me dijo que venía a «hacer pagos a la *Pachamama*». Irma Poma también menciona a los *apus* como «padres poderosos» que viven en la montaña, pero al mismo tiempo hace referencia a la Mama pacha o Madre Tierra, antes a los que también se le ofrecerían los dones dedicados en el período de Santiago. Quijada Jara menciona a este respecto sobre la herranza que «[e]l 25 de julio de cada año, se realiza esta fiesta, fiesta que no es sino del ganado de los pastores, teniendo como base la superstición de considerar al “TAITA WAMANI”, como dios y señor de los cerros» (1977, p. 18, énfasis en el original), vinculando a la fiesta pastoril del Santiago con el *Taita wamani*. Se evidencia, entonces, una correlación directa entre Santiago y la figura del ente Huallallo Carhuincho como principal *wamani* de la zona estudiada, elucubración que también esboza el intelectual huancaíno Nicolás Matayoshi, quien propone que «el Huallallo Carhuincho, transformado en el Tayta Shanti o el Apu Huaytapallana, el Dios Pariacaca o Yaro, siguen vivos y continúan existiendo entre los huancas y Yauyos» (2015, p. 24).

Carlos Reyna (2006, p. 148) también adscribe a esta idea, argumentando respecto del traslape que se da entre entidades en el valle, que el fin último de la herranza es: «[a]traer a abundância e os favores do *Apu* ou da *Pachamama*: é a última intenção de todo ritual de marcação do gado». Por su parte, Millones (2014, p. 6) refiere a

la Pachamama en el contexto de la herranza, estableciendo que «se *paga* a la Tierra y se *despacha*, es decir se *envía* lo que ella necesita». Delgado (1984, p. 60) refuerza la figura sincrética entre *wamani* y Pachamama, proponiendo que «la vigencia de dos deidades tutelares del hombre, las plantas y los animales: el Wamani y la Pacha Mama, así como la relación estrecha y permanente Hombre-Naturaleza-Divinidad, a través del rito del PAGAPU, como elemento de permanente renovación de la reciprocidad del hombre y sus dioses». En definitiva, las montañas y la Pachamama estarían emparentados, y su función estibaría en officiar de «dioses patrones —los cerros y la Madre Tierra (Pachamama)— son quienes mantienen los haberes y el nivel de vida de las poblaciones que viven sobre o alrededor de ellos» (Roel Mendizábal et al., 2020, p. 99).⁵⁹

Respecto de las ofrendas dedicadas a esta, digamos, unidad transcultural metamórfica «*wamani/Mama pacha/Santiago*», el pago durante la herranza se encuentra emparentado estrechamente con el momento del *Alapakuy* o despacho, pero también cuando se despliegan las «mesas» o incluso el *Arco watay* que presencié en Azapampa. Respecto de lo que Arguedas llama «esconder» la señal en el cerro o *Señal pacay* (2012 [1953], III, p. 208) como un modo de ofrenda al *wamani*, Matos Mar (1950, p. 51, énfasis mío) lo nombra como «la *Suerte*. En el cerro hacen con piedras una especie de

59 Una referencia sobre entes que propician la abundancia de la tierra que llama la atención es la figura de Rayhuana, proveniente de la mitología andina, pero referida como una «santa». Rayhuana es mencionada en una de las fichas del Archivo Etnográfico José María Arguedas en un documento proveniente del poblado de Quilcatacta, departamento de Junín. La santa Rayhuana, según este relato, viviría en una laguna que se encuentra en medio de la nieve, en el pico de la montaña local, y tendría una cruz de oro que permanece en el lago; en dicho paraje, «a orillas de la laguna produce papas, con ollucos, mashuas» (AEJMA, 46-44). Frank Salomon (2018, p. 223) define a Rayhuana como «a female superhuman considered owner of the food», quien sería una divinidad independiente a la Pachamama, enviada por Wiracocha para encargarse de la comida al inicio de los tiempos (Taylor y Ávila, 2008).

altar en forma trapezoidal, todo de piedra con sus tapas, adelante y arriba, muchas veces sólo adelante como una puerta. Es en esta caja donde depositan la “señal” o sea los pedazos de oreja cortados a los animales, *para que el espíritu del cerro cuide a los animales*». Mata-yoshi también menciona la «ofrenda al Apo Huaytapallana» (2015, p. 17), agregando que «[t]al es el arraigo de estas costumbres, que, en 2013, el diario local de Huancayo “Correo” publicó la siguiente nota periodística: “Agradecen al Apu Huaytapallana y la Pacha Mama”» (2015, p. 18). Huamaní y Yance (2021, p. 44), por su parte, reconocen que «[l]os ritos andinos son realizados cada año por los pagaperos o sacerdotes andinos para realizar agradecimientos mediante ofrendas al pie del nevado Huaytapallana, estos ritos son más conocidos como los pagos a la tierra». Arroyo Aguilar (2012, p. 159, énfasis mío) plantea una visión similar, estableciendo que «[l]a fiesta del ganado es el jubileo de los *apus* [...] Junio, julio y agosto son por antonomasia los meses de la *fiesta del ganado*, conocida también como *Señalakeuy*, *Santiago*, *Herranza* o *Tayta Shanti* en la región centro-sur de los Andes (Ayacucho, Huancavelica y Huancayo)», unificando todos los entes descritos aquí en una unidad dinámica y transformativa.

