

Las representaciones del abigeato: ¿mirar desde adentro?

*Ladislao Landa Vásquez*¹

Universidad Federal de Integración Latinoamericana
ladislaolanda@gmail.com

Recibido: 10/06/2021

Aceptado: 03/07/2021

COMOCITAR/CITATION

Landa, L. (2021). “Las representaciones del abigeato: ¿mirar desde adentro?”. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(11), 35–52.

*Mama Coínapaq;
profesora kaynimpi
kaykunata riqsikapura,
kay wata ripusqampi,
sasam kasqa qipaqkunapaqa*

Resumen. En las décadas del 70 y 80 del siglo pasado algunos antropólogos incurrieron en zonas andinas de Cusco y Apurímac en el Perú, y desde allí pretendieron representar las lógicas de vida de una población que mantiene una tradición ganadera y a la vez una actividad reñida con la ley como es el abigeato o robo de ganado. En este texto pretendo discutir las miradas de dichos etnógrafos debido a sus percepciones dispares sobre un tema que podría definirse también como el ethos de los qorilazos.

Palabras clave: Etnografía, abigeato, Cusco, ethos.

Representations of cattle rustling: looking from the inside?

Abstract: In the 70s and 80s of the last century, some anthropologists ventured into the Andean areas of Cusco and Apurímac in Peru, and from there they

¹ Profesor en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (Foz de Iguazú-Brasil). Quiero agradecer a Jazmín López Lenci por invitarme al Coloquio Andes/Brasil Culturas en Tránsito: diálogos y heterogeneidades del PPG-IELA (UNILA) realizado en septiembre del 2015, donde expuse algunas ideas desarrolladas en este texto.

intended to represent the logic of life of a population that maintains a cattle tradition and at the same time an activity in conflict with the law, such as cattle rustling or theft. In this text I intend to discuss the views of these ethnographers due to their disparate perceptions on a topic that could also be defined as the ethos of the Qorilazos.

Keywords: Ethnography, cattle ranching, Cusco, ethos.

Etnografías sobre un tema romántico: el ethos identitario de los qorilazos

El abigeato es una actividad delictiva que está penada en los códigos de todos los países, es un fenómeno que ocurre principalmente en el mundo rural y se trata de hurtos de ganado mayor (equinos, vacunos y a veces ovinos). La literatura peruana a través de obras como *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, o Manuel Scorza en su *Garabombo el invisible* han ofrecido algunas interpretaciones interesantes sobre el tema. Los estudios históricos y sociológicos en los años 60 y 80, por su parte han argumentado muy de la mano con el concepto de bandolerismo (Hobsbawm, 2001). La mirada de antropólogos sobre este fenómeno, sin embargo, parece transitar por complejos caminos interpretativos que pueden suponer asumir ciertos discursos teóricos e interpretativos que implican también opciones de cercanía o alejamiento con sus “objetos” de investigación. En esta ocasión trataré de analizar las perspectivas de cuatro antropólogos y un cineasta, quienes nos ofrecen sus miradas particulares sobre el abigeato en la región de Cotabambas (Apurímac), Chumbivilcas y Espinar (Cusco). Corresponde a una zona que puede identificarse como qorilazo, y según la perspectiva regional también estigmatizarse como la región de los “grandes waka chutas” (ladrones de ganado).

Esta región fue descrita desde una temprana antropología como zona bravía, escritores indigenistas como Luis E. Valcárcel la comparaba con el oeste norteamericano², mostrando una especie de discurso identitario que los habitantes de esta región no la recusarían del todo³. Conocí más cercanamente esta región debido a una pequeña investigación que realice en pueblos como Santo Tomas, Haqira y

² Un profesor de la Universidad San Antonio Abad de Cusco, Waldo Valenzuela Zea, recordaba que: “Luis E. Valcárcel al referirse a estos personajes, escribe con la denominación de “Ch’uchus”, calificándolos como simples ladrones, asaltantes, que actúan sin temor y sin vacilaciones, así como también los compara con los cowboys, que vienen a ser los famosos aventureros del viejo oeste de Norteamérica” (Valenzuela, 2012, pp. 18-19).

³ Una página de internet que intenta representar esta región, por ejemplo, dice: “Si los estadounidenses tienen a sus “Cowboys”, los argentinos sus gauchos y los venezolanos sus llaneros, el Perú tiene a un caballero lleno de coraje, con enormes habilidades para la caza, la ganadería y la taumaquia.” Véase la página: <https://yochumbivilcas.wordpress.com/2014/04/23/5-razones-por-las-que-el-qorilazo-es-un-emblema-de-la-valentia-peruana/> (consultada: 23/12/2015).

Colquemarca, entre los años 2002-2003 (Landa, 2004), y recuerdo a personas de estos pueblos que se auto-reconocen en esta descripción de bravíos. Esto y otros detalles que iremos trabajando me lleva a plantear la existencia de una especie de un ethos qorilazo no muy alejado de estas características señaladas. Son autopercepciones (y miradas desde otros espacios cercanos) los que también dan lugar a la existencia histórica de estos waka chutas o abigeos.

