

En busca de un equilibrio: el valor de la etnografía  
y la pertinencia de la ideología. Reseña de *La herrañza de  
Pasco. Celebración de la vida* a cargo del Proyecto Qhapaq  
Ñan (Lima: Ministerio de Cultura, 2014)

Juan Javier RIVERA ANDÍA

Polish Institute of Advanced Studies - PIASt (Varsovia, Polonia)  
[jjriveraandia@gmail.com](mailto:jjriveraandia@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0002-4099-5765

ESTA ES UNA DE LA ESCASAMENTE difundida veintena de etno-  
grafías producidas por el Ministerio de Cultura del Perú desde fines  
de la primera década del presente siglo. Casi todas ellas se han pu-  
blicado ricamente acompañadas de material audiovisual. Entre to-  
dos estos aspectos, aquí nos ocuparemos casi exclusivamente de su

aspecto textual.<sup>1</sup> Esta etnografía atañe a Pasco, unidad administrativa creada, en buena medida, en función de la importante actividad minera en la zona (descrita en *La guerra silenciosa* de Manuel Scorza); pero de cuyas actuales prácticas ganaderas de raigambre indígena conocemos muy poco. Probablemente estemos, pues, frente a una de las primeras publicaciones sobre los ritos ganaderos de esta región.

La etnografía propiamente dicha incluye la transcripción de testimonios interesantes y ocupa aproximadamente la mitad de todo el texto. Se compone de dos partes: una descripción de los participantes rituales y otra de las secuencias rituales. En cuanto a los primeros se incluyen «dos familias» de comarcas distintas de Pasco, cada una de ellas con sus protagonistas llamados «patrones», visitadas aparentemente solo durante las celebraciones de la herranza (p. 51):

[...] se ha registrado la celebración de la herranza en dos familias de dos provincias diferentes [...] entre los días 8 a 10 de marzo a la familia Huamán López en la estancia [...] de Rigrau, del caserío de San Juan de Leonpata en la provincia de Pasco. La estancia [...] está a cargo de la señora Amelia López [...]. Luego se registró, entre los días 11 a 13 del mismo mes, la herranza en la [...] estancia de Chirir, en la provincia de Daniel Alcides Carrión, donde tiene sus propiedades en ganado la numerosa familia López Rivera [...] [compuesta por] once hijos, quienes se rotan [...] la labor del pastoreo.

Como se precisa desde el inicio, cada una de estas familias ganaderas son tanto rurales como urbanas —como ya lo había notado, por ejemplo, Alber (1999) en el valle del Chancay—. Así, de una de ellas se afirma que «vive en ciudades como Cerro de Pasco, Huánuco o Lima, manteniendo la propiedad, pero dejando su manejo bajo las manos de otras ramas rurales de la misma familia, o contratando a personas externas [...] que se comprometan a cuidar

---

1 Esta etnografía está precedida de una presentación, firmada por la entonces ministra de Cultura del Perú, que casi se limita a repetir textualmente algunos párrafos de la introducción (p. 12).

la propiedad [...] a cambio de un pago» (p. 44). De hecho, la ganadería sirve a estas familias «para evitar la pérdida de propiedad sobre el ganado y la tierra» (p. 54). Es por ese motivo que algunos de sus miembros optan por volver al campo: «he vuelto ya a vivir [en la estancia]. Hice esta casa primero [...] ahí he estado sin pastor [...] hasta cuando mi salud me acompañaba todavía estaba acá. De ahí mi carnero un poquito aumentó [...] de ahí ya busqué pastor» (p. 56). Como puede verse, logrado ya cierto número de animales, las familias se permiten pagar los servicios de un pastor que los sustituya en sus labores: «hasta ahora busco un pastor [porque] mi salud no me ayuda para estar yo misma acá. Así cuando hay carnavales nomás yo vengo acá» (pp. 56-57).