Además de *wamani* y Mama pacha, Santiago corresponde al tercer factor en cuanto a «entes» involucrados en este fenómeno se refiere. Reyna (2006, p. 138) señala respecto de las divinidades católicas integradas con los entes indígenas en la herranza: «as divinidades andinas *Apus*, *Auquis* (montanhas), *Wamanis* (espíritos das montanhas) conviven com as divinidades católicas (Cristo crucificado, a Virgem Maria ou os santos)». Esta imbricación no solo puede verificarse en el Santiago como uno de los nombres que tiene la fiesta, sino que también en algunos aspectos destacables que han permitido que el apóstol tenga un lugar relevante en la sociedad mantarina, más allá de esta celebración en particular. San Santiago, por ejemplo, es el patrono del poblado de Chongos Bajo, donde hasta el 2000 existía el cargo de *Mama-tayta*, que debía organizar las fiestas de Semana Santa, la Virgen del Carmen y el Patrón Santiago

(García Miranda y Tacuri, 2006). La fiesta del patrón Santiago (independiente de la herranza) cuenta hasta el día de hoy con un gran nivel de organización y ostenta diferentes cargos como capitanes o priostes, y varios «oferentes» que se comprometen con donaciones. Destaca, asimismo, la presencia de antiguas cofradías religiosas mantarinas dedicadas a la figura de san Santiago, como, por ejemplo, el caso de la cofradía «San Santiago de Carhuamayo» o, en el caso de los poblados de Ica y Chincha, la cofradía de «Advocación de las Benditas Ánimas en la Iglesia de la doctrina de Santiago de Almagro» (Campos y Fernández de Sevilla, 2014, pp. 377, 386; Hurtado, 2017),⁶⁰ que administraban tierras comunes de sus feligreses, además de gestionar flujos de capital importantes provenientes de donaciones y diversos trabajos.⁶¹ Sobre el mismo pueblo de Carhuamayo y su devoción a Santiago existe un interesante relato fechado en 1947 sobre el apóstol apareciendo con gran pomposidad: «una anciana, vió a los lejos venir a un Sr montado en un caballo Blanco, y se escondió detras de unos corrales de piedra, para verlo mejor y no distinguir que no era lo visto sino el patrón de Carhuamayo, San

60 Datos provenientes de las solicitudes de creación y autos de diferendos sobre las cofradías de Tarma e Ica y Chincha, del valle del Mantaro: «2805. LXXV:6 1683/1687 Lima. Autos seguidos por don Juan Mesía de Estela, defensor general de cofradías, contra doña Isabel de Atiencia, albacea de su hijo Diego Fernández de Atiencia, cura propietario de la doctrina de Santiago de Carhuamayo (Tarma), para que pague lo que su representado debe del tiempo que fue mayor-domo de las cofradías de su doctrina. Car., 84f.» y «2869. XLI-A:15 1806 Ica/Chincha [...] solicitud de don Ramón Espinoza, vecino de Chincha, pidiendo licencia para fundar una cofradía con la advocación de las Benditas Ánimas en la iglesia de la doctrina de Santiago de Almagro. 4f., 2b.» (Campos y Fernández de Sevilla, 2014, pp. 377, 386).

61 No ahondaremos en el rol de las cofradías respecto del Santiago en el valle del Mantaro, pero cabe destacarlas en cuanto fueron un modelo asociativo muy exitoso en términos de vinculación de grupos de ciudadanos reunidos por fines comunes, y en torno a una figura católica única (véanse Meyers, 1988; Campos y Fernández de Sevilla, 2014).

Santiago.- [sic].⁶² Resulta destacable que Guamán Poma también nombre la aparición de Santiago exactamente del mismo modo, al intervenir en una batalla en el Cusco a favor de los cristianos: «Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el señor Sanctiago con un trueno muy grande. [...] Dizen que bino encima de un cauallo blanco» (Guamán Poma de Ayala, 2001 [1615-1616], p. 405 [407]).

En las fichas digitalizadas del Archivo Etnográfico José María Arguedas se nombra a Santiago como «sinónimo» de la herranza en varias oportunidades, como en los casos de los pueblos de Acaya, Ipla, Pichuyuior, Tarma y Yauli.⁶³ Santiago, entonces, se encontraría emparentado o «superpuesto» con la figura de *wamani* y de la Mama pacha, formando una suerte de «triumvirato» patronal local. Gose (2008, pp. 291-292), en este mismo sentido, plantea que existen afinidades «between mountain lords and saints [...] since the latter typically occur on mountains and bear honorific title of *tayta* or *taytacha*». Sin embargo, nada se le «ofrece» al apóstol Santiago, digamos, «directamente», sino que solo a través de esta figura metamórfica del *Taita shanti*. Esta verdadera «trinidad sincrética» —*wamani*/Mama pacha/Santiago— correspondería a una unidad consustancial, pero que al mismo tiempo representa a tres entes individuales, lo que se asemeja en gran medida a la Santísima Trinidad de la doctrina católica. Es posible rastrear esta particular dialéctica en otras latitudes andinas como en Andamarca, Ayacucho, como aparece magistralmente en el relato de *El mito de la escuela* recogido por Ortiz Rescaniere (en Lima, 1971), donde se hace referencia a la figura de la Mama pacha y su relación tanto con lo indígena como con la religiosidad cristiana, reforzando esta triada que se vislumbra en la herranza: «Mama pacha ya no quiere al Inka. El Inka se ha amistado con Jesucristo y ahora viven juntos, como dos hermanitos. Miren la escritura, aquí está dicho» (1973, p. 243).