Existen miradas como los de Deborah Poole –antropóloga que recorrió estos espacios en la década de los 80— que son muy críticas. Poole comienza uno de sus trabajos repitiendo las expresiones de Luis E. Valcárcel (aunque no lo menciona en el texto) señalando que “Chumbivilcas es también una especie de “salvaje oeste” (“wild west”), cuyos habitantes en algún sentido representan también al serrano auténtico, libre y rebelde” (1988, p. 11). Confieso que cuando leí este texto a fines de los 90 me llamó la atención su excesiva crítica, e incluso me atrevería a decir hoy su ataque frontal a lo que yo interpretaría como un *antimachismo* implícito en su lectura de la “cultura” qorilazo:

Se atienen a ciertos patrones o códigos de “honor”. Quien ha sido víctima de un robo debe proteger su honor –”recuperar su cuota de justicia”— robando a su vez otros animales, independientemente de que estos pertenezcan o no al que perpetro el hecho. La “justicia” debe hacerse efectiva, pese a quien le pese. Una forma común de expresar esta dinámica es el uso del sufijo recíproco –*naku*, que en quechua significa que la acción a que el verbo se refiere ha sido recíprocada entre dos individuos; por ejemplo: si *takay* significa lucha libre (sin armas), *takanakuy* significa “dos personas que estrellan sus cuerpos uno contra otro”. En forma similar, si *suway* significa robo o abigeo, *suwanakuy* quiere decir que dos personas se roban entre sí (*suwa* es un nombre genérico para ladrón, aunque en Chumbivilcas se refiere específicamente a *abigeos*). Sin embargo, la reciprocidad implícita en –*naku* puede expresar también que las cosas están fuera de control, particularmente en lo que concierne al latrocinio y a la venganza (Poole, 1988 pp. 20-21).

A propósito de estas opiniones, me permitiré una digresión muy corta. La explicación de Poole que alude al adverbio o sufijo quechua *naku*, me parece innecesaria pues no ayuda mucho a entender el proceso de reciprocidad del robo mutuo que está implicado en algunas interpretaciones del abigeo (véase más adelante en Valderrama y Escalante, 1992). Por cierto, *takay* se podría traducir más exactamente como golpe o puñete y *takanakuy* como golpearse o boxear (no necesariamente con guantes); y es muy diferente a “dos personas que estrellan sus cuerpos uno contra otro” –como ella interpreta— puesto que existen otros rituales que se

reconoce en esta región y en Ayacucho como *trompieso*, a los que si podríamos identificar con tal descripción más acertadamente.

Aunque palabra de origen castellano (*trompear* y *tropezar*) el *trompieso* trata de un ritual que se realiza en otros pueblos y consiste en arremeterse entre dos personas y chocar principalmente con la espalda o los hombros y el brazo. Sin pretender ser demasiado confesional, recuerdo a mi abuela Paulina Cruces cuando nos explicaba cómo antiguamente en Parinacochas ocurría estos encuentros rituales en carnavales y se realizaba con cierta violencia. En toda esta región ganadera (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Cusco) existen aún una serie de rituales “violentos” que algunos antropólogos y folkloristas generalizan con la expresión tinkuy (encuentro), y puede identificarse algunos de ellos como *lucho* (Huancavelica-Ayacucho), *pulseo* (Vinchos-Ayacucho), *waqtanakuy* y *guerraspampa* (Lucanas-Ayacucho), *siqullo* (Ayacucho-Cusco) y *chuqanakuy* (norte de Ayacucho); este último es el que se acerca al *trompieso*, por cierto.

Volviendo al análisis sobre el ethos qorilazo, Poole percibe a los chumbivilcanos también como individualistas.

Este testimonio sobre el dilema del abigeato refleja la formación histórica de las actitudes del chumbivilcano contemporáneo en relación a su identificación con el lugar y su propia sociedad. Esta se fundamenta en dos puntos: 1. Refleja una teatralización de la violencia realizada por los abigeos como muestra de honor. Este sentido de honor masculino se escenifica a través de venganzas recíprocas que involucran tanto a los hombres como a las mujeres. Este despliegue está destinado a impactar no sólo a sus víctimas inmediatas, sino también al resto de su audiencia, o sea a la comunidad que observa de lejos. En Chumbivilcas la lucha entre familias es tema obligado de la conversación cotidiana. Todos están al tanto de los líos familiares, de quién ha robado a quién y adonde se han llevado las reses. Este expectante seguimiento forma parte del paisaje o escenario socialmente construido que incentiva al abigeo, al asegurarle que su violencia—que es, por su puesto, ilegal a ojos del Estado— se mantiene perfectamente visible ante su auditorio local. 2. Otro aspecto relacionado con la teatralidad se patentiza en la formulación del campesino sobre la naturaleza potencialmente infinita de una forma de robo, cuya reciprocidad es percibida como intrínseca de Chumbivilcas como *lugar* y por ende inherente al chumbivilcano como individuo. Cuando se les pide su opinión sobre la forma de erradicar el abigeato, los chumbivilcanos de todas las clases sociales expresan un cínico sentimiento de desesperanza desde que, según razonan, todos, incluyendo a sus vecinos y parientes, son abigeos

potenciales o, en su defecto, están en complicidad con ellos... Asimismo, al relatar sus experiencia, las víctimas de los abigeos se debaten entre condenarlos por la pérdida de su propiedad y los daños físicos sufridos, y su ostensible y cándida admiración por sus muestras de “valor”, sus lindos corceles, sus armas y su espíritu de “rebeldía”. Frecuentemente, las víctimas me manifestaron su deseo de que se les diera armas de manera que ellos pudiesen proceder a “recuperar lo suyo” (Poole, 1988, pp. 22).

Esta descripción de los chumbivilcanos partiendo desde una metáfora teatral nos muestra una estrategia muy distanciada, donde el etnógrafo se aleja de su “objeto” de análisis hasta hacernos sentir su inconformidad recurriendo a expresiones repetidas del tropo teatral (escenifica, teatralización, despliegue o cínico sentimiento). Pienso que los chumbivilcanos no estarían muy felices al presentárseles con estas definiciones, por el contrario, me parece que reafirmarían un ethos que apuntaría a la positividad de una figura de ganadero rudo y además de percibir como aventura el robo para lo cual según ellos se requiere de cierta osadía. No obstante, ella continúa con su esquema afirmando también que:

