





## LOS HIJOS DEL LUCERO Y EL SOL



LUIS REYES ESCATE

# **Los hijos del lucero y el sol**

## **El mestizaje desde los pueblos de Subtanjalla y Zaña**



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América  
Fondo Editorial

Reyes Escate, Luis

*Los hijos del lucero y el sol. El mestizaje desde los pueblos de Subtanjalla y Zaña* / Luis Reyes Escate. 1.<sup>a</sup> ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2023.

232 pp.; 17 x 24 cm

Subtanjalla / Zaña / etnografía mestiza / mestizaje / injerto

ISBN 978-9972-46-722-6

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2023-03670

Primera edición

Lima, mayo de 2023

© Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fondo Editorial

Av. Germán Amézaga n.º 375, Ciudad Universitaria, Lima, Perú

(01) 619 7000, anexos 7529 y 7530

fondoedit@unmsm.edu.pe

© Luis Reyes Escate

#### **Dirección General de Bibliotecas y Publicaciones**

Pablo Sandoval López, director

#### **Dirección del Fondo Editorial y Librería**

Luis Alberto Suárez Rojas, director

#### **Cuidado de edición**

Luis Eduardo Zúñiga Morales y Andrea Del Pilar Mejía Liza

#### **Corrección de estilo y diagramación de interiores**

Selene Chiroque Inga, Evelyn Fritas Cruz y Mirella Robles Muñoz

#### **Diseño de cubierta**

Josselyn Venegas Silva y Angello Chirinos Villanueva

#### **Ilustración de cubierta**

César Ames Vera

Impreso en el Perú / *Printed in Peru*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente edición, bajo cualquier modalidad, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

## Agradecimientos

A Lucho Escate, Reyna Pérez y Gilda Escate. A mi familia, de sangre y de vida, y a mis entrañables amigos que me han acompañado en los caminos y en los cruces de caminos por los que la vida y mi espíritu me conducen. A mi tierra Subtanjalla y a la tierra de Zaña, por dejarse recrear a través de las palabras que, al juntarse, se transforman en ideas encapsuladas en las páginas de este libro. En especial, mi agradecimiento a todos esos cruces e injertos que han atravesado el umbral hacia el otro lado de la tierra: tía Ñaña, don Santos, Julio César «Pichicatero», don «Lito».

A José Carlos y Eduardo, por nutrir, en una primera instancia, con sus pensamientos e ideas las potencias conceptuales y etnográficas de este texto. A Natalia y Francisco por aceptar leer y problematizar a profundidad las vivencias y aprendizajes que me han afectado durante mi tiempo vivido en estos dos pueblos. A ellos, y a todos los demás practicantes de antropología capaces de absorber parte de la potencia creativa de sus amigos maestros con los que trabajan, gracias por los diálogos y la inspiración.

Al Núcleo de Antropología Simétrica (NAnSi —o, mejor dicho, MAnSi, ya que más que núcleo, yo lo sentía como un medio—). A su gente, a sus diálogos, gracias por ser la tierra fértil en donde pueden existir con alegría las semillas que en este texto se encuentran encapsuladas como palabras.

A ti, querido Marcio, por la capacidad y tenacidad para crear islas en las que se pueden compartir afectos profundos en medio de tierras empobrecidas. Gracias por hacerme notar que otras prácticas antropológicas son —y siempre fueron— posibles. Mi eterno respeto y admiración a ti.

Desde las profundidades del corazón que mueven estas palabras, ¡gracias a ustedes!

También agradezco a la Coordinación de la formación del personal de nivel superior (Capes) y al Programa de Estudiantes Convenio de Posgrado (PEC-PG) por proporcionarme las condiciones mínimas para hacer un doctorado. Ojalá, y en un futuro cercano, los tiempos sean más favorables.





*Cada oficio «mágico» necesita  
de conexiones con otros para resistir  
a la contaminación por el medio,  
por el poder divisor del juicio social,  
por el olor del humo que exige  
que decidamos si somos herederos  
de las brujas o de los cazadores de brujas.*

ISABELLE STENGERS,  
en «Reivindicando el animismo» (2012)



# Índice

## PRIMERA PARTE

### Historias de negros y cholos / 13

|   |    |
|---|----|
| Introducción: el comienzo                               | 19 |
| Volver a posarse en el corazón o, simplemente, recordar | 19 |
| El retorno a mi tierra Subtanjalla                      | 26 |
| La llegada a la tierra de Zaña                          | 29 |
| Entre el sur y el norte                                 | 35 |
| Mi tierra y el campo, Subtanjalla                       | 35 |
| Zaña, una tierra lejana                                 | 40 |
| Sobrevolando dos tierras                                | 49 |
| La época de la calor, de las aguas y de los vientos     | 56 |
| Generalidades topográficas                              | 59 |
| Las casas en ambas tierras                              | 62 |
| Más que uno y menos que dos                             | 65 |
| Entre ingas y mandingas, entre antropólogos y sabedores | 75 |
| Por la instauración de una mesografía                   | 79 |

## SEGUNDA PARTE

### Entre las tierras y los tiempos / 89

|   |     |
|---|-----|
| Entre los espacios y los tiempos está la vida | 101 |
| Las dos caras de la tierra                    | 107 |
| Los límites del pueblo y el monte             | 114 |
| El pueblo, sus calles y casas                 | 118 |
| De la campiña y el monte                      | 128 |
| Del cerro Prieto al cerro Corbacho            | 138 |
| Las tierras, sus pliegues y repliegues        | 142 |

|  |         |
|--|---------|
| Las caras de los tiempos                           | 153     |
| Los pasajes del tiempo                             | 155     |
| Los tiempos de antes                               | 159     |
| El tiempo de los incas o de los gentiles           | 163     |
| El tiempo de los españoles                         | 168     |
| El tiempo de las haciendas                         | 173     |
| El pasado reciente                                 | 181     |
| El tiempo de ahora o el tiempo moderno             | 187     |
| Pasados que nunca terminarán de pasar              | 194     |
| Los tiempos en Subtanjalla y Zaña                  | 198     |
| <br>In conclusiones                                | <br>209 |
| Una fuga para no acabar...                         | 219     |
| <br>Lista de palabras usadas en Subtanjalla y Zaña | <br>225 |
| <br>Bibliografía                                   | <br>227 |

**PRIMERA PARTE**  
**Historias de negros y cholos**



*¡Politeístas!*

*¡Pluristas!*

*¡Circulares!*

ANTONIO BISPO

Dicen que los negros y sus descendientes en el Perú ya no tenemos historias puras y propias. «Dicen» aquellos que, estando en todo lugar, no pueden ser encontrados en ninguno, aquellos que hablan desde la posición de Dios, aquellos que habitan el lugar de sujeto invisible en el «pienso, luego existo». ¿Quiénes «piensan»? ¿Los mismos que «dicen»?

«Dicen» que los negros no tenemos historia porque, en estas partes del Pacífico, hemos pasado por tantas mezclas que muchos hasta hemos perdido el color, y todos —sin excepción alguna— ni siquiera nuestras lenguas somos capaces de recordar. Ya no hay verdaderos negros, «dicen». Tal vez no lo haya. Sin embargo, aunque ya no sea en las lenguas propias ni en los cuerpos puros de los del tiempo de antes, los más viejos de los pueblos —que algún día fueron negros— han sabido transmitir a sus hijos, y estos a los nietos de sus nietos, las historias de los negros que injertan el español con las fuerzas de los tiempos y los mundos de antes.

«Dicen» también que los negros ya no nos encontramos aquí; tal vez en cuerpo aún quedan pocos —«dicen»—, pero en alma no queda ninguno. Lo que no se han dado cuenta aquellos que «dicen» es que aún estamos. Y, si parece que no, es porque nos hallamos injertados en mundos y cuerpos que nuestros aliados históricos, los cholos<sup>1</sup>, nos han sabido buenamente prestar con la intención de que los mundos de ambos —de cholos y negros— puedan seguir viviendo y resistiendo, a pesar de la brutalidad de la razón blanca occidental ejercida sobre ellos.

«Dicen» que los negros, los cholos y sus descendientes ya no tenemos ni historias, ni territorios, ni lenguas, ni cuerpos puros y propios. Sin embargo, lo que no «dicen» es que seguimos teniendo —gracias a los viejos de los tiempos de antes— todo ello en la mezcla, en el préstamo. «No se puede pensar lo negro sin

---

1 Históricamente este término ha sido usado para referirse a los descendientes de indígenas de la costa del Perú.

mencionar a lo cholo», me enseñaron los viejos y las viejas con los que compartí durante mis años de investigación.

Mi abuelo Lucho Escate Cabrera, mezcla de cholo y negro, por ejemplo, aún pudo contarme una historia que su abuelo Ceferino Escate, fogonero de la hacienda La Macacona, negro antiguo casado con una chola, supo contarle cuando todavía se encontraba con vida, hace ya más de sesenta años. Mi abuelo me dijo que, conforme narraban los viejos del tiempo de antes, todos los que habitamos el mundo de los vivos, en el día de hoy, ya somos mezcla.

A diferencia de nosotros, los de ahora, los mezclados o hijos de la mezcla, «los puros han sido las gentes que estuvieron más antes del mismo tiempo de antes», dijo mi abuelo Lucho. Los puros han sido aquellos negros que vivían en lo que ahora se conoce como África, mucho tiempo antes de que lleguen los españoles. Puros también han sido los cholos que ya vivían en la costa peruana, esos ávidos pescadores y comerciantes que poblaban el vasto desierto y los fértiles valles costeros, antes de la llegada de los blancos. Puros eran todos los gentiles<sup>2</sup> —gente que no conoció la religión, por lo tanto, tampoco el bautismo— incluso antes de que se supieran gentiles.

Pero después, con la llegada de los blancos españoles, durante el periodo que los hijos de la mezcla conocemos como «el tiempo de la colonia» o «el tiempo de los españoles», todo lo que verdaderamente importa se mezcló. En la colonia, a diferencia de la época de los gentiles, aunque había alguna pureza de color, los negros ya no eran negros puros y los cholos dejaron de ser cholos legítimos. Desde ese momento, ya no hubo más purezas. Fue entonces cuando apareció el mundo de donde venimos nosotros, los hijos de la mezcla de negros y cholos, mestizos de los valles de la costa peruana o —como algunos dicen ahora— hijos de los *yana runa*<sup>3</sup>, conjunción cósmica de los mundos venidos de los territorios que ahora se conocen como África y América.

Por ello, hoy en día, por más negra o cobriza que siga siendo nuestra piel, ya no somos ni sabemos ser puros. Desde el momento que se juntaron las gentes que venían de África con las que vivían en América se ha sabido coexistir sin que unos tragasen a los otros. Como nos han enseñado los más antiguos, en el inicio de los tiempos, las costas negras africanas e indígenas sudamericanas vivían de espaldas; sin embargo, el mar los hamacó tanto que, después de varios siglos, las dos tierras

2 Término que se utiliza en la costa peruana para denominar a los no bautizados. Sirve como concepto para referirse a todas las poblaciones que existieron antes de la llegada de los españoles y del catolicismo.

3 En una traducción literal, *yana runa* significa «gente negra» en quechua. Sin embargo, contextual y contemporáneamente puede expresar «gente que tiene de negro», desde el punto de vista de los mundos quechuas.



madres comenzaron a voltearse poquito a poquito hasta mirarse a los ojos y reconocerse como iguales. Al mirarse, se fundieron en un triste y profundo beso para aliviar un poco sus penas. Fue de ese beso urgente que nació un nuevo pueblo, de allí nacieron nuestros abuelos, los hijos de la mezcla, «injertos» o «cruces», hijos que aprendieron a nacer de la «nada».

¡Politeístas! ¡Pluralistas! ¡Circulares!

Fue en beso profano en el que comenzaron a encontrarse no solo civilizaciones, sino también dioses, lenguas, comidas, bailes, cuerpos. Por eso, en la costa peruana ahora somos pura mezcla o mezcla pura, somos los herederos de la tierra donde convergen, en igualdad de condiciones, las potencias vitales de otros mundos y tiempos; herederos de la mezcla de las Áfricas y las Américas del tiempo de antes contenidas en las cada vez más polvorientas tierras de la costa peruana del tiempo de ahora.

Es de estas tierras de costumbres mezcladas que, cuando ya las gentes comenzaron a tener nombre completo, en la época de las haciendas, surgió también el cruce de apellidos. Con ello, vino también el cruce de «familias», tal y como lo conocemos hoy en día. Con el cruce de familias, justo después de que las haciendas fenecieron a manos de la reforma agraria, surgieron nuestros pueblos de ahora. Pueblos en los que aprendimos a crecer todos —chinos, cholos, negros e indios— injertos de medio pelo, como dicen en las chacras, cohabitando en tierras mestizas. Tierras que encontramos allá, «en los quintos infiernos», en medio de vastos desiertos de la calurosa costa peruana. Tierras en las que saben mezclarse la sangre de cuatro continentes. Tierras como Subtanjalla (Ica) y Zaña (Lambayeque) son los epicentros de esta etnografía mestiza que se enfoca en realizar una composición de los puntos de vista locales sobre la mezcla y el mestizaje en sus tierras y en ellos mismos.

Etnografía que denomino «mestiza» porque, en primer lugar, se instaure en el medio de las producciones etnográficas y reflexiones teóricas que pertenecen a dos dominios tradicionalmente separados en la antropología clásica: la etnología indígena y los estudios afrolatinoamericanos. En segundo lugar, es mestiza, dado que pone en diálogo los puntos de vista y sentires de dos pueblos —Subtanjalla y Zaña— entre sí con la academia occidental. En tercer lugar, es mestiza, puesto que no es una etnografía que solo se enfoca en analizar a «los otros» desde la posición del yo, sino también en cómo esos «otros» construyen mi «yo».

Por último, esta etnografía es mestiza porque está guiada por un relato subyacente que, aunque etnográfico, está compuesto por múltiples otros relatos. Esto es, una historia —cual mosaico— compuesta por múltiples historias. Por ello, más que un texto escrito, el texto que aquí les presento tiende a ser un largo discurso multivocal transcrito, que tiene como intención primaria contar historias que algunos «dicen» que estos pueblos nunca tuvieron.

Esta etnografía, hecha de pequeñas historias, ha sido el producto de las experiencias de vida y los aprendizajes alcanzados junto a las gentes de estos dos pueblos, quienes los denominan «pueblos mestizos de la costa peruana»; gentes cruzadas, subtanjallinos y zañeros, que nutrieron mi corazón y cabeza con la hospitalidad, los conocimientos y las historias en las que ellas son las únicas expertas.

## Introducción: el comienzo

*Por la sangre de mis venas  
fluyen cuatro continentes  
cuatro razas diferentes  
tres unidas por las penas.*

JUAN LEIVA

### Volver a posarse en el corazón o, simplemente, recordar

Desde que el viejo Malinowski (2002 [1922]) creó el mito fundador de nuestra disciplina —aquel que hace del etnógrafo un héroe que se adentra en lejanas tierras y que está muy bien representado por la ya famosa anáfora malinowskiana: «Imagínese que de repente está en tierra rodeado por todos sus pertrechos [...]. Imagínese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa [...]. Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone blanco»— sé que, por lo general, las introducciones de las grandes tesis del género etnográfico en la antropología asumen un tono discursivo épico u heroico, como diría Ursula K. Le Guin (1986).

Etnografías heroicas en las que un envalentonado etnógrafo visita lejanas tierras habitadas por poblaciones radicalmente distintas a él, en las que —para sorpresa suya— encuentra que, aunque las costumbres y modos de existir de estas poblaciones sean en apariencia muy diferentes, él también puede llegar a aproximarse y, por supuesto, explicar a otras personas esos modos de vida en extremo distintos. Con frecuencia, en este género etnográfico, es el etnógrafo-héroe quien llega en el momento preciso para recopilar las historias que, si no fuera por él, se perderían, ya que siempre, justo en el momento de su llegada, la cultura del pueblo estudiado está a punto de desaparecer.

Este libro no es una tesis antropológica, no obstante, se considera una etnografía. Los textos escritos que la componen han encontrado inspiración y cobijo en la literatura etnográfica menor, es decir, «no es la literatura de un idioma

menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor» (Deleuze y Guattari, 1978, p. 28). Este estudio está inspirado en lo que Marilyn Strathern (1999) denominó «momento etnográfico» (pp. 3-6), el cual nos permite establecer analogías transtemporales entre eventos sobre los que todavía no era posible prever cómo podrían ser teorizados o analizados, dado que no existía el contexto en que cobraran sentido; pero que, a pesar de ello, ya eran capaces de hacernos sentir, a través de «corazonadas», su potencia y densidad analítica contenidas en el mismo evento.

Valiéndome de estos recursos, me gustaría iniciar esta introducción presentando un momento etnográfico que he sabido guardar en mí desde que tenía seis años y que, aunque por momentos pareciera que consigo olvidarlo, mi vida siempre se las ingenia para tender un istmo entre mi persona y el evento (Lévi-Strauss, 1988 [1955]).

Bien recuerdo que un cálido día en el que el sol había teñido la tarde de cálendula, luego de haber regresado de la escuela primaria, me senté a conversar con mi abuela, mi mamá Reyna, en uno de los asientos de piedra de su patiecito del frontis de su casa en Subtanjalla, distrito de la campiña iqueña, reconocido por sus bodegas de pisco y plantaciones de uva, y ubicado en las afueras del norte de la ciudad de Ica, Perú.

Sentado frente al teclado negro de mi computador, mi memoria me transporta a un par de décadas atrás, al momento en el que, mientras regaba sus rosas, mi abuela me hablaba como de costumbre del «tiempo del patrón», periodo en el que ella aún vivía junto a su mamá y sus hermanos en lo que en su momento fuera la hacienda La Macacona. Amaba oírla porque sentía que las palabras emanadas de su boca le daban vida a ese mundo de los tiempos de antes que, aunque imperceptible a mis ojos, aún se encontraba latente ahí, bajo la aparente materialidad actual de mi tierra, que conecta con las profundidades de mi alma.

Recuerdo que, mientras abría los ojos para prestarle más atención, sentía cómo el viento se llevaba cada una de las palabras y los gestos que emergían del interior de los labios y el cuerpo de mi abuela. Así, a los pocos metros podía ver cómo la asfaltada calle de la avenida 28 de Julio, la cual se ubicaba justo enfrente de su casa, se tornaba en un maltrecho y polvoriento camino de tierra por donde pasaban cansados arrieros con sus mulas, en dirección de los huarangales<sup>4</sup>.

Las casas de adobes de la avenida, al ser tocadas por la ventolera cargada de la expresividad de mi abuela, se transformaban en casitas de paja. El terral donde

4 Término con el que se conoce a los algarrobales en Ica.

jugaba con mis primos y amigos todas las tardes se convertía en el estadio de fútbol de tierra cobriza, lugar en el que mi abuelo y los de su época defendían la morada camiseta del Club Sport Victoria de Subtanjalla. De esta forma, por el soplo de vida que tenían las historias de mi abuela, toda la Subtanjalla que yo conocía regresaba de repente en el tiempo hasta tornarse, aunque sea por unos instantes, en la antigua Pampa de los Tucos.

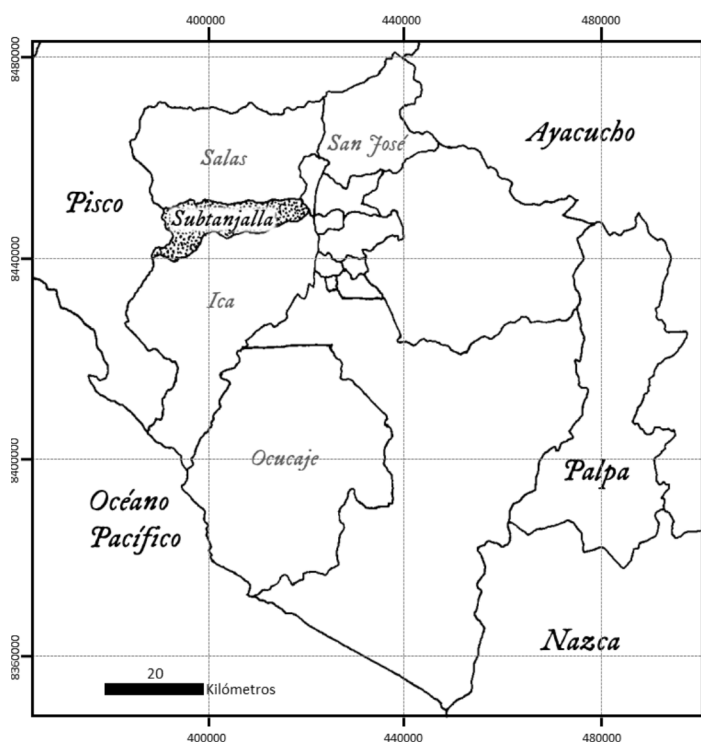


FIGURA 1. Ubicación de Subtanjalla en Ica.

Fuente: Reyes Escate (2022).

Las palabras proferidas por mi abuela, cargando en ellas la antigua vida de la época de la hacienda, calaban profundo en mis entrañas y se cimentaban en mi cabeza y corazón. Ella me contaba que su papá Andrés «el Chino» Pérez, quien al nacer en China llevaba por nombre Mao Tom-Kuia, era el dueño del tambo de La Macacona; pero que, luego de la temprana muerte de su padre, este pasó a ser propiedad de su mamá Sara «Sarita» Huayanca Donayre, una zamba alta y fuerte, hija de Elvira «Mamá Vila» Doynare Rangel, negra limeña que trabajaba como empleada en la casa hacienda, y de Raymundo «Papacito» Huayanca Trillo, un

cholo nacido en el distrito de Salas Guadalupe, pero de raíz serrana por el lado de los Trillo, provenientes de Ayacucho. Chino, cholo, serrano, zambo y negro, todo en mi abuela Reyna y en las prolongaciones de su ser, de las cuales yo era una.

Oír sobre el tiempo de los viejos de antes me alegraba y también me confundía, ya que, para los niños del colegio privado, al que asistía en la ciudad, yo era solo «un negro chacrero<sup>5</sup>»; pero en las historias que mi abuela atesoraba en su ser me descubría como heredero de múltiples «raíces».

Aún llevo en mi memoria cómo esta incertidumbre identitaria cargaba en mi corazón, la cual me invadió a los cinco o casi seis años cuando por primera vez en mi colegio primario escuché que alguien me decía «negro». Tenía apenas seis años y era uno de los primeros días en los que iba una escuela privada y católica en la que, en esas épocas, estudiaban, en su mayoría, hijos de las familias con cierto poder económico de mi ciudad Ica. Recuerdo como si fuese ayer —como ya he escrito en mi libro anterior (Reyes Escate, 2018)— el momento en el que mi profesora salió de mi salón de clases y empezó el acostumbrado bullicio de un grupo de niños alborotados por la ausencia de quien los vigila. En medio de ese griterío aún tengo memoria de cómo un colega mío de apellido se me acercó para decirme en tono acusatorio y mirándome con firmeza a los ojos:

—Tú eres un negro feo.

No supe qué decir o, mejor dicho, sí; pero no pude porque comprendí que, si formulaba tan solo una palabra, la profunda rabia y vergüenza que sentía en ese momento se transformaría en lágrimas, y el llorar me exponía a que, además de conocer que me acababan de llamar «negro», los demás niños en mi clase me tildasen de maricón.

Recuerdo también que aquella tarde pasé horas mirando mi reflejo frente a un gran espejo que mi abuela tenía en su cuarto. Vi que mi piel era marrón pero no negra, que mi nariz era ancha pero diferente a la de los negros y que mi cabello era ondulado pero no tanto como la de los negros que yo conocía. Noté que mis ojos eran un poco rasgados pero muy abiertos, diferentes a los de los chinos y cholos que conocía. Aquel momento fue la primera vez que me autoexaminé con gran rigor y reflexioné sobre quién era o, mejor dicho, qué era yo: ¿era acaso un negro chacrero como me decían mis compañeros en la escuela?, ¿era simplemente un mestizo y punto? o ¿era hijo de una familia que tenía todas las razas como escuchaba en casa?

---

5 Persona que proviene del campo.

Así, con poco más de seis años, recuerdo con claridad cómo en esa soleada tarde de junio le pregunté: «¿De qué raza somos?». En mi cabeza aún está muy vívido el momento en el que ella dejó las tijeras de podar con las que le sacaba las espinas a su limón para que los más pequeños de la casa no nos pinchásemos al correr por entre su jardín. Todavía puedo ver sus ojos rasgados mirándome con recelo, adentrándose en mí de esa manera única en la que ella solía hacerlo, hurgando en las profundidades de mi alma. Tengo presente que me preguntó como tantas otras veces: «¿Por qué quieres saber eso?».

Y yo, sintiendo el apretujo de estómago y corazón que uno siente al saber que aquello que uno quiere ocultar con todas sus fuerzas ha sido descubierto por quien mejor te conoce en la vida, recuerdo que con los ojos llenos de lágrimas confesé. Sobre mis espaldas cayó el peso tan fuerte que suelen cargar las culpas. Me sentía culpable, sí. Culpable de sentirme profundamente triste y confundido porque no sabía qué o quién era. Intentando excusarme para que mi culpa sea menor, recuerdo que le dije que la duda que albergaba en mi alma había crecido porque, mientras en la escuela algunos compañeros me decían «negro chacrero», en la casa a través de sus historias y las de mi abuelo yo me descubría como parte de todas las sangres.

Después de secarme las lágrimas con su falda, me abrazó como me abrazaba solo cuando era necesario abrazar un corazón maltrecho y, al mostrarme el cuadro de su tío Francisco «Panchito» Huayanca Donayre y de su mamá, que colgaba de una de las paredes de adobe de su sala, me dijo que yo era mezclado, que yo era «trigueño», porque incluso ellos (su tío y su mamá) que habían vivido en los tiempos de la hacienda no eran negros, sino zambos. Como afirmé en el texto que escribí para mi tesis de maestría (Reyes Escate, 2018), mi abuela me respondió muy tajante al preguntarle si mis abuelos eran negros: «¡No! Ellos son zambos, no son negros. Es verdad que tú también tienes algo de zambo, pero ya eres más mezclado» (p. 27).

Mi recuerdo de esta conversación nunca salió totalmente de mí o, tal vez, es mejor decir que nunca conseguí salir por completo de él. Creció conmigo y en mí, y parte de mí creció gracias a él. De cualquier manera, cuando pensaba en cuestiones de identidad, yo siempre volvía a la gran casa de adobe en la avenida 28 de Julio, a esa tarde cálida, en la que mis lágrimas fueron sosegadas por el afectuoso abrazo de mi abuela. Desde los seis años, he sentido que ese recuerdo ha vivido en mi alma y que, desde ese entonces, me ha exigido que de cuando en cuando lo revise, puesto que en él siempre puedo encontrar algo más. Desde pequeño sentí lo que hoy puedo nombrar: sabía que en él insistían

posibles (Debaise y Stengers, 2017); es decir, habitaban múltiples potencias que, dependiendo del tiempo y espacio en el que lo revisitara, hacía que pudiese componer mundos múltiples y distintos.

En una de mis tantas visitas, en el año 2015, como parte de mi tesis de maestría, esta memoria me impulsó a profundizar un poco más en el concepto de «negritud». Al revivir mi recuerdo, en ese entonces, se me hizo evidente que las palabras de mi abuela —«¡No! Ellos son zambos, no son negros»—, en cierta forma, invisibilizaban y me desvinculaban de la negritud propia de mi familia y de mi tierra. Recuerdo que, de repente, este sentimiento de corte intempestivo con mi negritud me hizo sentir la imperiosa necesidad de restituirme como heredero de las negritudes de las que había sido separado desde mi infancia.

Suponiendo que sería muy difícil aprender sobre las negritudes en mi tierra, ya que —entendía— las mismas habían sido desterradas (o soterradas) hacía mucho tiempo, y sabiendo que no estaba listo para hurgar en las historias personales que me constituían como persona, guiado por el destino y la casualidad, me embarqué a tierras físicamente lejanas. Así, llegué a la comunidad afroboliviana de Tocaña —lugar en el que conocí a gente querida: al Pulga, al tío Juanchín, a la tía Raymunda, al tío Desiderio; gente con quienes aprendí sobre los «negros devenires» (Reyes Escate, 2018)—, pueblo que me enseñó a tornarme heredero de las negritudes, pueblo con el que aprendí a ser negro como lo son los negros de los Yungas bolivianos.

No obstante, para sorpresa mía, me di cuenta de que yo no era el único que aprendía de los tocañeros. Lejos estaba yo de saber que, a través de mis vivencias en Tocaña, al mismo tiempo que recuperaba mi vínculo con la negritud, mis abuelos se veían también afectados por mi proceso de revinculación. Mi abuelo Lucho Escate Cabrera o papá Lucho, en conversaciones posteriores a mi sustentación de tesis de maestría, narraba emocionado cómo las palabras del tío Juanchín y los pensamientos de otros habitantes de Tocaña lo motivaron a volver a sus recuerdos de los tiempos de antes, mediante los cuales podía verse a sí mismo y a su familia desde el punto de vista de «lo negro de Tocaña».

Después de leer cómo recuerdan los afrobolivianos, me he puesto a pensar y veo que mi tía abuela Nativita Escate y mi abuelo Ceferino Escate fueron los primeros morenos que llegaron a nuestra tierra, hijo. Los primeros morenos que llegaron a Subtanjalla son mis parientes; por eso, digo que yo, aunque mi cuerpo es de cholo —ahora a través de las palabras de los afrobolivianos, ¿no?—, entiendo por qué me siento moreno.



Mis abuelos leían mi texto interesándose más por aquello que decían y valoraban el tío Juanchín, la tía Raymunda, el tío Desiderio y los demás tocañeros, que por aquello argüido por antropólogos como Ingold, Fanon, Goldman, Anjos o Viveiros de Castro. De similar manera, mis abuelos tenían bastante interés en leer sobre lo que su nieto Luis, como aprendiz de negro, había experimentado con los tocañeros, mientras que las enrevesadas formulaciones elaboradas por Luis, aprendiz de etnógrafo, les parecían «bonitas... pero no tan interesantes». Así, entendí que, al menos en mi caso, la antropología no solo podía ser usada para entablar un diálogo entre occidente y «otros pueblos», sino también para poner a dialogar pueblos otros entre sí. «Tal vez de eso se trata la antropología simétrica», pensé.

Esto me hizo notar que, desde el punto de vista de nosotros los antropólogos, dentro de la práctica antropológica existen, *grosso modo*, una cara visible, por lo general llena de aquello que en nuestro punto de vista son obviedades, y una contracara, que es más difícil de ver.

En la economía de la disciplina, la cara visible es la que tiene como piedra angular a la gran división «nosotros-ellos». En esta polaridad, el extremo menos noble es el que el antropólogo francés Pierre Clastres (1968) definiría como una antropología «clásica», «marcada inevitablemente por la oposición —de la cual nació— entre razón e irracionalidad, y que[,] por lo tanto[,] incluye en sí el límite adecuado para la negativa al diálogo» (p. 15). Según Clastres (1968), el opuesto radical a la antropología clásica es la antropología dialógica que, «superando esta oposición tan fundamental en torno de la que se ha edificado y afirmado nuestra civilización, se transformaría a su vez en un nuevo pensamiento» (p. 15).

Haciendo alusión al célebre artículo de Clastres, podría decir que la cara visible de la antropología —entre la clásica y la dialógica— sobrevolaría el infinito situado en «Entre el silencio y el diálogo» (1968). A diferencia de la cara, la contracara es menos visible, ya que no es del interés de los antropólogos, mas sí de los pueblos con los que solemos trabajar. La contracara, que concebí a partir de las experiencias con mi familia y de oír las experiencias que otros antropólogos tenían en sus propias experiencias de campo, servía para que se construyan puentes axiológicos entre otros pueblos. Puentes que, al ser cruzados, nos permiten conocer qué es lo que en verdad importa para esos otros pueblos.

Por ejemplo, sin la pretensión de descubrir qué es lo que tal o cual cosa «realmente es» para los tocañeros, los puentes que se iban trazando entre Tocaña y Subtanjalla ayudaban a mis abuelos a conocer las cosas a las que le conferían valor los tocañeros. Es así que, usando este conocimiento —no sobre *lo que es para tal*, sino sobre *lo que es importante para cual*—, comenzaban a

especular sobre su propio mundo, en el que toman el punto de vista ajeno al cual habían llegado cruzando el puente que tendieron a partir de las narraciones encontradas en mi texto.

«Hijo, tenemos que conversar sobre lo que has escrito en tu tesis con los afrobolivianos. Tenemos que hablar sobre nuestra raza», sentenció mi abuela con solemne delicadeza luego de leer el manuscrito que andaba rodando de cuarto en cuarto en la casa de la avenida 28 de Julio en Subtanjalla. El bonito jardín con rosas de mi infancia se había convertido en un patio interior con piso de cemento, en el que descansaban un par de bancos de madera y un sillón tejido de hilos de plástico templados, desde los cuales se podía ver la nueva sala de la casa. Al oír su afirmación, como en mi infancia, desde lejos, buscando su rostro detrás de la retahíla de hojas que tenía en la mano y con un alivio profundo en mi alma, le volví a preguntar más de veinte años después: «¿De qué raza somos?».

Esta vez, a diferencia de mi infancia, mi abuela guardó silencio y suspiró. Y yo, sabiendo un poco mejor quién era, en lugar de echarme a llorar como cuando era niño, me invadió la certeza de que el tema de mi nueva investigación había llegado o, mejor dicho, rebrotado en mí: «¿De qué raza somos?».

## El retorno a mi tierra Subtanjalla

Era el año 2017 y me encontraba visitando a mi abuela en la casa de Subtanjalla. Al verme sentado al frente de mi computador en la mesa de su sala y luego de oír mi pregunta —«¿De qué raza somos?»—, se levantó del sillón de su patio y se sentó a mi lado diciendo:

—He leído tu tesis sobre los afrobolivianos. Está bien bonita, pero no me gusta lo que dices al principio: eso de que te dije que no eras negro y que yo niego mi parte morena. Yo nunca te he dicho que nosotros no tengamos algo de moreno, solo te he dicho la verdad: que no somos morenos, no somos negros. Nosotros somos injertos, mestizos. Por ejemplo, yo soy injerto de chino y zambo y tú has salido más zambito, casi tan zambo como los familiares del lado de mi mamá.

—¿Qué significa «injerto», mamá Reyna? —pregunté.

—Es un término que usaban los viejos de antes para nombrar a los que eran chinos y morenos, como yo y mis hermanos. Así se les decía a los hijos de familias de morenos y chinos; pero después ya se le decía a todo el que era mezclado, mestizo. Por eso, te digo que yo no niego a mi familia, pero tampoco puedo decir que solo

soy morena: eso sería desconocer mi lado chino. Tú tampoco puedes desconocer tus otros lados. Si yo tengo de chino y zambo, además de esos, tú también tienes de cholo y hasta de serrano.

Si mal no recuerdo, esa fue la primera vez que escuché a mi abuela definirse como «injerto» o, por lo menos, fue la primera vez que le presté la debida atención. De inmediato, una corazonada remeció mi alma, haciéndome sentir que injerto era más que una palabra. Pensé que tal vez injerto podría ser una puerta a través de la cual podía pararme en un punto de vista diferente, el cual haría que mi recuerdo de infancia, a pesar de ser el mismo, varíe.

Luego de atravesar la nueva puerta que me presentaba la noción de «injerto», volví a mi recuerdo y —al escuchar a mi abuela decir: «¡No! Son zambos, no son negros. Es verdad que tú también tienes algo de zambo, pero ya eres más mezclado»— pude al fin sentir que, más que negar el vínculo con la negritud, mi abuela la estaba reconociendo; pero no como pureza o esencia totalizante. Para ella, era importante aseverar que su madre y su tío no eran negros, sino zambos, mezcla, ya que a través de esa aseveración podía abrazar su vínculo con otras potencias como composición.