62 AEJMA, Lima, 47-35, 47-36.

63 AEJMA, Lima, 46-2, 22, 406, 407; 46-44; y 46-46, 46-47.

La figura del Pagapu en el valle del Mantaro fue institucionalizada a través de la «iniciativa de la Municipalidad Provincial de Huancayo, el año de 1997, [cuando] se organizó por primera vez la ceremonia ritual del “Pagapu Wanka” en el santuario histórico de Wariwillka, en el distrito de Huancán» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 44). Se trata de una actividad oficial (en la misma línea del Santiago Wanka aquí descrito), que fue liderada por el folclorista local Luis Cárdenas Raschio.⁶⁴ El Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú conserva una Colección Luis Cárdenas, donde se describe a su inspirador como «[i]nvestigador nato, folclorista y Patrimonio Cultural de la Nación Wanka. Conservó gran parte del patrimonio material e inmaterial de Junín. Fotógrafo, coleccionista de trajes típicos y máscaras», también es mencionado en varios blogs y tesis actuales (Córdova Llacza, 2018; Aquino, 2010; Meza Quispe, 2017). En el repositorio digital de la Colección Luis Cárdenas es posible verificar la existencia de un video catalogado como «Pagapu Wanka» del 25 de julio de 1999, cuya descripción indica que corresponde a «la Ceremonia del Pagapu Wanka que rescata el ritual del pago a la tierra y sacrificio al perro» (Instituto de Etnomusicología - IDE, 1999, p. 1). Más adelante, en una ficha de contexto, se señala que tal actividad se desarrolló en el poblado de Huari y constaba de cuatro pasos: «[1] Llegada de los Ayllus, Entrada del Curaca, Pago al agua [...] [2] Sacrificio al perro, pago a la tierra [...] [3] Mensaje del Curaca, Entrada al Santuario de Wariwilca [...] [4] Pago al molle, baile general [sic]» (Instituto de Etnomusicología - IDE, 1999, p. 2). Este Pagapu Wanka se celebró

64 «Luis Cárdenas Raschio (Huancayo, 1933-2012). Personaje clave de la cultura regional Wanka. Investigador y folclorista huancaíno, fotógrafo del diario *Correo*. Hizo que el “Pagapu Wanka” sea reconocido por la nación. Llegó a ser director del Departamento del Folclor en la Casa de la Cultura. Muchas veces hizo de jurado de concursos de danza» (Oregón, 2015, p. 21). En el 2010 recibe el Diploma de Honor al Mérito por su «exitosa carrera Artística y Artesanal que enaltece a nuestra ciudad Wanka» (Velarde, 2010).

año a año desde 1997, solo con algunas excepciones de cancelación, y se suspendió posteriormente por los efectos de la pandemia del COVID-19, pero siempre se desarrolló como una actividad independiente, no vinculada directamente con la procesión multitudinaria del Pagapu al Huaytapallana ni a la herranza, pero sí realizada en la misma fecha.

Luis Cárdenas Raschio brinda una particular interpretación del sentido profundo del Pagapu Wanka, planteando que nació de la necesidad de «rescatar la ceremonia que se realizaba con motivo del inicio del calendario huanca. Los abuelos y wamanis relatan que esta Ceremonia religiosa huanca fue solemne y multitudinaria que consistía en el pago o agradecimiento por los favores recibidos a las divinidades Huancas: Wallallo Karwincho, Mama pacha, Apu Waytapallana, Pacarina de Wariwillka [sic]» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 37). En su primera versión de 1997, el Pagapu Wanka fue profuso, y contó con la participación de «cuatrocientos actores, integrantes de diferentes grupos y talleres de danzas e instituciones amantes de la cultura» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 37). Luego, el año 2001, «[m]ediante la Ley N° 27425 del 16-02-01 ha sido oficializada por el congreso de la República como Festividad Ritual de Identidad Nacional» (Cárdenas Raschio, 2022, p. 38), corriendo, de este modo, la misma suerte institucional de la herranza en el Santiago Wanka.

CONCLUSIONES

La centralidad de este análisis sobre la herranza en el valle del Mantaro radica en la determinación y explicación de tres relaciones agregativas que se dan entre humanos (patrones y pastores), entre humanos y animales (patrones-pastores y ganado), y entre estos últimos respecto de tres entes que son a la vez consustanciales e individuales (*wamani*, Mama pacha y Santiago). Las interacciones

entre esas relaciones presentan rasgos distintivos que se han mantenido desde tiempos coloniales hasta la actualidad, y que fueron forjando sus rasgos esenciales agregativamente. Para poder caracterizar concretamente dichas interacciones y su evolución fue necesario introducir aspectos tanto de la historia colonial peruana y fuentes de archivo, como, asimismo, trabajo etnográfico fruto de la observación participante. He aplicado esta perspectiva analítica interdisciplinaria, debido al carácter heteróclito y transcultural que la herranza del valle del Mantaro ostenta.

En un sentido particular, las fuentes coloniales permitieron desempolvar datos cuyo origen y desarrollo muchas veces se encuentra obnubilado por la densa capa que impone la falta de trabajo etnográfico. Este último me permitió corroborar (y también desechar) varias presunciones que, sin haber estado en terreno, hubiesen sido imposibles de avalar, en cuanto que este es un fenómeno vivo y en constante transformación. Por su parte, el Archivo Etnográfico José María Arguedas, que presenta una gran cantidad de información hasta ahora inédita sobre la herranza en esta región, aportó información relevante, sobre todo porque tiene el foco puesto en el período de la primera mitad del siglo XX, información que fue posible emplear comparativamente con las etnografías posteriores y la propia, sirviendo de complemento a la etnografía arguediana de 1953.

Un resultado a destacar es la noción de tríada metamórfica que conforman las figuras del *wamani*, Mama pacha y Santiago, que refleja un sincretismo entre las nociones del dogma católico de la Santísima Trinidad, con la síntesis indígena que representan el *wamani* y la Mama pacha. El carácter transformativo de esta unidad dinámica depende de varias condiciones ontológicas que la determinan, y que obedecen tanto a factores culturales, políticos y económicos, constituyéndose en un ejemplo de cómo va evolucionando la cultura andina y sus expresiones estéticas concretas. Un segundo resultado que quisiera subrayar, y que emergió gracias al trabajo etnográfico,

fue la constatación de diversas instancias de institucionalización de rituales que solo se desarrollaban por voluntad de la comunidad, lo que, además de aportar un sustento legal y económico, permite renovar prácticas consuetudinarias y convertirlas en organismos burocráticos (con su respectiva jerarquía interna, reglas, financiamiento y ciclos), lo que va agregando nuevas modalidades de celebración como es el Santiago Wanka y el Pagapu al Huaytapallana.