El delito del abigeato es, en buena cuenta, reciclado en una suerte de taxonomía bovina inacabable, a través de la cual el honor “masculino” y la venganza quedan establecidos como valores plenamente aceptados. Este reciclaje se ve restringido por ciertos límites bien definidos, en particular por la ligazón de la identidad y el individualismo chumbivilcanos a un concepto muy claro de paisaje o lugar... Un aspecto crítico de esta idea de paisaje o lugar es la noción de “bravura”, relacionada a lo salvaje, a la libertad animal, a la idea de que la justicia sólo puede ser obtenida por los valientes capaces de conseguirla por sí mismos. La habilidad para “hacerse justicia”, o demostrar la “valentía” para lograrla, es considerada no como el resultado de las virtudes propias de un individuo, sino como el hecho fortuito de haber nacido en Chumbivilcas. Es por esto que la región es conocida como “la tierra de los hombres bravos”; mientras, los foráneos llaman a los chumbivilcanos *chuchu*, que significa duro y seco, aludiendo a su condición de originarios de las gélidas *punas*” (Poole, 1988, p. 23).

Uno de los objetivos de Poole en este trabajo fue describir las diferencias entre sectores campesinos y gamonales en relación a lo que ella conceptúa como teatro y paisaje. Esto es, la población podría ser definida desde dos aspectos: por pertenecer a una región difícil (fragosa dirían cronistas coloniales) y por representar una conducta “bravía”. No obstante, quedo algo inconforme con su explicación sobre estas divisiones sociales, y sobre todo de estos tránsitos de identificaciones entre

gamonales e indios. Pues por un momento nos menciona que una conducta individualista fue construida por los gamonales, pero de pronto ésta es asumida por los campesinos indios. Asimismo, nos describe una continuidad étnica (autopercebida por los indios) con los gamonales y de pronto, desde una mirada clasista aparece una diferenciación étnica. Lo que no es muy claro en la exposición de Poole es este tránsito del individualismo desde las *pandillas* de gamonales hacia un ethos campesino; a momentos está hablando del chumbivilcano en general, pero partiendo desde un histórico gamonal que habría creado una ética de rebeldía que luego esta conducta es irradiada a los sectores subalternos representando una identidad generalizada para esta región. Veamos:

En mi opinión, es por esta razón que el campesino chumbivilcano destaca por su actitud claramente política en su percepción de la diferencia social. Debido, por lo menos parcialmente, a sus valores individualistas y radicales de bravura, el campesino chumbivilcano no ve al “misti” o al “gamonal” como un individuo étnica y –menos—racialmente diferente, sino más bien como que es: como un enemigo de clase históricamente privilegiado. El paisaje mismo en el cual el campesino vive está imbuido de la violencia desplegada por el gamonal y sus protegidos, y el campesinado no lo olvida. Como un espacio social vivido y recordado, la soledad mitologizada de las folclóricas “tierras bravas” de Chumbivilcas sirve como un cotidiano recordatorio de que el gamonal ha adquirido el monopolio del poder local, que es el “dueño” de la justicia, de su inmunidad al castigo, de su privilegiado acceso al Estado y de ese discurso de diferencia social radical en el cual el poder es imaginado (y legalmente definido) no solamente en términos de líneas de clase, sino también en términos de la separación entre “indios” y “no-indios”. De manera similar, mientras como grupo los chumbivilcanos –campesinos y gamonales— se consideran distintos de otros cusqueños por su relación con su territorio, el concepto de sí mismos que emerge del paisaje no los define en oposición a lo que está fuera del mismo. El chumbivilcano, a diferencia de los políticos o los legisladores costeños, solo practica su “justicia de frontera” dentro de Chumbivilcas (Poole, 1988, p. 30).

Entonces, este examen crítico acerca de los abigeos y la identidad chumbivilcana representa un ángulo cuestionador a un discurso que es reconocido como propio por los lugareños. Lo que observamos en el trabajo de Poole es una descripción clásica etnográfica en el que el investigador no pretende ningún compromiso con las comunidades que estudia, por el contrario, recusa como negativas e incluso las adjetiva.

Leyendo a los abigeos desde el bandolerismo romántico

Una visión diferente sobre el abigeo se puede hallar en un artículo de Benjamin Orlove a partir de su experiencia etnográfica en Canchis durante la década del 70, y el grueso de su información fue obtenida entre los presos por abigeato en la cárcel de Sicuani (Cusco), según nos detalla⁴. Por cierto, Orlove tiene más bien una mirada romántica, pues siguiendo a Hobsbawn, dice “Roban a los hacendados antes que, a los campesinos, violan las leyes nacionales antes que las normas locales y dependen del apoyo de los campesinos” (Orlove, 1990: 302). A diferencia de Deborah Poole, Benjamín Orlove ensaya una retórica geertziana y nos muestra un proceso de inserción en el mundo de los abigeos presos en Sicuani⁵. Este autor deja claro precisamente, que su mirada consiste en “una descripción etnográfica del abigeato en la provincia de Canchis del departamento del Cusco, en la sierra sur peruana. El análisis subraya las actividades y la organización social de los abigeos, su ubicación dentro de la estructura social rural y la utilidad del modelo del bandolerismo social elaborado por Hobsbawn” (Orlove, 1990, p. 281). Su investigación le permite afirmar, por ejemplo, que:

Hay dos formas de robo localmente reconocidas, a las que se conoce como asalto y *pakaylla*. El primer término se refiere a un ataque abierto,

⁴ Por cierto, este trabajo fue publicado en 1990 en un libro colectivo en el que aparecen todos los autores que estamos analizando (Carlos Aguirre y Charles Walker (Editores) *Bandoleros, abigeos y montoneros Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII – XX*, 1990), sin embargo, hemos utilizado principalmente otras fuentes, tal como está indicado en la Referencia Bibliografía. Como ocurre con frecuencia en la publicación de compilaciones de artículos en forma de libro o revista, los autores no tienen idea a veces quienes están incluidos y sobre qué temas están tratando, esto parece haber ocurrido en esta compilación puesto que hallamos hasta tres puntos de vista divergentes sobre la problemática del abigeato.