De esta manera, en *Negros devires: seguindo as trajetórias das negritudes materiais na Bolívia* (Reyes Escate, 2018) fue como empecé a darme cuenta de que la forma en la que me definí cuando estuve escribiendo mi tesis de maestría —como una persona que no era lo «suficientemente negro para ser negro, ni suficientemente blanco para ser blanco, ni suficientemente chino para ser chino» (p. 65)— no me ayudaba a dar cuenta de las exigencias y restricciones que tomaba este otro punto de vista facilitado por la noción de «injerto». Ahora comencé a entender el punto de vista que se me invitaba a tomar: me servía como herramienta de composición de un agenciamiento que, en lugar de definirme como «no siendo suficientemente algo», me proponía entenderme como «siendo (algo) en el que siempre hay algo más». Como todo punto de vista, tenemos que aprenderlo a ocupar en forma paulatina. Por ello, conforme pasaba más tiempo viendo a mi pueblo desde esta posición, desde el punto de vista del injerto, me sentía cada vez más motivado a emprender una nueva travesía.

A diferencia de la vez en la que decidí viajar a Tocaña —y quizás porque conforme han pasado los años de mis caminares por el mundo, me he ido cansando de pasar tanto tiempo alejado de los míos—, me recusé a seguir profundizando aquello que Lévi-Strauss (1988 [1955]) denominó como «un desarraigo crónico» (p. 59). Desarraigo que me hacía sentir como si, en ningún

lugar, pudiera sentirme de verdad en casa. Desarraigo que, conforme era cada vez más profundo, hacía que necesitase más de la distancia física para poder desarrollar cercanías afectivas.

Volviendo a pasar por los recuerdos que guardaba en mi corazón fue como, después de casi quince años de distancia geográfica, volví a anhelar y a sentirme listo para reencontrarme con mi pueblo, por ende, con mis adentros. Fue por ello que —cual ánima en pena—, en la investigación de doctorado, recogí mis pasos y retorné a las entrañas de mi tierra para hurgar en las profundidades de mi pueblo, de los míos, de mi ser.

Esperaba también que el retorno a mi tierra me ayudase, así como lo hizo mi paso por Tocaña, a habitar más calmado y mejor en los mundos que en mí existían. Pero esta vez, como ya lo mencioné, sentía que mi búsqueda no se trataba solo de las hasta entonces olvidadas negritudes que en mí palpitaban. Intuía que se trataba de algo que excedía a la negritud sin necesariamente dejarla de lado. La dimensión que se había abierto a través de mi abuela ya no le hablaba solo a mi lado negro, sino que exigía conversar con otros lados, con lo chino, con lo cholo, con lo indio, con lo negro, de forma simultánea y simétrica. En este trabajo, por lo tanto, busco instaurar un conversar, que a la vez sea un «co-versar», capaz de actuar como una reunión de puntos de vista que en uno cohabitan. No siempre en armonía, no siempre en divergencia.

Y fue así como volví a Subtanjalla. Al pueblo de los míos. A mis entrañas. A mi tierra. Llegando a mi tierra no solo volví a ella, sino que también llegué a mi tema de investigación. Ahora, a diferencia de mi estudio de maestría en Bolivia, no era suficiente con enfocarme en las negritudes. Sin saber muy bien cómo, sentía la certeza que debía encarar el estudio del mestizaje y del mestizo. Fue así que recordé el siguiente pasaje, escrito por José María Arguedas (1987), el cual me dio la seguridad necesaria para encarar esta investigación desde el punto de vista de la mezcla:

El estudio del mestizo es uno de los más importantes de los que la antropología está obligada a emprender en el Perú. Hasta el presente solo se han escrito ensayos que tienen reflexiones sobre el problema; no se ha cumplido aún un verdadero plan de investigación en contacto con el hombre mismo (p. 2).

## La llegada a la tierra de Zaña

Luego de un par de semanas de haber retornado a la tierra de mis abuelos —que por ser de ellos es también en cierta medida mía—, los más viejos del pueblo, mi papá Lucho entre ellos, me preguntaban qué hacía de vuelta por allí. Recuerdo que era un día de semana en el verano de 2019, no sé cuál, pero sé que era día de semana porque mis primos más pequeños estaban en sus clases de fútbol de verano. El sol aún no estaba en su cúspide, pero ya quemaba, por lo que calculo que serían las diez de la mañana. Acababa de dejar a mi abuelo descansando en la chacra mientras yo me dirigía a la casa de la avenida 28 de Julio, cargando en la carretilla un tronco de un árbol de mango enfermo que ambos habíamos tumbado esa mañana. Además, recuerdo que, en mi regreso y mientras había parado para acomodar el peso de mi carga, me encontré con don Lucho Muñoz, amigo de mi familia y suegro de uno de mis tíos.

Luego de saludarme, don Lucho me dijo: «Flaco, te veo que ya estás un buen tiempito por acá, ¿no? ¿Qué estás haciendo? ¿Vacaciones largas?». Los años en antropología me habían hecho entender que lo mejor que uno podía hacer en esos casos es responder de forma simple pero con algo de contenido. No podía decir «una investigación» a secas porque surgirían repreguntas; tampoco podía dar una respuesta de cinco minutos porque la gente tiene actividades más importantes que realizar en lugar de escuchar a un antropólogo discursar sobre sus investigaciones enrevesadas o sin sentido. Por ello, solo atiné a decir lo siguiente: «Sí, don Lucho, estoy haciendo una investigación sobre el mestizaje en Subtanjalla. Mestizaje entre chinos, cholos, negros y serranos».

Asintiendo con la cabeza, don Lucho Muñoz me dijo: «Buen tema, flaco. Acá ha habido mucho mestizaje. Todos somos producto del mestizaje. Mestizaje de negros y cholos, principalmente, y ya algunos nomás como tu abuela tienen la parte china también». Comenté que mi intención era ver cómo la gente entendía el mestizaje hoy en día, a lo que don Lucho agregó como advertencia: «Uy, pero ya ahora la gente de tu edad y los que son un poco mayores a ti no saben de dónde vienen. Hasta mi generación se acordarán de los cruces en sus familias, pero ahora solo dicen “somos mestizos y punto”. Ya ahora es más difícil investigar sobre el verdadero mestizaje; por eso, te aconsejaría que te vayas a otros pueblos donde los troncos de familia son más fuertes. Acá ya mucho se ha perdido».

Esa conversación me ayudó a definir la respuesta que podía dar cuando las personas de mi pueblo me preguntasen sobre mi investigación. Tendía a decir que pretendía realizar una investigación sobre el mestizaje, en específico sobre

las relaciones que se habían formado entre cholos, negros, serranos y chinos. Así como don Lucho Muñoz, con cara de lamento, los más viejos del pueblo con frecuencia me señalaban que había llegado demasiado tarde para realizar el estudio pretendido. Decían que ahora ya «todos los jóvenes se habían olvidado de sus raíces» y que «todos han aprendido a decirse mestizos»; de esta forma se pierde el vínculo con los viejos del tiempo de antes, por lo tanto, con su tierra, se quejaban.

Por estas razones, los viejos de mi pueblo me sugerían que, por el bien de mi investigación, visitara lugares que aún mantuviesen las costumbres del tiempo de antes más vivas que en Subtanjalla. «Acá ya no hay mucho. Todo se ha mezclado de mala gana, y quedan pocos que aún se recuerdan de los tiempos de antes», afirmó mi tía Carmela «la China» Pérez, mujer subtanjallina y hermana de mi abuela.

Como antropólogo, sabía que yo no era el primero en elaborar un trabajo de corte etnográfico, al cual la gente le decía que había llegado demasiado tarde. En lugares y en tiempos distintos, este mismo «lamento» se había expresado de múltiples maneras. Como, por ejemplo, en el texto titulado *La planta redescubierta*, Tània Stolze Lima (2018) narra cómo sus amigos indígenas Yudjá, en la década de los ochenta, le comentaban que ella había llegado «demasiado tarde porque los *pajés* ya habían muerto» (p. 120). Siendo consciente de que las advertencias que me brindaban los más viejos era algo recurrente en el quehacer etnográfico, y a pesar de los consejos de los más viejos del pueblo, decidí quedarme y continuar mi trabajo en Subtanjalla.

Sin embargo, como nieto y joven subtanjallino, no podía dejar de escuchar los consejos de los viejos de mi pueblo porque todo aquel buen subtanjallino tiene la obligación de escuchar con atención lo que sus mayores tienen que decirle. Por consiguiente, me veía en la imperiosa necesidad de escuchar y tomar en serio las sugerencias de mi abuelo y de los más viejos de mi tierra porque ellos son los que, gracias a todos los años que han vivido, saben por qué dicen lo que dicen. En este caso, tomar en serio no significa «creer a ojos cerrados» en las palabras de los más viejos. Lo que quiero decir es que yo tenía la obligación de no descartar la sugerencia, de buenas a primeras. Debía, por el contrario, prolongar mis pensamientos a partir de ella.

Así, como ha sido costumbre mía desde que me involucré en el quehacer antropológico, me encontraba una vez más en la incómoda posición de ubicarse justo al medio, entre antropólogo y nativo. Debido a esta encrucijada en la que me encontraba, como antropólogo y como nieto, un mes y medio después de iniciar mi trabajo de campo, junto a mi abuelo Lucho comenzamos a mapear los pueblos que él sentía que podrían ser los más apropiados para mi investigación,

ya que se asemejaban a la Subtanjalla del tiempo de antes. Como mi abuelo había pasado varios años trabajando en la ciudad de Nazca, dos horas al sur de Subtanjalla, me aconsejó ir al distrito de El Ingenio. «Allá quedan negros legítimos con los que puedes hablar, hijo. Negros que son como los negros que vivían en la época de la hacienda acá en Subtanjalla», argumentó.

Mi tío José «Pepe» Escate Pérez, al escuchar la propuesta de mi abuelo, me dijo que Coyungo, pueblo ubicado en medio del desierto nazqueño, podría ser otra opción. «Allá viven negros y cholos en el mismo pueblo. Cuando fui a jugar fútbol por allá, he visto un montón de negros retintos y de cholos bien cholos. A diferencia de Subtanjalla que ya estamos todos mezclados, allá queda gente de razas distintas», me explicó.

Mis otros tíos Luis «Luchi» Escate Pérez y Jaime «Jimmy John» Escate Pérez me sugirieron que fuera a Chincha. En especial, me animaron a visitar los distritos de El Carmen, El Guayabo o San José, conocidos por ser «la cuna de la afroperuanidad», en los que —según el conocimiento de mis tíos y de otros Subtanjallinos— desde los años noventa han experimentado procesos migratorios de comunidades andinas. «Si quieres ver un lugar donde se mezclen serranos y negros, vete a Chincha. En El Carmen ahora eso se ve bien claro. Desde los noventa, los serranos bajaron de los cerros y ahora en esa tierra hay injertos como cancha», dijo mi tío Jaime.

Siguiendo las sugerencias de mis tíos y de mi abuelo, a inicios del 2019 salí a visitar algunas de las comunidades que aparecían en la lista; pero —por distintos motivos— no tuve la suerte de quedarme en ninguna de ellas. Al menos tres veces tuve que volver a Subtanjalla, ya que no encontraba a la persona con la que había estado contactando en El Ingenio, o porque había muerto alguien de la familia con la que había estado coordinando en Chincha, o la persona que me iba a hospedar en Coyungo tuvo que salir del pueblo por problemas con la justicia, etc.

Cada vez que regresaba, mi abuelo me miraba y me decía, a modo de darme ánimos: «Hijo, lo que no es para uno, simplemente no funciona», y me alentaba a seguir buscando un lugar en dónde poder hacer la investigación. Mientras tanto, en cuanto no encontraba otro lugar para seguir con la investigación, por las mañanas continuaba ayudándolo con su trabajo en la chacra y por las tardes y noches, cuando el calor había bajado, yo salía a conversar con la gente del pueblo.

En medio de esta rutina que estaba estableciendo en mi tierra, una tarde, mientras descansaba en casa luego de un día pesado de trabajo en la chacra, me llegó a Facebook la notificación de amistad de un viejo conocido con el cual había perdido contacto hacía ya una década. Se trataba de mi amigo de la adolescencia

Yim Rodríguez Sampértegui, quien —al igual que yo— había salido del Perú a temprana edad para estudiar en el extranjero. Revisando su perfil de Facebook, pude ver que Yim, luego de haber estudiado en Estados Unidos, había regresado a su pueblo Zaña a trabajar en un proyecto, apoyado por el Museo Afroperuano de Zaña, enfocado en la revitalización de la música afronorteña.

En su perfil de Facebook vi algunos videos en los que Yim hablaba del baile tierra —expresión musical de su tierra Zaña—, el cual definía como un baile producido por los intercambios entre las poblaciones indígenas y negras. Le mostré el video a mi abuelo y le dije que en ese pueblo tenía un muy buen amigo de la adolescencia. Este, al ver que las imágenes mostraban antiguas casas con paredes de quinchas, las largas extensiones de campos de cultivo, la gente andando en bicicleta y en burro, las señoras preparando sus dulces tradicionales y los viejos tomando chicha y recitando décimas, me dijo enérgico: «¡No se hable más! Parecido a eso era la vida antiguamente por acá. Así, medio parecido, era como la gente en la época de mi papá y en mi propio tiempo sabía vivir. Más o menos así hemos vivido como hasta los ochenta. Tienes que ir».

Con los viejos de mi pueblo, desde pequeño aprendí que la casualidad, tal y como la conciben los modernos, no puede existir. Para los subtanjallinos, sobre todo para los más viejos, la casualidad —más que un imprevisto— es una potencia que nos permite prever al mismo tiempo que nos provee de aquello que en verdad necesitamos. Por ello, al saber que lo que había sucedido no tenía nada que ver con el azar, sino que era una posibilidad que me estaba brindando el destino, decidí contactar a Yim de inmediato.

Le escribí un mensaje al *e-mail* que había dejado como contacto. Luego de unos días, aunque se encontraba en Buenos Aires, me respondió con una invitación a su pueblo Zaña. «¿Ves? Lo que no es para uno no funciona, aunque lo fuerces. Pero lo que sí es para uno, funciona sin siquiera hacer nada», arguyó dichoso mi abuelo Lucho. Fue así como, tres meses después de haber iniciado mi trabajo en Subtanjalla, compré un pasaje de bus y me enrumbé hacia Zaña, distrito rural de la región de Lambayeque ubicado a dieciocho horas al norte de Subtanjalla.

Al despedirme de mi abuelo, le dije: «Si todo va bien y puedo quedarme en Zaña, la próxima vez que vuelva viajamos juntos para que también conozcas». Me dio unas palmadas en la espalda y, luego de estrecharme la mano con vigor, expresó:



Lo más bonito será que aprendas mucho para que me cuentes las historias de ese pueblo [así] como ellos te las cuenten. Aprende su forma de recitar las décimas, sus cantos, sus costumbres. Por lo que he podido ver y escuchar de sus costumbres, creo que aún son bien parecidos a los viejos de la época de mi papá Pedro. Acá mucho se ha perdido, por eso, es importante que aprendas porque siempre hay la forma de recuperar.

En un primer momento no supe cómo interpretar las palabras de mi abuelo. Como una semilla sin tierra fértil, sentía que a las palabras que me había regalado en esa despedida le faltaba el contexto propicio. Sin embargo, ahora, luego de haber pasado casi dos años conviviendo y aprendiendo con los «injertos» de Subtanjalla y Zaña, puedo dilucidar que mi abuelo me estaba recalando la importancia de no solo prestar atención a la materialidad del mundo, sino también, y tal vez en primera instancia, a las maneras o formas imperantes en el mundo. No solo es importante el qué también lo es el cómo, ya que en este se encuentra contenido el qué.

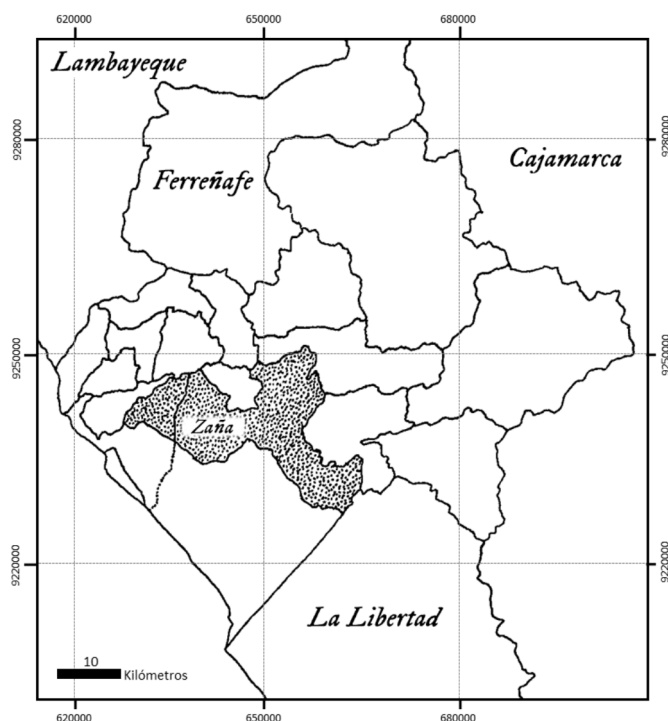


FIGURA 2. Ubicación de Zaña en Lambayeque.

Fuente: elaboración propia.

Entendí que, aunque es bastante importante conocer las historias que se cuentan en Zaña, tal vez es más importante saber cómo los zañeros cuentan esas historias porque ello nos podrá ayudar a recontar y reencontrarnos con nuestras propias historias. Esto, desde mi posición de antropólogo, resonó a partir de su trabajo con sus amigos del Monte Haguen; según Strathern (1992), «importa qué ideas usamos para pensar [con] otras ideas» (p. 10). Esto también se asemeja a lo que señala Donna Haraway (2016) más sincopadamente:

Importa qué materias usamos para pensar otras materias; importa qué historias contamos para contar otras historias; importa qué nudos anudan nudos, qué pensamientos piensan pensamientos, qué descripciones describen descripciones, qué lazos enlazan lazos. Importa qué historias crean mundos, qué mundos crean historias (p. 34).

Para mi sorpresa, al pasar tiempo con los zañeros, pude conocer que los viejos de esa tierra también compartían con los viejos subtanjallinos la profunda inquietud no solo por conocer las historias de Subtanjalla —las cuales en algunos casos eran muy similares a las que se cuentan en Zaña—, sino porque se las contara de la manera en la que las cuentan en mi tierra. Esto era importante para los viejos zañeros, ya que —según me dijo Fidel «Lito» Gamarra— así se podía ver «hasta qué punto Subtanjalla y Zaña estaban emparentadas». El ser y la manera de ser eran indistinguibles e igual de importantes, comprendería.

Tomando los consejos y las exigencias de subtanjallinos y zañeros «en serio» —como dicen Marcio Goldman y Eduardo Viveiros de Castro, a través de su propuesta de la antropología simétrica—, mi trabajo etnográfico buscó instaurarse como una reproducción de historias a través de historias; es decir, en primer término, como un repositorio de historias en negativo a ser reveladas cual fotografías por un pueblo por venir y, en segundo término, como un injerto producido por el encuentro fecundante de varias historias.

Pero antes de seguirles narrando las experiencias etnográficas que me constituyeron como persona durante mi tiempo en Zaña y Subtanjalla, debería comenzar —como dicen mis abuelos— por el principio. Aunque este texto no sea una tesis antropológica en el sentido estricto del término, tengo que reconocer que el principio, en las etnografías, a menudo es la llegada a campo.

## Entre el sur y el norte

### Mi tierra y el campo, Subtanjalla

Desde el año 2017 había puesto en marcha lo que por allá en el 2009, cuando decidí iniciar mis estudios de antropología en el pregrado en Estados Unidos, planeé: regresar a mi tierra para hacer una investigación. Recuerdo que desde bastante joven tuve la necesidad de mantener el vínculo profundo que siempre he tenido con mi familia y mi tierra. Por ejemplo, a los dieciséis años recuerdo que, sentado en medio de ocho jurados, quienes me estaban entrevistando para saber si era un candidato apto para ganar una beca de estudios al extranjero, una de las entrevistadoras me preguntó: «¿Qué es lo que te causa más temor de irte?». Intentando ser lo más honesto posible, en ese momento respondí: «A dejar de ser como soy conmigo mismo y con mi familia». Como suele suceder en este tipo de procesos de selección, la entrevistadora insistió: «¿Crees que estás propenso a cambiar y a desconectarte de tu familia?»; a lo cual respondí algo similar a lo siguiente: «Vivir afuera me hará vivir diferente a como vivo acá y eso me puede alejar un poco. Sé que voy a cambiar, a crecer, pero no quiero que con mis cambios cambie mi forma de sentir por mi tierra».

Debido a mi sentido de lealtad por ese sentimiento juvenil que hasta hoy me embarga, a los diecinueve años, cuando llegué a la universidad, decidí que para mantenerme cerca de los míos, a pesar de cambiar y de vivir a miles de kilómetros de distancia, debía estudiar una carrera que me permitiera estar cerca de mi tierra y sobre todo de mis amados abuelos. Luego de un breve paso por la sociología y la ciencia política, la antropología había sido la que consideré mi mejor opción. «De las disciplinas académicas, es la que más me deja acercarme al pensamiento y vida de mi gente», pensé. Así, con el paso de los años, entendí que, a diferencia de la gran mayoría de antropólogos que se aproximaron en un inicio a esta disciplina por el espíritu aventurero y romántico que puede a veces encontrarse en la figura del etnógrafo —que viaja para conocer lejanas civilizaciones—, yo me acerqué porque la vi como un refugio, como el puerto que, de cuando en cuando, me devolvía a casa.

Esta idea de usar a la antropología como puerto de llegada se tornó realidad en dos ocasiones. La primera vez fue durante el año 2017, cuando realicé una investigación de cuatro meses de duración con motivo de mi maestría en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Ámsterdam. La segunda ocasión fue para desarrollar la investigación que es la base de este texto. En esta ocasión pasé seis meses en Subtanjalla, distribuidos entre diciembre y marzo, julio y agosto, y diciembre de 2019. En los meses de abril, mayo y junio estuve presente solo de manera intermitente; sin embargo, en aquel periodo pude estar presente en mi previa investigación, por lo que conseguí completar el ciclo anual de la vida en Subtanjalla. Ciclo que había completado desde que nací hasta mis trece años, momento en el que decidí irme con mi mamá a la capital, Lima.

Mi llegada esta segunda vez que retorné a hacer trabajo de campo aún la tengo en mi memoria. Era diciembre del 2018, tenía un par de semanas de haber llegado a Lima, proveniente del inquietante Río de Janeiro, lugar donde viví desde marzo mientras cursaba mi primer año de doctorado en el Museo Nacional de Brasil. Pasé Navidad con mi madre y con mi hermano en Lima que en ese momento y como en cada diciembre «se llena de sol», así logra que los días sean menos lúgubres y bastante más llevaderos para alguien que creció en Ica como yo. Inmediatamente después, los tres salimos de la demencial ciudad para disfrutar Año Nuevo en nuestra tierra que cada vez era menos nuestra, Subtanjalla, junto a mis abuelos, primos, tíos y amigos. Fue así como, en ese segundo retorno por fines «académicos», a finales de diciembre de 2018 llegué a campo, a Subtanjalla.

No hubo recorridos ni peripecias heroicas e inéditas. Como de costumbre, tan solo tomé un bus, de la ciudad que me acogía desde los trece años a la tierra que me había sabido amamantar desde mi nacimiento hasta que me hice persona. No había nada de épico en ello. No era, sentí, aquello que suele pasar a los antropólogos en sus azarosos relatos etnográficos: una expedición en tierras lejanas e inhóspitas. Era, sobre todo, mi regreso a casa, el retorno a mis raíces, el anclaje a mi puerto.

Sin embargo, siendo sincero, fue así como «llegué a campo» o, bueno, a lo que, pese a mi desconfianza inicial, llevaba cierto tiempo considerando como el lugar donde realizaría mi trabajo de campo. Desde que ingresé al doctorado en Antropología Social en el Museo Nacional de Brasil, luego de haber tenido ese diálogo con mi abuela, en el que me planteó la interrogante «¿de qué raza somos?», pensaba en elaborar la investigación etnográfica en mi tierra, a pesar de que, con total respeto y cariño por mi persona e ideas, Marcio Goldman —mi asesor de tesis— me había preguntado si me interesaba trabajarla en algún otro lugar.

Pero en ese momento, y ahora espero no dar la impresión de que soy un ingenuo romántico, yo soñaba con mi niñez, con mis vivencias, con volver a confluír con mis abuelos y familia. Quería volver a correr como caballo desbocado por las doradas arenas de las dunas de mi pueblo, volver a pasar un largo tiempo caminando por la tierra subtanjallina, por sus polvorientos suelos que al medio día arden como el rojo carbón de los fogones de sus casas. Quería volver a conversar con mi abuelo sobre su club, el Sport Victoria, y a ayudarlo en las labores de la chacra. Quería volver a ser el nieto de Reyna Pérez, a que me puteara por entrar con los zapatos sucios a su sala. Simplemente, en ese momento, quería volver a hacer investigación, no solo como antropólogo, sino también volviendo a ser yo.

Todos estos deseos que había sentido al plantear mi investigación de doctorado, revoloteaban en mí, mientras me encontraba rumbo a Ica, mirando a través de las oscuras ventanas del ómnibus que, raudo, recorría la autopista Panamericana Sur. Surcábamos el desierto, o como le decimos en mi tierra, «las pampas», con dirección a Ica. Desierto o pampas que cada vez están menos desiertas y más llenas de cemento, asfalto y demás chucherías que acostumbramos a acumular en las ciudades de los modernos. Ahora ya no se veían a los cerros danzar y moverse con uno, al ritmo que se marcan los ventarrones que surcan el desierto, silbando a la misma o más velocidad de los buses. «El cemento pesa mucho y no deja que las arenas de las pampas y los cerros se muevan libremente», pensaba.

Al mirar a la inmensa pampa, pensaba en que aún podía sentir con claridad los tiempos de mi infancia, cuando me pasaba todo el viaje contando cerros<sup>6</sup> —una tras otra— en ese infinito espacio dorado que separaba a Ica de Lima. Mientras el Luis antropólogo, de treinta y dos años, miraba a través de la ventana, su yo de seis hacía lo mismo, observando con tristeza y nostalgia lo mucho que este mundo ya no era el de hace unas décadas. Recordé también que, en mi infancia, si tenía suerte y me tocaba sentarme al lado de las ventanas de la derecha, podía, por momentos, tener el privilegio de ver el profundo celeste del cielo fungirse con el infinito azul marino del inmenso Pacífico.

Ahora miraba por la ventana y, en lugar de dunas, veía casas, algunas construidas, algunas a medio construir, unas pocas de madera, muchas de ladrillos. Si había algo interminable —noté— ya no era ni el desierto, ni el cielo, ni el mar, sino la ciudad que iba devorando todo lo que se ponía a su paso. Recordé a los viejos de Subtanjalla cuando decían: «Antes en la pampa se sembraba agua, ahora se siembra cemento». Mirando por la ventana, caminando por los pequeños y

6 Los subtanjallinos usamos la palabra «cerros» para referirnos a las dunas.

profundos pasajes de mi memoria y, de vez en cuando, hablando con mi madre y mi hermano, pasé todo el viaje imaginando cómo sería el reencuentro con mi tierra y mi familia, en especial, con mis abuelos, papá Lucho y mamá Reyna.

Así pasó el tiempo hasta que el terramozo anunció con un grito que interrumpió el profundo silencio que nos embargaba a todos en el bus: «¡Guadaluuuuupeeeeeee!». Sabía que ese alarido nos avisaba que ya estábamos por llegar a la plaza de armas de Salas Guadalupe, distrito vecino de Subtanjalla y parada oficial de todos los baratos buses interprovinciales. Bajamos en la ordenada plaza de Guadalupe —la cual se caracteriza por estar cortada a la mitad por la Panamericana Sur—, marcaban casi las seis de tarde, pero aún se sentía el calor iqueño en la densidad del aire. «El fresco de la tarde no ha menguado el calor», dijo mi mamá con cierto pesar, mientras yo me disponía a preguntarle a uno de los taxistas de la plaza cuánto nos cobraba hacia la entrada de Subtanjalla.

De la plaza de armas de Salas Guadalupe hasta la casa de mis abuelos, ubicada en la avenida 28 de Julio 193 de Subtanjalla, la duración del viaje es de menos de diez minutos. Hace poco más de una década, el camino que teníamos que seguir estaba rodeado de pequeñas chacras y anchas acequias. En ese entonces, todo esto aún era un valle irrigado por las aguas traídas por el canal de la Quilloay. Sin embargo, ahora todo, o casi todo, es pueblo y lo que aún es chacra es un conjunto de grandes extensiones de cultivo que le pertenece a las agroexportadoras.

El cielo ya había dejado su color cerúleo, el cual había sido cambiado por una bella luz tornasolada. Miré a la derecha y vi al imponente cerro Pietro, con su piel de piedra azulada casi negra, descansando como siempre lo ha hecho, en la frontera entre Subtanjalla y Guadalupe. Internamente lo saludé sin decir nada, reconociendo su sempiterna presencia, como hemos aprendido a hacerlo en mi tierra. Las ventanas del taxi estaban abiertas, por lo que el viento de la tarde nos embargó con su frescor.

Luego de cinco minutos de viaje, llegamos a la entrada del distrito de mis abuelos. Mi mamá saludó a unas señoras que se encontraban sentadas afuera de su casa, en sus veredas, disfrutando del viento fresco de la tarde. Luego de pasar por la entrada, el taxi tomó la avenida 28 de Julio. Vi las casas de mis tíos, las canchas de fútbol y vi al «Chato» terminando de vender sus periódicos. Pasamos por el óvalo donde ahora se encuentra la dorada estatua de Ccori Coyllur Sullqa Qanqalla, nombre que traducido al español —dicen los lugareños mayores— significa «Lucero Dorado», una doncella inca y madre originaria de los subtanjallinos y del pueblo de Subtanjalla. El taxi siguió su recorrido por la avenida 28 de Julio y, una cuadra más allá, llegamos a la que fuera mi casa de infancia.

Al bajarnos del taxi, y como de costumbre, me quedé parado por unos minutos con la mochila en el hombro, en silencio, contemplando el movimiento en la ruidosa y polvorienta avenida 28 de Julio. Taxis bocinando, niños corriendo, jóvenes riéndose, señoras hablando de esquina a esquina y yo, en silencio, no hacía más que mirar hasta que vi que, en la acera del frente, estaba don Luis «Pichinguito» Peña sentado en su silla de paja. «¡Toca! ¿Cómo estás? ¿Has venido para tomarnos un pisco antes que se nos vaya el año?», me saludó a la distancia. Luego saludó a mi mamá y a mi hermano.

Después de darle un apretón de manos a «Pichinguito», noté que mis abuelos nos esperaban junto a la puerta de la casa. Con sus rostros risueños, estaban parados solemnemente con las manos entrelazadas por detrás de sus espaldas. Recordé que así siempre se ha esperado a la familia en mi tierra. Uno tiene que salir de su casa, al menos a su puerta, hasta que la persona a quien se espera aparezca. Así me habían enseñado mis abuelos a esperar a mi mamá cada viernes a la media noche, día de todas las semanas en la que ella viajaba de Lima a Ica para visitarme.

Dejamos las maletas en la vereda. Cabezón, el gordo perro de mi abuelo, salió impetuoso, empujando a todos, mientras meneaba la cola con alegría y se abalanzaba cariñoso contra mi pecho. Mi mamá y mi hermano se fundieron en un abrazo con mis abuelos. El primero que se quedó con las manos libres, luego de abrazar a mi mamá y a mi hermano, fue mi abuelo, papá Lucho. «Hijo, ¿cómo has estado?», preguntó al mismo tiempo que me daba un fuerte abrazo. Luego, mi abuela, mamá Reyna, me observó unos segundos, como si intentara reconocerme, posando sus perdidos ojos sobre mí. «¡Ay!, eres tú, mi zambo», expresó y enseguida agregó: «Déjame darte un abrazo porque un beso no te puedo dar. Es que eres muy alto y ya no alcanzo», afirmó entre risas.

Recordé que para mi familia en Subtanjalla yo soy «el zambo»<sup>7</sup>. Así como yo, cada uno de mis tíos y primos tienen un apodo que, a veces, hace referencia a nuestra «raza». Mi tío José y mi tía Ena son «los negros», mi abuela Reyna y su hermana Carmela son «las chinas», mi abuelo Lucho y mi tío Luis «Luchi» Escate son «los cholos», mi primo Luis Ángel Escate Alfaro es «el moreno», etc. Algunos parientes tenemos dos apodos: uno que refiere a la raza y otro que refiere a nuestro nombre. Por ejemplo, a veces me dicen «zambo» y otras veces me llaman «Lalo» porque comentan que de pequeños mis primos no podían pronunciar mi nombre Luis Fernando y, en su lugar, me llamaban Lalo. De similar manera, mi tía Ena, que a veces es llamada «la negra», tiene como apodo más común «Mosi».

7 Denominación de origen colonial que servía para referirse al nacido de una relación entre un indígena y un negro, pero que en la Subtanjalla actual refiere a las personas de piel oscura y cabello ondulado.

Luego de los «saludos protocolares», como indicaba mi abuela, esta me condujo a un lado y bromeó con lo mismo que me había comentado en el año 2017 cuando realizaba el estudio para mi tesis de maestría: «Tu mamá ya me dijo que no vienes a visitarnos, sino que vienes a hacer investigación. Te vuelvo a advertir, mi zambo, no me vengas a preguntar cojudeces; si vienes acá, vienes como mi nieto, como el zambito enojón que siempre has sido, y no con poses de antropólogo». Otra vez, tal y como sucedió en el 2017, la volví a abrazar, mientras le expresé: «Ya extrañaba que me carajearas, chinita». No obstante, además de las risas, este pequeño jalón de orejas me sirvió para entender, una vez más, que en Subtanjalla yo no podía solo desarrollar el trabajo de antropólogo. Tenía que, además, realizar labores que escapaban de la disciplina, pero que eran parte de aquello que constituye mi vida y mi ser cuando estoy en mi pueblo.

Al recibir los cálidos abrazos de mis abuelos y el breve sermón de mi abuela, sentí que ya había llegado de forma definitiva a mi tierra Subtanjalla. Distrito que —como dicen los lugareños— en la época de su fundación, el 10 de febrero de 1959, estaba ubicado en medio de los quintos infiernos, allá en la lejana pampa del Alto de los Tucos. Infiernos que ahora se han convertido en un suburbio de crecimiento acelerado, ubicado a veinte minutos en bus hacia el norte de la ciudad de Ica. Infierno que, según el censo de 2017, en la actualidad cuenta con más de 27 000 pobladores, de los cuales el 68 % se considera mestizo; el 18 %, quechua; el 5 %, afrodescendiente, y el 5 %, blanco (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2017).

## **Zaña, una tierra lejana**

Mi llegada a Zaña, a pesar de tener mucho de novedad, tampoco podría ser descrita de una manera heroica. Por el contrario, más que con el heroísmo y la valentía propia de un explorador, mi arribo a Zaña se relaciona con la delgada línea trazada entre el destino, que marca nuestro camino incluso antes de ser andado, y la libertad, capacidad de improvisar y poblar de otros caminos a ese camino originario por el cual no tocaba andar. Delgada línea que, más que dibujada por mí, fue un punto prolongado por mis deseos de infancia, las casualidades de la vida, el buen trato de personas y, tal vez, los seres que no sabría cómo definir, a quienes me iba encontrando en el camino.

En primer lugar, estoy convencido de que fue la casualidad a quien le debo el haber llegado a Zaña porque —como aprendí con subtanjallinos y zañeros—, aunque casual, esta no es para nada fortuita. Siguiendo el consejo



de mi abuelo —buscar a un pueblo que sea como la Subtanjalla de antes— y a mis corazonadas que me demandaban regresar, de alguna manera, a los tiempos de mi infancia que, sentía, ya no podía volver a experimentar en mi tierra, salía a recorrer otros pueblos. Fue así como, recuerdo, una tarde de abril, tomé un bus con destino a la capital Lima.

Llegué casi a las ocho de la noche y, como tenía poco tiempo para hacer la conexión con mi bus a Chiclayo, en lugar de pasar por el departamento de mi mamá, decidí quedarme en la estación de buses de Plaza Norte, ya que mi bus partía a las diez de la noche. Mientras esperaba sentado en la sala de embarque, una señora que estaba de pie a mi lado me preguntó si esa era la puerta del bus a Chiclayo. Le respondí que sí. Después la escuché decir que serían catorce horas de viaje. Busqué la información en mi celular y lo comprobé.