Quisiera relevar una idea que ha emergido de este artículo, pero que por razones de espacio y pertinencia no he podido explyar mayormente, que tiene que ver con el tránsito del tipo de herranza descrita por Arguedas, desde ser una actividad preeminentemente de subsistencia a convertirse en un ritual con un fin principalmente estético-simbólico. Esto fue posible de corroborar en la herranza que presencié en los poblados de Azapampa y Huari. Luego del período al que atañen los relatos del Archivo Etnográfico José María Arguedas —firmados entre el 1946 y 1947, pero que abarcan una fase desde *circa* 1900 hasta finales de la década de 1940—, la herranza modificó parte de sus fines u objetivos, convirtiéndose en un fenómeno con una función distinta a la original, asociada actualmente al goce estético y a la función ritual, más que para «efectivamente» desarrollar la ganadería mediante la marca o señal. Sin embargo, ha conservado una estructura más o menos estable, que se proyecta «fractalmente» en todas sus realizaciones. Este particular «tránsito» que también he podido identificar, por ejemplo, en los mates burilados finos narrativos de Cochabamba (Molina y León-Chinchilla, en prensa), es una especificidad concreta que se da en el valle del Mantaro, y que permite vislumbrar la evolución que devela la producción cultural local, además de ser ejemplo de cómo funcionan las discretas lógicas de la estética andina.

ANEXO GRÁFICO

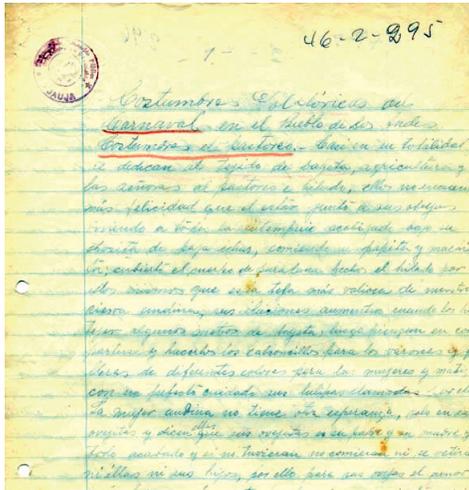


FIGURA 1a. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.

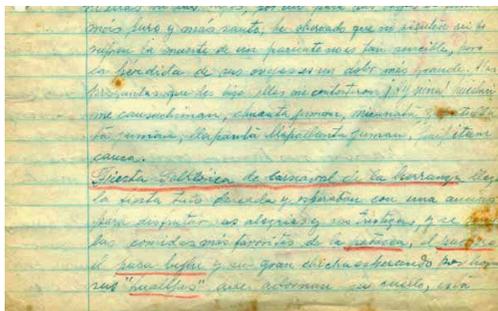


FIGURA 1b. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.⁶⁵

65 AEJMA, 46-2, 295.

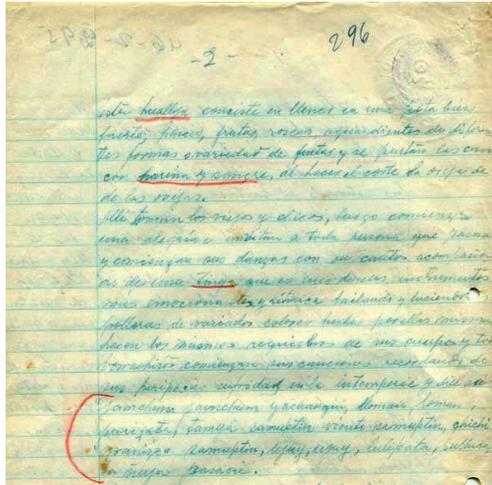


FIGURA 1c. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.⁶⁶

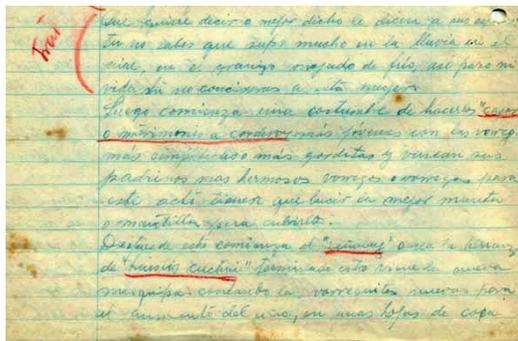


FIGURA 1d. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.⁶⁷

66 AEJMA, 46-2, 296.

67 AEJMA, 46-2, 296.

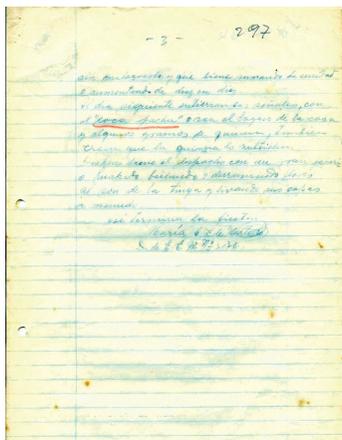


FIGURA 1e. «Costumbres folklóricas del Carnaval en el pueblo de los Andes. Costumbres de pastoreo. Fiesta folklórica de carnaval de la herranza». Relato de María C. T. de Hurtado, directora de la Escuela N.º 5176. Jauja, Perú, 1946.⁶⁸



FIGURA 2. «Fig. n.º 4». Dibujo de una herranza. Justino Bullón Mateo (JM.T.P.), Auxiliar de la Escuela de 2.º grado de varones 1520 de Jauja. Junín, Perú, 17 de diciembre de 1947.⁶⁹