⁵ Así expresa Orlove su incursión entre los abigeos en la cárcel: “lo que le llamó la atención fue mi supuesta capacidad de hablar quechua, rara en un gringo. Los guardias, la mayoría de los cuales eran del Cusco y departamentos vecinos, se reunieron a mí alrededor para ver cómo me desempeñaba, y varios prisioneros observaban desde atrás de la reja. Yo sabía que el teniente era de Cajamarca y no hablaba quechua en absoluto. El punto álgido de mi pequeño discurso llegó cuando lo señalé y, hablando a los guardias, me referí a él como *ninri sapa kama-chikuqniykichis* (“vuestro jefe referí a él como *ninri sapa kama-chikuqniykichis* (“vuestro jefe de grandes orejas”). Sus orejas eran en realidad bastante grandes, y también puede que fuera conocido por prestar oído a los rumores. Este muy leve insulto lo colocó a un lado de una línea, al otro lado de la cual se hallaba una inusual combinación de prisioneros, guardias, una monja y un antropólogo extranjero. Desde ese entonces pude entrar muy libremente a la cárcel, llevando a veces obsequios para los prisioneros. Pude tomar varias fotografías, la mayoría de ellas a los reos cuando trabajaban en las improvisadas tiendas de artesanías que habían establecido. Después de ser liberados, varios de ellos fueron a visitarme en mis habitaciones” (Orlove, 1990, p. 280).

generalmente una carga de todo el grupo de abigeos sobre el lugar donde se guardan los animales, con violencia amenazada o real. El dueño o pastor es atado o confinado en otra forma a fin de permitir una fuga exitosa. La *pakaylla* es un robo furtivo efectuado de noche sin alertar a nadie; la palabra es quechua y significa “meramente en forma escondida”. Pedazos de pan o carne son arrojados a los perros para que no ladren. Los animales hurtados son escondidos (Orlove, 1990, p. 290).

Para Orlove, a momentos da la sensación que asume un discurso de justificación de acuerdo al contexto en que desarrolla sus argumentos. Se asemeja a los análisis de Valderrama y Escalante (como veremos más adelante) en lo concerniente las lógicas económicas en que se encuentra esta actividad, es decir, el abigeato como una forma de entender la circulación de bienes a causa de las desigualdades económicas entre los sectores de mayores recursos y menores recursos. El análisis de Orlove nos presenta sobre todo una rigurosa conceptualización en el que podemos observar las distintas formas en que se presenta este fenómeno, su frecuencia, la organización de los grupos de abigeos y su relación con la estructura social. Si bien es cierto que su trabajo corresponde a una región de menor desarrollo del abigeato, no obstante, si lo comparamos con el sur de Apurímac y la región de Chumbivilcas, esta no deja de representar a un espacio mayor, por tanto, hallamos de gran utilidad su estudio para comprender este fenómeno en toda su expresión.

¿El punto de vista interno?: A propósito de *Ñuqanchik Runakuna*

Un tercer punto de vista podría estar representado por la etnografía y los testimonios de vida realizados por los antropólogos Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (*Ñuqanchik runakuna*, 1992) a comuneros de la región de Cotabambas, al sur de Apurímac, en la frontera con Chumbivilcas (Cusco). La lectura de este documento testimonial o historias de vida nos permite incluso retornar al debate sobre las fuentes de la etnografía tal como fue debatida en los años 80 (Clifford y Marcus, 1986). La importancia de este libro consiste en su edición en dos idiomas, es decir es bilingüe quechua-castellano; se trata de la transcripción de entrevistas a los campesinos de esta región en su lengua materna y luego traducida. Estas historias o biografías corresponden a dos personas a las cuales se les ha cambiado de nombre para evitarle problemas posteriores, y en esta publicación son identificadas como Victoriano Tarapaki Astu y Lusiku Ankalli Matara.

Este documento muestra una gran riqueza más allá de cualquier crítica formal a las ediciones textuales de la producción etnográfica. Este texto puede ser leído como una fuente sobre los rituales, relaciones de parentesco, lógicas de vida sobre abigeos, etc. Sin embargo, considero que su riqueza también consiste en la representación de formas de vida de una sociedad indígena en pleno siglo XX, tal como

consignan los autores⁶. Me he dado el placer de leer este documento en la versión quechua sin recurrir a la traducción castellana. Felizmente la transcripción está realizada en el alfabeto oficial del quechua que permite leer con mucha facilidad. No obstante, como ya señalé, mi investigación etnográfica en esta zona y algunos años vividos en Cusco, me permite estar familiarizado con el quechua cusqueño.

Mi sensación, al concluir la lectura de este libro, es la de haber transitado por la historia de dos personajes que podría decirse muestran la gran fragilidad de la vida: se vive intensamente, sin embargo, unos pasos más allá está siempre el peligro; se debe vivir porque se ha venido inexorablemente a este mundo, no obstante, no se sabe de los peligros que nos acechan; en algunos momentos se llega a la convicción de que es un destino totalmente adverso y nos recuerdan frases de canciones (*¿kaypaqchum mamay wachawarqa?*, ¿es para esto que me parió mi madre?) que Victoriano y Lusiku repiten con frecuencia.