Esta duplicidad urbano-rural de las familias ganaderas se manifiesta también en el persistente vínculo, en esta y otras regiones (Rivera, 2016a, pp. 127-160), entre la crianza del ganado y el acceso a la vida urbana, incluyendo las instituciones educativas de la ciudad (p. 53):

[...] para hacer educar a mis hijos he luchado en este campo [...]. Ahorita tenemos llamitas, a veces [en un número] de cincuenta... Tenemos alpaquitas, tenemos ganaditos, a veces [en un número] de cien... eso es para sostener y educar a nuestros hijos. De ahí sale todo para poder educar, hasta para alimentarse, para solventar la vida.

Otros de los testimonios (p. 53) parece, además, abonar la tesis que intentáramos delinear hace algunos años tratando de explicar ciertas contradicciones lógicas y emocionales de una variante de la herranza cercana a Pasco (Rivera, 2005):

Los animales son un sustento para nosotros, para la alimentación, para la educación de nuestros hijos, para la salud. Entonces, si queremos tener una vivienda en la ciudad, tenemos que afectar nuestros animales; si de repente queremos movilizarlos, [nos valemos de] nuestros animales. Son el único sustento para todos los casos [...].

Ahora veamos el otro componente de esta etnografía: las celebraciones de la herranza.<sup>2</sup> Encontramos sobre todo tres elementos de este ritual: el aspecto sonoro, la contaminación de los comportamientos (en dos expresiones, descritas con cierta extensión: la ornamentación del ganado y el «matrimonio» ritual) y, finalmente, las ofrendas a los cerros.

El primer aspecto recuerda, por un lado, las clásicas recopilaciones de Quijada Jara (1957) en Huancavelica: así, se mencionan «canciones humorísticas en las que se tilda de desconsiderados y egoístas a los patrones» (p. 80). Por otro lado, ciertos pasajes aluden a un punto quizá menos enfatizado en los ritos ganaderos. Nos referimos al carácter animado de los instrumentos musicales (Rivera, 2013): «Primero lo que hago es masticar la coca; al compás de mi puro, y empiezo a conversar con la *tinya*. Porque la *tinya* se merece respeto» (p. 87).

El segundo componente involucra lo que hemos llamado antes la «contaminación de los comportamientos» (Rivera, 2003, pp. 556-565). Por un lado, el ganado es humanizado. Así, se le ofrecen bebidas elaboradas con ingredientes de consumo exclusivamente humano fuera del ritual: «A los animales se les hace beber vino macerado con hojas de coca» (p. 80). Por otro lado, se otorga a los animales los mismos emblemas de estatus usados por los ganaderos: «se les decora con el *wallgapu*, una guirnalda de frutas ensartadas en un cordel» (p. 80). Los mismos testimonios recopilados hacen explí-

---

2 Aunque las observaciones parecen restringirse a los ritos en torno a ovinos y camélidos, se sugiere en el texto que lo descrito es aplicable también a otras especies: «Esta misma secuencia [ritual] se reproduce con las vacas, las ovejas y las cabras y, ocasionalmente, las acémilas, dando a cada uno un día distinto para la marcación. Aunque la secuencia más difundida es hacer la marcación de las llamas y alpacas el domingo, de las vacas el lunes y ovejas el martes, este orden varía según la zona y la decisión de los propietarios [...] Hay que hacer hincapié en que [...] esta [es] una celebración familiar y solo ocasionalmente comunal» (p. 75).

cita la analogía entre los adornos de animales y las ornamentaciones propias de los humanos (p. 71):

Tenemos que comprarles [a los animales] sus cintas y tenemos que ponerles en su oído [oreja]; es como comprarle a una persona un arete, una pulsera. Le ponemos un arete en el oído, de repente un collar a través de la cinta a los bebitos animales. Entonces este es el cumpleaños de nuestros animales. Y para nosotros es una gran fiesta y algarabía. No solamente festejan los mayores con licores y danza, también los niños hacen su danza, bailan.