68 AEJMA, 46-2, 297.

69 AEJMA, 47-35.

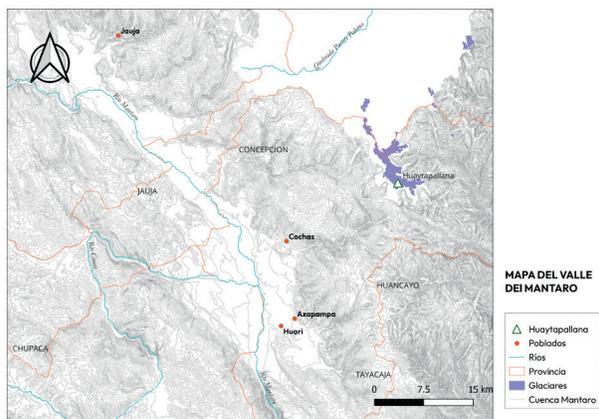


FIGURA 3. Zona cultural a la que remite el artículo, en el departamento de Junín. Destacan los lugares visitados en trabajo de campo: cuenca del valle del Mantaro (al centro, en blanco), río Mantaro, Jauja, Cochas, Azapampa, Huari y la montaña Huaytapallana. Huancayo, Perú, 2023. Elaboración de Yhon León-Chinchilla.



FIGURA 4. Ovejas marcadas con cintas de colores en sus orejas en período de Santiago. Cerca de la cima de la montaña Huaytapallana, Perú, 2019. Joaquín J. A. Molina M.



FIGURA 5. «Mesa» con ofrendas de una familia que realiza pagos al Apu Huaytapallana. Destaca la presencia de dos fetos de animal disecados en la manta multicolor de la derecha. Perú, 2016. Joaquín J. A. Molina M.



FIGURA 6. Músicos «antiguos» contratados para la herranza en casa del *laya* Víctor Vilcahuamán, durante la «Vispera». Azapampa, Perú, 2016. Joaquín J. A. Molina M.



FIGURA 7. Fotografía de familiares por los que se solicita buena salud, dispuesta en la «mesa» del profesor rural Max Canchaya Limache durante el Pagapu al Huaytapallana. Montaña Huaytapallana, Perú, 2016. Joaquín J. A. Molina M.

FINANCIAMIENTO

El presente artículo fue escrito durante mi estadía en Alemania, gracias al financiamiento recibido para mis estudios doctorales otorgados por la beca «Doctorado con acuerdo bilateral en el extranjero Becas Chile / CONICYT-DAAD», concedida por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), y el Servicio Alemán de Intercambio Académico de Alemania (DAAD).

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Juan Javier Rivera Andía por su confianza. A la Universidad de Chile por acoger mi investigación de magíster sobre este tema. A Karoline Noack, de la Universidad de Bonn, por apoyar mi proyecto doctoral. A Gonzalo Espino por establecer los contactos iniciales con mis colegas de investigación en Huancayo. A Elías Rengifo de la Cruz por su acogida. A Jair Pérez Bráñez, quien me presentó a gran parte de mis interlocutores. A

Roberth Arroyo, de Wariwillka, quien me acompañó en mi trabajo de campo. A Víctor Vilcahuamán por compartir conmigo el lado más profundo de la herranza. A Irma Poma por sus relatos que reproduzco en estas páginas. Al pintor Josué Sánchez y su esposa por compartir su perspectiva sobre la cosmovisión andina. A Nicolás Matayoshi por sus libros. A Yhon León-Chinchilla por su profundo conocimiento de la cultura *wanka* y por el mapa de la zona estudiada. A Godofredo Quispe, quien me socorrió con bibliografía en Huancayo. Al Colegio de Antropólogos del Perú, Región Centro. A Juncalí Durand Guevara, Gabriela La Rosa, Kevin de Los Ríos y Julia Ponce, jóvenes profesionales que en 2016 trabajaban en el Ministerio de Cultura en Huancayo. A Jenny García Ruales, Naomi Rattunde, Taynã Tagliati y Danitza Márquez por sus comentarios. A Max Canchaya Limache, profesor andino, y Zózimo Tapara Jurado, *laya* del Huaytapallana.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2024, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ARCHIVOS

Archivo Etnográfico José María Arguedas [AEJMA] (1947), Lima, ff. 46-2, 46-5, 46-44, 46-46, 46-47, 46-50, 47-35, 47-36 [Archivos en formato PDF]: 1) «*Archivo etnográfico José María Arguedas (Recopilaciones de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación). Centro. 4. Región Junín 1: a. Libro Junín. i. Departamento de Junín (Jauja). Legajos 46-2 / 46-5*»; 2) «*Recopilaciones de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación. Centro. 1. Región Junín. a. Libro Junín 2. i. Departamentos de*

Junín (Huancayo y Tarma). Legajos 46-44 / 46-50 / 47-35 / 47-36. Cuestionario N° 1” y 3”»; y 3) «*Recopilaciones de folclore a cargo de docentes del Ministerio de Educación. Centro. 4. Región Junín. c. Libro Junín 3. i. Departamento de Junín (Tarma)*. Legajos 46-46 / 46-47. Cuestionario N° 1. Ministerio de Cultura. Dirección de Patrimonio Inmaterial Contemporáneo. Museo de la Cultura Peruana». Disponible en: <https://web.archive.org/web/20121212171611/http://www.centenarioarguedas.gob.pe/?p=556>.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, R. (25.07.2010). Entrevistas a los pobladores. *Visita a Huancayo*. Disponible en: <http://visitaahuancayo.blogspot.com/2010/07/entrevistas-los-pobladores.html>.
- ARCHI ORIHUELA, J. (29.06.2014). El pagapu: descripción de un ritual andino en el Huaytapallana. *Lo material y lo ideal*. Disponible en: <http://lo-materialyloideal.blogspot.com/2014/06/el-pagapu-descripcion-de-un-ritual.html>.
- ARGUEDAS, J. M. (1953). Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. *Folklore Americano*, núm. 1, pp. 99-293.
- ARGUEDAS, J. M. (1957). *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*. Lima: Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo.
- ARGUEDAS, J. M. (2012). *Obra antropológica: Vol. III*. Lima: Horizonte.
- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Ministerio de Educación.
- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (1987). Folklore del pueblo de Araguay. *Antropológica*, vol. 5, núm. 5, pp. 357-378.
- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (1989). Del folklore de Arahuy. *Antropológica*, Lima, vol. 7, núm. 7, pp. 5-39.