Si bien es cierto que Enrique Urbano, en la presentación del libro de Escalante y Valderrama, pone mayor atención a la temática de la suerte como un factor decisivo de la vida, a mí me gustaría advertir más bien las diferencias entre Victoriano y Lusiku sobre lo que considero la temática de la fragilidad de la vida. Victoriano, a pesar de tener mejores condiciones de vida, en este relato nos muestra que el abigeo parece transitar por una cuerda frágil muy difícil de mantenerse: robar ganado y bienes, a la misma vez ser robado es una constante. Escalante y Valderrama, en la introducción nos advierten también sobre estas diferencias entre estos dos personajes:

Durante las grabaciones estaban también algunos miembros de sus familias, sus mujeres o hijos. Por lo general eran momentos de intimidad, de solemnidad, algunos de ellos muy duros de soportar. Cuando Lusiku narró su niñez su mujer se puso a llorar, y él también. Ella se le acercó a besarle las manos, el rostro, a lamer las lágrimas de sus ojos. Sentado él de cuclillas sobre la patilla junto al fogón y ella arrodillada, entre sus piernas. Con Lusiku grabamos una vez después que precisamente Hermógenes encabezara una partida de la comunidad vecina y destruyeran viviendas en Awkimarka. Cuando entramos a la choza de Lusiku todo su *taqi* (almacén de productos) estaba deshecho, el **ch'uñu** tirado por el suelo. En la cocina, las ollas rotas y aun el polvo fresco en el aire, levantándose a

⁶ A propósito de esto, recuerdo a mi madre, fruto de su experiencia como profesora en escuelas rurales de espacios fronterizos con Cusco y Apurímac, me explicaba las distinciones entre *qachunniy* (nuera) y *qatanniy* (yerno y su parentela), conceptos del sistema de parentesco que a veces solo se puede entender desde el interior de estas lenguas. Esto nos indica que la “documentación” oral sigue presente (o seguía por lo menos gran parte del siglo XX, antes de la violencia), que además de los diccionarios de quechua coloniales y crónicas, podemos acceder aún a estas memorias indígenas.

causa que los hombres de la comitiva que buscaban ganado habían forzado la puerta para entrar a buscar en la vivienda. La mujer de Lusiku y sus hijos, aun pequeños, lloraban. La mujer había peleado con los de la comisión y le sangraba la nariz. Lusiku vino y le ordenó que deje de llorar, no había más que hacer que sancochar **ch'uñu** para comer y dejar este hecho para vengarse otra vez. A lo largo del relato de sufrimiento tras sufrimiento se puso a llorar” (Escalante y Valderrama, 1992: p. XVIII).

Aun cuando Lusiku tuvo mayores sufrimientos como huérfano y muchas vicisitudes, Victoriano también muestra, y en el texto es evidente esta fragilidad:

A la mirda karahu, llusqisumpas manapas. Mana kuruschakuspachá mamanchik wachawarqanchik atrasu ñanllapi kananchikpaq (Victoriano, pág. 98).

A la mierda carajo, saldremos o no. Nuestra madre nos habrá alumbrado (parido) sin siquiera hacer la (señal de la) cruz para que estemos en un camino de dificultades (mi traducción).

Los autores del libro nos advierten que este trabajo no corresponde a la propuesta original que los llevó a transitar por esos lares.

Frente a estas distintas representaciones de la realidad es que nos aproximamos al tema tratando de recoger la versión de los “runas” que practican el abigeato, “runas” integrantes de comunidades en las que dicha práctica es socialmente aceptada.... Dado que el problema del abigeato se ha visto siempre desde el punto de vista de otros sectores sociales, nos propusimos obtener el punto de vista del “suwa” a través de la recopilación de sus testimonios (Valderrama y Escalante, 1990, p. 310).

El deseo (que todo antropólogo tiene), como se sabe, es dar cuenta de la vida de comunidades enteras y en este caso el material que obtuvieron Escalante y Valderrama consiste en una amplia y riquísima información, parte de la cual es este documento editado y reducido a la historia de vida de dos personas: Victoriano y Lusiku. Sin que esto signifique un simple elogio, creo que debemos recordar que los esposos Valderrama-Escalante son los etnógrafos que más nos han ofrecido casi literalmente la versión de los nativos, puesto que sus publicaciones por lo general consisten en versiones en quechua con traducciones libres, de esta manera han contribuido ampliamente a la tan deseada bibliografía quechua original que tanto se necesita para el rescate de lenguas originarias y comprender las propias formas conceptuales que son difíciles de acceder. Esto me lleva considerar que este documento no solo debe ser leído como una etnografía o una investigación antropológica, sino

como una obra *literaria* que presenta los modos de la narrativa al interior de una lengua.

Considero este documento como un modo muy significativo en el que los autores exploran el mundo indígena muy compenetrados con ella, por lo tanto, mucho más cercanamente que otras investigaciones, y esto fue posible debido a que los dos antropólogos se involucraron en las actividades locales, no solo como etnógrafos sino como maestro de Escuela (como lo hizo Ricardo Valderrama), participando así de la vida cotidiana con los niños y también con los adultos.

Intercambio con violencia: modalidades de la reciprocidad

Volviendo al tema del abigeato, considero interesante el debate que planteó Pierre Clastres en su artículo *Arqueología de la violencia* (2004), lo cual nos permite recordar los contornos y límites entre la reciprocidad y la violencia a partir de su crítica a Levi-Strauss; precisamente Clastres sostenía que la violencia se debería entender también desde el interior de la sociedad. A este propósito, considero plausibles las definiciones de Escalante y Valderrama cuando intentan explicar el abigeato, precisamente desde estos testimonios:

El robo de ganado está ligado al *ayni*, a la reciprocidad, al sentido de hacer justicia, de castigar a los tacaños, a los delatores y de hacer respetar los derechos. Su práctica demuestra temeridad y valentía unidas a un sentido de justicia, equidad y respeto a las normas comunales. Transgredir estas normas colectivas o los límites de la ambición impuestos por la comunidad, trae como consecuencia la anulación total del transgresor (1992, p. 2).