A la salida de Lima, como de costumbre, el denso tráfico capitalino nos mantuvo estancados por horas, por lo que concebí la idea de que las catorce horas anunciadas terminarían convirtiéndose en diecisiete, dieciocho o, quien sabe, veinticuatro. Sin movernos ni un solo centímetro debido al infernal embotellamiento de autos, me quedé dormido. Un bache me despertó en medio de la noche. Todo estaba oscuro, por lo que no se podía apreciar mucho el paisaje; sin embargo, lo poco que alcanzaba a ver desde la ventana del bus era desierto y más desierto para un lado, y mar y más mar para el otro lado. «Se parece mucho al camino a Subtanjalla, hace unos diez años», pensé para mis adentros mientras otra vez me iba quedando dormido.

Desperté alrededor de las seis de la mañana, con la luz del amanecer. Según Google Maps, acabábamos de pasar por Trujillo. Abrí la ventana, saqué la cabeza y vi otra vez el típico escenario de la costa peruana: una larga carretera negra y recta que se extendía hasta perderse de mi vista en el medio de un infinito desierto de arena dorada que, al estar bañado por los rayos del fulgurante sol costeño, emanaba vapor. «Parece la carretera a Subtanjalla. Solo que, en lugar de ir al sur, voy a norte. Todo está al otro lado», volví a pensar en silencio.

Poco después del mediodía, llegamos a la estación de bus, en Chiclayo. Una vez en la ciudad y con mi celular sin batería, le fui preguntando a los transeúntes cómo podía llegar a Zaña. Una vendedora me dijo que tome un taxi colectivo hasta el paradero de Epsel. Así que, confiando en las indicaciones que me había gentilmente brindado la señora, cogí un taxi que me trasladó por las estrechas calles chiclayanas hasta dejarme en un caótico óvalo. «Aquí es, camina media cuadrita y ahí está el paradero», me aseguró el taxista. Hacía bastante calor como en mi tierra. Bajé del taxi y, conforme me aproximaba al paradero,

se me abalanzaron ambulantes, quienes intentaban venderme chifles, maní, gaseosas, agua y refrescos.

Epsel era un terminal donde había colectivos que salían a diversos distritos y centros poblados de Chiclayo. Pregunté a uno de los «jaladores<sup>8</sup>» dónde se encontraba el paradero de los colectivos que se dirigen hacia Zaña y, con su mano, me indicó que estaba justo en el medio. «¡Zaña, Cayaltí, Zaña, Cayaltí!», anunciaba el chofer de un minibús que tenía el techo atiborrado de vegetales y maderas. «¡Sube! ¡Sube! Faltan tres pasajeros y nos vamos», me dijo al escuchar que yo quería ir a Zaña. Dependiendo del tamaño del minibús, entraban de once a quince pasajeros. La diferencia de tamaño y de capacidad de carga hacía que el pasaje costase entre cuatro o cinco soles.

Pagué los cinco soles y esperé unos quince minutos hasta que partiera el minibús. Poco después de las dos de la tarde, salimos a Zaña. Estaba cansado por el largo viaje, pero —al mismo tiempo— bastante ansioso porque no sabía si podría encontrar lugar donde quedarme. Me animé a hablarle a una señora que se hallaba sentada a mi lado, le conté sobre mi afán por realizar una investigación y me sugirió que lo mejor era ir al Museo Afroperuano. «Todos los investigadores, profesores o estudiantes van al museo a buscar información y a conversar con don Lucho Rocca», me dijo. Además, me hizo saber que no me preocupara porque, si no encontraba una casa para alquilar, seguro podría quedarme por mientras en uno de los tres hospedajes del pueblo: Majucari, del señor Luis Legos; Yuriko, de la señora Nara Rentería, o don Juanito, de Luis Antonio Segura.

Salimos de la ciudad y nos adentramos en el desierto. Las ventanas del minibús venían abiertas y, al dejar a Chiclayo a nuestras espaldas, el chofer aceleró y consiguió que el aire entrase a borbotones y nos refresque a todos. En ese momento, advertí que muchos de los pasajeros, incluida la señora de mi costado, comenzaron a dormir. Yo miraba atento a mi alrededor para no quedarme dormido y no perder mi parada. Ahora que podía ver el desierto con más cercanía, en contraste con la vista desde las alturas de las ventanas del bus interprovincial, noté que las pampas del norte se parecían bastante a las de Ica, con la única diferencia de que la arena era un poco más marrón rojiza y no tan dorada como en el sur. Pero de igual manera se veían en el oriente, como un telón de fondo, las azuladas tonalidades de las montañas andinas.

El bus, luego de un largo rato, bajó la velocidad hasta casi detenerse. «Bajo en el cruce», dijo un señor que se encontraba sentado al fondo. La señora de mi

8 Oficio en el que, a través de llamados o discursos persuasivos, se busca atraer clientela.

costado se despertó y me indicó: «Este es el cruce zañero, así se le dice a la pista que se desprende de la Panamericana Norte con dirección a Zaña y Cayaltí. Ya falta poco. Luego vamos a pasar por San Nicolás, el peaje, la Curva de la Andrea y ahí entramos a Zaña. Yo me voy a bajar en Zaña, tú te bajas conmigo, entonces». Le agradecí y, sin hablar, fui siguiendo con mi mente el camino que ella me había ayudado a trazar.

Luego de la Panamericana, nos adentramos por una pista con dirección a las montañas andinas, como en Subtanjalla. A los pocos minutos, vi un cartel que anunciaba que estábamos pasando por un pequeño centro poblado denominado San Nicolás. Mientras veía por la ventana, podía revivir mi visita a los distritos de El Ingenio o El Carmen. Las carreteras desoladas, el calor intenso, las grandes extensiones de cultivo, las personas llevando pasto en el lomo de sus burros o los hombres descansados sin camiseta en las veredas de sus casas y las mujeres mayores sentadas con sus largas faldas en sillas de paja me resultaban bastante familiar. En seguida, después de pasar por San Nicolás, llegamos al peaje. Luego de unos cinco minutos, vi que el camino se bifurcaba en dos: «El de la izquierda va a Cayaltí y el de la derecha es la Curva de la Andrea que va hasta Zaña», me dijo la señora, muy amable.

Luego de un breve instante, el chofer vociferó: «¡Zaaaaaaaaañaaaa!». La señora expresó: «Bajamos, bajamos, joven». Descendimos en la esquina de un parque que, según entendí, era conocido como el Parque del Ecuador. Al bajar, le ayudé con su mochila y le agradecí por la ayuda y paciencia. También le pedí su nombre. Me lo dijo, pero en medio del ajetreo no logré ni memorizarlo ni apuntarlo. Nos despedimos, y lamentablemente, después de ello, durante todo el tiempo que estuve en Zaña, no volví a topármela o, si me la crucé, no la reconocí y, hasta donde sé, ella tampoco a mí. Incluso la busqué y pregunté varias veces por ella. «Debe haber sido tu ángel», me dijo doña Celia Campaña, mujer zañera, cuando le pregunté si con los vagos datos que le ofrecía, podría ayudarme a descifrar quién era la misteriosa señora.

La primera vez que pisé Zaña marcaban las tres de la tarde y parecía que no hubiese un alma en el pueblo. Recordé que en unos videos de YouTube había visto que uno de los apodos que recibía Zaña era el de «pueblo fantasma», denominación que, luego aprendería, enfurecía de sobremanera a los zañeros.

Eran casi las tres, pero el sol se encontraba en lo más alto del cielo, como si fuese medio día, logrando que los adoquines de cemento pulido que cubrían sus anchas calles resplandecieran. Cansado y con sed, caminé por la Calle Real hasta encontrar el restaurante Chío's, en donde pude almorzar. Al pedirles información

sobre los hospedajes, me dijeron que en la calle paralela, la Independencia, encontraría el hospedaje Yuriko. Ya cansado y sin querer caminar más, fui a ese lugar y alquilé un cuarto por dos noches.

Una vez instalado en la habitación, prendí el ventilador y me quedé profundamente dormido. Descansé durante un par de horas, salí a caminar por el pueblo con la intención de visitar el Museo Afroperuano que se encontraba a una cuadra del hospedaje. Aunque solo caminé una cuadra, en ese pequeño trayecto, las personas del pueblo que se encontraban sentadas en sus sillas y en sus veredas, o aquellos que regresaban en bicicletas desde sus chacras se me quedaban mirando, como intentando descifrar quién era, y me saludaban con amabilidad.

Al llegar al museo me recibió Neiser Ascurra, joven zañero que trabajaba como guía. Me preguntó si yo venía de otra comunidad afroperuana como la zañera. Le dije que llegaba de Ica, que estaba realizando una investigación de doctorado en el Museo Nacional de Brasil y que me gustaría conocer más el pueblo para continuar con mi pesquisa. Luego de comprar una entrada y visitar de prisa el museo, le pregunté si podía hablar con el director Luis Rocca, sociólogo de la provincia constitucional del Callao, hombre vinculado por completo a la izquierda peruana y conocido en los círculos socialistas de Lima porque en los años setenta había ido a vivir a Zaña.

Para mi sorpresa, mientras estaba visitando las salas, Neiser había llamado a Luis Rocca y este ya me esperaba en la recepción del museo. Al salir, lo vi y afirmó con su característica solemnidad alabanciosa: «Un investigador venido del Brasil... ¡Y afro! ¿En qué podemos ayudarte?». Luego de explicarle que en realidad había venido de Ica y no de Brasil, le conté sobre los motivos por los que me encontraba allí. Me invitó a pasar a su oficina, que ocupaba la casa de al lado del museo. Al entrar vi muchos instrumentos musicales y varios calabazos gigantes colgados de altas paredes de adobe. Él, al ver que yo miraba con atención a los calabazos, me dijo: «Esos son los checos: instrumentos típicos de Zaña, predecesores del cajón peruano. Allá en el sur, en tu tierra, deben tocar el cajón muy bien, ¿no?».

Luego, me invitó un café y nos sentamos a conversar sobre mis intenciones de realizar una investigación en el pueblo. Me dijo que Zaña era un pueblo afro pero que, como Subtanjalla, ya había mucho mestizaje con otras razas como la indígena y la asiática, por lo que sería un excelente lugar para que desarrolle la pesquisa.

Luis Rocca agregó que yo sería bien recibido porque, además de parecerme físicamente zañero, me apellidó Reyes: apellido común de una familia tradicional de negros en el pueblo. Mientras hablábamos sobre la situación actual que se vivía en Zaña, Rocca le pidió a Neiser que llamara a doña Carmen Cossio. Después de

una hora de diálogo, entró a la oficina una mujer morena que era doña Carmen. Rocca, con cierto aire de jefe, le pidió a la señora que se nos uniera a la conversación para que me conociera y, luego de las formales presentaciones, le preguntó si podría ayudarme a conseguir un lugar donde dormir.

Un poco avergonzado por la situación, les comenté que yo estaba alojado en el hospedaje Yuriko; pero doña Carmen dijo que no me preocupara, que ella hablaría con don Santos Espinoza y que, con seguridad, me podría quedar con él por un precio más módico. Don Luis Rocca se despidió de mí y, cuando me encontraba por salir, gritó desde dentro de su oficina: «Reyes, te pediré un favor. Mira, nuestro *berimbau*<sup>9</sup> del museo está estropeado. Si puedes conseguirnos uno de Brasil, te agradecería mucho; pero anda, nomás. Cuando tengas tiempo, pasa por aquí y hablamos mejor». Le dije que no se preocupara, que vería que era lo que podía lograr.

Mientras caminaba por Zaña siguiendo a doña Carmen, le agradecía y le pedía que no se preocupara, que podía quedarme en Yuriko sin ningún problema. Ella insistió en hablar con don Santos porque «Yuriko es un hospedaje y los investigadores siempre quieren quedarse con familias o personas que sean típicas de Zaña para conocer mejor la vida del pueblo». Al escucharla decir eso y sentir la potencia voluntariosa de su alma, decidí quedarme callado.

Don Santos Espinoza vivía a tres cuadas y media del museo, en la esquina del parque central de Zaña. Su puerta estaba abierta, había muchos niños y adolescentes en la primera habitación que estaba llena de computadoras. «Aquí está el internet de Willy. Él estaba comprometido con mi sobrina. Como don Santos vive solo, yo le conseguí que le alquilara este espacio», me dijo doña Carmen. Saludé a Willy, quien respondió con un tímido movimiento de cabeza. Dejamos la bulla atrás y pasamos por un callejón desde donde doña Carmen comenzó a gritar: «¡Santitos! ¡Viejo! Viejo, ¿dónde estás?». Desde el fondo, alguien respondió con voz profunda, como si de un fuerte susurro se tratase: «Oi... Carmen, acá estoy en mi cocina».

Entramos. Santos me miró con sorpresa. Antes de que el silencio se prolongara, doña Carmen me presentó. Le informó a don Santos que yo era un universitario que venía del Brasil a investigar el mestizaje en Zaña y que necesitaba un lugar donde quedarme. «Yo sé de tu buen trato, de tu buen corazón, viejo. El muchacho ha llegado allá al museo y no tiene dónde quedarse. ¿No se puede quedar aquí contigo?», preguntó con amabilidad doña Carmen.

9 Instrumento de percusión muy difundido en Brasil, ya que es empleado en la capoeira. Está compuesto por un arco de madera flexible con una cuerda a la que se le añade, en la parte inferior, una pequeña calabaza hueca y seca.

Don Santos dudó e inició el diálogo entre los tres:

—Pero ¿dónde? Solo tengo dos cuartos porque uno le he alquilado a Willy y los otros dos son para cuando vengan mis hijos.

—Pero si el único que viene es Pepe. Él se puede quedar acá y Pepe en su cuarto donde siempre se queda.

—¿Y cuando venga mi nieta «la China» con su hijita?

—Pero, viejo, tus nietas vienen una vez a las quinientas. Ahí pues se podrían acomodar en el cuarto de Pepe.

—Uhhmm, no sé, pues. No es nada contra ti, hijo, pero no te conozco.

—Don Santos, ¿usted no ha sabido hospedar a todos esos negros que venían de Lima a hacer música e investigaciones? ¿Por qué ahora no quiere hospedar al muchacho?

—Don Santos, sí, yo sé que no nos conocemos. No hay problema si no puede hospedarme, igualmente es un gusto conocerlo. Soy Luis Reyes Escate, acabo de llegar de Ica, pero estoy estudiando en Brasil.

—¿Reyes? ¿Cómo los de acá? ¿Acaso allá en Ica también hay Reyes? ¿También tienes de moreno? —sentí que se interesó don Santos.

—Sí, tengo de moreno. Pero también de chino por mi abuela que se apellidaría Mao, si no fuera porque le cambiaron el apellido de su papá a Pérez.

—¿Verdad? Yo también tengo de moreno por los Campaña y de chino por los Espinoza. No sé mi apellido chino, pero sé que lo cambiaron por Espinoza.

—¿Ves, viejito? Hasta tu nieto puede ser este muchacho —dijo doña Carmen riéndose.

—Mmmm... Bueno, pues... Está bien. Por un mes, nomás, y vamos viendo qué tal.

—Muchísimas gracias, don Santos. No se preocupe que le pago adelantado —dije.

—No, no, no. Eso de pagar adelantado no es un problema. No te he dicho que te voy a cobrar. Después vemos. Acomódate, nomás, aquí será tu cuarto —me dijo mientras me abría una de las puertas.

Ese día, al fin, había llegado a Zaña. Y ahora, analizando en retrospectiva mi llegada, entiendo que no solo había llegado a Zaña, sino también había aterrizado a la otra polaridad de mi tema de investigación. Si en Subtanjalla entendí que, más que de las negritudes, tenía que enfocarme en la mezcla, desde que arribé a Zaña me comenzaron a exigir que se formen conexiones con Subtanjalla. De la misma manera en la que me preguntó don Santos: «¿Reyes? ¿Cómo los de acá? ¿Acaso allá en Ica también hay Reyes? ¿También tienes de moreno?», más que con los conocimientos occidentales, los zañeros

me pedían constantemente que trace conexiones con Subtanjalla. Por ello, puedo decir que desde que llegué a Zaña también llegué a la conclusión de que la forma de desarrollar mi investigación tenía que ser a través de un contrapunto con Subtanjalla. Transducción más que traducción entre dos tierras mestizas; tierras negras y cobrizas descritas a continuación.





## Sobrevolando dos tierras

Cuentan los más viejos de Subtanjalla que este ha sido territorio habitado, desde la época incaica, por los llamados «yungas», nombre con el que se conocía a las poblaciones originarias de la cultura Ica, ubicada en los valles de la costa peruana. A fines del siglo xvi, a la presencia indígena se le sumó la de esclavizados descendientes de africanos y de españoles.

Los cholos gentiles, antes de los españoles, vivían en las zonas altas cercanas al río Ica, dicen los lugareños. Una muestra de ello es que, si uno escarba en los cerros hoy en día, aún se pueden encontrar las cosas de los gentiles del tiempo de antes. Además de los artefactos materiales, otro indicador que nos muestran las zonas donde han vivido los cholos gentiles es el resplandor del oro del tiempo de los incas que ilumina las hondadas al lado de los cerros o los claros que se forman entre los arbustos y árboles de las chacras. «Donde ilumina la luz dorada en la madrugada, ahí es asentamiento de los antiguos», dicen los viejos sabedores del distrito.

En estas tierras —dicen también los más viejos—, el número de blancos europeos fue escaso, ya que era una zona desértica y remota que servía de morada para esclavizados negros y yungas jornaleros de la hacienda La Macacona. «No era lugar que aguantaran los blancos», señalan los subtanjallinos. Los que llegaron después de los gentiles a asentarse en las cálidas tierras iqueñas fueron los blancos españoles; pero estos no se mezclaban con nadie, vivían dentro de sus haciendas que, a diferencia de los asentamientos de los gentiles que estaban en los cerritos, se ubicaban en las planicies de los valles. Con la llegada de los blancos y sus haciendas, se dominó a los gentiles, se destruyó sus asentamientos y se les colocó como peones de las haciendas; los gentiles vivían en las rancherías o en chozas de paja, ubicadas a los alrededores de las casas haciendas.

Los blancos hacendados tenían tanto poder que no vinieron solos. Trajeron, obligados, a grupos de negros esclavizados a quienes los hacían vivir en peores condiciones que a los mismos gentiles. Dicen los viejos, que los negros del tiempo de antes eran fuertes de cuerpo y de espíritu; sin embargo, con tanto golpe y maltrato, poco a poco sus almas se fueron doblando hasta volverse más serviles al patrón. «Pero las cosas malas siempre traen algo de bueno, ¿no?

Con la aparición de la hacienda, hizo que se juntaran los antiguos negros y cholos, y de esa mezcla es de donde nace la rama de donde venimos los subtanjallinos originales», dijo Luis Peña.

Los viejos subtanjallinos dicen que, en el momento de su fundación oficial, el distrito estuvo en principio conformado por alrededor de quince familias de cholos y negros, venidos de la hacienda Nuestra Señora de Belén, la cual estaba ubicada actualmente en el distrito de San José de los Molinos, y de la hacienda La Macacona, localizada en la zona oeste del distrito de Subtanjalla. Por consiguiente, hoy en día, Subtanjalla es un distrito mestizo donde se mezclan, sobre todo, las sangres de negros y cholos.

Las familias tradicionales de Subtanjalla se dividen en dos troncos principales: de los cholos y de los negros. Las familias de los cholos legítimos del distrito son los Álvarez, los Peña, los Espinoza, los Rojas, los Flores y los Muñante de la rama chola, mientras que las familias de los negros legítimos son los Escate, los Villamares y los Muñante de la rama morena. A estos dos grandes troncos, se deben sumar dos troncos menores: de los chinos y de los serranos, quienes supieron llegar seducidos por los patrones de las haciendas desde finales de 1800 e inicios de 1900. «Acá nuestra raza del pueblo ahora es injerta porque se juntaron la gente legítima de este lugar con la gente que han traído los blancos del extranjero, incluido los blancos que se trajeron a sí mismos, pero no se quedaron en este pueblo. Por eso, hay cruce entre chino, cholo, negro y serrano», me explicó Luis «Pichinguito» Peña. Es del cruce de estas cuatro razas que han nacido todas las sangres que hoy pueblan Subtanjalla.

Antes de ser Subtanjalla, esta tierra era conocida como la Pampa de los Tucos o el Alto de los Tucos, denominación que hace honor a esas avechitas chiquitas parecidas a las lechuzas, llamadas por los lugareños como «tucos», que alojados en el tupido huarangal llenaban la oscuridad de la noche con sus monótonos cánticos: tucú tucú tucó, tucú tucú tucó, tucú tucú tucó.

Esta era una pampa adyacente a la afamada hacienda Santa Teresa de Jesús, llamada también La Macacona, que en sus inicios pertenecía a la Orden de los Jesuitas. Más adelante, pasó a manos de la familia Boza y, en última instancia, a la familia Picasso. La Macacona, en sus mejores tiempos, me refiero a la época de la colonia, se ubicaba a una legua al noroeste del centro de Ica y a menos de media legua al oeste del actual centro de Subtanjalla.

Subtanjalla, pronunciado por sus pobladores como «sustanjaya», recibe su nombre de la familia Sulkachanjalla o Sustanxaya, dinastía de antiguos caciques del valle del Hanan Ika («Alto Ica», traducido del quechua). Esto es corroborado

por una gran campana que se encontró en la década de los setenta en un fundo de Collazos, caserío de Subtanjalla, la cual —según dicen los viejos que la vieron con sus ojos de gente— llevaba la siguiente inscripción: «A de 1784 ora pronto de Juan de Dyos Sustanxaya».

Los sabedores del pueblo también cuentan que, en la colonia, un mestizo avaricioso fue acaparando tierras, quitándole a los gentiles que no sabían leer ni escribir. Por causa de la avaricia, no solo del mestizo, sino de los jesuitas que fueron lo suficientemente hábiles como para quitarles toda la tierra que había acaparado, nació La Macacona. Esta, en esas épocas antiguas, era una de las haciendas más importantes del valle de Ica. Además de ser conocida por su fértil agricultura, en el siglo XVII se constituyó como un importante obraje de botijas; en el siglo XVIII, de vidrios, y en los siglos XIX y XX, de jabones y aceites.

Solo mucho tiempo después, con la reforma agraria promulgada por el gobierno del militar Juan Velasco Alvarado en 1969, se le expropió las tierras de La Macacona a la familia Picasso; luego fueron entregadas de vuelta a los descendientes de los gentiles, a los que se les había quitado su tierra en la colonia. Estos, hijos de los esclavizados y trabajadores de la hacienda, formaron una cooperativa para poder ocuparse de los terrenos recibidos. Por ello, es en la década de los setenta cuando La Macacona —y sobre todo su corazón donde yacía la casa-hacienda—, ya vieja y cansada en alma, se vio poco a poco deshabitada. Es así que, cual anciana adinerada abandonada por los trabajadores que maltrató, fue quedando en la absoluta ruina desde los años setenta en adelante.

Con la reforma agraria, la mayoría de subtanjallinos cholos, negros, chinos e indios, que trabajaban para la hacienda Macacona, recibieron una parcela<sup>10</sup>. La economía del pueblo, en la década de los setenta, se asentó en la agricultura y, en especial, en la siembra de algodón, de camotes, de maíz y de frutas como mangos, sandías y uvas. Sin embargo, desde los años noventa, con la introducción de la doctrina del *shock*, implementada por el gobierno de Alberto Fujimori, las tierras de los subtanjallinos empezaron a devaluarse muy rápido debido al exponencial crecimiento del gran y avaricioso agronegocio que comenzó a devorar las aguas y las tierras ubicadas en las cabeceras de los ríos.

Arrinconados por la presión y avaricia del agronegocio, al final de los años noventa e inicios de la primera década del siglo XXI, la mayoría de los viejos subtanjallinos «malvendieron sus parcelas». Con el dinero obtenido, los viejos parceleros les compraron ticos<sup>11</sup> a sus descendientes para que, ahora que ya no

10 Seis hectáreas de tierra cultivable.

11 Pequeños taxis de color amarillo.

tenían tierra, pudieran seguir teniendo una herramienta para trabajar sin patrón. Con estos ticos, los descendientes de los parceleros brindaban el servicio de taxis colectivos, en el que realizaban la ruta Subtanjalla-Ica. Aquellos que no tenían parcelas, ni tampoco pudieron conseguir comprar un tico y no contaban con una carrera entraron a trabajar a las agroexportadoras como peones.

A pesar de esto, aún hay subtanjallinos, sobre todo los ancianos del pueblo, que mantienen sus pequeñas chacras<sup>12</sup>, las cuales están abocadas a la producción de uvas para el pisco artesanal y a las plantaciones de árboles frutales —sobre todo mangos, paltas y pecanas— para la venta en los mercados locales de Ica. En menor escala, en las chacras también se cultivan menestras como frijoles, arvejas y pallares y frutas como plátanos, higos y ciruelas. Estos recursos son usados para el consumo familiar, denominado localmente como plantaciones de panllevar. «Así es pues nuestra realidad subtanjallina», me decían los viejos de mi distrito y, conforme se iban enterando de que estaba haciendo trabajo de campo en un pueblo similar al norte del Perú, muchos se animaban a preguntarme: «¿Y los del norte también tienen una historia parecida a la de nosotros?». Ante esta pregunta, recordaba las enseñanzas de los zañeros.

Otra tierra en la que, como en Subtanjalla, se juntan todas las sangres en un territorio, que ha estado guiado por los tiempos de los gentiles, de la colonia, de las haciendas y de la reforma agraria, es Zaña, ubicada en el valle de Zaña, a los pies de una fortaleza indígena conocida como el Tambo Real de Saña. Este pueblo, ubicado a casi 1000 km de distancia de Subtanjalla, era conocido en tiempos antiguos como la Villa Santiago de Miraflores de Saña y fue, en su momento, uno de los primeros pueblos fundados del Perú.

Según cuentan los más viejos del pueblo zañero, Zaña tuvo dos fundaciones. El primer proceso fundacional de Zaña se inició el 29 de noviembre de 1563 por el capitán Baltasar Rodríguez y el 25 de enero de 1564 se formalizó su fundación a través de un segundo proceso gracias al capitán Miguel Rodríguez de Villafuerte.

Me enseñaron los viejos zañeros que el nombre Zaña proviene del término mochica *sañap*, que significa «cruce de caminos». Se escogió este nombre para el distrito porque, en el valle de Zaña o en Sañap, se encontraba un tambo indígena que servía como un espacio de intercambio comercial entre pueblos costeros y pueblos andinos, y entre pueblos del sur y pueblos del norte. Por ello, los viejos en Zaña señalan que Sañap era, en la época de los gentiles, una especie de verde puente tendido entre las oscuras tierras altas de los Andes y las doradas tierras

12 Extensiones de tierra cultivable menores a dos hectáreas.

bajas del litoral peruano. Puente que, sin dejar de ser lugar de paso, se convirtió en un nudo cósmico en el que múltiples pueblos aprendieron a confluir en la diferencia. Tiempo después, y teniendo esta herencia pluriversal en su alma, la Saña colonial —sí, en el tiempo de la colonia se escribía con *s*— surgió como un entremedio entre dos ciudades grandes y bastante poderosas del virreinato del Perú: Trujillo que se ubicaba más al sur y Piura que se encontraba al norte, en lo que ahora es la frontera con Ecuador.

Aunque, al inicio de su fundación, Saña fue la capital de una provincia modesta, con el tiempo y debido a lo fértil del valle que era bañado por cuatro ríos (La Leche, Lambayeque, Zaña y Jequetepeque), en algunas décadas, se tornaba —sobre todo su capital— en una poderosa y opulenta ciudad, la cual llegó a ser denominada como la Sevilla de América debido a su rico mar, a su puerto, a sus casonas, a sus iglesias barrocas y a sus fastuosas haciendas mantenidas que tenían como principal actividad a la industria azucarera y a productos agrícolas como el algarrobo, las legumbres y el trigo. Dicen también los conocedores de la historia de su pueblo que la industria agrícola zañera, como en toda la colonia española, era sostenida por los lomos de sus gentes indígenas mochicas, de los pueblos negros esclavizados traídos a la fuerza desde África y de los puertos de Colombia y Ecuador.

Sin embargo, este periodo de riquezas no duró mucho, ya que pronto llegaría una serie de eventos que castigaría con fuerza a la emergente ciudad. La primera desgracia que azotó a Zaña fue el saqueo del conocido pirata británico Edward Davis, quien, en 1686, con tres buques y más de doscientos hombres, desembarcó en el puerto de Chérrepe y tomó el pueblo de Zaña por casi una semana. Los sabedores zañeros cuentan que, debido a la crecida de los ríos provocada por las torrenciales lluvias, los soldados españoles no pudieron llegar a proteger la ciudad de Zaña. Los piratas se apoderaron de la ciudad y saquearon las iglesias y casas, en lo que se logró acumular un botín de más de 300 000 pesos en plata, joyas y ropa. Este primer suceso causó que una buena parte de los españoles adinerados que se habían asentado en el pueblo buscaran refugio en ciudades mejor protegidas por la corona.

Como no hay primera sin segunda, en las tierras de la costa norte peruana, la segunda catástrofe que azotó a Zaña fue el terremoto de 1687, el cual destruyó gran parte de las ciudades del litoral peruano. Si bien es cierto, el sismo no causó demasiados daños en el pueblo de Zaña; sin embargo, causó un cambio de calendario agrícola que provocó la disminución en la producción de trigo y legumbres, lo que significó una gran pérdida económica para las arcas de las ricas familias zañeras. Este cambio en el calendario agrícola zañero se vio agravado por plagas

que arrasaron con la producción de ese año y de los subsiguientes, y logró volver imperante la importación de trigo del virreinato de Chile.

Y como después de la segunda viene la fuga, como dicen los zañeros, la última desgracia que sacudió a las tierras zañeras fue la inundación de 1720, causada por el desborde del río del mismo nombre, que arrasó con toda la ciudad. A diferencia de las otras catástrofes, esta dejó las casonas, las iglesias y los campos de cultivo en ruinas, lo que obligó a las familias a partir hacia ciudades como Lima, Chiclayo, Trujillo o Piura. Los viejos dicen que —desde el punto de vista de los blancos— estas tres catástrofes fueron castigos divinos enviados por Dios, para reprender las vidas libertinas que llevaban los negros esclavizados de las más de treinta haciendas que se encontraban allí asentadas.

Sin embargo, dicen los viejos —hijos de negros y cholos— que lo que fue castigo para los blancos fue una bendición para los negros, quienes pudieron disponer de las fértiles tierras del valle porque el río los había declarado libres al expulsar a los blancos patrones de allí. Desde mediados del siglo XVIII, Zaña dejó de ser una ciudad española para convertirse en un pueblo, en su mayoría, de negros, pero también de indios y asiáticos que, así como los negros antes, también habían sido traídos para trabajar la tierra. Es por toda esta historia que, hoy en día, Zaña puede jactarse de ser un pueblo donde confluyen cuatro continentes: América, África, Asia y Europa. A pesar de que sea una tierra de las razas venidas de cuatro continentes, Elba «la Chola» Cueva me explicó lo siguiente:

Originalmente, aunque tenemos sangre de los cuatro continentes, aquí —como decía el decimista Chino Leiva— hay dos grandes grupos: el de las personas que estaban jodidas, que eran chinos, cholos y negros, y el que los tenían jodidos al resto, que eran los blancos. Y esos dos grupos no se mezclaban. Los blancos no se mezclaban con nadie, pero entre los otros tres sí. Por eso, podríamos decir que el pueblo de Zaña de hoy en día es un pueblo formado por los cruces de esas tres razas que sí supieron mezclarse. Y no han sido solo tres razas, ah... De verdad, de verdad que han sido cuatro razas jodidas porque a los negros, chinos y cholos se les tienen que sumar los serranos. Por eso, es que se puede decir que, más que de cuatro continentes, en realidad, los zañeros tenemos sangre de aquí, de Perú, con los serranos y cholos, y sangre venida de afuera, con los negros y chinos.

Aunque en el pueblo de Zaña la presencia del hombre blanco ha sido minorizada, este siguió presente en la Hacienda Cayaltí, ubicada a unos cuatro kilómetros del

centro de Zaña. La familia Aspíllaga, dueños más conocidos de esta hacienda, era quien tenía a los zañeros trabajando bajo sus órdenes en los campos de cultivo hasta inicios de la década de los setenta cuando, con la reforma agraria del coronel Velasco Alvarado, muchos de los negros, asiáticos e indios —antiguos trabajadores de la hacienda— recibieron una parcela. Así como en Subtanjalla, los extrabajadores formaron la cooperativa Cayaltí que, en 1997, pasó a ser una empresa privada y, desde hace algunos años, ha sido adquirida por una de las familias de blancos terratenientes de Ica, los Cillóniz.

Los cultivos en la Zaña contemporánea son la caña de azúcar, el arroz, el maíz, los zapallos y los árboles frutales como paltos, mangos y guayabos; sin embargo, desde el 2005 en adelante, con la llegada de las grandes agroexportadoras, los zañeros han comenzado a sufrir la pérdida del agua para irrigar sus terrenos. Aunque aún este proceso no es tan intenso como en Subtanjalla, cada vez es menos beneficioso para los pequeños agricultores zañeros mantener sus tierras, por lo que la gran mayoría de ellos ha decidido venderlas a las grandes empresas agroexportadoras. Con ese dinero, así como los subtanjallinos, los viejos zañeros han comprado mototaxis para que sus hijos y nietos «trabajen» realizando transporte dentro de Zaña, llegando a veces a Cayaltí. Otros pocos han comprado una combi<sup>13</sup> para hacer transporte interurbano a Chiclayo.

La mayoría de los pequeños agricultores que aún no venden sus tierras suelen ser personas ancianas. La imposibilidad física de seguir trabajando sus tierras, además del poco beneficio que logran obtener de ello, los motiva a arrendarlas a los inmigrantes andinos de Cajamarca, quienes desde los años noventa han iniciado un proceso de migración y asentamiento en el pueblo de Zaña, en específico, en la zona conocida como el barrio de Miraflores. Como en Subtanjalla, todavía existe un pequeño número de zañeros que mantienen sus tierras y siguen dedicándose a su cultivo. Estos, por lo general, son personas ancianas que todavía tienen fuerza en su cuerpo para entregársela a sus cultivos o son adultos de cuarenta o cincuenta años asentados en Zaña que han recibido la tierra como herencia y conjugan su labor de profesores de escuela o de trabajadores de la municipalidad con su trabajo como pequeños agricultores.

«Flaco, ¿la historia de tu tierra es como la de Zaña? Te pregunto no para decir que nosotros somos únicos en Zaña, sino para saber si somos pueblos hijos de la misma madre solo que nos han separado desde chiquitos. No creo que Zaña esté sola en la tierra, ¿verdad, flaco?», inquirió don Víctor «el Ojón» Oliva. Tanto

---

13 Minibús.

como él, muchos otros zañeros me planteaban preguntas sobre mi tierra y permitían que el diálogo entre Subtanjalla y Zaña, así como mi propia investigación, transforme un monólogo en contrapunto, lo que es igual a hacer de una línea un círculo.

### La época de la calor, de las aguas y de los vientos

Conforme pasaba el tiempo ayudando a mi abuelo y conversando con la gente del pueblo, iba recordando todo lo que había aprendido durante los primeros trece años de mi vida, además conocía nuevas cosas sobre Subtanjalla que nunca había escuchado. Pero, sobre todo, sentía que aprendía a partir de las historias que todos, los viejos y no tan viejos, me contaban sobre cómo se realizaban las cosas en el pasado, en los años en los que la gente aún mantenía las costumbres del pueblo, en la época en la que, aunque ya había mezcla, aún se conocía de qué elementos estaba compuesta la mezcla.

Por otro lado, en Zaña no aprendía de las vivencias, sino del día a día. No tenía cosas para recordar porque recién llegaba y, además —según mi abuelo y los otros viejos a los que le comentaba cómo era la vida en Zaña—, me decían que así era el tiempo de antes en mi tierra. Por ello, más que recordar, en Zaña, parecía que vivían en el tiempo de ahora los recuerdos que evocaba con los subtanjallinos sobre sus tiempos de antes.