- ARGUEDAS, J. M. y F. IZQUIERDO RÍOS (2014). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Madrid: Siruela.
- ARIAS, A. C. (2022). La participación de maestros en la recopilación de tradiciones y saberes populares: la Encuesta Nacional de Folklore de Argentina (1921). *Anuario de Historia de la Educación*, vol. 23, núm. 2, pp. 5-26.
- ARRIAGA, J. de (1621). *Extirpación de la idolatría del Pirú*. Lima: Geronymo de Contreras Impresor de Libros.
- ARROYO AGUILAR, S. (2012). De Santiago mataindios a Tayta Shanti. *Investigaciones Sociales*, vol. 1, núm. 29, pp. 159-169.
- BRAUDEL, F. (1958). Histoire et Sciences sociales: La longue durée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 13, núm. 4, pp. 725-753.
- BRUNN, R. M. von (2009). *Metamorfosis y desaparición del vencido: desde la subalteridad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia*. Tesis de maestría. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- BUGALLO, L. (2009). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy, núm. 36, pp. 177-202.
- CADENA, M. de la (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham y Londres: Duke University Press.
- CALVO PÉREZ, J. (2022). *Nuevo diccionario español-quechua, quechua-español*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (ed.) (2014). Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- CANALS, R. (2023). Transculturation, Creativity, and Presence in the Cult of María Lionza. En: S. Palmié (ed.). *Fernando Ortíz: Caribbean and Mediterranean Counterpoints*. Chicago: Hau Books, pp. 417-444.

- CÁRDENAS RASCHIO, L. (2022). *El Folklore que yo vi*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua.
- CARLIER, A. de (1981). *Así nos curamos en el Canipaco: Medicina tradicional del valle del Canipaco*. s. n.
- COBO, B. (1964 [1653]). *Obras del Bernabé Cobo*. Edición de F. Mateos. Volumen I. Lugar: Atlas.
- COBO, B. (1964 [1653]). *Obras del Bernabé Cobo*. Edición de F. Mateos. Volumen II. Lugar: Atlas.
- CÓRDOVA LLACZA, R. (2018). *Conservación del patrimonio cultural inmaterial en la región Junín*. Tesis de licenciatura. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- DEBORD, G. (2013 [1967]). *La sociedad del espectáculo*. Granada: Gegner.
- DELGADO, H. (1984). *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho*. Tesis para optar al título de antropólogo social. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- DOMENACK KIHLEN, M. M. (2022). Aproximación al sistema de justicia en tiempo de los incas. *Derecho*, vol. 11, núm. 11, pp. 59-73.
- DUSSEL, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- ETTE, O. (2004). Los caminos del deseo. Coreografías en la literatura de viajes: un ensayo acerca de su multidimensionalidad y figuras fundamentales de los movimientos que pone en escena. *Humboldt*, núm. 141, pp. 10-14.
- ETTE, O. (2014). Nanotheorie. Von Lasten, Listen und Lüsten der Avantgarden nach der Avantgarde. En: W. Asholt (ed.). *The Avant-Garde and Modernism: Decentering, Subversion, and Transformation in the Literary-Aesthetic Field*, vol. 37. Berlín, Boston: De Gruyter, pp. 47-79.

- ETTE, O. (2017). Desafíos de la nanofilología: laboratorios del saber (narrar). En: A. Rueda (ed.). *Minificación y nanofilología: latitudes de la hibernidad*. Iberoamericana. Madrid, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 71-102.
- FLANNERY, K. V., J. MARCUS y R. G. REYNOLDS (1989). *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. Abingdon, New York: Left Coast Press Inc.
- FRISANCHO PINEDA, D. (1978). *Medicina indígena y popular*. Segunda edición. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- GARCÍA MIRANDA, J. J. y K. TACURI (2006). *Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero... Estudio de las fiestas patronales de Chongos Bajo y del ganado en el Valle del Mantaro*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC.
- GARCÍA RUALES, J., B. METTE-STARKE, J. MOLINA y N. RATTUNDE (2022). Sharing Messages, Not Meals: Engaging with Non-Humans in Fieldwork during the Pandemic. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 147, núm. 1, pp. 75-98.
- GENTILE Lafaille, M. E. (2003). Presencia incaica en el «paisaje de acontecimientos» de un sector de la puna de Jujuy: huanca, usnu, cachauis y quipildor. *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 7, pp. 217-262.
- GENTILE Lafaille, M. E. y Colatarci, M. A. (2001). Las marcas del cielo en la tierra (Puna de Jujuy, siglo XX). *Folklore latinoamericano*, vol. 5, pp. 165-181.
- GOLTE, J. y D. LEÓN (2014). *Alasitas: discursos, prácticas y símbolos de un «liberalismo aymara altiplánico» entre la población de origen migrante en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GOSE, P. (2008). *Invaders as Ancestors: on the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto, Búfalo, Londres: University of Toronto Press.

- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. (2001 [1615]). *The Guaman Poma Website - Det Kongelige Bibliotek - GKS 2232 4º*. Disponible en: <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>.
- GULDI, J. y D. ARMITTAGE (2014). Going Forward by Looking Back: The Rise of the Longue Durée. En: *The History Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 14-37.
- HALLER, A. y H. CÓRDOVA-AGUILAR (2018). Urbanization and the Advent of Regional Conservation: Huancayo and the Cordillera Huaytapallana, Peru. *eco.mont*, vol. 10, núm. 2, pp. 59-63.
- HUAMANÍ, J. y P. YANCE (2021). *La importancia del dios Waytapallana en la novela corta «Apu Waytapallana» de Sario Chamorro Balvín*. Tesis de licenciatura. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- HUANCA, R. I. (2016). *El antiguo combate de Huarochirí. ¿Un combate aéreo hace 1300 años?* Lima: Arkabas SAC.
- HURTADO, C. (2017). *Cacicas, dinastías indias y caciques en la sierra central del Perú: elite indígena y configuración del poder en el espacio regional de Janja, siglo XVIII*. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.
- INAPL - INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO (2024). *Encuesta Nacional de Folklore de 1921*. Disponible en: <https://enf1921.cultura.gob.ar/>. Consulta: 05.01.2024.
- INSTITUTO DE ETNOMUSICOLOGÍA - IDE (1999). *Ficha - Video de Pagapu Wanka*.
- JIMÉNEZ BORJA, A. (1948). *Mate peruano. Colección de Arturo Jiménez Borja*. [Folleto].
- KRAUSE, G. (1977). Der Sonntagsmarkt von Huancayo und die sozioökonomische Struktur des Mantaro-Tals in Peru. *Indiana*, Suplemento 10, pp. 1-183.
- KRINGS, M. (2013). Interdisziplinarität und die Signatur der Ethnologie. En: T. Bierschenk, M. Krings y C. Lentz (eds.). *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlín: Reimer, pp. 265-283.

- KRÖGEL, A. (2010). Poderes de la narrativa oral quechua: Layqas, suq'as y «condenados». *Kipus: Revista Andina de Letras*, núm. 28, pp. 69-108.
- LATCHAM, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- LEÓN-CHINCHILLA, Y. (03.07.2020). La felicidad en el encierro. *Blog Amerigrafías - Reflexiones en tiempos de Coronavirus*. Disponible en: <https://amerigrafias.wordpress.com/2020/07/03/la-felicidad-en-el-encierro/>.
- LUKÁCS, G. (2007 [1986]). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- MALDONADO, E., M. AGUILAR y M. RODRÍGUEZ CERRÓN (2022). *Área de conservación regional Huaytapallana. Biodiversidad, paisajes y ritos*. Concepción: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- MALDONADO POMALAZA, H. (1987). *Páginas de mi Chalay. Los Avelinos*. San Jerónimo de Tunán: s. e.
- MALDONADO VALENZUELA, M. (2017). *Persistencias y cambios en la reciprocidad andina en las comunidades de Hualla y Tambillo - Ayacucho*. Tesis de maestría. Huamanga: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- MANN, T. (2002 [1924]). *La montaña mágica*. Barcelona: Edhasa.
- MARX, K. (2008 [1872]). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital: Vol. I*. Edición de P. Scaron. 28.ª edición. México, D. F.: Siglo XXI.
- MATAYOSHI, N. (2015). Huaytapallana y Pariacaca, los dioses vivientes. *Perspectivas Latinoamericanas*, núm. 12, pp. 1-26.
- MATAYOSHI, N. (2016). La Feria Dominical de Huancayo de 1950. Recuerdos de infancia. En: N. Matayoshi (ed.). *La Feria Dominical de Huancayo. Historia y pueblo (1874-2014)*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua, pp. 143-158.

- MATOS MAR, J. (1950). La Fiesta de la Herranza en Tupe. *Mar del Sur. Revista Peruana de Cultura*, vol. 3, núm. 13, pp. 39-53.
- MAYER, E. (1971). Un carnero por un saco de maíz. Aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara: Pasco. *Revista del Museo Nacional. Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 3, núm. XXXVII, pp. 184-196.
- MEDINA, J. (1952). *Los aborígenes de Chile. Introducción de Carlos Keller*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- MEYERS, A. (1988). Cofradías religiosas en América Latina: una aproximación a base de dos estudios de caso peruanos. En: K. Kohut y A. Meyers (eds.). *Religiosidad popular andina*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, pp. 280-301.
- MEZA QUISPE, E. (21.07.2017). *Diversidad cultural de la provincia Huancayo: 2017*. Disponible en: <http://eymer2003.blogspot.com/2017/>.
- MILLONES, L. (1983). Medicina y magia: propuesta para un análisis de los materiales andinos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 12, núm. 3, pp. 63-68.
- MILLONES, L. (2014). Feeding the Earth. *ReVista. Harvard Review of Latin America*, vol. XIV, núm. 1, pp. 1-9.
- MILLONES, L. y R. MAYER (2017). *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus.
- MOLINA M., J. J. A. (2017). *Descripción y análisis de la celebración de la herraanza de ganado en el valle del Mantaro de la sierra peruana*. Tesis de maestría. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- MOLINA M., J. J. A. (2020a). El Mantaro «transcultural» de Arguedas: tránsitos entre reciprocidad andina y mercado moderno. *Estepario*, núm. 15, pp. 6-10.