Creo adecuado para comprender el “intercambio” del robo, es importante considerar las significaciones del sufijo quechua *pura*, para decir por ejemplo *ayni-pura* (entre recíprocos) o *aynillam* (recíprocamente) ayudándonos a entender estas lógicas campesinas. Esto es más comprensible en una lógica de reciprocidad negativa, como muy bien lo recuerdan Escalante y Valderrama (1992) a propósito del testimonio de Victoriano Tarapaki quien nos presenta este intercambio con violencia, incluso en la memoria mítica. Se trata de un mito en el que las deidades o Apus pleitean:

Aknas, Apu Waqutuwan warakanakusqa Apu Sawrikalliwan. Apu Waqutu warak'arpamusqa Apu Sawrikallita kawalluwan, rikranta qhasurpamusqa; paytaqsi kaq warak'allarpasqataq Apu Waqututa wakanwan, sunqunta paypataqa qhasurpatamusqa (pág. 1).

(Así, el Apu Waquto y el Apu Sawrikalli se habían hondeado. El Apu Waquto había hondeado al Apu Sawrikalli con un caballo, le había cercenado sus alas; éste a la vez había hondeado al Apu Waqoto con una vaca, a éste le había cercenado el corazón).

Chhaynas Apu Waqutu kay laruta warak'arpamusqa kawalluwan, papawan, lisaswan. Chaymi papata uywanchik, kawalluta uywanchik (pág. 1)
(Así el Apu Waqutu había hondeado a este lado con caballos, papas, lisas (olluco). Por eso criamos papas, criamos caballos).

Como se puede observar, el origen de las actividades (crianza de animales, agricultura de tubérculos) tiene su origen en una acción violenta. Una violencia que es correlato del cotidiano en el abigeato: los enemigos se hondean (warakana-kunku). En este caso los Apus en su rabia se avientan bienes (caballos, vacas y papas) que a la larga contribuyen a la economía de las comunidades⁷. Este intercambio violento, explicado de esta manera, puede interpretarse como un modo justificatorio del robo mutuo entre comuneros, pero hay que considerar que se trata de una **construcción al interior de la comunidad, y el antropólogo tiene el “deber” de incluirla en su agenda de análisis, y *Ñuqanchis Runakuna* es un testimonio muy interesante, como podemos advertir.**

Laulico una película abigea

Ahora pasaremos a observar otro modo de representar el abigeato. Aunque con una perspectiva muy semejante a las trabajadas por Orlove, Valderrama y Escalante, esta vez se trata de una película, que por su puesto corresponde a otra narrativa. Para recordar el contexto de producción de este film, señalaremos que en 1979 la dictadura militar de Francisco Morales Bermúdez había convocado a elecciones para la constituyente (1978) y luego elecciones para presidente (1980); todo esto impulsado entre otros por las luchas que campesinos y sectores urbanos que estaban reclamando un régimen democrático. En este mismo año Federico García estrenaba esta película muy significativa que fue titulada *Laulico*, rememorando la figura de un bandolero mítico de las provincias sureñas del departamento de Apurímac. Este film trata también sobre la vida de los abigeos de Fuerabamba en Apurímac, región que había sido investigado precisamente por Ricardo Valderrama y

⁷ En otra investigación planteo otro tipo de intercambio de bienes entre comunidades también como una negociación mítica. En Vilcashuamán (Ayacucho), según los relatos locales, el cerro Pilluchu con Anahuarque intercambian bienes, productos por ganado: los cerros hablan de noche mientras las personas duermen y en ese lapso se envían estos bienes; se podría decir un comercio hasta cierto punto pacífico, no obstante, algunos de los relatos nos mostraban engaños y robos en este intercambio (Landa, 2007).

Carmen Escalante. Es interesante observar que el director de la película requirió de la asesoría de este tipo de investigaciones etnográficas y García reconoce precisamente a Ricardo Valderrama en los créditos.

Es verdad que la mayoría de los cusqueños, apurimeños y ayacuchanos están más o menos familiarizados con el fenómeno del abigeato, y García estaba muy familiarizado, por cierto. Es interesante asimismo resaltar que los diálogos de esta película están en quechua (por su puesto con subtítulos en castellano), el idioma cotidiano de esta región. Esto nos indica un contexto en el que algunos artistas podrían intentar presentar sus obras utilizando recursos “andinos” y sobre todo seguros de que interpelarían a la mayoría de los peruanos. Era pues el periodo pos Reforma Agraria, aunque este proceso fuera llevado a cabo por un régimen militar⁸.

El argumento central de *Laulico* es el desagravio realizado por manos campesinas frente al abuso de los gamonales, se trata de un discurso semejante al que señala Benjamin Orlove y en ese sentido corresponde a lo que estamos identificando también como la mirada romántica de los bandoleros en el esquema de Eric Hobsbawm. *Laulico* es un personaje que desde la infancia observa la injusticia y cuando adulto, luego de haberse socializado en el mundo del abigeo, optara por vengarse de los opresores del campesino, no sin antes reflexionar las tradiciones andinas y su correlato social.

Aun cuando esta película está calificada como drama, también se la puede asumir como un documental debido, entre otros a la filmación en escenarios naturales y sobre todo a la participación de algunos de sus actores, nativos quechuahablantes, y los pobladores de cuatro comunidades (Fuerabamba, Challhuahuacho, Chumpe Poqes y Lauramarca), algunas de éstas, repito, etnografiadas por Valderrama y Escalante a mediados de los 70, como ya evidenciamos arriba.