Por otro lado, los hombres aparecen ritualmente animalizados (p. 76). La expresión más clara de este aspecto son las secuencias rituales de la *pulla* en el valle del Chancay (Rivera, 2003, pp. 212-213) y sobre todo la *irpa*, que es el centro de las descripciones del artículo de J. Elizaga (2024) en este *dossier*:

La simulación del matrimonio o *kasarakuy* de una pareja escogida del rebaño a ser marcado se realiza con las ovejas y los camélidos, en una imitación del ritual nupcial [...] La marcación de las ovejas [...] se inicia [...] identificando a los dos mejores ejemplares de cada sexo, los chivillos, que son especialmente adornados para esta simulación de matrimonio [...]. El patrón, que carga un macho, y la patrona, que carga una hembra, hacen bailar a los animales con música y cantos, y luego los echan al suelo para simular la consumación de su matrimonio.

El siguiente testimonio utiliza incluso un término muy similar al del valle del Chancay (*puyado*), pero también describe el procedimiento de dibujo de vestimentas (a modo de «tatuado» efímero) sobre el cuerpo de los animales, tal como lo analiza J. Elizaga (2024). Además, el testimonio da algunos detalles importantes sobre el poder adivinatorio de las bebidas ofrecidas a la «pareja nupcial» de animales (p. 79):

Se selecciona a dos hermosos ejemplares de las ovejas, una hembra y un macho. Esos animales son intocables; no se les puede tocar absolu-

tamente nada, ni hacer un rasguño dentro de la oreja. Son destinados para que puedan ser los novios en el puyado, que es el matrimonio [...] Los han marcado con rojo [...] y cada uno tiene una forma [distinta]: al macho le han podido poner en forma de poncho [...] pero a la hembra, [le han podido poner] en forma de mantillo [...] a cada uno se les ha puesto una cinta, como símbolo de anillo [de compromiso] [...] a las ovejas se les ha puesto a masticar la hoja de coca. Al macho y la hembra se les ha puesto además licor en la boca. Y si es el matrimonio para celebrar a los animales, el animal mastica muy hermoso la hoja de coca. Pero si [el animal] no quiere, no está de voluntad, expulsa la hoja de coca. Eso significa que no va a ser buena la cosecha, o que los padrinos tienen alguna dificultad.

Finalmente, también en Pasco parece realizarse la variante del «matrimonio» registrada en Ayacucho, donde se casan humanos y animales (Quispe, 1961): «En otras localidades esta ruptura [...] [se logra] que el kasarakuy de los animales se haga con alguna de las personas presentes» (p. 82).

El tercer y último componente de la herranza, al que se presta atención en esta publicación, es la llamada «mesa ritual». Podríamos resaltar tres puntos interesantes. En primer lugar, llama la atención «el uso de velas con forma de animales» (p. 70). En segundo lugar, encontramos el tratamiento de los amuletos conocidos como *illas* (entre otros muchos nombres): «mañana [lunes de carnaval] es nuevamente día de cambiar su cinta de la *illa*. Y mañana vamos a dar su “mesa”. Las *illas* las tengo con la idea de [reproducir] mis carneros. Está clasificado: brown swiss, hampshire, así sucesivamente de carneros finos, así están clasificados sus *illas*» (p. 70). En tercer lugar, podemos señalar el conocido entierro de los restos de la mutilación corporal del ganado, junto con ornamentaciones del ritual anterior: «el entierro de los retazos de orejas cortadas de los animales nuevos y de las cintas viejas retiradas de los animales mayores [...] en [...] una esquina del corral de las ovejas, con la finalidad de que los animales “no dejen su querencia” o lugar de pastoreo» (p. 80). Finalmente, estos entierros incluyen también bebidas alcohólicas que

se beben, después de un año bajo tierra, junto con los restos de cintas y orejas, a guisa de ofrenda de los cerros a los humanos: al «año siguiente estas botellas serán desenterradas y su contenido será consumido por los participantes, después de lo cual otras botellas serán colocadas en su lugar. El licor de la botella desenterrada [...] es recibido como un regalo del jirca» (p. 82).