- MOLINA M., J. J. A. (2020b). Theseus Sailing the Peruvian Mantaro. *Boasblogs*. Disponible en: <https://boasblogs.org/fieldworkmeetscrisis/the-seus-sailing-the-peruvian-mantaro/>.
- MOLINA M., J. J. A. y Y. LEÓN-CHINCHILLA (en prensa). *Enfermedad, diagnóstico, tratamiento y cura. Burilando bechicería en el valle del Mantaro*.
- MOLINÉ, A. (2022). *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- NOACK, K., C. JAIMES BETANCOURT y N. RATTUNDE (eds.) (2020). *Global turns, descolonización y museos*. Bonn: Bonner Altamerika-Sammlung und Studien.
- OREGÓN, Y. (2015). *Propuesta pedagógica para el fortalecimiento del esquema corporal en alumnas de primer grado de primaria mediante la danza Cabra Kintuy*. Tesis de licenciatura. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1973). El mito de la escuela. En: J. Ossio (ed.). *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología de Juan M. Ossio A.* Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, pp. 237-250.
- PEASE, F. (1992). *Perú: hombre e historia*. Volumen II. Lima: Edubanco.
- PÉREZ BRÁÑEZ, J. (2016). La feria del valle. Aproximaciones al texto de Luis Milón Duarte. En: N. Matayoshi (ed.). *La Feria Dominical de Huancayo. Historia y pueblo (1874-2014)*. Huancayo: Biblioteca Municipal Alejandro O. Deustua, pp. 117-141.
- POLIA, M. (1995). La mesa curanderil y la cosmología andina. *Anthropologica*, Lima, vol. 13, núm. 13, pp. 23-53.
- QUIJADA JARA, S. (1977). Taita Shanti. *Churmichasun*, núms. 4-5, pp. 18-24.
- QUIJADA JARA, S. (1982). *La coca en las costumbres indígenas: apuntes de folklore*. Huancayo: Imprenta Ríos.

- RÁEZ, J. F. M. (2018). *Diccionario Huanca. Quechua-Castellano/ Castellano-Quechua*. Edición de R. Cerrón-Palomino y S. Cangahuala. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- RAIMONDI, A. (2001 [1929]). Viaje del año 1866 de Lima a las montañas de Huancayo y Huanta. Cuaderno XLVII. Departamentos de Lima, Junín, Huancavelica y Ayacucho. En: A. Raimondi. *El Perú – Itinerarios de Viaje. Imprenta Torres de Aguirre*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdf6p4>.
- REYNA, C. (2006). Os deuses da montanha do Peru contemporâneo. Uma reinterpretação etnocinematográfica do ritual andino Santiago. *Cuadernos de Antropología e Imagem*, núm. 23, pp. 137-151.
- REYNA, C. (2012). Film and Ritual. Epistemological dialogues between filmic anthropology and anthropological practice. *Vibrant*, vol. 9, núm. 2, pp. 431-468.
- RIMACHI, E. (2003). Evento y discurso: La práctica andina del jubeo o «limpia con cuy». En: G. Espino Relucé (ed.). *Tradición Oral, Culturas Peruanas: Una Invitación al Debate*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 277-283.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2007). Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 191-215.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2011). El «saber artístico» de un antropólogo y el estudio de la cultura en el Perú. A propósito de una obra olvidada de José María Arguedas. *Anthropologica*, Lima, vol. 29, núm. 29, pp. 143-154.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2016). *La vaquerita y su canto: una antropología de las emociones*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- ROEL MENDIZÁBAL, P. (2003). Folklore, antropología y educación: el archivo José María Arguedas. *Folklore Latinoamericano*, núm. 6, pp. 278-308.

- ROEL MENDIZÁBAL, P., J. C. LA SERNA y P. MOLINA (2020). *El carnaval rural andino. Fiesta de la vida y la fertilidad*. Lima: Ministerio de Cultura.
- RODRÍGUEZ PASTOR, C. (1944). Resoluciones, recomendaciones, acuerdos y convenciones, de la primera conferencia de ministros y directores de educación de las repúblicas americanas. *Revista de Educación. Publicación para los maestros*, vol. 2, núm. 1, pp. 5-88.
- SABOGAL, J. (1987). *Mates burilados. Arte vernacular peruano*. Lima: Ediciones Kuntur.
- SAHLINS, M. (1987). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal Ediciones.
- SALAS, M. A. (1987). *Mates de cochas. Productores artesanales en la sierra central*. Lima: Mosca Azul Editores.
- SALOMON, F. (2004). *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Duke University Press.
- SALOMON, F. (2018). *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Nueva York: Routledge.
- SANTACRUZ PACHACUTI, J. de (1879 [¿1613?]). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid: Ministerio de Fomento.
- SANTO TOMÁS, F. D. de (2003 [1560]). *Lexicon o vocabulario de la lengua general. Diccionario Quechua-Castellano / Castellano-Quechua*. En: C. Coloma Porcari y C. Valladolid Huamán (eds.). Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- SEGURA, E. (2023). *Ir de cambio. Etnografía del trueque y la reciprocidad en los espacios socioecológicos de Tanta y Yauyos*. Huancayo: Lliu Yawar.
- SHARON, D. (2021). Andean Mesas and Cosmologies. *Ethnobotany Research & Applications*, núm. 21, pp. 1-41.
- SPAHNI, J.-C. (1969). *Los mates decorados del Perú*. Lima: Peruano-Suizo Compañía de Seguros y Reaseguros.

- SPITTLER, G. (2001). *Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 126, núm. 1, pp. 1-25.
- STOLMAKER, C. (1979). The Sunday Fair at Huancayo: A Market's Contribution to the Regional Economy. *Journal of Anthropological Research*, vol. 35, núm. 4, pp. 459-476.
- TAYLOR, G. y F. de ÁVILA (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TORERO, A. (2003 [1964]). Los dialectos quechuas. *Fabla*, vol. 2, núm. 2, pp. 9-61.
- TSCHOPIK, H. Jr. (1947). *Highland Communities of Central Peru. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication N° 5*. U. S. Government Printing Office.
- VALDIVIA PONCE, Ó. (1975). *Hampicamayoc. Medicina Folklórica y su substrato aborigen en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- VELARDE, F. (2010). *Resolución de Alcaldía N° 210. 2010-MPH/A*.

Fecha de recepción: 28 de agosto de 2023.

Fecha de evaluación: 8 de octubre de 2023.

Fecha de aceptación: 26 de enero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