Confrontaciones finales: Los vaivenes en la mirada etnográfica

La investigación etnográfica es una actividad reivindicada por la antropología y es debido a esta técnica de recopilación que podemos recuperar parte de la memoria de pueblos que no tienen la escritura como elemento de documentación. Esto es, las estrategias escritas, tiene que lidiar con otros géneros o disciplinas (historia, literatura y oralidad). Como recordaremos, en la década de los 80' el debate

⁸ Cabe aquí una aclaración: el periodo militar de la década del 70 (1969-1980) estuvo dividido en dos procesos muy distintos, un primer periodo liderado por el general Juan Velasco Alvarado que dio el decreto de la Reforma Agraria, oficializó el quechua y dio gran importancia a la administración estatal de empresas estratégicas (petróleo y minería); el segundo periodo comienza con un golpe de Estado contra Velasco y fue liderado por Francisco Morales Bermúdez, quien desmanteló la Reforma Agraria y produjo un retroceso frente a las políticas velasquistas, así como generó una mayor represión a las luchas populares.

antropológico en Estados Unidos nos trajo varias novedades, entre ellas el tema de las autorías etnográficas (Clifford y Marcus, 1986). Los antropólogos hemos aprendido que nuestro tránsito hacia una comunidad investigada implica que el lenguaje es distinto y si es posible la distancia se agranda a partir de la presencia de otro idioma. Si la antropología se ha regocijado a lo largo de más de un siglo, es precisamente sobre su conquista para “reflexionar su incursión a un mundo extraño”. No necesito recitar la pléyade de héroes culturales de esta disciplina, tales como Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Clifford Geertz, etc., quienes han dedicado buena parte de sus análisis a este *metier* etnográfico expresado en palabras como “desde el punto de vista del nativo”, “con el punto de vista del nativo”, entre otros. No me detendré en la complejidad que este y otros temas adyacentes fueron que, desarrollados en los últimos años, que por cierto fue fructífero; más bien abordaré una de sus variantes que está expresada en el concepto de auto-antropología (Jackson, 1987) y su correlato en auto-etnografía, lo cual ayudaría a comprender nuestra discusión concerniente a las representaciones del abigeato. En esta ocasión solo mencionaré dos autoras que han discutido este modo de registro: Marilyn Strathern y Mary Louise Pratt.

Para Pratt (2011) la *autoetnografía* simplemente es la expresión o representación alternativa que los nativos plantearon frente a la mirada colonizadora que muchos escritores y cronistas dejaron en sus documentos sobre sus experiencias de conocimiento al visitar otros espacios; como sabemos, existen muchos escritos ofreciendo descripciones sobre temas diversos pero la mayor parte desde la pluma de europeos; frente a este tipo de documentos Pratt refiere a Guaman Poma de Ayala (cronista indígena del siglo XVI-XVII) como un ejemplo singular de estos modos de escritura alternativa o autoetnografía, pues representaría este otro lado.

Con referencia a Strathern (2014), a pesar del enredado argumento que desarrolla al debatir lo que ella denomina auto-antropología, se puede decir que sus argumentos centrales llevan hacia una discusión sobre la propiedad intelectual más que a la producción de conocimientos. No obstante, su noción sobre las diferencias entre conocimiento de parte de investigadores nativos y antropólogos externos es muy importante para comprender el tema que nos concierne. Como objeción podríamos señalar que, si aceptamos la etnografía como una “técnica”, “metodología” e incluso una “epistemología”, sería adecuado afrontar principalmente los planos gnoseológicos, en vez de plantear la propiedad intelectual (confróntese, Strathern 2014 pp. 139-141). Con esto no quiero que se entienda como una evasión a la discusión de las propiedades intelectuales, sino tomar atenciones a las posibles distorsiones que nos podría llevar si partimos desde estas premisas, entre otras, que el debate se limite a un modo de propiedad de la modernidad europeo-occidental. A momentos, la lectura de Strathern nos da la sensación que plantea demasiadas

dudas acerca del conocimiento desde “otras” sociedades. No se puede negar que todo miembro de una sociedad tiene estrategias de conocimiento y el antropólogo debería estar abierto y preparado para asimilar estos distintos tipos de conocimiento y juzgar lo menos posible dichos conocimientos, tal como nos advirtieron Evans-Pritchard y Víctor Turner hace más de medio siglo.

Por otro lado, la introducción de estos temas de auto-antropología y auto-etnografía no es nada extraño a la crítica literaria y a los análisis semióticos, es decir estamos trajinando también en terrenos de la literatura. No está demás recordar que la literatura ha debatido “testimonios sociales” (Beverly, 2004) así como documentos históricos (Cornejo Polar, 2003). Recordamos asimismo que la antropología fue partícipe del giro lingüístico, por tanto, deberíamos decir que estamos contagiados en este difícil territorio de analizar escrituras, y esto es lo que estamos intentando hacer al traer los conocimientos realizados por estos antropólogos y un cineasta que trabajan un tema delicado y sensible.

Considerando estos aspectos plantearé algunos comentarios sobre estas formas de descripción y construcción discursiva que nos ofrecen sobre el abigeato. Hemos visto que Poole describió el mundo qorilazo posiblemente marcado por el auge del feminismo, y diríamos, manifiesta algo de encono contra este machismo implícito de los chumbivilcanos. En cambio, el texto de Escalante y Valderrama opta por una entrada diferente y es mucho más sereno en su experiencia etnográfica. Poole realizó investigación en Chumbivilcas en la década del 80, mientras los esposos Escalante-Valderrama habían realizado su investigación de campo durante varios años en la década del 70, mostrando una empatía, sin duda.

El trabajo de los antropólogos consiste en trasladar la oralidad hacia un texto y en este proceso ocurren muchas transformaciones, pero sobre todo intervenciones interpretativas marcadas por intereses y programas. En este caso se observa un feminismo muy marcado que orienta la presentación de un conocimiento apuntando a la corrección y desarraigo de esta costumbre (Poole). En otro, una empatía con sus “interlocutores” y a la vez se deja arrastrar hasta mostrar a sus “interlocutores” a veces con excesiva desnudez describiendo sus diversos ángulos (Valderrama y Escalante). Hallamos también una mirada que está atrapada en una explicación teórica conjugando y eligiendo posiciones que se adecuen a una explicación de fenómeno en un determinado espacio y sobre todo asociado a una época en que los debates sobre bandidismo social estaban en boga, afrontando las relaciones estructurales y los análisis políticos respectivos (Orlove). Finalmente, el “componente artístico” con la película de Federico García nos ofrece una mirada épica que no está muy lejana de los textos de Valderrama y Escalante.