Así, recordando y viviendo, una de las primeras cosas que (re)aprendí fue sobre el clima. En ambos lugares, Subtanjalla y Zaña, el clima de un año calendario está dividido en dos mitades, también denominadas «épocas». El primero de estos periodos es la «época de la calor», el cual coincide con el verano, con la parte final de la primavera y con las primeras semanas del otoño. El segundo periodo es la denominada «época del frío», el cual coincide con el invierno, la parte inicial de la primavera y parte final del otoño. Por un lado, la época de la calor, a su vez, está dividida en dos tiempos: el verano propiamente dicho y el tiempo de las aguas. Por otro lado, la época del frío también tiene dos mitades: el invierno y el tiempo de los vientos, como se le dice en Zaña, o el tiempo de las paracas, como se le conoce en Subtanjalla.

El clima de Subtanjalla es el propio de las zonas desérticas sudamericanas, subtropical seco, con temperaturas altas en las mañanas, las cuales pueden llegar a descender hasta en diez grados por las noches. Aunque es muy raro que llueva a cántaros, el tiempo de las aguas coincide con el verano y se prolonga de diciembre a marzo, época en la que las temperaturas pueden, en los escasos días de ca-



nícula, superar los cuarenta grados. Se le dice tiempo de las aguas porque, a pesar de que la lluvia nunca moje con intensidad las áridas tierras subtanjallinas, en esa época del año hay mucha agua de «avenida» —es decir, agua que viene por los canales— directo de las lagunas serranas que se encuentran rebalsando, debido a que allá es periodo de muchas lluvias.

En este periodo, los diferentes poblados del valle de Ica, entre ellos Subtanjalla, aprovechan las aguas venidas de las montañas serranas para irrigar sus tierras de cultivo y cultivar sobre todo la uva y los mangos. Es importante cultivarlas en el verano porque, al ser frutas, su dulce es producido por el calor que les entra directo del sol. En el caso de Subtanjalla, los pequeños agricultores abren las compuertas del canal de irrigación de la Quilloay para aprovechar las heladas y las marrones aguas del río Ica.

El clima en Zaña, al igual que en Subtanjalla, es seco y abrasivo durante los veranos, estación en la que la temperatura puede superar los cuarenta grados. Uno en esa época no quiere ni caminar porque, al mínimo movimiento, se siente cómo la calor recorre todo tu cuerpo y logra que te empapes de sudor de inmediato. Por ello, los zañeros en el verano sacan sus petates de junco y los reposan en los frescos pisos de cemento para tomar largas siestas durante las tardes hasta que «baje la calor y comience el viento a fresquear».

Al igual que en Subtanjalla, el verano zañero se relaciona con la época de lluvias, las cuales inician a finales de diciembre y se prolongan hasta mediados de abril. Mientras que en el sur se utiliza la fuerza del calor para cultivar uvas y mangos, los zañeros aprovechan para cultivar sus principales productos como la caña y el arroz. Aprendí con las personas de Zaña que la conjunción de las fuerzas del sol con las del agua y de la tierra ayuda para que los alimentos sean más deliciosos. El verano también, tanto en Subtanjalla como en Zaña, ayuda a desentumecer los cuerpos de los humanos. «Por eso, es que nosotros los costeños tenemos un cuerpo diferente a la gente de la sierra o a la gente que viene de zonas heladas. Ellos son más atacaditos, entumecidos; nosotros tenemos el cuerpo y los huesos más sueltos», señaló Lucho Escate.

Por un lado, en ambas tierras, el verano o época de la calor es también el periodo de los zancudos y mosquitos; para combatirlos, los zañeros —al igual que los subtanjallinos— prenden espirales verdes o negros, elaborados con incienso de polvo piretro. Aunque el olor es penetrante y, en muchas ocasiones, no nos permite respirar apropiadamente, es mejor que el cuarto se llene de ese humo pesado a que los mosquitos y los zancudos —que son mosquitos de patas largas— nos «coman» (piquen) en las madrugadas.

Por otro lado, la otra gran época de ambas tierras es el invierno o también denominada época del frío. Es en este periodo, que se extiende de junio hasta setiembre, en el que, tanto en Subtanjalla como en Zaña, la temperatura de las noches y las madrugadas puede descender hasta los diez grados. A diferencia del verano, en el invierno no llueve. Las madrugadas y las noches se vuelven bastante frías, y los días y las tardes, aunque sale el sol, mantienen gran cantidad de nubes. En Subtanjalla, esta es la época para cultivar menestras como el pallar y el cancate (en Zaña se conoce como «chileno»), ya que el rocío de las madrugadas —llamado «blandura» por los agricultores locales— y la humedad del ambiente ayudan a que las matas de panllevar se mantengan frescas y vivas.

En Subtanjalla, durante la segunda mitad del invierno, de agosto a octubre, el frío disminuye y comienzan a arreciar las paracas. Por eso, a este periodo se le conoce como «la época de las paracas». Las paracas, también conocidas fuera de Subtanjalla como los vientos paracas, son comunes en toda la región de Ica y pueden ser definidas como un tipo de viento alisio intenso capaz de crear pequeños remolinos de arena y polvo.

Los más viejos dicen que las paracas son la manera en la que el diablo y las brujas desaparecen de los lugares en donde han hecho daño. Por eso, no hay que acercarse mucho cuando uno las observa, ya que te puede tragar y no sabes en qué espacio o en qué tiempo puede «escupirte». A pesar de que la mayoría de las personas le guarda respeto a las paracas, hay otros tipos de vientos más benevolentes que también aparecen en esta época. Estos otros vientos menos peligrosos eran aprovechados, sobre todo, por los niños del pueblo para volar sus coloridas cometas de caña en las cumbres de las dunas que rodean al pueblo.

En Zaña, por otro lado, el invierno es la mejor época para cultivar los camotes, las papas y las yucas porque la tierra está menos caliente; por lo tanto, los cultivos que requieren que las tierras los cubran con sus mantos se ven beneficiados del humectante rocío de las madrugadas. Al igual que en Subtanjalla, en esta época, los vientos alisios son constantes y no solo están presentes en la tarde, como sucede en el verano. Por eso, dicen los zañeros que, en el invierno, sobre todo en los últimos meses del invierno, si uno se queda en completo silencio mientras está en el monte, puede escuchar cómo los cerros comienzan a silbar con mayor frecuencia. Yo mismo he escuchado cómo silban algunos cerros aledaños a Zaña en esas épocas. «Fiiiiiiiiiiuuuuu», escuché que el cerro Corbacho expresó, mientras sentía que un fuerte viento pasaba por el valle zañero, viniendo de los Andes y encarando al mar.

Con la gente aprendí que en ambas tierras, Subtanjalla y Zaña, con respecto de las variaciones del clima anual, la variable constante, que es al mismo tiempo

generadora de diferencia, es la tierra. Cuando la calor arrecia, la tierra se calienta y permite que el aire que se encuentra cerca de ella se desvanezca y se eleve a la cara que no vemos de los cielos como vapor, el cual es luego devuelto a la tierra —para calmar su sed— como lluvia. Por un lado, cuando hay calor, viene la lluvia, que es un rocío que se posa en las nubes; pero, al ser más pesado que ellas, cae hacia la tierra. Por otro lado, cuando el frío ocupa la tierra, la tierra se enfría tanto que es capaz de condensar el aire que se posa alrededor de ella, y así lo convierte en rocío, el cual es la lluvia que se posa en la faz de la tierra. Por ello, en el invierno la lluvia no cae del cielo, sino que ya se encuentra en la tierra.

Así como sucede con el aire y con la lluvia, acontece algo similar con el agua. Por una parte, en el verano, en ambos pueblos, la tierra caliente logra que el aire más ligero sea el que revolotea pegadito a ella; mientras que allá arriba, en el cielo azul, se encuentra un aire estático, pesado, que no se mueve lateralmente como viento; un aire que se queda rígido, viendo cómo el espacio es tomado por la lluvia. Por otra parte, en el invierno, la tierra fría causa que el aire condensado y más pesado se quede junto a ella; mientras el aire se ubica en las partes más altas, es más leve y, por su misma levedad, va y viene con ligereza de un lugar a otro. A ese aire viajero es a quien hemos aprendido a llamarle «viento». De ahí que, en la época de invierno, sobre todo en julio y agosto, podemos volar nuestras cometas en los azules cielos costeros.

Pero la tierra no solo es importante por su influencia en el clima; también es importante porque en ella se circunscriben nuestros territorios.

## Generalidades topográficas

Desde pequeño entendí que el territorio de mi pueblo Subtanjalla, desde que dejó de ser una pampa para convertirse en pueblo, se había dividido en dos espacios: el Valle Alto, o simplemente El Alto, y el Valle Bajo, o simplemente Baibajo. También entendí que en mi tierra se considera que el Valle Alto, donde nací, es la parte del pueblo «más avanzada» porque, además de ser aledaña a la Panamericana Sur —carretera que conecta a Subtanjalla con Ica—, en ella se encuentra, hasta ahora, la gran mayoría de instituciones importantes como la municipalidad, el colegio primario 22358 San Martín de Porres, el colegio secundario Andrés Avelino Cáceres, la iglesia en la que se encuentra la Virgen del Carmen que es patrona de Subtanjalla, la posta médica, la comisaría, el estadio de fútbol, el instituto superior Senati y los dos pozos de irrigación. Baibajo, donde viven

los primos de mis abuelos y una parte de mi familia con la que no tengo mucho contacto, es considerado siempre como una zona más pobre y atrasada que El Alto. Fue fundado por «los negros y cholos que querían mantenerse lo más lejos posible del patrón», en el que se encuentra un pozo de irrigación y el complejo deportivo de Subtanjalla, pero no mucho más. Allá, a diferencia de El Alto, no hay muchas cosas propias de un pueblo, siempre recalcaban los orgullosos viejos subtanjallinos de los troncos de familias más pudientes.

Para mi sorpresa, noté que los zañeros también dividían a su pueblo en dos: Zaña y Miraflores. A su vez, comprendí que Zaña estaba dividido en dos grandes barrios: el Ecuador, que tiene como centro al Parque del Ecuador, y el centro histórico de Zaña, que tiene como corazón al parque principal de Zaña, en el cual se encuentra la municipalidad y la iglesia. Es en Zaña en donde también se ubican la escuela secundaria Santo Toribio de Mogrovejo, la comisaría y la escuela primaria 10020, la posta médica y los principales puntos turísticos como el Museo Afroperuano y las ruinas de las iglesias La Merced y San Agustín.

Asimismo, en Zaña es en donde se asientan las familias más tradicionales del pueblo, descendientes de negros, cholos y asiáticos, que tienen apellidos tradicionales: Andonaire (negros), Briones (negros), Campaña (negros), Colchado (negros), Cossio (negros), Leiva (chinos), Miyakawa (japoneses), Montes de Oca (negros), Oliva (negros), Plaza (chinos), Reyes (negros), Rivas (negros), Rodríguez (cholos), Urbina (negros). De la mezcla de estos apellidos nacen las familias zañeras contemporáneas.

Por otro lado, el barrio Miraflores, ubicado en la salida hacia Cayaltí, está en constante crecimiento, el cual —de las instituciones públicas de Zaña— solo posee al estadio municipal Eleuterio Cossio de Zaña. Miraflores es un barrio formado, en su mayoría, por familias que han migrado de la sierra lambayecana o de Cajamarca. Por ello, los miraflorinos, a pesar de también ser zañeros, todavía se mantienen arraigados a celebraciones que realizaban en sus comunidades originarias. Es así como mientras en Zaña se celebra el Festival del Chanco, comida tradicional de los afrozañeros, en Miraflores desde hace unos años se conmemora el Festival del Cuy, comida tradicional de los andinos.

Miraflores es la zona plana o baja del distrito de Zaña. Conforme iba ganando más conocimientos sobre esta disposición topográfica, comencé a trazar analogías primarias entre Zaña y Subtanjalla, las cuales iba anotando en mi cuaderno de campo. Por consiguiente, supongo ahora que lo leo con cierta distancia temporal, en junio de 2019 anoté que «Zaña es a El Alto, así como Miraflores es a Baibajo». Como me mostraron los viejos zañeros y subtanjallinos, la división

actual no representa cómo han sido las cosas en el pasado; sin embargo, a pesar de no ser igual, la división entre valles altos y valles bajos era la misma. En la tierra del sur, la poderosa hacienda La Macacona se encontraba en los valles bajos del oeste, mientras que los negros y cholos vivían entre los huarangales ubicados en la zona alta del valle. En Zaña, el centro de la ciudad colonial se encontraba en la zona baja del valle al lado del río Zaña, en tanto que los negros y cholos se asentaban en la zona alta, en las faldas del cerro La Horca.

En Subtanjalla, además de estos dos lados del pueblo, Valle Alto y Valle Bajo, otros lugares importantes del distrito son el cerro Pietro, el cual es un cerro poderoso que, en el tiempo de los incas, era un cerro de fuego o volcán y estaba ubicado justo en el límite entre los distritos de Subtanjalla y Salas Guadalupe, y El Gentilar —lugar limítrofe entre el pueblo y el monte—, área en que asistían los brujos y los llamadores de espíritus a buscar fuerzas para traer las almas perdidas a los cuerpos de las personas que se encontraban mal de salud. El Gentilar es también la zona en la que se localizaba un viejo cementerio inca, en donde se supone fueron traídos los restos de la princesa Ccori Coyllur, perteneciente a la dinastía de los Sullqa Qanqalla, por lo que se dice que allí se encuentran las fuerzas de los gentiles, en referencia a las poblaciones indígenas que no profesaron la religión católica.

En Zaña, al igual que en Subtanjalla, también existen lugares de poder. El más importante de ellos es el cerro Corbacho —el cual se encuentra en el límite entre el distrito de Zaña y el de Cayaltí—, distrito más adinerado y principal centro urbano de la zona. El Corbacho, cuenta la leyenda, es una huaca en la que se esconden las riquezas de los incas y, a veces, el diablo realiza sus apariciones para engañar a las gentes y llevarlas a sus mundos. A este cerro concurren los brujos y curanderos de las zonas aledañas a buscar mesas —oráculos incas— y a recargar sus fuerzas para poder seguir hechizando y curando.

Además del Corbacho, en Zaña también existen otros lugares de poder como el cerro La Horca, en el que ahora se ha colocado la estatua «La Morena» en honor a la libertad de los pueblos negros. En el cerro La Horca, que lleva ese nombre porque allí se ajusticiaba a todos los esclavizados que intentaban huir de las haciendas, hasta hoy en día, se escuchan lamentos, cadenas arrastrando y, en algunas noches de luna llena, se puede escuchar el sonido de una destartalada carreta que baja a toda velocidad hacia el parque de Zaña. Incluso una vez, cuando me encontraba en el local de Dimas Gil, la escuchamos. «Taca, taca, taca, taca, taca», se escuchaba en la calle. A lo que Dima me dice: «Colorao, ¿no tienes hambre? Hoy la venezolana está apurada porque ha bajado corriendo.

Anda dile que nos dé dos hamburguesas y después te pago». Salí a buscar a la jovencita que vendía hamburguesas a dos casas al lado del local de Dimas, pero la calle estaba vacía y silenciosa. Volví a entrar al local y le dije a Dimas que no había nadie. «La carreta ha sido, Colorao. Por esta calle dicen que bajaban los negros del cerro La Horca», dijo Dimas para luego quedarse en absoluto silencio como si tratase de escuchar el sonido de la nada. Dimas me explicó que habíamos oído a la carreta del tiempo de antes en la que iban montadas las almas de los esclavizados que aún siguen pidiendo que los que habitamos en el tiempo de ahora no los olvidemos. «¿En tu tierra también hay historias de aparecidos?», se animó a preguntarme minutos después.

### Las casas en ambas tierras

Conforme fui recordando y aprendiendo en ambas tierras, me di cuenta de que el espacio y tiempo o, mejor dicho, los espacios y tiempos —siempre en plural— tenían suma importancia en ambos pueblos. Fue así como noté que otro aspecto compartido por ambos pueblos —que ahondaba en estas características y que pude identificar en mis exploraciones iniciales en ambos lugares— fue el tipo de casas.

Aprendí que en Subtanjalla y Zaña las casas son de tres tipos: 1) de quincha y barro, 2) de adobe y 3) de ladrillo. Las primeras (de quincha y barro) son las más antiguas, las más escasas y las menos apreciadas en la actualidad. Las construcciones en quincha y barro que aún quedan están en ruinas o abandonadas por completo, y solo quedan en el recuerdo de los más viejos cuando cuentan cómo fueron las casas de sus padres y abuelos.

En Subtanjalla, la estructura de estas casas estaba conformada por un jardín que ocupaba todo el frontis de la casa, seguida por una gran sala. Posteriormente, se encontraba un corredor central y, a cada uno de los lados de este, se ubicaban dos o cuatro cuartos grandes. El corredor desembocaba en la cocina, que era un espacio igual de amplio que la sala, pero con el techo descubierto. Por último, atrás de la cocina se encontraba el corral donde se criaban animales y se ubicaban el baño y la ducha de la casa. El resto del terreno era baldío o tenía pequeños huertos. Las casas, que medían en promedio trescientos metros, se encontraban en terrenos de dos mil a tres mil metros cuadrados en total.

En la Zaña del tiempo de ahora, estas antiguas construcciones con paredes de quincha se encuentran abandonas o solo se han dejado como paredes de

la parte trasera de los corrales. La estructura de estas antiguas casonas estaba conformada por una gran sala que tenía una pequeña ventana y dos puertas, una que era la entrada a la sala y otra que conducía directo a un callejón que nos llevaba al corral y era usada para sacar y guardar a los animales del campo. Después de la sala hallábamos un corredor ubicado en la lateral derecha, el cual nos conectaba a dos o tres cuartos grandes. El corredor desagaba en la cocina que era un espacio amplio, pero con el techo medio descubierto; finalmente, después de la cocina se encontraba el corral donde se criaban animales y, al igual que en Subtanjalla, estaban el baño y la ducha.

Las segundas (de adobe) son casas que han sido construidas en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, y en la actualidad solo quedan algunas pocas. Eran casas de trescientos metros y seguían la estructura de las casas de quincha. Con frecuencia, estas casas fueron construidas por los hijos de las familias dueñas de las grandes casas antiguas. Al morir el padre y la madre, lo más común era que los hijos se dividieran el terreno de mil quinientos o dos mil metros cuadrados entre sus hijos, por lo que cada uno de estos recibía en promedio una casa de trescientos o cuatrocientos metros. Es así que, desde la década de los sesenta, comienzan a nacer los «barrios» o «cuadras» dentro del pueblo, los cuales estaban bastante ligados a las familias. Por ejemplo, se tenía la cuadra de los Escate, el barrio de los Villamares, etc.

A diferencia de Subtanjalla, en la actualidad, quedan muchas casas de adobe en el pueblo de Zaña. La casa de don Santos, en la que viví durante todo mi tiempo en Zaña, es una de ellas; sin embargo, debido al paso del tiempo y la caída de aguas, la gran mayoría de ellas se encuentran deterioradas. Al igual que las casas de adobe en Subtanjalla, las casas zañeras de adobe se ajustan a la estructura de las casas de quincha: tienen el techo de caña chancada cubierta con barro y con vigas que podían ser o de algarrobo o de caña de Guayaquil. Las paredes, una vez levantadas, eran recubiertas con cal y, en algunos casos, se le pasaban algunas manos de pintura. Los pisos ya no son de tierra apisonada, sino que comienzan a ser pisos de cemento lijado a los cuales, después de barrer, se les colocaba queroseno. Como dicen los viejos en Subtanjalla y Zaña, estas casas de adobe, junto a las de quincha, son «de la época en la que el pueblo era como las personas, al envejecer morían para convertirse en polvo y volver a la tierra de donde salieron».

En Subtanjalla, las casas de ladrillos, o «de material noble», surgen en la década de los noventa, pero se aplican desde principios de la primera década del siglo XXI en adelante. Por lo general, son más pequeñas que no superan los

ochenta metros cuadrados y, a diferencia de las de quincha y adobe, tienen una altura de dos o tres pisos. Estas tienen una distribución diferente de las más tradicionales, ya que las actuales se construyen de acuerdo con los lineamientos del programa social llamado Techo Propio. En la actualidad, es común que las antiguas casonas hayan sido divididas entre varios herederos, por lo que, en promedio, las casas en la actualidad tienen ochenta metros cuadrados. En ellas, viven los padres y sus hijos, incluso después de que estos se casen o tengan hijos. Es frecuente que las parejas jóvenes se muden a la vivienda de los padres del novio hasta que este pueda encontrar un lugar independiente para él junto a su compañera.

En Zaña, las casas de ladrillos, o también llamadas «de material noble», surgen en la primera década del siglo *xxi*, pero se aplican desde el 2010 en adelante. Existen dos tipos de viviendas de material noble en Zaña: aquellas que se han construido con el dinero propio de la familia y aquellas que se edificaron con los bonos de Techo Propio. Las que se han construido con el dinero propio son por lo común de dos pisos: en el primero se encuentran la sala, la cocina, un baño, un cuarto y el patio; mientras que en el segundo se ubican dos o tres cuartos y una sala de estar. Las casas de material noble, que son construidas con Techo Propio, en cambio, son de un piso y tienen que seguir los lineamientos del programa social. Por lo general, en las edificaciones de este programa, en Zaña, solo se permite construir un «módulo» de treinta metros cuadrados —una habitación con baño—, el cual es usado como sala por la mayoría de los beneficiarios de este programa. El resto del inmueble sigue siendo de adobe.

En ambas tierras, por un lado, se sabe que las casas de ladrillo o «modernas» les pertenecen a las gentes de los tiempos de ahora. Por otro lado, las de adobe son las construcciones de los pasados recientes, es decir, viviendas que corresponden a los tiempos posteriores a la reforma agraria. Por último, las de quincha son de los tiempos de antes, de cuando se tenía patrón. Además de esta división temporal de las casas, existe una división geosocial: las de ladrillo son edificaciones propias del pueblo, de lo urbano; mientras que las de quincha son construcciones propias de la chacra o el monte. Las de adobe, en este plano, se encuentran justo en el medio, entre las de quincha y las de ladrillo, entre el pueblo y el monte.



Más que uno y menos que dos

Sacudí mi cabeza para espantar a unos cuantos zancudos que se encontraban con insistencia rondando en el cuarto. Don Santos me había dejado dormir en el cuarto que tenía la puerta con llave. En las noches, cuando regresaba de mis largos recorridos por el pueblo, el viejo Santos me servía una taza de té y me invitaba dos piezas de pan con lo que hubiera en su cocina (palta, mantequilla, queso). Durante un largo rato, nos sentábamos a charlar sobre mi día, sobre su vida, sobre Zaña, sobre Subtanjalla. En esa conversación, mientras le comentaba lo particular que me parecía que tanto en Zaña como en mi pueblo la gente siempre divide las cosas en dos mitades, don Santos me dijo: «Es que todo tiene que tener dos lados, siempre. Por ejemplo, nosotros, los animales y las plantas tenemos cuerpo y alma. Zaña y tu pueblo también, por ejemplo, tienen su centro del pueblo. Y, por ejemplo, Zaña tiene también a Miraflores, y tu pueblo tiene El Alto y El Bajo. Así nomás es».

Esa noche de fin de verano zañero, luego de despedirme del viejo Santos Espinoza y retirarme a mi cuarto —en el que estuve sentado en mi cama, sin poder dormir, releendo mis notas de campo tanto de Subtanjalla como de Zaña—, intentaba entender lo que el viejo Santos me había dicho en la conversación nocturna que sostuvimos, lo que provocó que reflexione sobre muchos pasajes vividos y elementos percibidos durante mis experiencias en ambas tierras.

Las palabras que salieron del pensamiento del viejo Santos me motivaron a notar que, tanto en Subtanjalla como en Zaña, la división del calendario está basada en la dualidad «época de la calor y época del frío». Incluso, si nos enfocamos en específico en cada una de estas «épocas», podemos observar que la «época de la calor» está dividida en dos: verano y tiempo de las aguas; así como la «época del frío» también está fragmentada en dos: invierno y tiempo de los vientos.



FIGURA 3. División subtanjallina y zañera del año climático.

Fuente: Reyes Escate (2022).

De buenas a primeras, otra de las dualidades que pude identificar, gracias a la reflexión de don Santos, fue la división topográfica que subtanjallinos y zañeros hacían de su territorio. Mientras que en Subtanjalla, siguiendo las costumbres de los antiguos gentiles, dividían a su tierra entre el Valle Alto y el Valle Bajo —lo que en tiempos pasados hubiese sido denominado como el Hanan y el Urin, respectivamente—; en Zaña, la tierra se repartía entre el centro de Zaña y el barrio de Miraflores.

Por una parte, en Subtanjalla ya no había una subdivisión entre estas dos mitades. Sin embargo, hoy en día, existe la división de Valle Alto —en las zonas de El Alto y la entrada— y Valle Bajo —entre Valle Bajo y Coprodeli. Por otra parte, en Zaña, las mitades, tal y como pasaba con el año climático, se subdividían en dos otras partes: en la zona del centro de Zaña se tenía también la parte de Alto Perú —el cual hacía referencia a la zona del cerro La Horca— y Zaña; mientras que en la zona del barrio de Miraflores se dividía entre la zona de Miraflores y Ecuador —área limítrofe entre Zaña y Miraflores—.

Este tipo de divisiones están presentes desde la época de los gentiles y han permanecido hasta el tiempo de ahora. Recuentos de esta división pueden ser encontradas en las crónicas de Juan de Betanzos (2010 [1551], parte 1, capítulo 20), en las crónicas de Pedro de Cieza de León (1995 [1553]), en los escritos del Inca Garcilazo de la Vega (2009 [1609], libro 1, capítulo 16), etc. De igual manera, esta división —según historiadores y arqueólogos— parece que, desde tiempos antiguos, ha mantenido cierto grado de fluidez, por lo que, a pesar de ser una división dual, no podría ser considerada, en un sentido estricto, simétrica. Por ejemplo, la historiadora peruano-polaca María Rostworowski (2007) señala lo siguiente: «Las mitades de Hanan y de Hurin [Urin] debieron ser permeables y su división no fue intransigente. Un individuo podía pertenecer por su padre a una mitad y por su madre a otra» (p. 166).

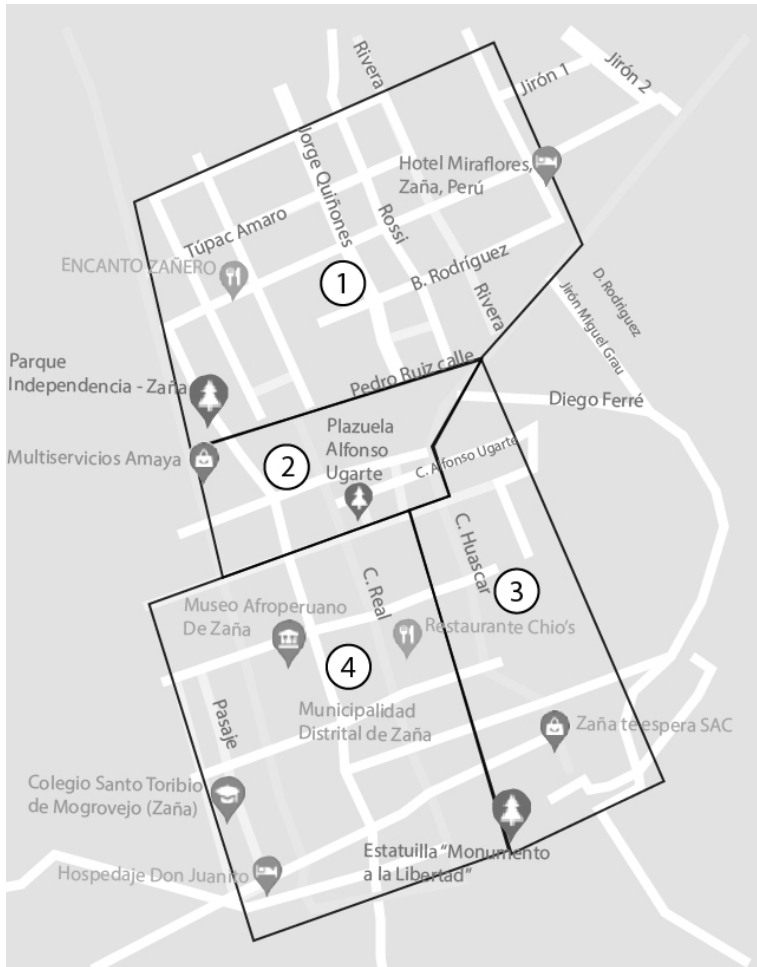


FIGURA 4. Mapa de Zaña: Miraflores (1), Ecuador (2), Alto Perú (3), Zaña (4).

Fuente: Reyes Escate (2022).

Percibí también que en esta división existe otra que también se encontraba presente en la forma en la que tanto subtanjallinos como zañeros categorizaban a sus casas. La primera dualidad era «casas antiguas» o «de los tiempos de antes» y «casas modernas» o «del tiempo de ahora». Dentro de cada una de estas grandes categorías existían otras categorías que formaban una especie de subdualidad. Por un lado, en el campo de las casas antiguas se encontraban las casas de quincha y las de adobe. Por otro lado, en el campo de las casas modernas se subdividen entre las de material noble y las de Techo Propio.



FIGURA 5. Mapa de Subtanjalla: la entrada (1), El Alto (2), Valle Bajo (3), Coprodeli (4).

Fuente: Reyes Escate (2022).

|                            |              |                            |                     |                |
|----------------------------|--------------|----------------------------|---------------------|----------------|
| <u>Quincha</u>             | <u>Adobe</u> | <u>Moderna</u>             | <u>Techo propio</u> | Tipo de casas  |
| <u>Del tiempo de antes</u> |              | <u>Del tiempo de ahora</u> |                     | Tiempo de casa |
|                            |              |                            |                     | Casas          |

FIGURA 6. División subtanjallina y zañera de las casas.

Fuente: Reyes Escate (2022).

Así pues, el último campo en el que en ese momento observé este tipo de división dual —que a su vez era cuatripartita— fue en las «razas» de los pueblos de Subtanjalla y Zaña. Este campo fue el más notorio porque, a pesar de que reconozcan la presencia de cinco razas en sus tierras —cholo, negro, chino, serrano y blanco—, en ambos lugares solo se quedan con cuatro, ya que omiten la variable blanca.

«Aquí nadie ha tenido ni tiene de blanco» —dice Hugo Muñante y la gente en Subtanjalla—, mientras que en el pueblo de Zaña se afirma —siguiendo a



antropología se denomina clásicamente como una organización dual; 2) dualismo concéntrico o asimétrico, el cual divide un pueblo en un centro y en una periferia, a través de contrastes de intensidades; 3) triadismo asimétrico, el cual divide al pueblo en tres partes.

Además de identificar estas tres grandes divisiones, el objetivo central del capítulo (Lévi-Strauss, 1995 [1974]) es encontrar una respuesta a la pregunta «¿qué vínculo existe entre estos tres tipos de representaciones: dualismo diametral, dualismo concéntrico, tríada?» (p. 180). A través de un análisis comparativo entre sociedades de América y Melanesia, Lévi-Strauss da a entender así que la verdadera oposición se da entre el dualismo diametral y el triadismo asimétrico, y que es el dualismo concéntrico el punto medio, el «entre», pasaje transitorio entre una y otra división. Como indica Viveiros de Castro (2012), el dualismo concéntrico, por lo tanto, «es una figura híbrida y transitoria, pues es diádico como el dualismo diametral, pero asimétrico como la tríada» (p. 9).

Recordando las ideas de Lévi-Strauss, asocié las dualidades zañeras al dualismo diametral simétrico; sin embargo, a pesar de darle muchas vueltas en mi cabeza durante algunos días, no conseguía ver cómo podía resonar el sistema subtanjallino y zañero con la propuesta lévi-straussiana sin caer en argumentos forzados. A diferencia de Lévi-Strauss, mis amigos en Zaña y Subtanjalla argumentaban que todo debe tener dos lados. Podría, claro, decir que la dualidad en realidad estaba formada por dos mitades y un vacío. Ese vacío, como aprendí con zañeros y subtanjallinos, más que nada es un «entre», espacio de transición; por lo tanto, aunque no sea del mismo orden que las líneas, también tiene que ser considerado como elemento porque las mismas líneas, pese a que son líneas, no necesariamente son del mismo orden. Pero conforme flexionaba en este tipo de argumento me parecía demasiado alejado de lo que había aprendido.

Siguiendo los requisitos colocados por mis amigos subtanjallinos y zañeros, continué pensando en cómo representar «todo siempre tiene dos lados»: un continuo hecho de dualidades diametrales asimétricas —para usar un lenguaje lévi-straussiano que se adapte a lo que aprendí— que en el fondo estaban constituidas por otras dualidades diametrales asimétricas y así sucesivamente. Repliegue tras pliegue, haciendo que lo que al inicio parecía un continuo se vuelva polvo cósmico, del cual todos hemos venido y al cual —como dicen mis amigos y familia en el sur y en el norte— todos volveremos. El polvo cósmico es, entonces, la unidad que contiene el infinito que es, a su vez, la unidad.

De esta manera y, mediante estas reflexiones, volvió a mi cabeza el gráfico del polvo de Cantor —gráfico a través del cual se remueve el tercio medio de

una línea inicial para luego seguir eliminando en forma sucesiva el tercio medio de los segmentos restantes, hasta tener infinitos puntos con una longitud total de cero—, el cual utiliza Marilyn Strathern (2004) en su libro *Partial Connections*, en el que afirma lo siguiente: «El polvo de Cantor me llamó la atención como un conjunto de instrucciones para crear huecos entre los acontecimientos aumentando la percepción de un fondo que no aumenta en sí mismo» (p. 112). Como si de andar con una lupa se tratase, podíamos acercarnos a una nueva escala del acontecimiento, que logre que aquello que era fondo se torne figura y produzca de esta manera fractales *ad infinitum*.

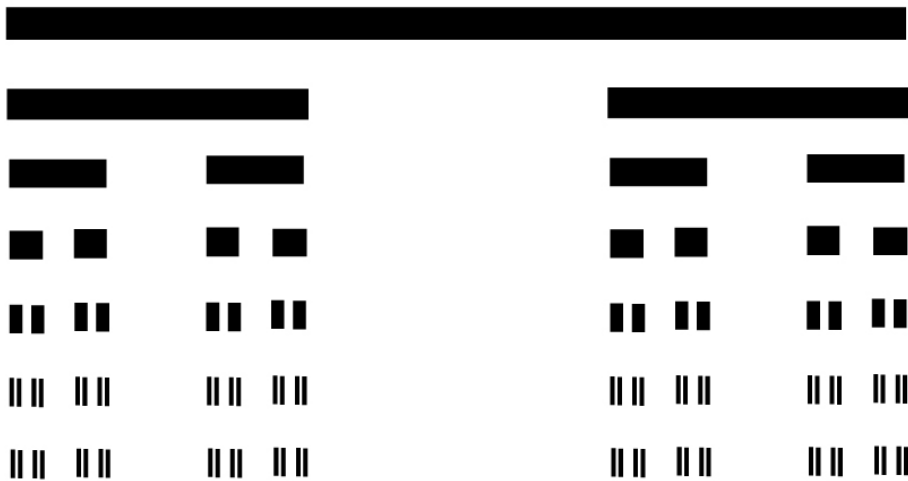


FIGURA 8. Polvo de Cantor, una ilustración de James Gleick.

Fuente: Strathern (2004).

A pesar de la similitud entre lo que yo estaba experimentando en mi trabajo de campo y en la propuesta de Strathern —luego de comparar sostenidamente los gráficos que elaboré y la representación del polvo de Cantor—, determiné que la mayor diferencia entre uno y otro es que mientras para Strathern —siguiendo a Cantor— es importante extraer un segmento de la línea, para los subtanjallinos y zañeros lo interesante radica en segmentar la línea sin extraer ni aumentarle nada. Conforme fui prolongando mis experiencias en ambos lugares, pude comprender que la operación primaria, para poder segmentar sin extraer ni agregarle nada al evento, era el trazo de cruces, en su acepción de emparejamientos, creación de pares, es decir, el pliegue.

Al ser invadido por la idea del pliegue, me levanté de la cama, arranqué un papel en blanco de mi cuaderno y, siguiendo las dualidades que había podido identificar en Subtanjalla y Zaña, fui plegando y replegando la hoja de papel para, tal vez de esta forma, darme cuenta de a dónde podría llevarme entender el pliegue como operación o, como diría Deleuze (1989), «rasgo» (p. 11).