En general, pues, los principales componentes mostrados por las etnografías de la herraanza en los Andes se encuentran también en esta publicación consagrada a Pasco. Ahora bien, esta descripción hasta cierto punto canónica aparece, sin embargo, acompañada de una cierta disonancia. La disonancia a la que aludimos no tiene que ver con su bibliografía incompleta, ni con las especulaciones sobre el pasado de estos ritos.<sup>3</sup> A lo que nos referimos es sobre todo a ciertas afirmaciones acerca del sentido de los ritos ganaderos. Veamos, por ejemplo, este intento de definir el objeto de la herraanza (pp. 11-12):

[...] su propósito consiste en celebrar la relación del hombre con la naturaleza. Esto es lo que se deduce de palabras como *tinyakuy*, *kintukuy*, *tinkachiy* o *tinkachu*, que [...] sirven para designarla, y que nos remiten a las divinidades naturales como las montañas [...] la Madre Tierra (Pachamama) o Santiago [...]. Celebración de la vida, la herraanza es una fiesta que conmemora la continua reciprocidad entre los animales y el hombre.

Como podemos apreciar en la cita anterior, los ritos ganaderos aparecen allí relacionados estrechamente con una cierta relación

---

3 Estas especulaciones se refieren a «das representaciones pictóricas [que] muestran el paso de la caza a la ganadería» —tomadas de *Rupestreneb*— de los «ganaderos primigenios» (p. 18). También se hace referencias a la idea de una resistencia de prácticas no cristianas en los Andes —«que muchos de los principios de la religión prehispánica sigan vigentes hoy [...] estaría mostrando [...] que [...] sus antiguos cultos [...] debieron mantenerse en la clandestinidad» (p. 33)—, apuntaladas con especulaciones geográficas —«Los espacios recorridos por los pastores no podían ser sometidos a una vigilancia tan constante como ocurría en las reducciones de indios» (p. 35)—.

con «la naturaleza». Aunque no se explica muy bien cómo los nombres quechuas mencionados arriba aludirían a ella, esta «naturaleza» parece estar relacionada, en este texto, con al menos tres entidades: las «montañas» o *jirkas*, la «Madre Tierra (Pachamama)» y «Santiago». Además, las relaciones entre los hombres y estas tres entidades —al menos en el caso de la «Madre Tierra (Pachamama)» y «las montañas»— aparecen descritas en términos de «reciprocidad». <sup>4</sup> Ambas entidades, la «Pachamama» y los cerros, son mencionadas numerosas veces, incluyendo las descripciones de secuencias rituales que la herranza comparte con muchos otros rituales, tales como el consumo de hojas de coca (p. 62):

Los asistentes a las herranzas [...] llegan el sábado de carnaval [...] y [...] se da lugar [...] a un acto ritual llamado chakchapada (de chakchar, absorber el zumo de las hojas de coca) que es [...] una forma de pago o retribución al cerro y a la tierra en honor a los jirkas y a la Pachamama.

Esta suerte de adherencia de la figura de la Pachamama a la herranza resulta, cuando menos, sorprendente. En efecto, ni en las etnografías clásicas sobre este rito (Rivera, 2003, pp. 611-615), ni en nuestro propio trabajo de campo en una zona adyacente a Pasco (el valle de Chancay), creemos poder encontrar referencias a esta entidad. En suma, esta figura no aparecería en el contexto de la herranza en ninguna parte; y, fuera de este, no pareciera existir, al menos en lo que respecta al centro y norte del Perú.

De hecho, la misma publicación que aquí reseñamos parece corroborar esta ausencia (por lo menos, hasta tiempos recientes) de

---

4 Este mismo término de «reciprocidad» es usado también para caracterizar las relaciones entre hombres y animales: «El conteo y el señalamiento [...] de animales [...] estuvieron [...] acompañados de [...] actos de ofrecimiento a personajes míticos [...] como la Madre Tierra (Pachamama) o las montañas [...]. En esta labor familiar de marcación [...] se expresa [...] un cosmos [...] poblado por seres [...] con quienes se busca establecer una relación de respeto y reciprocidad» (p. 15).