Estas cuatro miradas nos enfrentan con un difícil tema como es la cercanía o lejanía con que representamos cuando escribimos. El lenguaje utilizado en estos

distintos documentos nos muestra, además de empatías, la posibilidad de discursar sobre estos lugares de representación. Sin duda, podemos decir que *Nuqanchis Runakuna* de Valderrama y Escalante, juntamente con la película *Laulico* de Federico García intentan una mayor cercanía con sus interlocutores; mientras tanto Orlove combina su distanciamiento teórico con una empatía etnográfica, lo cual puede calificarse como una mirada equilibrada. Por su lado, Poole no pretende ningún acercamiento al fenómeno del abigeato, y esto incluye un alejamiento incluso con sus interlocutores, es como si fuera a realizar un tratamiento quirúrgico o una extirpación, para lo cual precisa el respectivo diagnóstico.

Una distinción que vale mencionar entre estos dos puntos de vista es que mientras Escalante y Valderrama conciben al mundo qorilazo como una sociedad colectiva, Poole define el ethos de los abigeos como altamente individualista. Por cierto, Orlove también señala que los abigeos son pragmáticos, sin embargo, no deshecha su relación comunitaria.

En estas dos formas de representar, sin duda están implicadas las nacionalidades de los investigadores, e incluso las regionalidades al interior de un país. Tanto Valderrama y Escalante, como Federico García son cusqueños y quechuhablantes, aunque también percibidos como mistis urbanos. Por otro lado, Orlove y Poole son investigadores extranjeros pero que han trabajado intensamente en esta región y han logrado comunicarse en quechua como evidencian en sus relatos. No obstante, las ventajas de una mirada local, es decir de investigadores y narradores que pertenecen a esta región **implica mejores condiciones para estas exploraciones “desde el interior”, por tanto, para un “involucramiento” que a veces es reclamado por la Academia como inoportuno.** No obstante, considero muy importante la interpelación que generan estos discursos: debo confesar, por ejemplo, que he sido mejor impactado por el trabajo de los esposos Valderrama y Escalante, así como por la película de Fico García; en segundo lugar, por el trabajo de Benjamin Orlove, pero mucho menos por el de Deborah Poole (lo cual no implica mi simpatía por otros textos de ella). Son estas diferencias las que no podemos ocultar en nuestras intervenciones interpretativas.

Y finalmente volviendo sobre las preguntas iniciales, es decir, sobre las posibilidades de construir discursos desde adentro. En este caso, no hemos trabajado estrictamente con discursos desde el interior, lo que Mary Louise Pratt y Marilyn Strathern identificaban como auto-etnografía y auto-antropología respectivamente, sino más bien lo que denominaríamos como acercamientos desde afuera. Hemos visto, en este caso, alternativas de representación de mundos indígenas o campesinos partiendo de empatías y involucramientos, los cuales marcan formas de escritura y hasta **“justifican” fenómenos controversiales como el abigeato.** En estas representaciones observamos una recusa y hasta crítica por parte de una

antropóloga extranjera, una empatía romántica desde principios teóricos asumido por otro antropólogo extranjero, y finalmente discursos abiertamente empáticos y justificatorios sobre esta actividad realizado por antropólogos locales. No he tratado de medir la asertividad de estas investigaciones, sino básicamente de procurar las intenciones en la representación de estos discursos. Y después de todo, es ésta solo una mirada, podría haber otras más por supuesto.

Referencias

- Aguirre, Carlos y Charles Walker (Editores). (1990). *Bandoleros, abigeos y montoneros Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII – XX*. Instituto de Apoyo Agrario.
- Beverly, John. (2004). *Subalternidad y representación*. Iberoamericana.
- Clastres, Pierre. (2004/1980). Arqueología da violência pesquisas de antropología política. Cosac & Naify; Tradução de Paulo Neves.
- Cornejo, Antonio. (2003). *Escribir en el aire*. CELACP / Latinoamericana.
- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. (1992). *Nosotros los humanos, ñuqanchis runakuna*, Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Hobsbawm, Eric. (2001/1969). *Bandidos*. Crítica.
- Landa, Ladislao. (2004). *Waqamuwanku haykumuyku (nos llaman y entramos)*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Landa, Ladislao. (2007). “La construcción mítica de Vilcashuamán”. Documento inédito presentado al Instituto Nacional de Cultura.
- Orlove, Benjamín. (1990). “La Posición de los abigeos en la sociedad regional. (El *Bandolerismo social en el Cusco en vísperas de la reforma agraria*)”. En Carlos Aguirre y Charles Walker (Editores) *Bandoleros, abigeos y montoneros Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII – XX*. Instituto de Apoyo Agrario, pp. 277-305
- Poole, Deborah. (1988). “Paisajes de poder en la cultura abigea del sur andino”. *Debate Agrario* 3, CEPES, www.cepes.org.pe/debate/debate003/01_articulo.pdf (15/03/15)
- Pratt, Mary Louise. (201/1992). *Ojos imperiales, literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Strathern, Marilyn. (2014). O efeito etnográfico. COSACNAIFY. Traducción: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luisa Valentini.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante. (1990). “Nuestras Vidas” (Abigeos de Cotabambas). En Carlos Aguirre y Charles Walker (Editores) *Bandoleros, abigeos y montoneros Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII – XX*. Instituto de Apoyo Agrario.

Valenzuela Zea, Waldo. (2012). “Los shuchus y los qorilazos en el mundo andino”. *El Antoniano, Revista científico cultural UNSAAC*(121): 17-34.

Laulico film de Federico García Hurtado. (1979). Duración 84 min.; País: Perú.
<http://www.filmaffinity.com/es/film301895.html>