El cruce o pliegue, entendido como rasgo, nos ayuda a hacer de un pliegue, dos sin romperlo, doblándolo en sí mismo. El pliegue, entendido como rasgo operatorio es lo que separa, lo que genera diferencia y heterogeneidad. Esto es, una dualidad que, incluso al romper con la unidad, logra preservarse y viceversa. Es a través del cruce que tanto subtanjallinos como zañeros pueden hacer dos de uno y uno de dos simultáneamente. Es un cruce capaz de crear unidades que sean más que uno y menos que dos; es decir, unidades que, como los ríos de la costa peruana, despliegan sus flujos vitales habitando el estrecho espacio radicado entre dos infinitas veras: un entrevero, un cruce conector de caras opuestas que nos muestra unas caras al mismo tiempo que esconde otras.

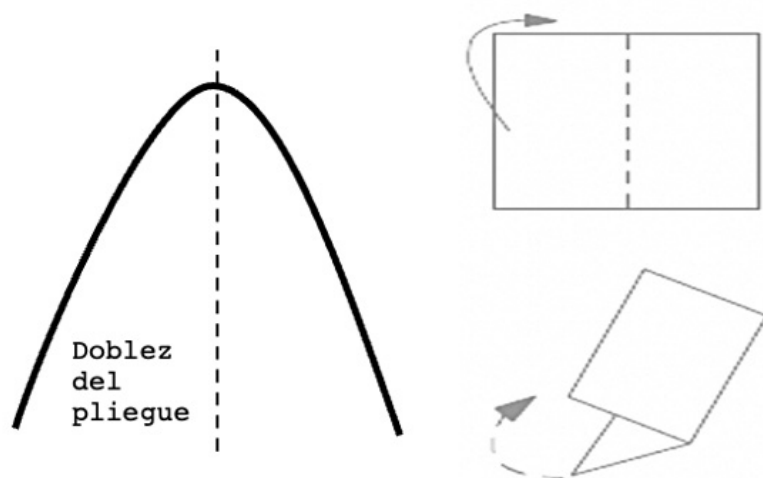


FIGURA 9. El pliegue como rasgo operatorio.

Fuente: Reyes Escate (2022).



Pero el cruce o pliegue no solo es operación, también es el concepto que actúa como un «entre». Como argumenta Octavio Paz (1978), el pliegue, por lo tanto, puede ser definido como aquello que «no es un espacio, sino lo que está entre un espacio y otro; tampoco es tiempo, sino el momento que parpadea entre el antes y el después. El entre no está aquí ni es ahora. El entre no tiene cuerpo ni substancia. Su reino es el pueblo fantasmal de las antinomias y las paradojas. El entre dura lo que dura el relámpago» (p. 6).

Repensando sobre el pliegue en Subtanjalla y Zaña, luego de leer a Octavio Paz, entendí con un poco más de propiedad lo que Lucho Escate y Santos Espinoza me respondieron cuando les pregunté cómo podía describir a sus pueblos. El primero me dijo que podía describirlo «como un pueblo de injertos; mestizos se dice hoy en día. Subtanjalla es un pueblo mestizo de cholos, negros, chinos y serranos». Mientras que el segundo señaló lo siguiente: «Como un pueblo de gente cruzada, cruces. Acá ya todos somos cruzados, mestizos de cuatro continentes».

Los injertos y los cruces —comprendí— no son, en esencia, ni síntesis ni fusión. Ellos son un «entre», el cual no es un aquí ni tampoco un ahora. Subtanjalla y Zaña son pueblos que no tienen un cuerpo y esencia particular y única. Por el contrario, son pueblos creados por gentes diversas; gentes que son lo que no siempre fueron y lo que no siempre serán. Pueblos que, así como los rastros que dejan los zorros en el desierto, no son ni su total presencia ni su absoluta ausencia; pueblos en constante estado intermedio, en sempiternos procesos de devenir; pueblos formados por los pliegues y repliegues que terminan por tornar el todo en polvo cósmico.

Y así fue como, mientras esperaba por leer al Einstein que había prometido Lévi-Strauss (1995 [1974]), descubrí que mis familiares y amigos estaban más interesados en, digámoslo así para que entiendan los académicos, dialogar con Leibniz.



## Entre ingas y mandingas, entre antropólogos y sabedores

Conforme pasaba más tiempo en Subtanjalla y en Zaña, mi cabeza y corazón se iban llenando de historias que los viejos, con hidalga melancolía, me iban buenamente regalando de a pocos. Incluso ahora, aún puedo recordar las voces quebradas, ojos brillantes, alegres cantos y frenéticos movimientos de manos y pies que acompañaban y eran parte de las mil y una narraciones que iba recolectando y almacenando, así como las abuelas de estos pueblos recogen su panllevar, en mi atadijo de historias que cargaba en mi cabeza y corazón.

Bajo un tornasolado cielo de fin de tarde de abril, caminaba junto a doña Celia Campaña, mujer morena y abuela de mi amigo Yim, desde el parque central de Zaña hasta su casa ubicada en la Avenida Real. Doña Celia me venía contando algunas historias de su abuelo Fidel, viejo larguirucho y fuerte, que hizo las veces de padre y madre para ella, y le sacó adelante a ella y a sus hermanitos. Así como mi abuela, doña Celia me hablaba mientras que con los dedos apuntaba hacia las direcciones donde se ubicaban las casas y lugares a los que iba haciendo referencia en su historia que, con suma delicadeza y precisión, entretejía los tiempos de antes con los tiempos de ahora. Con su apuntar, depositaba las fuerzas del tiempo de antes a través de sus palabras, lo cual permitía que la materialidad del tiempo de ahora termine por afectarse. De esta forma, tejiendo el pasado en el presente, fuimos caminando paso a paso, mientras que saltábamos de historia a historia hasta llegar al frontis de su casa.

Fue entonces cuando doña Celia cortó de repente la historia que me venía narrando: «Si te cuento mi historia es porque, creo, aunque uno nunca puede fiarse, que vas a ser lo suficientemente responsable para contárselas a los que vienen de la forma en la que te la estoy contando. No solo vas a contarle esto a la gente en la universidad, ¿verdad?», me preguntó, a modo de exhortación, doña Celia.

Ella no fue la única —y tal vez tampoco la primera— en extenderme la invitación a ser responsable con las nuevas generaciones de sus pueblos y no solo con la academia. Fue gracias a este tipo de conversación que me hice consciente de que, para aprender a contar historias de la forma en la que la gente lo hace en Subtanjalla y Zaña, no podía solo aspirar a constituirme como heredero de los et-

nógrafos que leía y admiraba. No me bastaba con solo querer ser heredero de esos antropólogos que, debido a su afán por establecer una antropología dialógica, se constituían para mí como ejemplos a seguir en la disciplina.

Además de declararme heredero de estos antropólogos, debía aceptar las consecuencias de ser heredero de lo que en Subtanjalla y en Zaña denominan como sabedor o entendido; aquellas personas que saben cómo contar historias porque, a través de sus experiencias de vida, han sido poseídas por estas. Gente que ha sido capturada por los conocimientos y las palabras de poder de tiempos y de otros lugares. «Estás entrando en ese camino. En la universidad estás metiéndote al camino de la antropología y aquí en el distrito te estás metiendo al camino de sabedor. Es parecido», arguyó Lucho Escate.

Entendí con subtanjallinos y zañeros que, si quería aprender a contar las historias de la forma en la que ellos lo hacían, tenía que colocarme como heredero de aquella gente capaz de hacer que los tiempos de antes vivan en los tiempos de ahora y, además, que se transmitan estas historias incluso sin estar físicamente presente con las gentes de los mundos por venir. Así comprendí que, al posicionarme como heredero de los sabedores de mi pueblo, debía asumir la labor de entablar un diálogo entre un nosotros, subtanjallinos, y otros como nosotros, los zañeros.

En este punto debo realizar una pequeña pero importante aclaración que aprendí conforme fui pasando tiempo en Subtanjalla y Zaña: posicionarse como heredero, tanto de etnógrafo como de sabedor, no implicaba tornarme automáticamente en uno al finalizar mi investigación. De lo que se trataba era abrirse a lo que la antropóloga franco-tunesina Jeanne Favret-Saada (2013) bautiza como «ser afectado»<sup>14</sup>, que entiendo es una forma radical de participación en campo que no tiene que ver ni con la empatía —ya sea como imaginación de lo que el otro siente o como sentimiento surgido a partir de la identificación con el otro— ni con la observación participante. Posicionarme como heredero me hacía concebir al «ser afectado» como un dispositivo metodológico —especie de apertura heurística—, nacido de la obligación de ocupar una posición en los sistemas del «nativo» y del «antropólogo», lo cual nos expone a experiencias solo aprehensibles a través de su experimentación directa.

Siendo responsable con las demandas que iban instaurando mis vivencias y aprendizajes a los que me aventuraba, y asumiendo la difícil e incómoda posición que implica «ser afectado», recuerdo que, a mitad de la investigación, paré un

14 Método antropológico que implica la participación íntegra del antropólogo en el circuito sociocultural en el que se encuentra, a través del cual se abre un medio de comunicación involuntario y desprovisto de intencionalidad.

momento para tomar consciencia de dónde me encontraba. Estaba abrumado, por lo que decidí salir de Subtanjalla y de Zaña por un par de semanas para refugiarme en la ciudad de Lima, única capital de Sudamérica que, paradójicamente a su belicosa esencia, es vecina del Pacífico.

Fue en Lima que, de repente, miré alrededor y tomé absoluta consciencia de que estaba, como casi toda mi vida, atravesando una vez más por una encrucijada hecha de múltiples intensidades. Esta vez me encontraba en el medio de los caminos de etnógrafo y sabedor: era una encrucijada peculiar porque con mis ojos guiados por las luces del antropólogo podía ver la posibilidad de dos caminos discretos e independientes interceptándose uno con el otro —por un lado, tenía la posibilidad de asumir solo mi rol como antropólogo y de desarrollar mi trabajo solo con limitaciones académicas; por otro lado, se presentaba la opción de reconectar con los viejos de mi pueblo y Zaña, por medio de la recopilación de sus historias y costumbres sin pisar en la antropología—. A través de mi alma movida por la sigilosa penumbra del sabedor, percibía que más que diferenciar dos caminos se trataba de uno solo andado de maneras distintas.

«¿Qué hacer?», pensaba sentado en una vetusta banca de madera del parque Túpac Amaru, en Magdalena del Mar, una lúgubre mañana gris del invierno limeño. Entre vendedores ambulantes, el ruido de los roncotos de los buses, los cláxones de las combis y de los mototaxis, y el colorido río de la gente yendo y viniendo a ritmos distintos, rebusqué en mis adentros. Recordé a mi abuela diciéndome: «Yo nunca te he dicho que nosotros no tengamos algo de moreno, solo te he dicho la verdad: que no somos morenos, no somos negros. Nosotros somos injertos, mestizos», y fue entonces cuando pensé:

Si quiero profundamente entender qué es el mestizaje tal como lo conciben los viejos de antes, más que elegir un lado o el otro, debo de hacerlo como mi abuela, hablar desde los dos lados al mismo tiempo. No solo antropólogo ni tampoco solo sabedor. No solo etnografía ni tampoco solo recopilación de historias. No solo Subtanjalla ni tampoco solo Zaña. Tengo que aprender a quedarme en el medio, tengo que aprender a hacer una antropología desde el medio.

Más allá de recordar las innumerables veces en las que subtanjallinos y zañeros me habían pedido saber cómo eran las cosas en el otro pueblo sobre el que les contaba, recordé también cuando mi querido amigo Dimas Gil, con sabio desparpajo, me dijo que sabía que en las investigaciones de la universidad siempre se domina a la gente de los pueblos con las palabras complicadas y rebuscadas que vienen

de otros lados. Y se animó a preguntarme: «¿Podría ser posible que, en lugar de usar palabras de fuera para dominarnos, se usen las palabras de la gente misma para darle la vuelta a la situación y joder a los que vienen a investigarnos?». En ese momento no respondí con palabras. Tan solo atiné a esbozar una sonrisa.

Ahora que releo este pasaje en mi cuaderno de campo, noto que la pregunta de Dimas me hizo notar que una de las consecuencias de habitar en la encrucijada entre aprendiz de antropólogo y de sabedor era tener como exigencia aprender a planear entre la traducción —entendida como una traducción poética y no literal— y la transducción —pensada en su acepción simondoniana— de mundos.

Aprendí que para hablar sobre el mestizaje apropiadamente, no solo debía generar una traducción entre el lenguaje y los conceptos propios de la antropología y los pueblos con los que trabajaba; por el contrario, tenía como labor aproximar entre sí las historias y los lenguajes que aprendía en dichos pueblos —Subtanjalla y Zaña— para que pudiesen dialogar entre sí, pasando información de un pueblo al otro y, al hacerlo, permitirles que se modifiquen los patrones del mismo medio, tal y como había sucedido con mis abuelos y los tocañeros. Siguiendo lo dicho por Simondón (2009): transducción o proceso de transformar(se) al transitar.

Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante (p. 38).

Una segunda demanda que se me presentaba en este cruce era que el relato etnográfico producido por mis experiencias no solo debía instaurarse como un punto de encuentro de historias múltiples; es decir, como un relato plural y polifónico, para retomar una expresión de Mijail Bajtín. Más que eso, como todo sabedor bien sabe, tenía que aprender y aprehender las técnicas nativas con las cuales se elaboraban relatos que fuesen capaces de contar su propia historia. Es decir, tenía que, al menos, intentar que el relato que se narre contenga en sí mismo las potencias para autointerpretarse.

Por ello, la historia que contase, además de estar constituida por múltiples historias, tenía que ser como las historias que cuentan subtanjallinos y zañeros: una especie de «símbolo que se signifique a sí mismo» (Wagner, 1986). Símbolo capaz de autosignificarse como lo son los huacos de los pueblos indígenas

o cantos de los pueblos negros; ambos del tiempo de antes, que todavía siguen rondando por Subtanjalla y Zaña.

Conforme me iban enseñando los subtanjallinos y zañeros, el aprender a narrar historias no es una cuestión de invención, sino de interpretación, no en su sentido hermenéutico, pero sí en el musical. Interpretar no como un crítico literario interpreta un texto, al contrario, como un músico interpreta una composición. Es decir, mi labor como heredero de antropólogo y sabedor, como traductor y transductor, no era ni explicar las historias de otras tierras ni inventar historias sobre otras tierras, era aprender a narrar mundos a partir de historias múltiples y, al hacerlo, lograr que estos nutran otras historias. Otras historias que, aunque «digan» lo contrario, aún siguen latentes en los pueblos mestizos de la costa peruana. Pueblos compuestos por los herederos de negros, cholos y serranos: pueblos como Subtanjalla y Zaña.

### Por la instauración de una mesografía

Como heredero de los antropólogos que buscan el diálogo y los sabedores locales que buscan aprehender historias que se cuenten a sí mismas, la única restricción metodológica que vi por conveniente emplear durante el tiempo que pasaba en Subtanjalla y Zaña fue la de «tomar en serio a los nativos», punto clave de la propuesta de la antropología simétrica de Eduardo Viveiros de Castro y Marcio Goldman.

«Esto no va a funcionar para mí», sentí y dije para mis adentros. En un inicio, esta idea no me pareció la más apropiada, tal y como es tomada por la mayoría de los trabajos antropológicos, dado que siento que es un aforismo que no termina de romper por completo ni con la centralidad que la antropología le otorga a la división entre antropólogo y nativo, ni con la asimetría entre ambos personajes conceptuales. Esto sucede porque, tal y como es entendido por muchos en la antropología, una vez más es el antropólogo quien tiene la misión de «tomar en serio a los nativos», y crea —*a priori*— una relación de asimetría entre dos unidades discretas con el afán de alcanzar una anhelada relación simétrica —solo *a posteriori*—: binarismo en perpetuo equilibrio.

En este caso, a pesar de concebir esta problemática, decidí partir de este aforismo porque sentí que, sobre todo, me invitaba a —como diría Donna Haraway (2016)— «seguir con el problema» de la asimetría propia de la práctica etnográfica. Dicho de manera distinta, podría decir que este aforismo

me alentaba a no encontrar respuestas fáciles a un problema complejo; por el contrario, me motivaba a intentar lidiar de forma creativa con ese problema inherente a la etnografía de la mejor manera posible. Quería quedarme con el problema porque para mí era importante «no tirar al bebé con el agua sucia» y, aunque hubiese cosas problemáticas para mi lado de sabedor en la paradójica asimétrica simetría entre antropólogo y nativo, también había elementos bastante ricos para mi lado de antropólogo.

Sin embargo, al también posicionarme como heredero de los sabedores, debía recordar que no bastaba con «tomar en serio a los nativos», sino que para que este aforismo funcione bien, dentro de la encrucijada por la que tenía que constantemente atravesar (traductor-transductor), al mismo tiempo también debía aprender junto a los sabedores de Subtanjalla y Zaña a «tomar en serio a los antropólogos». Tomar en serio a antropólogos y nativos, en suma, significaba ser responsable, en el sentido de que la dramaturga y compositora Victoria Santa Cruz lo colocara en una entrevista televisada; es decir, en saber escuchar los llamados y así formular una respuesta apropiada.

El ser responsable con ambos lados —antropólogo sabedor— hizo que me deparara con una serie de eventos que provocaron que me cuestionase la forma en la que había encarado mis experiencias vividas en Subtanjalla y Zaña. Por ejemplo, una noche, sentado en una pesada banca de madera de la sala de don Fidel «Lito» Gamarra, mientras conversábamos y bebíamos un poco de cañazo<sup>15</sup>, él y su primo Víctor «el Ojón» Oliva me preguntaban cómo se elaboraba el pisco (aguardiente de uva) de Subtanjalla.

Fue así como recordé que mientras tocaba con mi tío Jaime la guitarra y el cajón en Subtanjalla, él me pedía que le enseñara los toques del checo zañero<sup>16</sup>. Volver a esto me hizo rememorar que, al mismo tiempo que cantaba un baile tierra con los zañeros, ellos me preguntaban por el zapateo de los negritos de mi tierra. O me hizo pensar en todos aquellos momentos en los que, ya sea en Subtanjalla o en Zaña, se me acercaban y me preguntaban: «¿Y los Espinoza de allá son iguales a los de acá?».

Pasar por la encrucijada y los cuidados con los que tenía que hacerlo, me llevaron a entender que los subtanjallinos y zañeros me veían como un puente a través del que podían retomar el contacto con sus posibles afines, de los cuales, tal vez, se habían separado hacía muchísimo tiempo. De igual manera, percibí que mediante estas simples solicitudes me pedían que

15 Aguardiente de caña de azúcar.

16 Calabazo seco usado como instrumento percusivo.



prolongase las fuerzas de sus medios a los medios de sus posibles afines, y viceversa. Transducción más que traducción.

Para estos pueblos, cuando entablaban diálogos entre sí, se activaba la transducción —y no traducción— porque en ese mismo proceso se desarrolla una operación de minoración. Este término, que Goldman (2015) retoma de Deleuze, es definido como la operación de «sustracción de la variable mayoritaria dominante de una trama, la cual permite que esta se desarrolle de forma completamente diferente, actualizando las virtualidades bloqueadas por la variable dominante y permitiendo reescribir toda la trama» (p. 646). En este caso específico, la variable aminorada era la blanquitud.

«Entre nosotros podemos conversar, no como con los blancos: ellos nos quieren entender, pero no pueden; en cambio, entre nosotros todo es más natural», me explicaba Dimas «el diablo» Gil. Estas palabras me permitieron entender que la relación más noble que puede establecer occidente con otros pueblos es el de una traducción poética; mientras que entre las gentes de otros pueblos «no-modernos», la transducción se da de manera orgánica. Por ello, tanto para subtanjallinos como zañeros, a pesar de saber que uno de mis lados, el de antropólogo, es heredero del mundo moderno, «heredero de la ilustración», este era mi lado menos interesante. Transducción que actúa en las almas de subtanjallinos y zañeros como el discurso indirecto libre, deslizamiento de un sujeto de enunciación hacia otro (Deleuze, 2013), en este texto.

Una noche, me encontraba en la esquina del parque Zaña, frente de la casa de don Santos «el viejo» Espinoza Campaña, tomando cañazo junto a un amigo zañero, de origen andino, Gregorio «Goyo» Inoñan Arbaiza y un amigo afrodescendiente, que había venido a visitarme de Lima, Pierre Córdova. Pierre, psicólogo de profesión, me había pedido con anterioridad que, por favor, no le informe a nadie que se dedicaba a la psicología porque no quería que la gente del pueblo de Zaña lo viese diferente por ser «profesional».

En medio de la cháchara, las risas y el alcohol, olvidé la solicitud de Pierre, por lo que, al oír que Goyo tenía preguntas sobre cómo poder ayudar a su hijita «zamba» a lidiar con comentarios racistas, le comenté a Goyo que Pierre era psicólogo. Recuerdo que este me miró con sumo enojo, motivo por el cual entendí que no le había gustado mi comentario y, luego de haberle dado algunas sugerencias a Goyo, dijo: «Por cierto, yo soy psicólogo; pero acá Luis que es antropólogo —casi, casi doctor— de una universidad en Brasil también puede dar consejos». Goyo y yo nos miramos y, después de un breve silencio, con una sonrisa en la cara, Goyo advirtió: «Antropólogo... Ah, sí, pues, sí sabía. Pero ¿qué consejos

me va a dar? ¿Consejos sobre cómo sacar los huacos del Corbacho? Acá no importa mucho que mi compadre sea antropólogo, lo más importante es que trae buen pisco y que toma y conversa bien, como nosotros».

Era mi otro lado, ese que es heredero de los otros mundos que viven en los sabedores, con el que realmente subtanjallinos y zañeros tenían interés de dialogar. Era con ese lado, que me hace ser un otro como ellos, con el cual se podía hablar de tú a tú, con naturalidad, a través del establecimiento de una síntesis disyuntiva que permite especular sobre las posibles similitudes nacidas a partir de la diferencia heterológica, en lugar de solo explicar y especular. Como he aprendido durante mi estadía en Subtanjalla y Zaña, una de las actividades favoritas de ambos pueblos es la especulación: pensamiento que nos acerca a posibles realidades que se erigen en el horizonte como una especie de arcoíris que, mientras más nos acercamos hacia él, más se aleja de nosotros, pero —a pesar de alejarse o tal vez por ello— nos motiva a caminar.

Una tarde, «el Ojón» Oliva y «Lito» Gamarra, mientras me encontraba conversando con ellos «fresqueando» en la vereda de la casa del primero, en una calurosa tarde zañera, me felicitaron y agradecieron por tomarme la molestia de realizar el trabajo de recopilación de las historias de los viejos zañeros. En medio de la conversación, y como de costumbre, empezaron a preguntarme sobre cómo eran las fiestas en mi tierra. Comencé a contarles sobre las costumbres de Subtanjalla y, ya con unos tragos encima, «el Ojón» Oliva me dijo que le preocupaba que yo estuviera en Zaña y no en mi tierra haciendo ese trabajo de recopilación. «Lito» concordó con él y preguntó: «¿Quién está escuchando y grabando las historias de los viejos de allá?».

Me excusé diciendo que la mitad de mi investigación la había realizado en mi tierra Subtanjalla con los viejos de allá. Eso —creo yo— los dejó más tranquilos; pero, de todos modos, me hablaron de la importancia de volver a la tierra de uno para que no se pierdan las historias que van quedando atrás. Recién ahora, mientras redacto este texto, entiendo que esta preocupación no solo se enfocaba en no perder las historias y costumbres del tiempo de antes, sino también por saber que yo aún mantenía mi raíz firme, ya que —como decía mi abuela— «si el árbol es de raíz fuerte hasta puede doblarse, pero nunca cae». Conforme seguía dialogando con los zañeros, noté que su preocupación demandaba un alto grado de responsabilidad.

Fue así como, al mismo tiempo que se me consideraba un puente transductor de los pueblos de Subtanjalla y Zaña, se me pedía asumir mi responsabilidad con mis abuelos. Comprendí que los viejos de Zaña con bastante cariño me comenzaban a decir: «Te agradecemos que estés pasando tiempo

con nosotros acá, pero, escucha, allá tus abuelos te están llamando y es tu responsabilidad saber responderles».

Gracias a las preocupaciones de los viejos zañeros, comencé a ver que la encrucijada por la que siempre pasaba tenía una capa más a la que, hasta ese momento, no había sabido prestarle atención. Además de reconocer la importancia, tanto de la traducción entre el mundo moderno y los otros pueblos como de la transducción entre los otros pueblos, también tenía que prestarle atención a la necesidad de prolongar intensivamente las fuerzas de los tiempos de antes a los tiempos de ahora dentro de cada uno de los propios pueblos.

Conversé sobre este punto con mi abuelo la última vez que lo vi antes de la pandemia del COVID-19, la cual nos mantuvo separados más de un año, y se despidió diciéndome lo siguiente:

Mira hijo, tus tíos ya no quieren aprender conmigo y no sé por qué es que tú te has interesado en saber sobre nuestro oficio de la chacra, sobre nuestras costumbres antiguas. Pero lo importante es que tú tienes interés, así que vamos a aprovechar eso y te voy a ir enseñando de verdad para que, cuando tu mamá Reyna y yo ya no estemos acá, tú puedas continuar haciendo las cosas un poco como nosotros hemos sabido.

Es a partir de esta demanda y restricción, nacida en la particularidad de mi trabajo de campo, que me vi «compelido» a cuestionarme con frecuencia: ¿qué hacer cuando nuestro quehacer etnográfico nos lleva más allá de la misma antropología? Lo que quiero decir es lo siguiente: ¿qué hacer cuando no basta con ser heredero de antropólogo o —empleando conceptos de Wagner (1986)— cuando es suficiente ser practicante de la ciencia de la cultura, sino que simultáneamente te ves demandando a convertirte en heredero de sabedor o —usando la jerga de mi abuelo— en aprendiz del oficio de las costumbres?

La respuesta más fácil es darle la espalda al problema y continuar viviendo en ese mundo estriado del profesionalismo. Antropología es antropología y la vida personal es la vida personal. Este tipo de solución facilista, como es obvio, provoca que «tiremos al bebé junto con el agua de la bañera». Una segunda solución menos fácil sería la de responder a la demanda de tornarse aprendiz el oficio de la naturaleza, mientras se deja de lado el ser practicante de la antropología. Para poder llevar a cabo esta segunda operación me vería motivado a desarrollar una técnica que funcione como un aparato analógico capaz de aproximarme a la identidad de subtanjallino, mientras despotencializaba el polo de la alteridad.

En suma, esta segunda opción me propondría convertir en lo que Lila Abu-Lughod denomina como un *halfie* o «antropólogo indígena». No obstante, esta opción no es la adecuada porque —según Bateson *et al.* (1962)— me enfrentaría al «doble vínculo» (p. 271) de la antropología nativa, en el que «tienes que dejar de ser nativo para tornarte antropólogo, pero no importa cuánto lo intentes, [debido a que] lo máximo que podrás ser es un “antropólogo nativo” pero nunca un “antropólogo a secas”», y porque, desde mi punto de vista, significaría «quedarnos con el bebé y botar el agua».

Sin embargo, las experiencias de campo me habían enseñado que existía una tercera opción en potencial, la cual implicaba seguir con el problema, radicalizarlo. Ni solamente antropólogo ni solamente nativo. Tampoco antropólogo nativo ni nativo antropólogo. La tercera opción significaba apostar, apelando al mágico oficio de practicante de antropología, por la instauración de una «etnografía mestiza» que, así como los pueblos mestizos de Subtanjalla y Zaña, distritos donde habita la mezcla de negros, indios, chinos y cholos, se constituya como un agenciamiento a partir de los encuentros entre el polo de la identidad (aparato analógico homogeneizador de las similitudes) y el de la alteridad (microcaosmos<sup>17</sup> heterológico modulador de las diferencias).

En definitiva, una etnografía mestiza que también puede ser denominada como «mesografía», adoptando la noción *meso* de Stengers, a través de la cual nos podemos enfocar en los intersticios localizados entre lo micro y lo macro, entre individuo/colectividad y el medio que los acoge. Es decir, una etnografía —parafraseando a Stengers (Massumi, Manning y Stengers, 2009)— que sea capaz de redefinir tópicamente cómo las relaciones entre lo finito y lo infinito son agenciadas. En otras palabras, una etnografía que trate sobre todo lo que lo infinito no nos permite decir, y todo lo que lo finito no nos tolera especular. Una etnografía en la que quepan no solo las traducciones poéticas entre antropólogos y nativos, sino también las transducciones entre los mundos nativos.

En esta tesis, la mesografía que postulo no se relaciona con la propuesta de Serge Elie (2020), quien expone que es una estrategia de investigación que busca establecer una narrativa múltiple basada en una multiplicidad de escalas analíticas, contextos temporales y campos temáticos. En este estudio, la mesografía —a diferencia de Elie— tiene que ser entendida como una mesografía que se escribe desde esa posición que abole los binarismos, al mismo tiempo que permite

17 Término acuñado por el escritor irlandés James Joyce y empleado por Deleuze y Guattari para referirse a la composición creada por el constante movimiento complementario entre el desorden y el orden, entre el caos y el cosmos.

que cohabiten el heredero de antropólogo y sabedor en un mismo medio. O como dice Stengers (Massumi, Manning y Stengers, 2009), «lo meso es un lugar de invención donde la pragmática de la cuestión está mucho más viva, más viva, más difícil de olvidar que lo micro o lo macro, que tradicionalmente juegan bajo la lógica de la verdad. Lo meso debe crearse a sí mismo. Y cada vez, lo meso afirma su copresencia con un *milieu*<sup>18</sup>» (p. 3).

La mesografía o etnografía mestiza que, en lugar de propugnar por un nosotros antropológico, invite a pensar sobre un (nos)otros (etho)ecológico pragmático que actúe como cuarta persona del singular. Un *ñuqanchik*, dirían los quechuas. Un (nos)otros (etho)ecológico que sea capaz de bailar un alegre contrapunto «entre el silencio y el diálogo». Mesografía capaz de tornar el trabajo del antropólogo en un mágico oficio que rechace decidir si soy heredero de los nativos o de los antropólogos que a ellos los estudiaban. Esto es, oficio que me deje devenir en un demonio feliz, heredero de antropólogos y sabedores, el cual pueda servir de puente para que las potencias de múltiples mundos le permitan —siguiendo a Arguedas (2006)— «convertir esa realidad en lenguaje artístico» (p. 12).

Por afán mismo de instaurarse como mesografía, el estilo de este libro busca generar (des)encuentros entre estilos múltiples que tienen como fin modular las potencias de los eventos etnográficos para crear una lengua nueva en la lengua antropológica dominante. Una lengua múltiple que, a pesar de prolongar la lengua etnográfica, ponga en variación todos los elementos que componen esta lengua. Es por ello que, por momentos, a lo largo del presente libro, el lector podrá encontrarse con pasajes que, desde el punto de vista antropológico, tal vez no sean tan relevantes pero que, sin embargo, luego serán complementados con pasajes analíticos, los cuales, desde el punto de vista de subanjallinos y zañeros, a su vez, tal vez no sean tan relevantes. Esto conlleva a (des)encuentros entre el estilo etnográfico y el estilo de sabedor. Es justamente en estos (des)encuentros donde radica —creo yo— la potencia del estilo mesográfico de esta investigación.

Aquí es de suma importancia notar que este estilo mesográfico de los (des)encuentros entre el estilo etnográfico y el de sabedor no resulta, de ninguna manera, en un estilo de escritura posmoderna, la cual se distingue por el carácter «impermeable» del escritor. Esto indica que, aunque el escritor posmoderno sea capaz de exponerse a la lluvia, es incapaz de mojarse. El principal motivo por el que considero que el estilo narrativo que se ha instaurado en este libro difiera de las narrativas posmodernas es porque, mientras en esta última

18 Medio o contexto social o físico en el que un ser se desarrolla.

los escritores imponen sus formas (que ellos consideran creativas) de expresión a una materia vivida, en este texto —siguiendo las palabras de Deleuze (1996)— «el escribir es un asunto de devenir» (p. 11). De devenir con, en y a través de las historias narradas. De devenir para ambos lados de la encrucijada traductor-transductor. De devenir en heredero de antropólogo y en heredero de sabedor. Por ello, por momentos, el lector se encontrará con puentes que, de repente, junten el lado de académicos y el lado de subtanjallinos y zañeros en un único medio localizado en mi ser.

Es también importante notar que habitar el cruce entre heredero de antropólogo y heredero de sabedor no es un lugar placentero en el que el investigador «desea estar». Uno no elige, por deseo propio, estar o habitar los cruces porque, en este mundo globalizante y homogeneizador, estos son incómodos, difíciles, tormentosos. Ahora, sentado frente a la brillante pantalla de mi computador, recuerdo que tomar la responsabilidad de hacer investigación y escribir esta etnografía desde un cruce, más que por elección propia o practicidad metodológica, se dio para honrar el compromiso político que asumí con los míos, dentro y fuera de la academia. Afuera de la academia son la gente de mi pueblo o los pueblos como el mío, sobre todo mi familia de sangre y aquellos que me han hecho familia suya. Dentro de la academia, los míos son los demonios felices, principalmente los sanmarquinos, que —como el *tayta* Arguedas—, a pesar de las fuerzas opresoras del mundo occidental, siguen intentando hacer de la academia un lugar donde cohabiten múltiples mundos de la mejor forma posible.

Mientras escribo estas líneas, recuerdo mi primer semestre como profesor de San Marcos. Dictaba el curso de Antropología Comparada I, en una de las últimas aulas del pabellón largo del segundo piso del edificio de la Facultad de Ciencias Sociales. Recuerdo que un frío y húmedo martes, luego de absolver todas sus preguntas, les deseé buenas noches a mis alumnos y permití que, uno a uno, salieran del aula. Me paré de mi asiento, le di la espalda a las sillas y, en silencio, comencé a borrar la pizarra al mismo tiempo que iba escuchando los «hasta luego, profesor», «nos vemos», «buenas noches, profe». Seguí borrando por unos segundos más hasta que un temerosa voz me hizo notar que no me encontraba solo en el aula.

—Profesor, ¿le puedo preguntar algo? —me dijo trémulamente un estudiante.

—¿Sí? ¿En qué te puedo ayudar? —respondí.

—Profe, tengo una duda, es sobre mi trabajo de campo. Quiero hacerlo sobre un tema específico, pero no sé si va a estar bien, y quería saber qué piensa usted —me dijo, mientras miraba más al piso que a mí.

—Dime, dime, por favor, escucho y te digo qué es lo que... —sin dejarme terminar, interrumpió.

—Es que ya otros profes me dijeron que no era la mejor opción que tenía, que debería buscar otro tema porque este no era muy antropológico. Era muy cercano a mí mismo. Lo que pasa, profe, es que yo quiero hacer investigación con mi familia, quiero hacer investigación con mi abuelita. Quiero hacer investigación sobre chamanismo y curandería. Mi familia no es de acá de Lima, hemos venido de la sierra de La libertad y allá, en mi tierra, mi abuela cura y es bien conocida. Yo quiero irme tres meses con ella y aprender cómo prepara sus brebajes y también cómo ve las cosas. Porque ella ve, usted sabe, ve más allá y te saca tu suerte. Y sinceramente, más que ir de antropólogo aventurero, me gustaría este tema porque quiero estar con ella porque es mi abuela que me crio. Porque ya está viejita y a mis tíos no le interesa mucho ese conocimiento. Yo siento que sería triste que, cuando ella se vaya, se lleve todo ese conocimiento que vamos a necesitar en un futuro. Creo que de chibolo he entendido que es conocimiento importante y ahora, que ya tengo las herramientas para entenderlo diferente, quiero investigar. Además, a mi abuela le haría bien que yo esté ahí para cuidarla.

Los ojos del estudiante comenzaron a brillar mientras me comentaba su investigación.

—Sería una linda investigación que le haga bien a tu abuela, a la antropología y, a lo mejor, a ti mismo —me limité a decir con aire de imparcialidad y cariño.