la figura de la Pachamama. Así, cuando describe una «mesa ritual» de la herranza de Pasco —que bien valdría la pena comparar con las «mesas» descritas en el sur andino (Martínez, 1987)—, interesantemente, no menciona (¿o deberíamos decir «todavía no»? ) a la figura llamada Pachamama, sino solo a los cerros o *jirca*. Nos permitimos citarla en extenso debido a la excepcional calidad de los detalles que ofrece (p. 64):

Al caer la noche, se procede a entregar otra ofrenda al jirca, en un acto llamado jirca garakunan, que puede hacerse en una cueva u oquedad al pie del cerro o en un sitio cercano al mismo, y es oficiado por la jefe de familia [...]. La ofrenda se desarrolla alrededor de la mesa ritual, un manto cuadrado tejido en el cual se dispone [...] hojas de coca, cal, una botella de chicha, un plato con mazamorra de maíz y otro con mazamorra de quinua, flores rojas —de preferencia claveles— y un poco de unto o grasa del tipo de ganado que se quiere proteger y propiciar. Completan la mesa ritual tres grupos de objetos: uno compuesto por dos especímenes de cuatro distintos tipos de frutos (manzana, naranja, plátano, durazno); el segundo, compuesto por cuatro tipos de golosinas embolsadas (caramelos, confites, galletas, coco); y el último, compuesto por entre cuatro y seis botellas pequeñas de distintos tipos de licor (por ejemplo, coñac, vino, anisado, aguardiente) [...] todos estos elementos aparecen por pares [...] una suerte de principio de paridad que es llamado panituri (cuya traducción aproximada sería «hermana y hermano», o «hembra y macho»). La mesa ritual se ilumina con velas de color amarillo.

Pero no sería del todo justo considerar como postiza la presencia de aquella entidad, tan mentada en los discursos indianistas de corte político, no solo en el Perú, sino sobre todo en países vecinos como Ecuador y Bolivia. Recuerdo que un conocido programa de televisión nacional, algunos años después de mi trabajo de campo, ya cambiaba el nombre dado a los cerros en el valle del Chancay, «auquillos», por el de «apus» y «wamanis» (términos que nunca había escuchado en la sierra de Lima). Es decir, su documental audiovisual siguió la usanza del sur peruano asumiendo

esta como una suerte de estándar cosmológico. Un fenómeno similar parece estar sucediendo ahora en los Andes septentrionales del Perú (por ejemplo, en Lambayeque), donde hoy se promueven, incluso desde instituciones estatales, «mesas rituales» al estilo de aquellas descritas por la etnografía cusqueña o boliviana y manipuladas por el turismo y la política regionales. Pero, quizá, los datos más importantes al respecto aparecen sugeridos en el artículo de Joaquín Molina (2024) en este *dossier*: la presencia actual de la figura de la Pachamama, junto con los cerros, en los rituales ganaderos de una región tan profundamente marcada por las dinámicas globales como el valle del Mantaro.

A modo de hipótesis de trabajo, los datos arriba mencionados parecieran apuntar a un paulatino, pero aparentemente irresistible proceso de introducción de esta figura en áreas rurales donde antes no se la concebía. Esta adopción podría responder tanto al cosmopolitismo andino (Ortiz Rescaniere, 1999), como a la jerarquía asociada con los discursos predominantes en las urbes y sus centros de poder. Los mismos testimonios reunidos en *La herranza de Pasco* parecen abonar en esta posibilidad, cuando mencionan a la Pachamama junto con expresiones y conceptos más bien comunes entre los habitantes de la urbe (como los participantes de la herranza declaran ser, como vimos arriba, al menos parcialmente), tales como «equilibrio con la naturaleza», «extinción» o «socialmente unidos»: «Si no somos capaces de mantener un equilibrio con la naturaleza, si no somos capaces de estar socialmente unidos, estamos camino de la extinción» (p. 104).<sup>5</sup>

---

5 Otro testimonio donde la Pachamama aparece junto con los cerros busca explícitamente conciliar el «cristianismo» de aquellos que celebran la herranza con el resto de las prácticas propias de este rito: «Nosotros acá al *jirca* le tenemos como un segundo dios, es el dios de la tierra. Nos encomendamos nosotros al Dios del cielo, y el siguiente al dios de la tierra. El *jirca*, el Pachamama, para nosotros es uno de los guardianes, vigilantes de nuestra producción ganadera» (p. 97).