—Pero, profe, es que me han dicho que investigar con mi abuela es algo muy subjetivo porque ella es muy cercana. Me han dicho que es mejor irme a un lugar lejano a mí para hacer investigación, que haga una etnografía más tradicional porque así me aseguro que sí estaré haciendo antropología. Pero la verdad es que no tengo la plata para vivir en otro lugar, haciendo campo por tres meses. A veces me gustaría que San Marcos apoye más en eso. Sé que en la Cato, por ejemplo, muchos grupos de investigación tienen algo de plata para hacer campo o si no la misma gente se la financia con plata de su familia porque pueden. Tienen los medios para ir a la Amazonía, a la sierra, parece que a donde quieran van. Pero aquí es difícil agarrar plata y la realidad es que la familia de uno está a las justas. Por eso, miro mi realidad y pienso: si me voy a la casa de mi abuela, la puedo ayudar con su tiendita y ahí tengo comida y techo

mientras hago investigación. Pero dígame, de verdad, ¿usted cree que es válido que yo haga ese trabajo de campo?

—Deja de tratarme de usted, dime Luis nomás. Y, sí, yo creo que está bien. Yo también he hecho trabajo de campo con mis abuelos, a pesar de que algunos profesores me digan que no podía hacerlo, que tenía que escribir en tercera persona, ser distante, objetivo y todas esas cosas. Lo que yo pienso es que esas reglas existen, en primer lugar, para que conozcamos cómo se ha hecho la antropología clásica. Y, en segundo lugar, para ir más allá de lo que esas reglas proponen.

—Gracias por el consejo, profe. Voy a intentar ir donde mi abuela en las vacaciones de verano. Igual voy a chambear en encuestas, de mozo y en lo que salga para juntar plata para ir más tranquilo. Pero, profe, ¿qué uso para investigar: etnografía nomás o ya sería autoetnografía? Es que nos han dicho tanto que no se puede hacer ese tipo de trabajo que uno no sabe a dónde recurrir para tener un ejemplo de cómo hacerlo. ¿Cómo haría usted, profe? Perdón, ¿cómo haces tú, Luis?

Conversaciones como esta me mostraron que existían otros que, como yo, habían decidido estudiar Antropología no para satisfacer su afán aventurero y heroico, su gusto por la teoría, sus ansias de hacer el bien para con los desvalidos otros, sus anhelos de tolerancia de las creencias y culturas de los otros. Sabía que había otros que también estudiaban Antropología para protegerse, para proteger a los suyos, para intentar sostener las partes del cielo que, desde mucho tiempo atrás, vienen cayendo sobre nuestras cabezas. Y saber que existían otros que, antes de pensar, sentían la urgencia colocada por las circunstancias —otros que, más que contribuir a la disciplina académica, querían aprehender cosas de ella para responder con urgencia a los llamados de nuestra gente—; saber que esos otros estaban allí, de mi lado, haciéndome y dejando que me haga con ellos, me aliviaba y reconfortaba enormemente. Es pensando en ellos y en las restricciones que me colocaban mis familiares y amigos en Subtanjalla y Zaña que decidí asumir, sin ningún afán de héroe o inaugurador de nada, la responsabilidad de hacer investigación desde el pliegue que se forma entre ser heredero de antropólogo y de sabedor.



**SEGUNDA PARTE**  
**Entre las tierras y los tiempos**



Esta no es una historia que los viejos me contaron, sino una que pude ver con mis propios ojos de heredero del saber. Historia que la cuento como la contarían los zañeros para que los subtanjallinos puedan también conocerla. Era un día de invierno de junio de 2021. Ya don Santos no se encontraba en el mundo de los vivos, su cuerpo había dejado esta existencia y su alma, en el mejor de los casos y de eso estoy casi seguro, debía estar en el paraíso. Yo había vuelto a Zaña, después de algunos meses de ausencia, para despedirme bien de mi querido Santitos. A mi retorno, me había encontrado también con otros grandes amigos como Dimas «el Colorao» Gil, Yim Rodríguez Sampértégui, don Víctor «el Ojón» Oliva, Darwin «el Panzón» Callirgos, Elba «la Chola» Cueva, doña Antonia Samanéz, doña Celia Campaña, etc.

Ese era mi tercer día en Zaña. Estaba hospedado, como de costumbre, en la casa de don Santos que, aunque su cuerpo ya no habitaba en este lado de la tierra, había dejado la orden a su hijo «Pepe» Espinoza de que me abriera las puertas como cuando todavía vivía. «Pepe», desde que inició la pandemia, había regresado a Zaña. Él seguía trabajando en Chiclayo, pero la mayoría del tiempo ya la pasaba en la casa acompañando a su papá, hasta que este cruzó el umbral y se fue a descansar en paz. Recuerdo que ese mismo día, bajo el tenue sol de la mañana de invierno, «Pepe» y yo fuimos al cementerio para colocarle flores a don Santos.

«¿Dónde lo han enterrado al viejo?», le pregunté a Pepe. «Está al costado del palo de algarrobo, ahí vas a ver», me respondió para luego quedarse en silencio. Caminamos así por los siguientes minutos, bajamos por la calle Tarata hasta llegar a la puerta del cementerio de Zaña, en donde solo se encontraba una señora con un balde a medio de llenar, en el que tenía un gran atado de flores reposando sobre el agua. «Ármame un arreglito chiquito nomás», le solicité «Pepe». Pagamos y entramos.

Su tumba estaba cerca del algarrobo muerto que se erige, ya sin ramas, en el medio del cementerio. Colocamos las flores en una botella de plástico que cortamos por la mitad, rezamos un padrenuestro y nos persignamos. Con los dedos, «Pepe» trazó una cruz en la tapa del nicho de don Santos, lo imité y salimos del cementerio. No estuvimos ni quince minutos. Por eso, al retirarnos, el

sepulturero nos dijo en tono de broma: «¿Qué? ¿Tan rápida ha sido esa visita?», a lo que Pepe contestó: «Es que hemos pagado el mejor internet para que nos comuniquen rápido con el cielo».

Ya de regreso, a una cuadra del cementerio, nos encontramos con Dimas Gil, quien acababa de visitar la casa de su suegra. Veníamos en silencio, hasta que por la calle Tarata, Dimas nos comentó que estaba organizando un pasacalle prolongado de varios días y que iniciaría esa misma tarde.

—Ya está todo listo. Ya tengo mis máscaras, los trajes... Por eso, he venido acá donde mi señora. Le he dejado unos trajes que van a usar mis hijas. Va a estar bacán, van a salir hasta los diablicos de Zaña.

—Uy, pero lo diablicos no salen hace tiempototote, Dimas. La última vez creo que fue que el museo lo organizó, ¿di? Pero esa vez no fue muy bueno porque el museo lo organizó para las fotos de los de afuera, no para la gente de acá. Los diablicos de Zaña... Los de verdad de Zaña... Hace rato no salen. ¿Y ahora tú me dices que los vas a sacar? —preguntó «Pepe» con un poco de desconfianza.

—Sí, colorao. Los voy a sacar. ¡Ae! El Luis ya ha visto las máscaras. Son las mismas máscaras que aparecen en el Códice de Martínez de Compañón de 1780.

—¿Qué? ¿Tú tienes las mismas máscaras que las de Martínez de Compañón? —insistió «Pepe».

—¡Ae! Colorao, no vayas a pensar que son máscaras de 1780. No hay que ser tan gafo (tonto) tampoco. Son máscaras que yo he hecho inspirado en las acuarelas de Martínez de Compañón. Digamos, no son igualitas; pero es una inspiración. Y con esas máscaras voy a hacer una «estampa» que aparece en el Códice y que se llaman Los diablicos del norte del Perú.

—Pero, entonces, Dimas, ¿tú vas a revivir esa tradición aquí en Zaña? Pregunto porque desde la época de la colonia que no he sabido que se haga.

—Revivir no. No podemos revivir algo igualito a como fue en el pasado porque las mismas cosas cambian, colorao. ¿Cómo diablos se habrá hecho esas máscaras antes? Yo no sé, por ejemplo. Las mías son de papel. Ya ahí hay una gran diferencia. Digamos que voy a recuperar, me gusta más esa palabra. Me voy a inspirar del pasado para que vuelvan algunas costumbres, pero ya más actualizadas, más modernas, más en juego con el tiempo de ahora.

—Colorao, ¿solo van a salir los diablicos de Zaña?

—No, colorao, tengo más sorpresas. Voy a sacar a los diablicos de Zaña que son inspiración de Compañón, pero también los voy a mezclar con los diablitos de Lima que he visto que hay en las acuarelas de Pancho Fierro. Esos diablos ya son un poco

más recientes, son como de los primeros años del tiempo de las haciendas; pero son los más conocidos en todo el Perú. Y, al final, voy a hacer que se encuentren estos dos grupos de diablos negros con los diablos de Túcume, que son diablos cholos, ya esos son diablos con máscaras que los han sacado de fotos que el alemán... ¿Cómo se llamaba? ¡Bruning! tomó en los inicios de 1900.

—Ah, va a estar bien bueno, Dimas. Entonces, tú vas a mezclar todo: los diabolicos del tiempo de la colonia, con diablos de las haciendas, con diablos ya un poco más recientes. Buena mezcla de diablos.

Mientras conversábamos llegamos al parque central de Zaña, en donde «Pepe» y yo nos despedimos de Dimas. Entramos a la casa, almorzamos y, como es costumbre en Zaña, a eso de las dos de la tarde me tumbé a dormir la siesta hasta que ceda «la calor». Un par de horas después del encuentro con Dimas, el ruido proveniente de una rimbombante banda de música interrumpió mi siesta. Con los ojos aún medio cerrados y con el mareo propio de un recién despertado, me aproximé por inercia a la pequeña ventana de la sala. Desde ella se podía ver parte del parque central zañero, en el que percibí mucha gente parada, mirando a la iglesia y vestida de negro. «Un finadito», pensé mientras iniciaba el constante tañido de la campana María Angola. «Talán, talán, talán» sonaba por los aires zañeros, mientras que en la tierra la banda fúnebre seguía sonando.

«Ese campaneó es de muerto, ¿di?», me preguntó «Pepe», en tanto se disponía a salir de la casa. No recuerdo quién era el finado de esa tarde. «Pepe» y Dimas, a quienes les pregunté mientras escribía este texto, tampoco lo recuerdan. Lo que sí quedó grabado en mi memoria es que salí de la casa con «Pepe» a ver la multitud que se congregaba en las afueras de la iglesia. Delante de la multitud se encontraban seis personas, vestidas con pantalón negro y camisa blanca, cargando el cajón. La gente que rodeaba a los cargadores iba vestida de negro y lloraba con intensidad. El padre Farfán, párroco de Zaña, había salido de la iglesia. A lo lejos vi cómo, diciendo unas palabras, bendecía al finado esparciendo con su hisopo agua bendita sobre el ataúd.

«Harta gente», dijo «Pepe» en voz baja. La banda, que nunca paró de tocar, comenzó a desplazarse hacia donde nosotros nos encontrábamos parados. «Ya van a comenzar a caminar al cementerio», afirmó «Pepe». Para no entorpecer el andar de la banda, volteamos con la intención de regresar a la casa de don Santos.

Antes de girarme, me persigné, mientras escuché que a mis espaldas «Pepe» decía: «¡Los diabolicos! ¡Mira! El finado se va a encontrar con los diabolicos», con cierta preocupación. «Ya pasen, carajo. Métense al local hasta que pase el finado»,

les manifestaba Dimas a los muchachos de su grupo de danzas que estaban vestidos con pantalones y camisas multicolores. A lo lejos, Dimas me hizo un gesto con su mano para que me acerque. Lo saludé a él y a sus diablicos, y les pregunté cuándo iban a realizar el pasacalle. Respondieron al unísono que tenían pensado en salir a las tres de la tarde, pero no sabían que justo a esa hora habría un entierro.

—Entonces, por respeto ya no van a poder salir hoy —dije sin mucha reflexión.

—No, colorao, vamos a salir hoy. Solo vamos a esperar que pase el finado, lo vamos a acompañar una cuadra por respeto, y después nos regresamos y comenzamos con el pasacalle.

Primero pasó la banda y luego el séquito fúnebre. Los chicos, con sus trajes de diablos, fueron acompañando al finado por una cuadra para luego regresar cabizbajos en sepulcral silencio al local donde se concentraban previo al pasacalle. Dimas hizo lo mismo.

Una vez que el difunto y las personas que lo acompañaban doblaron la esquina y desaparecieron de nuestra vista, de un solo grito Dimas hizo que todo el mundo se formara para salir en orden hacia la calle: «Alístense, carajo. Formen sus parejas, ya saben que vamos a salir de dos en dos. A ver, no se olviden de agarrar sus instrumentos. ¿Tienes tu *cajita*? ¿Tienes el *checo*?, ¿dónde está la *carrasca*? ¿Dónde está la *quijada de burro*? No se olviden de nada», expresaba.

En la calle, casi frente a la iglesia de Zaña, esperaba al grupo un mototaxi en el que iban colgados del asiento posterior unos parlantes con la música del *Son de los diablos*, que Yim Rodríguez Sampértegui había compuesto.

Hay un diablo escondidito,  
allá por el maizal (bis)  
anda asustando a las viejas, caramba,  
¡ay!, diablo que no se deja, caramba (bis).

De Zaña son los diablitos,  
que han venido hoy a cantar (bis)  
con arpa y carrasca en mano, caramba,  
azote pal que no baila, caramba (bis).

El diablo vino de España,  
 en un barco carabela (bis),  
 lo trajeron los patrones, caramba,  
 para asustar a mi abuela, caramba (bis).

Candela, dale candela que le dé  
 el diablo que no se quema (bis)  
 que más sabe el diablo por viejo,  
 que por ser diablo,  
 ¡caray!, qué pena (bis).

Ni bien cada par de diablicos cruzaba por la puerta del local, y luego de colocarse las máscaras y a la vez persignándose «nos encomendamos al señor para bailar bien», tal como me dijo Darwin Callirgos, se ponían a bailar y a tocar sus instrumentos frenéticamente al ritmo de la música. De dos en dos, comenzaban a sonar los checos, los cajones, las cajitas y carrascas. «Que retumben las cajas», Dimas comandaba con estentórea voz.

La última pareja en salir fueron el diablo mayor, interpretado por Bryan Manuel «Mañuco» Urbina, y el Arcángel Gabriel, interpretado por Brissa Callirgos. Sin embargo, a pesar de ser los últimos, mientras iban bailando y luchando entre ellos, mezclando pasos de baile con choques entre la espada del arcángel y el látigo del diablo, como si de una lucha se tratase, fueron avanzando hasta colocarse en la cabeza de la comparsa. «Que gane el ángel», gritaban algunos niños desde las veredas. Mientras que algunas señoras expresaban entre risas: «Nosotras queremos que el diablo gane».

Al mismo tiempo que observaba a los diablicos, noté que las puertas de las casas de la avenida Real comenzaron a abrirse; lo que hacía minutos había sido un pueblo tomado por la congoja de perder a uno de sus habitantes, ahora se había transformado en una festiva villa. De lejos, veía cómo algunas señoras se sentaban en sus veredas esperando a la comparsa; en cambio, los más jóvenes se acercaban para tomarse fotos junto a los diablicos. «¡No se olviden del recorrido!», gritaba Dimas Gil, mientras la comparsa se desplazaba por la calle Real. «De aquí vamos al Parque del Ecuador, y de ahí bajamos y nos vamos a las ruinas por la [calle] Independencia».

Al llegar al Parque del Ecuador, a unas cuatro cuerdas del parque central de Zaña —lugar de donde salió la comparsa— se escuchó una melodía también bastante alta que venía de una de las callecitas del barrio de Miraflores.

La comparsa de los diablicos zañeros siguió tocando, mientras que la melodía dominada por el chillón sonido de las chirimías y secundado por el redoblar de los atabales se hacía cada vez más fuerte. «¡Son los diablicos de Túcume!», gritó uno de los diablicos zañeros. Además, agregó: «¡No se dejen! ¡Póngale más ganas!». Así, entre el chirrido de las chirimías de Túcume<sup>19</sup> y el retumbar de los checos y las cajitas de Zaña, las dos comparsas iban llenando de música las ahora alegres calles zañeras.

—Dimas, yo pensé que el sepelio no iba a dejar que se haga esto.

—¿Por qué dices eso, colorao?

—¿Cómo que por qué? Hacía una hora parecía que todo el pueblo estaba triste y callado. Todos acompañando al finadito.

—Ah, pero así es aquí. Todos saben que la vida y la muerte está conectada, colorao. Y así como hay un modo de celebrar la muerte, hay modos de celebrar la vida. Y así como los vivos han ido al cementerio, que es la casa de los muertos, a honrar la muerte de un ser querido; acá los del mundo de los muertos están viniendo al pueblo, que es la casa de los vivos, a honrar la vida de nosotros. Todo tiene su complemento en este mundo, colorao.

—O sea, ¿los diablicos son del mundo de los muertos?

—Sí, pues. ¿No sabías? Los diablicos y el diablo mayor son del mundo de los muertos, son diablos que surgieron de almas del tiempo de antes.

—¿Y el arcángel?

—No, colorao, ese es del cielo, del paraíso. Allá ya no hay tiempos. Por eso, se dice que el arcángel baja de los cielos y los diablos, en cambio, salen de abajo de la tierra. Del corazón del Corbacho.

—¿No hay tiempo en el cielo?

—No, no hay. Por eso, dicen que allá se alcanza el descanso eterno.

Mientras conversaba con Dimas en una de las esquinas del Parque del Ecuador, veía cómo las dos comparsas bailaban en trenza, juntándose y apartándose intermitentemente. Los atemorizantes diablicos de Túcume, con sus máscaras parecidas a unos toros con los ojos desorbitados y sus capas y trajes negros con algunos listones de colores, por momentos se mezclaban con los coloridos y jugueteros diablicos zañeros. Las dos comparsas, además de los músicos y de otros bailarines, sumaban catorce diablicos —en cada comparsa había siete diablicos

---

19 Pueblo «de cholos», cercano a Zaña, conocido por su comparsa de diablicos.



que representaban a cada uno de los pecados capitales—, quienes jugaban y dancaban con la gente que salía de sus casas para aplaudirlos y reírse un poco con sus travesuras. Mientras los diablicos jugaban con el pueblo, en el centro de la calle iban luchando los diablos mayores contra los dos arcángeles Gabriel, blandiendo espadas y látigos como si no hubiese mañana.

—¿Dónde va a acabar esta comparsa, Dimas? —le pregunté.

—Tenemos que acabar en el convento: en el San Agustín.

—¿Por qué ahí?

—Ahí se tiene que cerrar todo porque hemos comenzado en la iglesia. Abrimos en la moderna y tenemos que acabar en una de las iglesias del tiempo de antes para cerrar bien. También, pues, dicen los viejos zañeros que ahí se juntan los tiempos. Entonces, creo yo que, si hemos llamado a los diablos, debemos de terminar allí para que puedan irse bien.

Conversando con Dimas fue como llegamos a las ruinas del convento de San Agustín. El sol y el cielo zañero ya se teñían de naranja y el frío de las noches de invierno comenzaba a invadir el ambiente. La gente del pueblo se colocó debajo de los grandes arcos del convento y un grupo de bailarinas, con faldones naranjas, bailaban al compás de la música bajo la sombra de un viejo algarrobo. En el convento, seguían sonando las chirimías y los checos, y la batalla entre los diablos y los arcángeles entraba en su etapa final.

En el inmenso patio central del convento, después de haber bromeado con el pueblo y de haber luchado contra los arcángeles durante toda la tarde, las fuerzas del mundo de los muertos al fin habían conseguido rodear a los arcángeles que, espalda con espalda, intentaban no ser vencidos frente a los poderosos embates de los diablicos y de los diablos mayores. Con sus afiladas y luminosas espadas, los arcángeles fueron repeliendo los ataques de los diablos y diablicos y, debido a su destreza para el baile, eliminaban a los diablicos uno a uno.

«¿Los están mandando de regreso al infierno? ¿Al lado de los muertos?», me preguntaba doña Antonia Samané que, al no poder ver, ya que tiene cierto grado de deficiencia visual, quería que le relate todo lo que estaba sucediendo. «Sí, doña Antonia, uno a uno. Los arcángeles los están mandando derechito al infierno», dije. Doña Antonia me respondió con una gran sonrisa, moviendo su cabeza en señal de aprobación.

Los últimos combates se libraron entre los diablos mayores y los arcángeles, puesto que los demás diablicos yacían derrotados, dispersos por el patio

del convento, sin fuerzas para continuar cooperando con el diablo mayor. Los diablos iniciaron el ataque haciendo resonar su látigo contra el piso para luego, en combinación, lanzar un par de latigazos al cuerpo de los arcángeles. El arcángel zañero se defendió con su escudo, mientras que el arcángel de Túcume lo hizo con un salto.

Luego, ambos intentaron propinarles dos espadazos a los diablos; pero estos, más ágiles, evadieron el ataque al compás de la música. Siguiendo el ritmo de las melodías, los diablos y arcángeles peleaban, trenzando una seguidilla de ataques y defensas, los cuales eran bien leídos por sus oponentes, hasta que los diablos, ya cansados por la constante ida y vuelta, cayeron al piso de forma abrupta luego de que los arcángeles, con suma destreza, devolvieran dos ataques de los diablos.

La música paró. Todos en el convento nos quedamos en silencio. Solo se escuchaba el grácil crujir que el viento de la tarde provocaba en las ramas del centenario algarrobo que, muy amable, nos prestaba su sombra. Los arcángeles, al ver a los diablos mayores rendidos, en señal de victoria pusieron un pie sobre el cuerpo de estos al mismo tiempo que colocaban la afilada punta de sus espadas sobre sus pechos.

«Hemos vencido al diablo mayor y a los diablos de la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula, la envidia y la pereza. Desde hoy desterramos de esta tierra estos males para que todos en el pueblo de Zaña puedan vivir tranquilos y en paz», dijo el arcángel Gabriel zañero, mientras los diablos, agonizando, se despedían de este mundo y de este tiempo para volverse al mundo de los muertos y a los tiempos de antes.

Al mismo tiempo que los diablos se iban de este mundo, la música volvía a sonar y las bailarinas que estaban debajo del algarrobo, vistiendo blusas blancas y anchas faldas naranjas, salieron a bailar al centro del patio y alzaban las manos como en alabanza al sol que se iba y se llevaba con él al día, ese momento en que el mundo de los muertos se había juntado con el mundo de los vivos por unas horas.

Doña Antonia que estaba a mi lado, luego de escuchar todo, me dijo: «Ya regresaron a los diablos de vuelta al otro mundo, ¿verdad?». Y sin necesidad de que le responda agregó: «El bien venció al mal. Ya se le ha dado un buen cierre a la ceremonia». De inmediato, después de decir esto, se levantó de su silla y salió del convento. Dimas Gil, que se encontraba unos metros más allá, señaló:

El bien ha vencido al mal, sí; pero nunca lo puede vencer completamente. Las cosas no desaparecen nomás como por arte de magia. Lo que pasa es que lo que no pertenece a este tiempo simplemente vuelve al otro mundo. Pero, de alguna manera, siempre queda la posibilidad de que regresen.

Lo que presencié ese día en Zaña se quedó en mi cabeza porque, aunque no vivencié lo mismo en Subtanjalla, la enseñanza final que me llevé fue bastante similar: «Cuando algo muere, no desaparece como por arte de magia: uno se va al otro mundo, pero el regresar siempre sigue latente como posibilidad».



## Entre los espacios y los tiempos está la vida

Recuerdo, como heredero de sabedor, que eran alrededor de las cuatro y media de la mañana. Me esfuerzo por mantener los ojos abiertos a pesar de que estos, empecinados en su labor, vuelven a cerrarse. Pasa un segundo y mi alarma vuelve a sonar. Me indica que ya son cuatro y cuarenta y cinco de la mañana. De un brinco me paro de la cama y salgo a darle el alcance a mi tío Jaime. El cielo va dejando sus tonos azules, mientras se torna cada vez más rosa. El sol, tímido, se encuentra detrás de los lejanos cerros oscuros de la cordillera, los cuales impasiblemente nos observan desde las alturas. Camino hacia la casa de mi tío que queda «ahicito» a veinte metros, ocupando el terreno que antes era el corral de la casa de mis abuelos. La blanca luz de su sala, encendida, me indica que aún no ha partido.

«Tío», digo en voz baja para no despertar a mis pequeños primos. Mi tío Jaime, con su voz bulliciosa, responde desde el interior de su cocina, «Lalín, ya voy, hijo. Espérame cinco minutos que estoy preparándonos panes». Recordé que mi tío, desde que yo era un niño, me llamaba Lalín, diminutivo de Lalo, el cual fue el apodo que se me dio desde mi segundo año de vida. Me senté en la vereda a esperar, mientras disfrutaba del placentero sereno de las madrugadas subtanja-llinas. Vi cómo, poco antes de que marcaran las cinco de la mañana, las naranjas luces de los postes fueron apagándose, cuadra por cuadra.

Oí que mi tío abría su puerta desde dentro. El metal y el vidrio que la componen la hicieron sonar de forma exagerada. «Buenos días, tío», lo saludé al acercarme a recibir la bolsa que me estaba dando. «Hola, Lalín, ya vamos, vamos. Sin hacer mucha bulla porque si se despierta mi hijito, me va a querer seguir», dijo susurrando. Noté que vestía una chaqueta camuflada liviana y a sus espaldas cargaba su vieja escopeta. Así, entre el silencio de su voz y el ruido de la puerta cerrándose, partimos con dirección al monte.

«¿Dónde vamos, tío?», pregunté. «Al monte te voy a llevar, justo a una pampita que está en el borde entre el monte y las chacras. Hay un huarangal donde anidan las palomas». Dos cuadras más adelante, justo en la acequia que divide el pueblo de las chacras, nos percatamos de que, a pesar de los esfuerzos por no hacer ruido, alguien nos había seguido. Era Cabezón: el perro de mi abuelo.

«No lo espantes, está bien que venga el perro», dijo mi tío. Luego de un silencio agregó: «El monte es más bravo que las chacras: hay almas y seres que no podemos ver, pero los perros sí y nos protegen». Caminamos casi una hora, hasta llegar a la espalda de la hacienda La Caravedo. «Ahí, en ese huarangal de allá, es donde hay palomas», afirmó apuntando con su dedo índice hacia el algarrobal de enfrente. Luego de cruzar por las chacras y saludar a algunos pequeños agricultores de la zona que ya conocían a mi tío, debido que es él quien canta y reza para los muertos de todos los pobladores en los cementerios de Subtanjalla y de los pueblos aledaños, llegamos.

Recuerdo que arribamos al mismo tiempo que los primeros fuertes rayos del sol. Nos acomodamos bajo la sombra de un tupido palto, como a trescientos metros del pequeño y maltrecho algarrobal. «Mira, mira, allí hay una cuculí bien gorda», indicaba mi tío, mientras apuntaba a una paloma que se encontraba parada en una rama del huarango. Mi tío me dio la escopeta y sacó de sus bolsillos una lata redonda con balines. «Primero se pone el seguro, luego se agarra la punta y se dobla hacia abajo, hasta que suene clic. Después, sacas un balín, lo colocas en el hueco y vuelves a levantar la punta hasta que vuelva a sonar clic. Apunta siempre al suelo hasta que no haya nadie a tu costado y después, cuando ya sepas que todo está limpio, levanta la escopeta y apunta. No te olvides de sacar el seguro», indicaba mi tío, mientras me mostraba, paso a paso, lo que se debía hacer.

Me recosté en el tronco del palto. Cabezón apareció mientras mi tío hacía su demostración y, luego de dar una pequeña vuelta sobre su propio eje, se desplomó a descansar. Mi tío me miró diciendo: «Ya está cargada». Luego, miró a Cabezón y le susurró: «No vayas a ladrar». Apuntó con convicción, sostuvo el aire y disparó.

¡Pum!, sonó el disparo que logró un corto ruido, así Cabezón despertó de su sueño. Escuché que un par de palomas aletearon presurosas. «Le di. El sopón va a estar bueno», afirmó con emoción, haciendo alusión al caldo de sopa que se prepara con las palomas que la gente del pueblo lleva a casa. De inmediato, después de su tiro, me miró y me dijo: «Te toca, Lalín». Yo, siguiendo el ejemplo de mi tío, me paré, observé a través de la mira de la escopeta, identifiqué la paloma que tenía como objetivo, afirmé mis pies sobre la tierra, tomé aire y afiné la mira. «Aún no dispaes», me aconsejó mi tío. «Deja que la paloma repose. Cuando la veas que está totalmente desprevenida, recién dispara». Esperé unos segundos a que la paloma se asiente bien sobre la rama. Sentía que mis brazos comenzaban a temblar un poco y que mi visión, conforme pasaban los segundos, se iba nublando.

Exhalé paulatinamente sin perder de vista a mi objetivo. «Se posó, se posó», susurré. Mi tío no respondió. Con el rabillo del ojo intenté buscar a mi tío para pedirle su aprobación, pero no llegué a verlo; por lo que, sin esperar más, apreté el gatillo con fuerza. ¡Pum! Me quedé mirando a través de la mira de la escopeta para cerciorarme de que había conseguido darle. Fallé.

Vi cómo la paloma escapaba con raudo vuelo por los aires. «No le di, tío», dije. Mi tío no respondió. Su silencio me consternó, por lo que voltee a verlo. Cuando mi mirada se cruzó con la suya, me hizo la seña de que no hablara. Parecía que había visto a un fantasma. Noté que con su dedo índice apuntaba a la copa del árbol. Vi un pájaro grande, y todo blanco.

Como no traía lentes, no podía distinguir con exactitud de lo que se trataba. Por ello, apunté con la escopeta para observar a través de la mira telescópica. Vi que era una gran lechuza que parecía dormir en la copa del árbol. Al verme apuntándole al ave, mi tío de un fuerte manotazo bajó el cañón de la escopeta y me susurró: «¿Qué haces, Lalín? Es la bruja», dijo con la voz entrecortada.

«¡Vámonos, vámonos, vámonos!», expresó mientras cargaba su escopeta al hombro y buscaba salir raudo de su escondite, como las palomas, metiéndose por entre las quinchas de la chacra. Cabezón lo siguió y yo, después de observar por unos minutos a la majestuosa ave, corrí a darles el alcance. «¡Tío, tío!», le gritaba mientras corría a alcanzarlo. Luego de haber surcado unas tres chacras, ya más calmado, me respondió:

—Parecía dormida, ¿no? Así son las brujas. Después de haber pasado la noche recorriendo los pueblos vuelven a las chacras o los montes a dormir. Por suerte no la hemos despertado —dijo.

—Pero ¿por qué corrimos? —pregunté con la intención de sonsacar.

—Es que la bruja te puede encantar y, cojudo, ahí sí que no vuelves a ser el mismo. La bruja te besa y, después de un tiempo, tú no sientes nada; pero tu cuerpo se comienza a poner flaquito, débil, la piel se te oscurece y en dos o tres meses te mueres.

—¿Cómo es eso que te besa la bruja, tío? Explica bien, pues.

—Te besa, pues. Baja, te besa y te confunde. Pierdes la noción del tiempo, no sabes dónde estás, y después de un montón de tiempo vuelves a tu cuerpo, pero ya enfermo. Es como si la bruja te besa, y con el beso entra a tus adentros y te encanta el alma. Ya si logra encantar tu alma, tu cuerpo se va a enfermar y no hay nada que los doctores puedan hacer. Por eso, cuando veas a una bruja, es mejor o que la mates o que salgas corriendo. Pero a mí no me gusta matar sin motivo. Las palomas son para comer. Pero la lechuza ¿qué voy a hacer con eso? Mejor es dejarlas nomás y tenerles respeto.

—Y, entonces, ¿las brujas ahora solo se encuentran en el monte? ¿No hay en el pueblo?

—Es que con las luces y la bulla del pueblo ya las brujas se van a lugares donde hay menos gente. Antes se encontraban más en las chacras, pero ahora las chacras ya están demasiado domesticadas. Ya hay mucha gente en las chacras, por eso, ahora más se van a descansar al monte. Por eso, es bueno llevar a los perros. Ellos te protegen de las lechuzas y las almas. Pero este Cabezón ya está muy casero, muy domesticado. Ya parece que ha perdido su instinto. Míralo, pues, se puso a dormir y no nos avisó que había una bruja en nuestra cabeza. ¿Dónde se ha visto que un perro guardián no huela a una bruja?

—Pero, tío, he escuchado de gente que ha visto a la bruja en el mismo pueblo.

—Sí, hay. Antes se veía que pasaba eso más. Antes incluso las han visto transformarse de persona en animal. Las brujas saben transformarse en lechuzas, en chanchas, en cabras. Pero ahora ya casi no se ve. Quedan algunos lugares, como en el cerro Prieto, antes en El Gentilar, donde van las brujas. Pero como ya hay gente por casi todos esos lados, ellas se van más y más al monte. Y las palomas saben que nosotros tenemos miedo andar por allá por las brujas, por eso, también anidan por esos lugares. Antes anidaban más cerca, pero ahora se van lejos, al monte, y en el día y la tarde bajan a las chacras a comer nomás. Pero viven allá, lejos.

Caminamos rápidamente de vuelta, bajo el sofocante sol subtanjallino, empolvados por el apuro de nuestros propios pasos. En silencio, mientras veía mis pasos andar por la blanca tierra seca de los senderos de las chacras, pensaba en que ya había escuchado sobre estar encantado. Había sido en Zaña, junto con un par de amigos: Dimas Gil y Omar Huamán.

Caminando recordaba aquella vez que escuché sobre estar encantado: fue durante una mañana de un cálido domingo de febrero de 2020, cuando acompañé a Dimas Gil, a Omar Huamán —regidor del municipio de Zaña y habitante del barrio de Miraflores— y a Oswaldo Delgado —amigo de Omar y miembro del barrio de Miraflores— a caminar por uno de los altos cerros de piedra que circundan a Zaña. Recuerdo que un taxi nos recogió en el parque principal y de allí nos llevó hasta las faldas de un cerro localizado a la espalda del centro poblado de San Nicolás, a unos cinco kilómetros al oeste del centro de Zaña. Ya en las faldas del cerro y luego de esperar que Dimas recogiera una quijada de burro recién descarnada, la cual luego usaría como instrumento musical, iniciamos el ascenso por la zona menos escarpada.

El sol, aunque aún no se colocaba en vertical sobre nuestras cabezas, ya calentaba sobremanera. Casi al inicio de la caminata —recuerdo— pregunté qué los



convocaba a subir. Dimas y Oswaldo dijeron que estaban yendo por invitación de Omar, a lo cual este me respondió que quería mostrarnos unas fortalezas de piedra que —según sus cálculos— habían sido construidas en la época preincaica. Después de media hora de camino pasamos por lo que me dijeron eran unas *pircas* o paredes de piedra. Omar, entusiasmado, nos avisó que esas no eran parte de la fortaleza a la que él se refería; pero que igual eran impresionantes. «Las que quiero que vean están en la punta del cerro. En una hora llegamos», dijo animado, mientras Dimas y yo nos miramos, perplejos, las caras.

«Estos, como han nacido en la montaña, suben y bajan mejor que las cabras», dijo Dimas en alusión a Omar y a Oswaldo, jóvenes hijos de familias provenientes de los Andes. Mientras subíamos el cerro a paso lento, parecía que el sol, fulgurantemente feliz, corría para colocarse en lo más alto del cielo. Cada vez el camino se hacía más accidentado, ya que —conforme nos acercábamos a la cima— la pendiente se tornaba más pronunciada. Todos en ese punto sudábamos a borbotones. Además del calor, el viento también comenzaba a arreciar y complicaba más nuestra subida. Luego de casi una hora de ascensión, paramos un momento para descansar, tomar aire y ver el paisaje que, desde esa altura, era asombroso. A lo lejos se veía Zaña, pequeña y frágil, como si fuese solo un puñado de casitas coloridas asentadas en las faldas del diminuto cerro La Horca. Detrás, imponente, se veía, en tonos azules, el mítico cerro Corbacho.

—Colorao, este cerro que estamos subiendo es más alto que el Corbacho, ¿di? —me preguntó Dimas, mientras yo intentaba tomar una foto.

—Sí, Dimas. Nos falta un buen trecho para subir hasta la punta. Y mira, ya parece que estamos a la misma altura de la cima del Corbacho —dije.

—¡Uy, mamita! Si me hubiesen dicho así, yo no venía. Por más que uno venga acompañado, es peligroso. Si en el Corbacho nomás uno se pierde, uno se encanta, en un cerro que es el doble de grande, pues, incluso más poder tiene —exclamó Dimas.