Ahora bien, al margen de la necesidad de estudiar la introducción de la Pachamama en los ritos ganaderos, recordemos que esta figura, junto con otras dos (los cerros y Santiago apóstol) son subsumidas, por la publicación aquí reseñada, en una «naturaleza» con la cual se mantienen relaciones de «reciprocidad». Es decir, sea o no reciente la adopción o imposición de esta figura asumida como indígena, el trasfondo parece ser el mismo que en el caso de la «naturaleza»: una entidad englobante y abstracta con la cual los pueblos indígenas privilegiarían un tipo de relación marcado por la reverencia o el respeto. ¿Cuánto de esta narrativa obedece a los hechos observados y cuánto a las teorías en consonancia con ciertas políticas en boga en Latinoamérica y más allá? ¿En qué medida puede asumirse que un equivalente a «naturaleza» puede existir en contextos etnográficos amerindios de las tierras altas?

Finalmente, tenemos aquí, pues, una valiosa etnografía, cuyas encomiables y detalladas descripciones bien podrían ampliarse con mucho beneficio sin necesidad de cubrirlas de ningún barniz más político que teórico. Sin embargo, tal tentación, en absoluto inusual en cualquier etnografía, no quita el interés de un esfuerzo descriptivo como el de *La herranza en Pasco*. Tomando en cuenta lo anterior, así como el constantemente turbulento contexto de las políticas culturales del Perú, no podemos sino saludar esta publicación y las otras contribuciones publicadas en los últimos tres lustros por la misma oficina ministerial.<sup>6</sup>

## CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

## COPYRIGHT

2024, el autor.

---

6 Algunas de estas otras publicaciones han sido reseñadas en Rivera (2015, 2016b).

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

- ALBER, Erdmute (1999). *¿Migración o movilidad en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ELIZAGA, Julieta (2014). Reflexiones acerca del irpado en los ritos ganaderos altoandinos. *Allpanchis*, núm. 93, pp. 25-68.
- MARTÍNEZ, Gabriel (1987). *Una mesa ritual en Sucre: aproximaciones semióticas al ritual andino*. La Paz: HISBOL.
- MOLINA, Joaquín (2024). Una herranza de tipo Jauja, medio siglo después. *Allpanchis*, núm. 93, pp. 69-128.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1999). El Individuo Andino, Autóctono y Cosmopolita. En: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, pp. 129-138.
- QUIJADA JARA, Sergio (1957). *Canciones del Ganado y Pastores*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva.
- QUISPE, Ulpiano (1961). *La herranza en Choque Huarcaya y Huanacasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- RIVERA, Juan (2003). *La fiesta del ganado en el valle del Chancay*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA, Juan (2005). Killing What You Love. An Andean Cattle Branding Ritual and the Dilemmas of Modernity. *Journal of Anthropological Research*, vol. 61, núm. 2, pp. 129-156.

- RIVERA, Juan (2013). Una organología tradicional de los Andes septentrionales peruanos. En torno a los instrumentos musicales de la sierra de Lambayeque (distrito de Cañaris, provincia de Ferreñafe). *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, vol. 108, núm. 2, pp. 463-480.
- RIVERA, Juan (2015). Reseña de «Danzan las aves: música, fiestas y rituales de Luya». *Estudios Sociales del NOA*, núm. 15, pp. 131-133. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/1979>. Consulta: 14.02.2024.
- RIVERA, Juan (2016a). *La vaquerita y su canto. Canciones rituales ganaderas en los Andes peruanos contemporáneos*. Buenos Aires: Colección Ethnographica.
- RIVERA, Juan (2016b). Nuevos estudios sobre la peculiar iglesia virreinal de Incahuasi y la historia de una región postergada de los Andes (área Cañaris, Lambayeque, Perú). *Indiana*, vol. 33, núm. 2, pp. 145-160.

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2024.  
Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2024.  
Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