—Colorao, el Corbacho es más chico, pero es más bravo. El Corbacho sí te traga. En cambio, ¿acaso has escuchado que en este cerro haya desaparecido alguien? Ni nombre tiene. Nosotros somos cuatro: ya es difícil que nos encante a todos juntos —le respondió Omar desde lejos.

Seguimos caminando hasta llegar a la cresta del cerro. Faltaba poco para la cima, pero —desde allí— ya era posible ver la fortaleza de la que nos había hablado Omar. Circundaba toda la cumbre y las edificaciones que la constituían, aunque deterioradas por el paso del tiempo, aún nos permitían imaginar cómo había

lucido hace quinientos años. La arena ardía, pero todos —extenuados— nos sentamos en el suelo, uno al lado del otro, mientras mirábamos el horizonte y bebíamos la poca agua que Omar había llevado consigo. Se podían ver dos paisajes contrastantes que tenían al cerro en donde nos encontrábamos como su punto medio. Hacia el frente, se veía el verde valle zañero, lleno de árboles y cultivos de diversos colores, con aves que a lo lejos revoloteaban alegremente por el liso cielo celeste, en el que, además de ellas, se podían ver las copas de las altas palmeras imperiales que marcaban los caminos del tiempo de antes. A la espalda, se encontraba el interminable desierto chiclayano, vaporoso, amarillento y desolado —sin más movimiento aparente que el zigzagueante vapor que subía del piso al cielo—, el endiablado viento que formaba pequeños remolinos por aquí y por allá, y el lento y desganado andar de los autos que, desde lejos, parecían pequeñas hormigas caminando en fila india hasta ser tragados por el infinito.

Era, en definitiva, uno de esos días de canícula en la que el sol parecía abrasar nuestras cabezas como si de fósforos se trataran. Para cubrirnos, usamos el poco de agua que sobraba para mojar las camisetas y colocárnoslas en la cabeza. Pero el cansancio, el calor y la sed no eran comparables con el temor que empecé a sentir al notar que nos encontrábamos muy arriba, en una zona bastante empinada que amenazaba con hacernos rodar si es que dábamos un mal paso. En ese momento, tal vez por el temor, recordé, con más ahínco, la conversación que habíamos tenido hacía unos minutos sobre el «encantar». Por eso, al encontrar una pequeña planicie para descansar por un momento, me atreví a preguntar: «¿Qué es “encantar”? ¿Qué quiere decir cuando un cerro “te encanta”?».

No sé si fue por la fatiga, pero nadie se animó a responder. Tan solo se escuchaba el oblongo chiflido del aire que surcaba el impoluto cielo zañero.

—Es cuando un lugar te embruja, te hace ver las cosas diferentes y te confunde. Hasta te puede matar —dijo Omar.

—Pero ese término era más usado por los viejos, ¿di? —agregó Oswaldo.

—Sí, pues, en los [años] setenta se usaba mucho. Ahora ya menos. Pero, sí, cuando el cerro te encanta es porque el adentro del cerro hizo una conexión con tu adentro. Ahí el cerro te llama para su lado y te ofrece riquezas para que vayas y así, sin darte cuenta, ya te capturó —dijo Dimas.

—¿Y cómo es que conecta el cerro con uno? —pregunté.

—Es que el cerro, por ejemplo, el Corbacho es como gente. Así como nosotros tenemos un adentro y un afuera, igualito tiene él. Tiene un alma y un cuerpo. Solo que su alma de estos cerros son más fuertes que las de nosotros, ya que comparados con ellos

somos una nada. Ellos están ahí hace tiempo, desde antes de los incas y uno anda aquí a lo máximo ochenta o noventa años. Sus adentros, por eso, son más fuertes porque vienen desde el tiempo de antes. Y cuando se cruza el adentro del Corbacho con los de la gente, obviamente el Corbacho los vuelve locos —explicaba Dimas.

—Claro, mientras más joven sea uno, su alma es más débil, ¿no? Por eso, es que dicen que en el monte uno puede encantarse más rápido que en el pueblo. En el pueblo ya no hay mucho peligro porque las construcciones son más nuevas. Pero, en los lugares que tienen más antigüedad, ahí es donde los tiempos de antes se juntan con más fuerza con los tiempos de ahora. Por eso, dicen que, si uno no anda con cuidado, te puedes loquear —agregó Omar, mientras Oswaldo y yo escuchábamos en silencio.

—Sí, colorao, por eso es que los cerros o varios lugares en el monte, incluso las ruinas de las iglesias, son lugares en donde dicen que el diablo y los espíritus se aparecen. Pero no es que aparezcan de la nada, es que ahí los tiempos se juntan.

## Las dos caras de la tierra

Los dos eventos descritos en el subcapítulo anterior solo fueron parte de muchos sucesos que vivencié durante mi tiempo en estos pueblos. Mi estadía en Subtanjalla y Zaña estuvo llena de acontecimientos que costuraban los espacios conocidos como el pueblo y el monte, a través de las vidas de sus pobladores que, así como iba aprendiendo, dominaban el arte de habitar no solo en estos lugares, sino también en sus intersticios. Este tipo de vivencias me instaron a revisitar lo que don Santos me había dicho al inicio de mis aprendizajes en Zaña: «Todo tiene que tener dos lados».

En este caso, aprendí que las dos caras de la tierra eran «el pueblo y el monte», como acostumbran a decir los subtanjallinos y zañeros. Aprendí también que, subtanjallinos y zañeros, es decir, nosotros, los humanos, pertenecemos al pueblo mientras que los seres no-humanos, como los animales y las plantas, o los más-que-humanos como la bruja, las almas o el diablo, son aquellos que habitan el monte. Por ello, cuando nosotros, los humanos, nos aproximamos al monte, tanto subtanjallinos como zañeros, siempre es aconsejable hacerlo con la compañía de otras personas o, en su defecto, de nuestros fieles perros, los cuales tienen ojos de no-humanos que pueden ver a esos seres mejor que nuestros ojos de personas.

Además, comprendí que Subtanjalla es un pueblo ubicado en lo que antiguamente se conocía como la Campiña iqueña, el cual puede ser considerado como un espacio intermedio entre el pueblo y el monte; es decir, con relación a

la ciudad de Ica, Subtanjalla era considerada como un pueblo alejado, el cual se encontraba más cercano al monte que a la vida de ciudad. Por tanto, es que en mi escuela primaria, por ejemplo, los niños de la ciudad que venían de un contexto privilegiado no solo hacían énfasis en denominarme «negro», sino también enfatizaban en que además de negro era «chacrero». Esto no es algo que se haya establecido en las últimas décadas, al contrario, la división viene incluso desde la época de las haciendas. «Antiguamente, siempre se nos había considerado como chacreritos. Y eso sigue hasta ahora, aunque ya ha bajado un poco», comentaba doña Blanca Peña, vecina subtanjallina.

A los subtanjallinos, en la antigüedad, se les denominaba chacreritos porque la gran mayoría de sus habitantes se dedicaba a la agricultura, y su territorio estaba rodeado de verdes campos de cultivo pertenecientes a haciendas. Sin embargo, en los últimos diez años, los campos de cultivo que separaban a Subtanjalla de la ciudad de Ica se han convertido muy rápido en casas y condominios. Es por ello que, a diferencia del tiempo de antes, Subtanjalla está comenzando a ser visto, por los iqueños y en cierta medida por sus propios subtanjallinos, como un suburbio empobrecido de la gran ciudad de Ica, la cual es conocida cotidianamente por los subtanjallinos como «el pueblo».

Y con la transformación del medio —de campiña a suburbio— también se han transformado los subtanjallinos. No son más negros, chinos, cholos e indios, sino que ahora los jóvenes subtanjallinos son «mestizos, a secas». Ahora, estos jóvenes ya no son agricultores sino empleados de las agroexportadoras y, en el mejor de los casos, de alguna empresa en el centro de Ica.

«Ya no es como antes. Ahora ya nadie piensa en la chacra. Eso era para los cholos y negros de antes. Ahora la juventud es diferente: aspira a ser empleado y tener un trabajito fijo en el pueblo y a que nadie le diga “negro”, “cholo”, “serrano”, “chacrero”. Quieren ser como todo el mundo», afirmó Betty Pérez, mi tía abuela y vecina subtanjallina, mientras conversaba conmigo afuera de su pequeña tienda ubicada al frente del colegio secundario del distrito.

Si con relación a Ica, Subtanjalla es un suburbio, Subtanjalla mirándose a sus adentros se ve como un pueblo rodeado de chacra. «Hay subtanjallinos que son más chacreritos que otros. Por ejemplo, la gente de Tres Esquinas y El Cambio es más chacra que la gente de El Alto y de Baibajo», dijo don Luis «Pichinguito» Peña.

Tres Esquinas y El Cambio formalmente son pequeños centros poblados que se encuentran dentro de la jurisdicción del distrito de Subtanjalla, pero cortados del mismo pueblo debido a la presencia de las chacras; mientras que El Alto y Baibajo, o Valle Bajo, son las dos mitades del pueblo de Subtanjalla. Esto nos lleva

a notar que existen dos polaridades complementarias que son importantes para situarse en el distrito: el pueblo y la chacra, a veces también denominada campiña.

Una de las características que hace de Tres Esquinas y El Cambio los lugares más chacreros son las pistas de tierra en comparación con las cada vez más asfaltadas calles del centro de Subtanjalla. Además de las calles, otra característica importante para diferenciar un lugar chacrero de un lugar del pueblo es el material de las casas. Mientras que en el pueblo de Subtanjalla, las casas, en su gran mayoría, ya son de ladrillo; en la campiña, las casas aún son de adobe y de quinchá.

Sin embargo, incluso más importante que los materiales usados, para la construcción de las casas y calles, es el poder vivir de «la misma tierra». Como me explicaba Gilda Escate, «mi tío Panchito, en la época de la hacienda, me contaba que la diferencia más grande entre el pueblo y la campiña es que en la campiña uno puede vivir tranquilamente de la tierra; en el pueblo, no, no tienes de dónde sacar tus alimentos. Tal vez uno vive con más comodidades como la televisión, la electricidad, el internet; pero en la chacra la vida se da naturalmente». Por eso, los más viejos del distrito acostumbran a decir de variopintas formas: «La chacra te da para vivir mientras el vivir en el pueblo te pide que des». Antes de que le llegara el Alzheimer, mi abuela solía afirmar que la vida en la campiña te provee de espacio, frutas, menestras, verduras, animalitos, panllevar y cosas propias de la tierra.

Así como en el caso de Subtanjalla, aprendí que el Valle de Zaña, ubicado a cuarenta y cinco minutos al sureste de la ciudad de Chiclayo, es considerado un distrito de la campiña Lambayecana. Desde el punto de vista de los chiclayanos citadinos, a Zaña se le considera como un pueblo habitado en su mayoría por afrodescendientes, refundido en medio del desierto. Por ello, es común que los chiclayanos digan, al escuchar que uno está haciendo referencia a Zaña, «¿Allá es donde viven los negritos en sus chacras?». Un pueblo que está atrapado en el tiempo de antes, de manera que aún es muy cercano a las costumbres y tradiciones de los pueblos campesinos. «Pues siempre llegan turistas de Chiclayo y, cuando vienen, sienten que están viniendo al monte. Nos ven como pueblerinos que viven en el monte», afirmó doña Aurora Andonayre, anciana zañera dedicada a la fabricación de dulces tradicionales.

A pesar de que, en la época colonial —en especial en los siglos XVII y XIX—, las familias zañeras eran las más ricas de lo que en la actualidad es la región de Lambayeque; desde que se desbordó el río, a los zañeros se les ha considerado como una población agrícola. Esto aún continúa siendo así ya que Zaña, además de ser un fértil valle que, por tradición, es cultivado a pequeña escala por sus

habitantes, ha estado siempre ligado a las extensas plantaciones de la Hacienda Cayaltí y, en la contemporaneidad, a las crecientes empresas agroexportadoras que rodean todo el pueblo zañero.

A diferencia de Subtanjalla, que en la actualidad se ha tornado una especie de periferia de la ciudad de Ica, Zaña todavía mantiene una marcada distancia con la gran ciudad. «Acá a diferencia de tu pueblo, por lo que me cuentas, aún podemos vivir tranquilos. Cada vez menos, es verdad, pero aún vivimos bien. Pero ya las cosas están cambiando», afirmó «Pepe» Espinoza. Ese cambio se puede apreciar en los aún escasos condominios que van surgiendo a lo largo de la carretera Panamericana que conecta a Zaña con Chiclayo. Zaña, por lo tanto, aún sigue siendo considerada, por los lambayecanos, como un pueblito de negros «chapado a la antigua».

Pero que Zaña sea visto de esa forma por parte de los ciudadanos no quiere decir que las cosas sean así, desde el punto de vista de los zañeros. El medio zañero está cambiando y prueba de ello es que, como dicen los más viejos del pueblo, «ya no nos conocemos entre todos los zañeros. Han llegado y siguen llegando mucha gente de fuera, sobre todo de la sierra, con otras costumbres», afirmó Dimas Gil. Con la llegada de personas foráneas, la gente de Zaña ya no es la misma. Como ellos dicen, en la época de antes, en Zaña había «cholos mochicas», «negros congos», chinos y japoneses «de verdad» o «verídicos». Ahora, en cambio, tal y como me enseñó don Santos Espinoza, «ya todos son cruzados».

Y este pueblo de gente cruzada tiene costumbres diferentes a las de los «antiguos». Ahora, como me comentaban los zañeros, la juventud zañera no sabe más trabajar la tierra para ella misma, sino que se dedica a trabajos de empleado, sea del municipio, de las escuelas, las postas de salud o de las grandes agroexportadoras. En el mejor de los casos, los que han podido acceder a estudios universitarios trabajan en la ciudad. Y es difícil que sigan viviendo en Zaña. «La juventud de ahora ya no es como los viejos de antes. Ahora, carajo, a nadie le gusta agarrar la palana. Ahora, antes que comida, quieren plata para el celular, el peinado, la ropa», dijo don Lino Rivas, pequeño agricultor y músico de la agrupación Alma Zañera.

Si con relación a la ciudad de Chiclayo, Zaña es parte del monte o campiña, mirando a sus propios adentros, Zaña —para su gente— es un pueblo rodeado de monte. «Dentro de nuestro distrito, Zaña centro es lo más cercano a una ciudad. Y otros lugares —como Miraflores o La Otra Banda— que también pertenecen a Zaña son más cercanos a lo que acá conocemos como monte», me explicó Dimas Gil.

La Otra Banda es un centro poblado ubicado a diez minutos de Zaña en la otra banda del río. Para llegar a él, se tiene que cruzar las chacras y el puente colgante del río Zaña. Miraflores, en cambio, es un barrio que ha surgido en los últimos treinta años y que se ubica en las afueras del centro de Zaña. Es en Miraflores en donde se asientan, en su mayoría, las personas de origen andino, mientras que en el centro de Zaña viven las familias de ascendencia afroperuana. Por ello, se dice que Miraflores y el centro de Zaña son las dos mitades de la zona del pueblo de Zaña. Mitades que tienen como límite común al Parque del Ecuador.

Así como en el caso de Subtanjalla y de sus caseríos, lo que nos permite identificar a Miraflores y a La Otra Banda como lugares que estén más próximos al monte es la falta de pistas asfaltadas y de veredas, además de la gran presencia de casas de adobe y cañas. Por el contrario, el centro de Zaña está más próximo a la ciudad porque todas sus pistas están asfaltadas, todas sus calles tienen veredas y cuentan con mejores servicios de agua y electricidad. De igual manera, aunque aún se pueden encontrar algunas casas de adobe y caña, la mayoría de las casas en el centro de Zaña ya están construidas con «material noble». Sin embargo, incluso cuando el centro de Zaña pueda estar más cerca al polo de la ciudad, que lugares como Miraflores y La Otra Banda, todavía sigue siendo un pueblo netamente del monte porque los zañeros pueden vivir de sus tierras. Al igual que los subtanjallinos, para los zañeros, el punto clave a diferenciar pueblos del monte y pueblos de la ciudad es que en los primeros uno «puede vivir de la tierra», mientras que en los segundos «todo es billete».

«La diferencia entre vivir en Chiclayo y vivir en Zaña es que en Chiclayo la gente y la vida está metalizada. Todo es plata. Mientras que acá en Zaña todavía se puede vivir sin la plata», afirmó don «Lito» Gamarra. En Zaña, así uno viva solo en el pueblo, tiene espacio en los corrales para plantar algunos árboles y para criar animales como patos o cuyes. Además de ello, se tienen las chacras y las parcelas en donde uno puede tener sus cultivos de panllevar. Por ello, aunque Zaña cuente con los mismos servicios con los que cuenta Chiclayo y aunque su población haya crecido y siga creciendo en forma exponencial en los últimos años, aún sigue siendo un pueblo que está más ligado al monte.

Por lo tanto, usando las palabras del pensador quilombola Antonio Bispo, la campiña o el monte es un espacio orgánico que desarrolla el ser. Por otro lado, el pueblo, en lugar de permitir la vida, la restringe sometiéndola a una serie de necesidades que han sido creadas para ser satisfechas de forma monetaria. Por ello, siguiendo el pensamiento de Bispo, se podría afirmar que el pueblo es sintético; es decir, enfatiza en desarrollar el tener.

Desarrollar el ser y el tener, ofrecerte vida a cambio de esfuerzo y pedirte dinero a cambio de vida, esa es la principal diferencia entre campiña y pueblo. Como cada vez se va haciendo más difícil sustentarse por sí solo en los pueblos de Subtanjalla y Zaña —en otras palabras, cada vez es más difícil ser sin tener— podría decirse que ya dejaron de ser campiña para tornarse pueblo.

Aquí es importante hacer una breve observación. En Subtanjalla y Zaña, la porción de territorio conocida como campiña se puede también dividir internamente en dos secciones continuas y complementarias: en chacra y en desierto. En el territorio conocido como la campiña, por un lado, está la chacra, que es un espacio domesticado por los humanos para que les sirva como tierra de cultivo, a través de la cual puedan satisfacer sus necesidades primarias. Por otro lado, está el monte, que es un espacio indómito y agreste en el que los árboles, arbustos y animales nacen y viven sin intervención del humano. Es debido a este proceso de domesticación que las chacras son menos peligrosas —o «más mansas»— que el monte para los subtanjallinos y zañeros.

En la sección más mansa, tenemos en primer lugar a las chacras. Las chacras son los terrenos que se encuentran, con más frecuencia, apenas al salir de los límites del pueblo. Asimismo, en la porción más mansa también tenemos una segunda sección, denominada como parcelas, que le sigue a las chacras. Las parcelas, por lo general se encuentran ya más cercanas al río o, incluso, en los terrenos ubicados a la otra orilla del río. En las parcelas, a diferencia de las chacras, los cultivos son dedicados de forma exclusiva a la caña o al arroz, los cuales son vendidos luego a empresas privadas.

De igual manera, el desierto está dividido en pampas y cerros. Las pampas son extensas planicies de arena sobre las que solo crecen algunos árboles de algarrobo y se extienden en su mayoría hacia el oeste, donde el océano Pacífico baña a las doradas arenas. Por otro lado, cerro es un término que se usa para referirse tanto a las dunas de arena que rodean a Subtanjalla y Zaña, así como a los cerros de piedra que se encuentran un tanto más alejados, los cuales se hallan en el medio del monte. Ambos lugares, los cerros cercanos y lejanos, son conocidos por los más viejos de ambos pueblos como huacas, lugares que contienen en su interior «el oro de los incas». En este punto es importante aclarar, como conversaba hace poco con mi amigo zañero Yim Rodríguez Sampértégui, que en Subtanjalla y Zaña no todo cerro es una huaca ni toda huaca es necesariamente un cerro. Sin embargo, debido a que en los cerros cercanos a ambos pueblos aún se pueden encontrar vestigios de civilizaciones preincas, los más viejos los conocen como «huacas».



Una vez que acaban las parcelas, inicia el territorio más agreste, el cual también se divide en dos secciones continuas: la primera de estas secciones es conocida como el monte. Este espacio, a diferencia de las chacras y las parcelas, no tiene dueño. En el monte se ubican la mayoría de las huacas. En el monte también están los algarrobales (es lo mismo que en Subtanjalla se conoce como huarangales), grandes extensiones de bosque seco en donde además de algarrobos habitan animales como los zorros, los búhos y las chilalas.

Más allá del monte se encuentra la pampa, formada por extensas planicies de arena sobre las que solo crecen algunos árboles de algarrobo y se extienden con frecuencia hacia el oeste, donde el océano Pacífico baña a las doradas arenas. Este espacio, al igual que el monte, no le pertenece a nadie o, mejor dicho, no le debería pertenecer a nadie; pero, a diferencia de las tres secciones señaladas con anterioridad, no es visitada por las personas. No hay ningún motivo que lleve a los subtanjallinos y zañeros a centrarse en visitar de forma repetida el desierto; si en algún momento surgiera alguno, tendría que ser una emergencia de vida o muerte. La pampa es el territorio más peligroso que existe en Subtanjalla y Zaña porque allá es donde el diablo y muchos seres más que humanos del mundo de los muertos pasan la mayor parte de su tiempo. Es por ello que, si hubiese la necesidad de adentrarse en este territorio, los subtanjallinos y zañeros lo harán en grupo.

Estas cuatro secciones (chacras, parcelas, monte y pampa) se distribuyen de forma concéntrica. El centro es el punto conocido como el «pueblo». Alrededor de esto, el primer aro es la chacra, seguida de la parcela, luego el monte y por último la pampa (también conocida por los más jóvenes como el desierto). En la actualidad, aunque los cuatro aros se mantienen, hay ciertas modificaciones que los afectan.

El que más afectado se ha visto es el tercer aro: la parcela. Este terreno, cada vez con más frecuencia, ya no le pertenece a las gentes de los pueblos, por el contrario, ha pasado a mano de las grandes empresas agroexportadoras. Por ello, ahora los subtanjallinos y zañeros conocen a esta tercera sección como las agroexportadoras, extensos espacios de monocultivo en donde la juventud de ambos pueblos trabaja desde la madrugada hasta las cuatro o cinco de la tarde. En la última década, las agroexportadoras y las inmobiliarias también han pasado a ocupar las zonas de las pampas, extendiendo los valles subtanjallinos y zañeros hasta conectarse con otros pueblos.

## Los límites del pueblo y el monte

En cuanto a los límites de la zona conocida como el pueblo, por el norte y por el sur, Subtanjalla colindaba en la antigüedad con chacras (campos de cultivos de los pequeños agricultores); mientras que por el este y el oeste colindaba con pampas y cerros (extensiones desérticas plagadas de arena). En los últimos años, aunque los límites del pueblo subtanjallino se preservan, las extensiones de chacras y pampas que separaban a Subtanjalla de otros pueblos como Guadalupe y San Juan se han visto recortadas en gran medida. Siguiendo esto, María Mendoza, pequeña agricultora del distrito de Subtanjalla, señala lo siguiente:

El pueblo y su cemento, toditas las chacras se está tragando. Y las pampas ni qué hablar. Te vas a Lima y de todas esas pampas bonitas que había ya casi nada queda. Casas y agronegocio. Eso se está adueñando del espacio.

Otros aspectos importantes que no deben pasar desapercibidos entre el pueblo y el monte son los límites que los separan. Los límites entre estas dos parcelas son bastante claros. En tiempos antiguos, en Subtanjalla, el límite entre el pueblo y el campo estaba marcado por la presencia de una calle sin asfaltar o por un ancho cauce de un canal de irrigación que llevaba el agua para calmar la sed de las tierras de los pequeños agricultores. De un lado de la calle o del canal se encontraba la última casita del pueblo, la cual solía estar construida con caña y barro, mientras que del otro lado se ubicaban las extensas y verdes tierras agrícolas de Subtanjalla o la seca y dorada arena del desierto.

En la actualidad, sin embargo, en Subtanjalla, el canal divisor persiste aunque haya sido casi borrado, y la calle de tierra ahora se encuentra cubierta de gravilla (como señal de que en algún próximo momento se asfaltará). Y a pesar de que todavía existan estos márgenes allí visibles al ojo de las personas, marcando los límites del pueblo y el monte, ahora su característica principal es que se han tornado en basurales. Las familias que habitan en las zonas aledañas y que no tienen chacras depositan todo tipo de desperdicios en estos lugares. Desde pañales usados, pasando por cuerpos de animales domésticos sin vida, hasta grandes bloques de cemento sacados de las construcciones: los desperdicios son acumulados en estos espacios liminales.

Dentro de la composición de la tierra de Zaña, los límites que se establecen entre el pueblo y el monte también son bastante importantes. A diferencia de Subtanjalla, en Zaña, estos límites siguen bastante marcados. En las afueras del

norte del pueblo de Zaña se tiene como límite a las chacras que se ubican a la salida de Zaña con dirección al pueblo de Sipán. En el este de Zaña se tiene como parte del límite la salida con rumbo al distrito de Cayaltí y también al cementerio del pueblo y al cerro La Horca, pequeña elevación conocida por ser el lugar donde, en la época de las haciendas, se ajusticiaba a los esclavizados que intentaban rebelarse. Al sur, el límite es la salida del pueblo hacia el centro poblado La Otra Banda y hacia el río Zaña. Finalmente, al oeste, la frontera es la salida hacia el centro poblado San Nicolás y también hacia el Santuario de Santo Toribio de Mogrovejo. Todos estos límites del pueblo tienen como característica principal que entre el pueblo y las chacras se encuentra una calle de tierra o un canal de irrigación. En las noches, esta diferencia es más marcada porque a esto se le suma el contraste entre la iluminación de la ciudad y la oscuridad del monte.

En la actualidad, en Zaña, a diferencia de Subtanjalla, las calles y los canales divisores se encuentran bastante limpios y bien demarcados. Lo usual es ver a todas las personas del pueblo que tienen chacras o parcelas, o a aquellos que trabajan en las agroexportadoras, circular por estos lugares con mucha tranquilidad por las mañanas. Asimismo, en las tardes, los niños salen a jugar en estos lugares, ya sean para ir a bañarse al río o para ir a las chacras a recoger frutas. En las noches, casi todo mundo (excepto quienes habitan en zonas aledañas) intenta no acercarse a estos lugares liminales, por lo que la gente del pueblo acostumbra a dejar vacíos los espacios limítrofes del pueblo y se concentra en el centro, sea en el parque principal o en el Parque del Ecuador.

Es también interesante apuntar que los límites entre el pueblo y el monte están constituidos por muchos lugares, marcadores diferenciales, de los tiempos de antes y los tiempos de ahora o del mundo de los muertos y el mundo de los vivos. Por ejemplo, en el lado este se encuentran el cerro La Horca y el cementerio de Zaña, dos lugares que, además de marcar el paso entre la vida y la muerte, recuerdan la larga historia del pueblo y de las familias zañeras. De igual manera, en el lado sur del pueblo, atravesando la calle de tierra que marca el límite entre el pueblo y el monte, se encuentran las ruinas de la Iglesia Matriz —antigua catedral de Zaña—, y con las ruinas de la iglesia y el convento de San Francisco. Como afirmó «Lito» Gamarra:

Para nosotros es importante tener esas iglesias allí porque nos muestran dónde se ubicaba el corazón de nuestro pueblo zañero de los tiempos antiguos. Es paradójico porque el corazón de ese pueblo de antes se encuentra en lo que ahora es el monte

para nosotros. Mientras que el corazón de nuestro tiempo de ahora se encuentra en lo que era monte en esos tiempos de antes. Por eso, podemos decir que, aunque sea un mismo pueblo, el alma ha cambiado y seguirá cambiando.

Asimismo, se debe detallar que en ambos pueblos existen tres seres que transitan con frecuencia por los límites entre el pueblo y el monte: los pequeños agricultores, los perros y los brujos. Los pequeños agricultores, que suelen ser personas mayores, son seres que circulan por estos terrenos en general en las mañanas. A diario se dirigen de sus casas ubicadas en el pueblo de Subtanjalla hacia sus chacras, surcando el ahora basural con cuidado en compañía de sus perros. Ellos lamentan que este espacio se haya vuelto —literalmente— «tierra de nadie», cuando en el pasado era apreciada por ser la zona que delimitaba las dos partes de la vida de una persona equilibrada: la vida más ligada a la tierra y la vida más ligada al dinero. Es por ello que, a veces, los pequeños agricultores pasan horas intentando limpiar las antiguas acequias y los caminos.

Los perros, al igual que los pequeños agricultores, también rondan estos espacios cuando el sol aún irradia en el cielo iqueño. Los perros —seres guardianes de las chacras y las casas con la capacidad de vivir en el mundo de los vivos mientras pueden ver los seres del mundo de los muertos— o bien caminan por estas zonas acompañando a sus dueños para protegerlos de algún ratero o de algún alma errante con la que puedan toparse, o bien lo hacen en compañía de otros perros del pueblo con los que se encuentran y van a revolcarse, a buscar restos de comida o a jugar en los montículos de basura.

A diferencia de los pequeños agricultores y los perros, los brujos y las brujas —categoría en la cual entran los curanderos (que buscan curar a las personas con pócimas y rituales), los maleros (antagonistas de los curanderos y pueden ser definidos como seres capaces de infligir a las personas) y los llamadores (curanderos especializados en llamar el alma de las personas afligidas por el susto)— circulan por estas zonas después de la puesta del sol, en la oscuridad de la noche.

«En Subtanjalla nunca ha habido muchos curanderos ni maleros, lo que hemos tenido aquí son buenos llamadores. El último que era más o menos era el Bofio. Pero en la actualidad ya no hay que se vean», dijo Julio Espinoza, exalcalde de Subtanjalla y pequeño agricultor del distrito. De igual manera, Juan «Juanito» Burga de la Cruz me explicó que en Zaña «el único verdadero brujo fue el negro don Ciriaco Hernández, afamado brujo de bien que había aprendido todo de un brujo serrano». Después de don Ciriaco —según los viejos zañeros— solo ha habido aprendices de brujo o «bocones» que circulan

por el monte intentando que las fuerzas de los incas los llamen, pero estos no son brujos «de verdad».

Mientras los pequeños agricultores y los perros circulan entre los límites que separan el pueblo de las chacras, los brujos circulan por los límites entre el pueblo, las pampas y los cerros (el desierto y las dunas). Los brujos prefieren estos lugares, sobre todo los cerros y las antiguas encrucijadas de caminos, porque es en el interior de ellos en donde residen las potencias vitales y los tesoros del tiempo de los incas que les sirven como amplificadores de sus poderes. Sin embargo, en la actualidad ya no hay brujos porque justamente estos lugares que antes se encontraban deshabitados han sido, en la última década, ocupados por poblaciones migrantes, provenientes de los Andes y de otros distritos de Ica.

En tiempos actuales, hay una nueva figura que ha surgido y que merodea estas zonas. Se trata de los fumones: personas que durante las noches llegan en grupos de tres o cuatro a los canales de irrigación secos y, escondiéndose detrás de los montículos de caña brava, se sientan a consumir drogas hasta el amanecer, hora en la que se levantan y regresan a sus casas en los pueblos aledaños. Los fumones suelen ser jóvenes que «están perdidos», ya que su alma «está corrompida por pesares que han causado que parte de su persona viva aquí en nuestro mundo y otra parte de su persona esté cerca del mundo de los muertos. Por eso, solo les gusta andar en la noche, por las chacras, siempre drogándose. No saben vivir de día», afirmó Juana Peña, subtanjallina. Celia Campaña afirmó que «los drogadic-tos son muchachos del pueblo, pero andan ya perdidos. Su cuerpo nomás está acá, pero su cabeza ya anda en otro sitio. Por eso, andan por las zonas oscuras —por acá arriba del cerro La Horca o más para el monte—, vagabundeando en las noches, como si fueran muertos en vida».

Los pequeños agricultores, los perros, los brujos y los fumones son los que a diario cruzan y ocupan estos espacios liminales, pasaje que nos lleva de una polaridad a otra. «Acá en estos caminos que nos llevan del pueblo a la chacra no circulan muchos. Solo circulamos, aunque por motivos muy diferentes, nosotros que somos propietarios de las chacras, nuestros perros y los fumones. Lo peculiar es que los tres, aunque somos distintos, nos parecemos en que siempre caminamos por esos sectores, siempre vamos del pueblo a la chacra, viviendo [...] entre uno y otro sitio», comentó mi abuelo Lucho Escate. Cuando le leí esto a Dimas Gil, en Zaña, me dijo: «Igualito es acá. Con la salvedad de que los fumones ya no se están yendo tanto al monte. Ahora, como nadie les hace nada, se quedan en la esquina de la Real y la Malambo, ahí cerca de la plaza o a veces más retiradito, a la subidita de la calle, casi en el límite entre la Malambo y el cerro La Horca».

## El pueblo, sus calles y casas

Así como existe el dualismo pueblo-monte, en la mitad del territorio reconocida como «el pueblo de Subtanjalla», existe el dualismo El Alto-Valle Bajo. El Alto, como lo había descrito en la sección anterior de este texto, es la parte del distrito que se extiende desde la entrada del pueblo, que colina con la avenida Panamericana Sur, hasta las cuadras circundantes al jardín de la infancia (colegio inicial) y tiene como centro a la plaza de armas de Subtanjalla. Es en El Alto en donde se encuentran la mayoría de instituciones como las escuelas públicas (inicial, primaria y secundaria), la municipalidad, el puesto de la policía, los servicios de salud, el Senati, el estadio de fútbol y la iglesia del distrito.

Es en El Alto en donde viven las familias que, por historia, han tenido mayor representatividad en la vida política del pueblo: descendientes de cholos (indígenas costeños), chinos, negros y serranos que desde finales del siglo XIX fueron construyendo sus casas en este territorio que antes era un huarangal conocido como el Alto de los Tucos, debido a que en él dormían bandadas de lechuzas (conocidas como tucos). Además de las familias que por tradición se han asentado en El Alto, otra buena parte de los habitantes de esta zona de Subtanjalla fueron los extrabajadores de la hacienda La Macacona que, a partir de la década de los cuarenta, fueron mudándose a este nuevo asentamiento.

Según la gente de El Alto, lo que los diferencia a ellos de la gente de Valle Bajo (Baibajo) es, en primer lugar, «el grado de educación» y, en segundo lugar, «la plata que se mueve». «Aunque seamos familia y hayamos estudiado en los mismos lugares, la gente de Baibajo aún es gente que está más cercana a la chacra. Desde su misma forma de hablar hasta su forma de vivir: no se preocupan mucho por ir a la escuela o prefieren ir al brujo que ir a un doctor. Es diferente a la mayoría de la gente de El Alto», afirmó Marcelino Purilla, uno de los subtanjallinos más viejos.

Si colocásemos a El Alto y a Baibajo en un *continuum* pueblo-monte, se podría afirmar que, desde el punto de vista de la gente de El Alto, sus pobladores estarían más cerca al polo del pueblo, mientras que sus pares de Baibajo estarían más próximos al polo del monte. Este trabajo de campo, como ya he detallado antes, ha estado enfocado en trabajar con las familias de El Alto, por lo que no discurriré sobre el punto de vista de las personas de Baibajo.

Baibajo o Valle bajo se encuentra en la parte «más honda» del distrito, en una hoyada. Así como El Alto limita principalmente con las chacras y terrenos de cultivo que cada vez más son depredados por la agroexportación, Baibajo limita

con los arenales, las pampas y las dunas, los cuales son áreas que en los últimos veinte años se han poblado y urbanizado.

A diferencia de El Alto, en Baibajo, el único espacio o institución pública que existe es el Complejo Deportivo de Subtanjalla, el cual, a la vez, es su centro. Como cuentan en Subtanjalla, las familias que habitan en Baibajo son las mismas que en El Alto. Sin embargo, a pesar de ser las mismas, estas pertenecen a ramas distintas. Por ejemplo, existe la familia Escate tanto en El Alto como en Baibajo, la diferencia es que los Escate de El Alto son los descendientes de don Ceferino Escate, negro fogonero de la hacienda La Macacona —línea de la cual yo desciendo—, mientras que los Escate de Baibajo son descendientes de Natividad Escate, hermana de Ceferino, quien, desde los inicios del pueblo, decidió vivir con su familia en la zona más baja del valle.

Según relatan los más viejos del distrito, los primeros pobladores de Baibajo fueron dos familias: una de negros y una de cholos, los Muñante y los Peña, respectivamente. Estas dos familias llegaron procedentes de la hacienda La Macacona, donde ocupaban las pampas más lejanas para vivir en la soledad del monte. Fieles a sus costumbres, al llegar a Subtanjalla y ver que El Alto ya estaba poblado por varias familias, decidieron ubicarse en la zona más alejada del pueblo. «La última casita de Subtanjalla era la de los negros “Yayas”, así le decían a los Muñante, allá al fondo en Baibajo vivían como siempre vivieron en Macacona, como la gente montaraz. Y casi pegado a ellos vivían los Peña. Eran las dos únicas familias que habían hecho sus casas por allá», afirmó mi abuelo Lucho Escate.

Hoy en día, el espacio en donde se expresa con mayor intensidad la división entre El Alto y Baibajo es en el fútbol. Los partidos que son considerados los clásicos de estos dos sectores del distrito son los enfrentamientos entre el Club Sport Victoria de Subtanjalla o el Club Juventud Subtanjalla (que representa a El Alto) contra el Club Deportivo Municipal de Subtanjalla (que representa a Baibajo). «Son partidos bonitos porque tradicionalmente la forma de jugar de El Alto es más alegre, hacemos un juego más técnico, pasar la pelota; mientras que el fútbol de los de Baibajo es más... Cómo se dice... Fútbol de chacra: brusco, meter el pie fuerte y lanzar pelotazos al área del rival», me explicaba «Tronquito» Lévano, un antiguo jugador de fútbol subtanjallino.

De la misma manera en la que Subtanjalla está dividido en dos, y tal y como he mencionado de manera superficial en la sección anterior de este trabajo, Zaña, antes conocida como la Villa Santiago de Miraflores de Zaña, también está dividida en dos secciones: el centro de Zaña y Miraflores. Por un lado, el centro de Zaña, que tiene como corazón al Parque de Zaña y a la calle Real, se ubica en la mitad

sur del pueblo, desde el Parque del Ecuador hasta la calle Tarata. Por otro lado, el barrio de Miraflores ocupa la parte norte, desde el Parque del Ecuador hasta la calle que llega a la altura de la curva conocida como La curva de la Andrea.

Al igual que en Subtanjalla, la mayoría de instituciones se encuentra en el centro del pueblo. Es así que en el centro de Zaña se encuentran las escuelas públicas primaria (N.º 10020) y secundaria (I. E. Santo Toribio de Mogrovejo), las escuelas privadas (I. E. P. San Isidro e I. E. P. Tolentino), la municipalidad, la comisaría, los servicios de salud, el Museo Afroperuano de Zaña, el complejo deportivo de Zaña, la Iglesia Matriz del distrito, el templo de Santo Toribio y los espacios turísticos como el Convento de San Agustín.

En el centro de Zaña, así como fuera el caso para Subtanjalla, viven las familias que tradicionalmente han sido parte de la historia de Zaña. Estas familias, en su mayoría de origen afroperuano, son Briones, Colchado, Cossio, Oliva, Reyes, Rivas, Rodríguez y Urbina. Ellas descienden de los negros esclavizados que se quedaron viviendo en el territorio una vez que las familias adineradas de españoles abandonaron el pueblo de Zaña después de los terremotos y el desborde del río.

Debemos notar que, en el centro de Zaña, hay también tres territorios históricos bastante marcados: Zaña, el Ecuador y uno más pequeño y no tan delimitado conocido como el Alto Perú.

El que ocupa la mayor extensión y se encuentra al medio ha sido siempre conocido como Zaña, «barrio de negros educados» que tiene como centro al parque central del pueblo. El Ecuador es un pequeño barrio que se encuentra al norte, considerado como un «barrio de cholos» que tiene como centro al Parque del Ecuador y la fiesta tradicional «La vieja», un carnaval en donde los hombres se visten de mujeres y recorren todo el pueblo cantando y haciendo bromas a la gente. El Alto Perú se encuentra al sur, en la zona elevada conocida como el cerro La Horca. El Alto Perú ha sido por tradición un barrio de «negros músicos y agricultores» y ha tenido como fiesta principal a los diablicos de Zaña, una comparsa de músicos —siete diablos que representaban a los pecados capitales y a un arcángel— que recorrían el pueblo bailando y luchando al ritmo de instrumentos de percusión como el checo o el cajón. En la actualidad, la división interna del centro de Zaña solo es hecha por los más viejos del distrito. Ahora, lo que se realiza con mayor frecuencia es diferenciar entre el centro de Zaña y el barrio de Miraflores, y así otorgar al Ecuador el estatuto de territorio limítrofe entre uno y otro.



Basándose en esta división, las personas del centro de Zaña consideran que lo que los diferencia a ellos de los habitantes de Miraflores, además del origen (los zañeros del centro son sobre todo afrodescendientes y también de algunas familias chinas, japonesas y cholas; los zañeros de Miraflores son de origen andino), es el nivel educativo y económico. «Los de Miraflores son gente de la sierra que ha llegado hace poco a Zaña. Tal vez los hijos de ellos ya se puedan considerar zañeros, pero los padres todavía siguen siendo de la sierra. Por eso es que decimos que ellos ya pertenecen a otro tipo de zañeros, diferente a los del centro de Zaña. Y es debido a que han llegado recientemente, por lo que no han tenido mucho acceso a la educación, y las condiciones económicas en las que viven no son las mejores», dijo Carmen Cossio.

El Barrio de Miraflores, se encuentra en la parte norte y más baja del pueblo. A diferencia del centro de Zaña, el único espacio comunitario que existe es el estadio Eleuterio Cossio Colchado. Otra gran diferencia con el centro de Zaña es que muchas de sus calles aún están sin asfaltar y sus casas son, en su mayoría, de adobes. El barrio de Miraflores también, debido a que está habitado por familias de los Andes (en especial de la zona del distrito cajamarquino de Chota), se caracteriza por tener sus propias instituciones y celebraciones. Por ejemplo, mientras que en Zaña se encuentra la policía que organiza el programa de seguridad ciudadana; en el barrio de Miraflores rigen las rondas campesinas, organización de seguridad comunal nacida en la década de 1970 en los Andes peruanos. En cuanto a las celebraciones, mientras que en el centro de Zaña se celebra el Festival del Chanco (considerado como el plato favorito de negros y chinos), en la zona de Miraflores se realiza el Festival del Cuy (considerado como el plato predilecto de la culinaria andina).

Aunque mi investigación se ha llevado a cabo en su mayoría con las familias del centro de Zaña, a partir de diálogos con amigos miraflorinos y visitas al barrio de Miraflores, puedo afirmar que desde el punto de vista miraflorino se considera a los zañeros como personas que «están acostumbradas a tener todo sin trabajar mucho». Además, los miraflorinos consideran que las personas del centro de Zaña invierten mucha parte de su tiempo en festejar. Al respecto, Omar Huamán, vecino de Miraflores y regidor de la municipalidad, señala lo siguiente:

Se cree que los morenos son así: menos luchadores que nosotros de sangre serrana. Acá ellos han tenido todo más fácil, pero ya tú ves quiénes son los que están saliendo adelante más rápido: nosotros los serranos. A veces se nos mira mal, pero nosotros seguimos progresando a base de nuestro trabajo duro.

Sin embargo, a pesar de que existan estas diferencias entre Miraflores y Zaña, en algunos casos muy particulares, los vecinos de ambos lugares buscan laborar juntos para beneficio mutuo. Un ejemplo de ellos es la alianza que ha hecho Omar Huamán y Dimas Gil Cabrera para poder revitalizar el carnaval en Zaña. Dimas quería celebrar el carnaval como se hacía antiguamente en el centro de Zaña, mientras que Omar quería celebrarlo como se hace en la tierra de sus padres ubicada en los Andes cajamarquinos.

Ambos, al no encontrar apoyo de la municipalidad ni los vecinos de cada uno de sus barrios, acordaron que el carnaval zañero tendría elementos de los negros, cholos y serranos. En febrero de 2020, el recorrido inició en el barrio de Miraflores —en donde colocaron al Ño Caravalón, un muñeco de tres metros de altura muy colorido que representa el espíritu del Carnaval— y llegó al parque central de Zaña. El carnaval fue liderado por la comparsa de diablicos de Dimas Gil y por una banda de músicos andinos contratada por los vecinos de Miraflores.

Otra división importante, en la organización espacial de ambos distritos, es el dualismo calle-casa. «Para que uno sepa vivir bien, tiene que tener de ambos: calle y hogar. La calle te ayuda a que no te tomen el pelo y a conocer los asuntos del pueblo, y la casa te ayuda a que no te pases de atrevido y a tener valores de familia, es decir, a tener nuestra raíz firme», me dijo Carmela Pérez, mujer subtanjallina. En otras palabras, para los subtanjallinos, en Subtanjalla la calle es el espacio propicio para cultivar las relaciones con el pueblo, mientras que la casa es el lugar ideal para el establecimiento de relaciones con la familia. Ambos tipos de conexiones son necesarias para la persona en Subtanjalla porque mientras las relaciones con el pueblo amplían el conocimiento —esto permite evitar que se tome el pelo (que te «cojudeen» o te «tetudeen») —, el establecer vínculo con nuestra familia nos brinda un conocimiento profundo sobre quiénes somos, que nos ayuda a tener claro cómo actuar.

En Zaña también se brinda suma importancia a la división entre casa y calle porque para que un niño o una niña pueda formarse bien como persona necesita un poco de ambas cosas. Los niños, desde una etapa muy temprana, necesitan más de la calle a diferencia de las niñas, quienes necesitan conocer más de los asuntos de la casa. Pero en ambos casos, los dos necesitan conocer un poco de ambos para que, cuando se vuelvan adultos, tengan buenas costumbres y buen trato al medio que los rodea.

Para los zañeros, en la calle se cultivan las relaciones con los amigos y se aprende a establecer un buen trato con las personas del pueblo. Así, uno se hace conocido en los asuntos del pueblo y, si se es lo suficientemente hábil para

mantener las buenas relaciones durante mucho tiempo, uno comienza a ganar prestigio. Conocer los asuntos de la casa permite generar un vínculo más estrecho con la familia, sus costumbres y prácticas que, al final de cuentas, brinda la estabilidad para moverse en el mundo. Esto nos haría tener una raíz familiar fuerte, lo que nos convierte en personas más responsables con las herencias familiares que se nos encomienda.

En Subtanjalla, se valora que tanto hombres como mujeres tengan experiencia en los dos campos. A este tipo de persona equilibrada se le conoce como «despierto», «vivo» o «mosca». Es decir, que sea lo suficientemente hábil para que en sus andanzas no sea engañado por el pueblo y que tenga los suficientes valores para no aprovecharse de los demás. Sin embargo, si es que la persona, sobre todo los niños y adolescentes, pasa mucho más tiempo del debido en la calle, recorriendo todos los confines del pueblo sin preocuparse por volver a casa, se le conocerá como «mataperro». Por el contrario, si el muchacho pasa todo el día en casa sin siquiera jugar con sus amigos en la vereda o en su misma cuadra, los subtanjallinos lo conocerán como «mamero» —persona que no puede despegarse de las faldas de la mamá— o como un «tetudo» —persona que se ha vuelto lerda debido a permanecer mucho tiempo junto al seno (teta) de la madre—.

En Zaña, a diferencia de Subtanjalla, aún se valora que los niños estén más expuestos a la calle y que las niñas conozcan más de la casa. Sin embargo, para ser una persona «bien comportada», es decir, centrada, es esencial que se mantenga un poco de exposición en el otro campo. «Un hombre sin nada de cariño por su casa o una mujer sin nada de calle no pueden funcionar bien. El hombre que no sabe querer a su casa sería un sinvergüenza y una mujer sin nada de calle, pues, sería una mujer sin carácter», afirmó doña Celia Campaña.

Por otro lado, si la persona se niega a jugar o conversar con sus vecinos y pasa la mayor parte de su día en la casa se le conoce como «apegao» o «faldero». Estas dos palabras hacen referencia a que la persona pasa mucho tiempo junto a la falda de su madre: figura familiar representativa del hogar. En Zaña es poco común que a las niñas y a los adolescentes se les diga «mamera» o «apegada», ya que se supone que ellas deben pasar mayor parte de su tiempo en la casa. Asimismo, a las jóvenes y a las mujeres que pasan todo el día en la casa y no se les conoce ningún tipo de vínculo amical o sentimental con alguien también se les puede denominar de aquella forma.

En ambos pueblos, la dualidad calle-casa está mediada por otras dualidades de menor escala. Cuando uno alude a *calle*, en ambos pueblos, está haciendo referencia a dos polos: la cuadra y la calle. La cuadra es el espacio exterior inmediato

de la casa, compuesto por la pista y la vereda. La pista, cuando en ella no transitan carros, se suele convertir en el espacio de recreación de los niños y las niñas, y las veredas son el espacio de solaz de los ancianos y adultos.

A partir de las cinco de la tarde, momento del día en que llegan los vientos que producen el fresco —viento refrescante que en lo habitual aparece a partir de las cinco de la tarde—, en Subtanjalla y en Zaña, la pista es tomada por niños que juegan fútbol y niñas que juegan vóleibol, por grupos de pequeños niños que corretean por todos lados y por adolescentes que ensayan sus coreografías al ritmo del cajón. En las veredas, los abuelos y las abuelas sacan sus sillas para sentarse y recibir el fresco, las mujeres adultas cruzan de puerta en puerta conversando con sus comadres y los hombres se sientan en las esquinas de las cuadras, sobre las veredas, a conversar con sus familiares y amigos.

Más allá de la cuadra, se tiene a la calle, la cual es el espacio que actúa como continuación de la cuadra y que tiene como límite la calle de tierra anterior al monte. La diferencia entre ambos espacios es que en ella (calle) ya no se tiene la supervisión de los padres, abuelos y de la familia. Lo usual es que a los niños más pequeños no se les permite «mataperrear» —como dicen los subtanjallinos— o «patelanear» —como dicen los zañeros— en las calles del pueblo. Un niño o una niña pequeña y una adolescente pueden salir de la cuadra y adentrarse en la calle solo para ir a un lugar específico, sea el parque, el café internet o a visitar la casa de familiares o amigos. E incluso cuando salen tienen que hacerlo, de preferencia, en compañía de un familiar mayor.

Cuando los niños varones entran al colegio secundario, con doce o trece años, se ganan la libertad de salir de la cuadra y recorrer las calles (e incluso cruzar los límites del pueblo para adentrarse en las chacras) sin la supervisión de los adultos, pero siempre en compañía de otros niños. Las niñas obtienen esta potestad unos años más tarde, más o menos cuando cumplen los quince o dieciséis años. Sin embargo, a diferencia de los niños varones que pueden pasar toda la tarde en la calle, se espera que las adolescentes mujeres sean prudentes con relación al tiempo que pasan en la calle.

Es también importante señalar que, así como existe un espacio liminal que sirve como puente modulador entre el pueblo y el monte, también existe un intersticio entre la calle y la casa. Para los más viejos, este espacio intermedio alude a *vereda*, que hace referencia a la parte lateral de la calle hecha de cemento pulido, en la cual por las tardes y noches las personas mayores descansan en sus sillas para refrescarse, conversar con sus vecinos, observar a los transeúntes o a los niños (que suelen ser sus nietos o hijos), jugar en la pista o comerse un plato de

frutas. Aunque es una tradición que cada vez menos personas practican, los viejos del pueblo aún siguen realizándola con frecuencia.

Por ejemplo, en Subtanjalla, en la primera cuadra de la avenida 28 de Julio, todas las tardes Luis Peña saca su silla de paja y se sienta en ella mientras lee su periódico o espera que pasen sus familiares, vecinos o conocidos para conversar con ellos. «Es mi relajo, es el espacio más cercano a mi casa en el que me puedo enterar lo que pasa en el pueblo porque pasa uno y te cuenta algo, pasa el otro y te cuenta otra cosa. Yo podría estar en mi sala, encerrado; pero ya no vería a la gente porque los que entrar a la casa de uno o son la familia más cercana o son los que te están buscando para algo específico», me dijo Luis «Pichinguito» Peña.

Así pues, en Subtanjalla, el espacio más ligado a la familia es la casa. Por lo común, las casas más antiguas tienen un pequeño patio que dirige hacia la calle. Luego, como primer espacio techado se abarca a la sala que es el espacio en donde se recibe a la visita que viene del pueblo o de la ciudad. Asimismo, es el lugar donde se recibe a todos los invitados en reuniones importantes como cumpleaños, misas, casamientos o velorios. Con frecuencia, sobre todo en las casas más antiguas, la sala es el único espacio de la casa y en él se suelen colgar los retratos de los padres de familia o de las personas más ancianas que allí habitan. También se pueden colgar los títulos de los hijos y un gran cuadro con la imagen de Cristo o de la Virgen María para bendecir el hogar.

A diferencia de Subtanjalla, las casas en Zaña, por más antiguas que sean, no tienen un pequeño patio frontal. La puerta principal, que dirige a la calle directamente, permite el ingreso a la sala de la casa. Este espacio está destinado a recibir a las visitas que no son familia. Por eso, en este espacio es donde se celebran eventos importantes como cumpleaños, matrimonios y velorios. Sin embargo, dependiendo del prestigio que tenga la persona celebrada, a veces no caben todos los invitados en la sala, por lo que las puertas y ventanas de la casa son abiertas de par en par, y se sacan bancas a las veredas y a la pista para que estos puedan sentarse. Así, los más cercanos a la familia son invitados a entrar a la casa, mientras que los más lejanos se quedan sentados en las afueras de la casa.

Esto se ve, por lo común, en los velorios, momentos en los que gran parte del pueblo va a acompañar al finado durante todo un día y una noche antes de que lo entierren. En la calle, conforme se hacía en los tiempos de antes, se colocan sillas, bancas y una mesa con hojas de coca y aguardiente de caña. Los familiares van repartiendo tanto la hoja de coca como el aguardiente a los vecinos, amigos y familiares que se acercan a «acompañar el alma del finado». Así

se pasa el día hasta que llega la hora del entierro, que se realiza en el cementerio ubicado al final de la calle Tarata.

De igual manera que en Subtanjalla, los zañeros en sus salas suelen colgar una imagen de Cristo o de la Virgen María, para bendecir a los miembros de la casa, y los retratos de los primeros dueños de la casa, quienes suelen ser los abuelos, tíos o padres de las personas que ahora la poseen. Junto a estos cuadros, es posible ver algunos diplomas de los hijos y las hijas de la familia. En las casas más grandes, el espacio que le sigue a la sala es un amplio comedor. Sin embargo, en la mayoría de ellas, el espacio que le sigue es un callejón lateral, ubicado al lado derecho y dos o tres cuartos ubicados al lado izquierdo. Si los hijos son jóvenes, los cuartos se dividen de la siguiente manera: uno para los padres, uno para todos los hijos hombres y otro para todas las hijas mujeres. Si alguno de los hijos hombres «consigue mujer», se le ofrece uno de los cuartos por un tiempo y se hace un reacomodo de los espacios de la casa. Si es una hija la que «consigue marido», lo usual es esperar que sea este quien provea el espacio en el que vivirán juntos.

En las casas subtanjallinas y zañeras, después de la sala se halla un pasillo y a los lados se ubican los cuartos. A este espacio solo pasan los parientes y los habitantes de la casa; los invitados solo se quedan en la sala. Si los hijos están solteros, los hombres duermen en un cuarto todos juntos, las mujeres en otro y los padres en otro. En cambio, si los hijos ya son casados, se les asigna un cuarto para el hijo y toda su familia. Las hijas mujeres casadas, por lo general, irán a vivir a la casa de la familia del novio. El pasillo sigue hasta llegar a la cocina —último espacio techado de la casa—, la cual también es un espacio al que solo la familia cercana tiene acceso. Incluso en los eventos importantes en los que hay muchos invitados en la casa, es solo la familia o amigos muy cercanos quienes puede aproximarse a la cocina. Por ello, si se está en alguna fiesta o reunión, uno puede decirle a algún familiar o amigo íntimo de los dueños de la casa que le sirvan más comida; pero no se «vería con buenos ojos» que el familiar no ingrese hasta la cocina, a pesar de que esta estuviera abarrotada de personas.

El callejón o pasillo atraviesa por los cuartos, el comedor y conduce hasta la cocina, lugar donde se puede cocinar a gas. Luego de la cocina continúa el corral, lugar donde se encuentra el baño, la ducha y el corral de los animales, y en el que también hay un espacio destinado a un fogón, en donde se puede cocinar a leña.

Para las casas de subtanjallinos y zañeros, el último espacio de la casa es el corral. Este no está destinado para los humanos, sino para los animales. Por un lado, los subtanjallinos, en estos espacios, solían criar animales pequeños para el consumo familiar como gallinas, pollos, patos, pavos, cuyes y conejos. También

este lugar servía como lugar de descanso de animales usados en la chacra como burros, caballos y perros. En la actualidad, y debido a que las casas han reducido su tamaño, solo las viviendas antiguas que no han sido repartidas entre los herederos mantienen este formato. Las casas de ladrillos, por lo general, ya no cuentan con corral.

Por otro lado, en el corral, la mayoría de zañeros cría patos y cuyes, ya que son usados para comerlos en eventos importantes o para enviárselos a familiares queridos que se encuentran fuera de Subtanjalla y Zaña. De igual manera, para los zañeros que aún poseen chacras, es en el corral en donde se guardan los animales de carga como burros y caballos. En este espacio también se almacenan las herramientas que se usan en las labores agrícolas y la cosecha del panllevar que se obtiene a diario de las chacras. En Zaña, a diferencia de Subtanjalla, incluso las casas de ladrillo aún cuentan con un espacio destinado para el corral.

Es en el corral en donde se colocaban los cilindros y vasijas para almacenar el agua que se recolectaba durante el día. Al ser un espacio sin techo, era usado también para lavar y secar la ropa de la familia. Además de almacenar agua, también es en donde se recolectan las menestras, verduras y frutas que se obtienen de la chacra. En ese lugar también se ubicaban el baño y un pequeño cuarto, en donde el padre de familia —que aún contara con una chacra— guardaba las herramientas (pala, tijeras de podar, guantes, machetes, alicates, rastrillo, etc.) que usaba en las labores agrícolas. Sin embargo, en las casas de ladrillo, son los techos los que se usan como espacios para almacenar agua y guardar las herramientas usadas en la chacra.

Es importante detallar también que el corral es el espacio de reunión de los amigos más cercanos en las ocasiones más mundanas. Mientras que en la sala se conmemoran las fiestas y eventos importantes, en los corrales se celebran las jaranas. Estas son celebraciones espontáneas de fin de semana, en las que se comen piqueos (potajes tradicionales de Zaña), se toma chicha (licor de maíz fermentado) y se canta y baila la música tradicional de Subtanjalla y Zaña.

Estas jaranas suelen surgir a partir de las reuniones improvisadas de los viejos al caer la tarde, luego de que hayan regresado de trabajar en las chacras. Jaranas que, en el tiempo de ahora, ya casi no se dan en Subtanjalla, mientras que en Zaña sucede en contadas ocasiones. «Las jaranas son igual que las fiestas, solo que son menos formales, son más cuestión de los amigos, de la tierra, podría decirse. Por eso, es que se baila el baile tierra ahí. Las fiestas que se celebran adentro de la casa, en la sala, ya es más elegante, menos chacra y más de pueblo», afirmó don Víctor «el Ojón» Oliva.

Es así que, mientras la sala es el espacio familiar que conecta la familia al pueblo y a las otras ramas de la familia, el corral es el espacio que conecta la familia al monte, en específico, a la chacra. De acuerdo con esto, mi abuelo Lucho Escate expresa:

Pienso que una buena forma de explicarlo es como que la sala es la parte visible de nuestra casa, mientras que el corral es la parte que normalmente no se ve. Pero las dos son partes igualmente importantes porque uno tiene que verse bien, pero también tiene que estar bien conectado con su tierra. Ya los cuartos y el callejón es como el medio, ni lo uno, ni lo otro.

En el día a día, el corral para los subtanjallinos es tener una parte de sus chacras en su casa; ya que, en los eventos especiales, la sala es como tener una parte del pueblo en su casa. Ambos son espacios de la casa que los conectan con los dos polos más grandes de la organización espacial de Subtanjalla: el pueblo y el monte.

De similar manera a lo que sucede en Subtanjalla, aunque la noción de «casa» se encuentre en el campo del «pueblo», se observa que dentro de ella existe una polaridad entre un espacio que tiende más al pueblo, como es la sala, y otro espacio que tiende más al monte, el cual es el corral. Cuando compartí esta elucubración mía con mis amigos zañeros, muchos de ellos concordaron y me dijeron un dato que era bien «encapsulado» por mi amigo Yim Rodríguez Sampértegui cuando argumentó:

En Zaña no se tienen dualidades que separan, sino mitades complementarias. Por eso, siguiendo tu ejemplo, se puede decir que, aunque se pueda dividir la tierra zañera en pueblo y monte, siempre habrá algo de uno en el otro. Por ejemplo, hay algo de pueblo en el monte y eso lo podemos ver en las chacras. De igual manera hay algo de monte en el pueblo y eso lo podemos ver en el corral. Así es la cuestión, nunca son dos mitades bien cerradas, sino que siempre hay algo de una que penetra en la otra.

## De la campiña y el monte

Así como existen pliegues internos en la dimensión denominada «pueblo», también existen repliegues en aquello que los subtanjallinos denominan «monte», el cual tiene un par de caras verdes —que constituyen al espacio conocido como «la campiña»— y un par de caras doradas —partes del «monte»—. La primera cara



verde de la campiña es la chacra, espacio dedicado para la agricultura familiar. Esta suele pertenecer a los subtanjallinos viejos, quienes la han ido heredando de generación en generación. «Antiguamente, las chacras eran tierras que el hacendado le daba a sus peones para que las trabajen. Luego, algunas chacras ya pasaron a posesión de los peones y así han quedado como herencia», afirmó Julio Espinoza. Otra característica de las chacras es que ocupan menos de dos hectáreas de extensión y su producción está dedicada, en su mayoría, a las parras de uvas —para preparar el pisco artesanal—, a los árboles frutales como el mango, el palto y el pecano y a las matas de menestras como arveja, cancate y pallar.

Sin embargo, debido a que son los ancianos del pueblo quienes mantienen la vitalidad de sus chacras, mientras que las generaciones más jóvenes están desinteresadas en el cuidado de las mismas, han aparecido un gran número de ladrones de fruta provenientes de la ciudad de Ica. «Se aprovechan de que estamos viejos y ya no tenemos la fuerza y agilidad de antes. También se aprovechan que por las enfermedades a veces pasamos días sin venir. Y por eso, se meten y se roban toda la fruta para venderla barata en los mercados. Por eso, ya casi nadie quiere tener su chacra. Se ha vuelto una maldición», afirmó Lucho Escate.

Las chacras, ubicadas en las cercanías del pueblo, no solo corren el riesgo de «ser robadas», sino que también son los terrenos agrícolas los que más sufren la escasez hídrica, ya que se encuentran en las colas de los canales de irrigación y al ser terrenos agrícolas pequeños no tienen peso ni representatividad en la toma de decisiones de instituciones como La Junta de Regantes. Al no contar con suficiente agua, la tierra de las chacras pierde su potencia de fertilidad, por lo que se está comenzando a vender para que, en un futuro cercano, el pueblo pueda expandir sus fronteras. Por todo esto, en la actualidad, hay un creciente número de chacras abandonadas, las cuales se están convirtiendo en pequeños basurales.

Los pequeños agricultores, nombre con el cual se conocen a los dueños de las chacras en ambos distritos, sienten que ese repliegue verde del monte está perdiendo cada vez más terreno con relación al pueblo y sus límites. «Ahora ya no solo se tiene que el basural es la acequia y el camino que dividía a la chacra del pueblo. Ahora parece que las mismas chacras se están convirtiendo en ese espacio. Hay muchas que están abandonadas y es como que el pueblo ya se está metiendo donde no le corresponde», dijo don Julio Espinoza.

La segunda cara de la campiña es la parcela, la cual es un terreno agrícola que, a diferencia de las chacras, comenzó a existir como parte de las cooperativas que se formaron a finales de la década de los sesenta, después que se instaurara la reforma agraria dictada por el militar Velasco Alvarado. Las parcelas, en

Subtanjalla, tienen como característica principal su extensión de seis hectáreas que se han utilizado, desde los años setenta hasta la década de los noventa, para producir algodón. Tiempo después, con la llegada de las agroexportadoras, los parceleros (denominación con la que se conoce a los propietarios de las parcelas) han destinado sus terrenos a la producción de frutas, verduras y hortalizas como el espárrago, la cebolla, el tomate, la pecana, el tomate, la uva de grano grande y la mandarina.

Los parceleros, en un primer momento vendían su producción a las grandes exportadoras. Sin embargo, con los monocultivos de gran escala comenzaron a llegar plagas con las que era demasiado costoso lidiar; por ello, los hijos de estos parceleros decidieron o vender el terreno a las empresas agroexportadoras o alquilarlo por temporadas. Siguiendo esto, Carmela Huayanca, hija de Elena Escate, antigua parcelera de Subtanjalla, me dijo:

Nosotros como hijos, al ver a mi madre vieja, decidimos que en un principio era mejor alquilar. Alquilábamos por temporada y después ya por año. Pero después vimos que era mejor venderlo: daba más plata. Hace ya cinco años nos pagaron poco más de un millón de dólares, y lo repartimos entre todos los hijos y le dimos su parte a mi mamá. Para pagar su doctor y tenerla bien.

Las parcelas, al igual que las chacras, están desapareciendo. Pero a diferencia de las chacras que, por lo común, están siendo absorbidas por el pueblo, las parcelas están siendo capturadas por las agroexportadoras. «Se mantiene aparentemente verde, pero ya es como si fuera la ciudad. Todo del mismo tipo, todo bien cuadrículado como la ciudad. No hay vida en ese verde, así funciona el agronegocio», me explicó Lucho Escate.

Al igual que en Subtanjalla, la cara verde del monte en Zaña se divide en dos espacios: las chacras y las parcelas. La zona más cercana a los pueblos se conoce, por lo general, como las chacras. En su mayoría, estas se han formado a partir de la venta de antiguas grandes extensiones de terreno que colindaban con el pueblo o a través de las herencias, a lo que Celia Campana señala:

No sé muy bien cómo es que la gente de antes obtuvo su tierra; pero me imagino que al irse los patrones por la inundación, los cañeros agarraron sus tierras y de ahí han pasado de padres a hijos hasta nuestros días.

Al ser terrenos aledaños al pueblo, estos han sido siempre los terrenos agrícolas más preciados, ya que no solo podían ser empleados como huertos, sino que también servían para la construcción de casas y expansión del pueblo. Los pobladores descendientes de las familias tradicionales del pueblo han sido y siguen siendo los que más poseen las chacras. Sin embargo, en la actualidad, aquellos pobladores que han venido de otros lugares, pero poseen mayores ingresos que los zañeros, han comprado algunos de estos terrenos. Las chacras en Zaña, al igual que en Subtanjalla, tienen como propietarios a las personas más ancianas del pueblo. Igualmente, en primer lugar, las chacras sirven para contribuir en la canasta familiar, por lo que los principales productos que en ella se cultivan son zapallos, frijoles, arvejas, lentejas, maíz, habas, naranjas, plátanos, mangos, papayas, etc.

Así como en Subtanjalla, la segunda porción de la cara verde del monte son las parcelas, las cuales se encuentran más alejadas del pueblo que de las chacras, y no se suelen cultivar múltiples productos de panllevar. Por el contrario, dependiendo de la extensión de la parcela, se suele cultivar solo dos o tres productos los cuales se busca que sean vendidos en el mercado de pueblos aledaños como Chiclayo o Cayaltí o, si se cuenta con transporte grande, se pueden incluso trasladar hasta Lima. Los productos que son cultivados en las parcelas son, en su mayoría, la caña de azúcar y el arroz, y en segundo lugar pueden ser el maíz, el camote o la papa.

Tanto la chacra como la parcela son espacios del monte que por lo común son recorridos por la gente del pueblo. Además, desde los tiempos de los incas, ambos espacios se han visto modificados por las técnicas de irrigación y cultivo desarrolladas por las gentes. Ejemplo de esto son los caminos y canales de irrigación que datan desde la época incaica. Es por ello que, a pesar de que tanto la chacra como la parcela son espacios que pertenecen al monte, no es tan peligroso estar en ellos, incluso en la noche, porque ya han sido y siguen siendo adecuados por los humanos. Sin embargo, para protegerse siempre es bueno llevar un poco de cañazo y un perro, o también es recomendable ir acompañado. Otra característica que comparten ambos espacios es que se encuentran irrigados por las aguas superficiales venidas de las lagunas y ríos provenientes de la sierra.

En la actualidad, aunque a diferencia de Subtanjalla, las chacras siguen manteniendo su extensión antigua y no se están viendo afectadas por el crecimiento del pueblo —el cual es lento y mesurado—; las parcelas sí lo están. Don José «Junín» Campaña, habitante del centro poblado de La Otra Banda y trabajador del Complejo Deportivo de Zaña, afirma lo siguiente:

Las agroexportadoras están comprando todas las tierras de los parcelaros. Ya somos pocos los que quedamos con tierras. Y los que tenemos tierras, como ya estamos viejos y hay menos agua y más pestes, vemos mejor arrendar nuestra tierrita a los serranos que vienen más jóvenes y con hijos chicos que pueden trabajar.

Existen dos factores que están modificando el polo denominado parcelas. El primer factor que afecta a las parcelas, como señala don «Junín», es el rápido crecimiento de la presencia de las empresas agroexportadoras. Mientras que en Subtanjalla las agroexportadoras hicieron su ingreso a mediados de los años noventa, en Zaña ingresaron a mediados de la primera década del siglo XXI. A pesar de la década de distancia entre uno y otro, ambos pueblos están viendo cómo sus parcelas se están perdiendo y están tornándose en lo que ahora denominan «fundos», plantaciones que como mínimo poseen cien hectáreas de terreno dedicadas a la gran monoproducción agrícola con fines de exportación. Es con la agroexportación que los antiguos cañaverales o arrozales están siendo reemplazados por la producción de tomates, cebolla, espárrago, mandarina, uvas, etc.

El segundo factor que ha influenciado el cambio de ambiente de las parcelas es la cada vez mayor migración de los pobladores de la sierra, y en específico, de pobladores rurales de la región de Cajamarca, así como narraba Celia Campaña:

Normalmente venden lo que tienen en sus tierras, venden su casita, venden su chacrita, y después juntan algo de plata y vienen a la costa a buscarse la vida, a probar suerte. Acá, por ejemplo, le he arrendado a un señor que este año ha sembrado camote.

En el caso de Zaña, cuando uno arrienda su terreno a otra persona del pueblo, el recurso más usado es el de un acuerdo oral. Doña Celia, por ejemplo, me contaba que era la tercera vez que llegaba a un acuerdo con el mismo arrendatario, persona de origen andino que vivía en el barrio de Miraflores. El acuerdo más común es arrendar la parcela por todo el año, es decir, dos campañas<sup>20</sup>.

De la misma forma, es importante no solo llegar a un acuerdo por el tiempo que se arrendará el terreno, sino también por el tipo de productos que se cultivarán en ese periodo, tal como afirma doña Celia:

---

20 Término que se utiliza para denominar al proceso de siembra, cultivo y cosecha de un producto determinado.

Hay que tener cuidado porque a veces te siembran cosas que te cansan mucho la tierra. Lo que uno tiene que acordar es que, si van a sembrar algo que cansa mucho a la tierra, como la caña o el arroz, que lo hagan solo una vez al año.

Debido a estos cambios, aunque las parcelas y los fundos siguen siendo transitadas por humanos, en la actualidad no se trata de las personas de siempre. «Ahora ya no es lo mismo andar por el monte porque solo te encuentras con desconocidos. La gente va y viene, siempre hay caras nuevas, ya no se puede tener la tranquilidad de conocer a tus vecinos y sentirte seguro», afirmó don «Juanito» Burga de la Cruz. Es por estos motivos que los zañeros, en la actualidad, cada vez menos caminan por esta porción del monte, y se limitan a andar por el pueblo y por las chacras.

En cuanto al polo dorado del monte, el primer repliegue es el cerro. En Subtanjalla, hacia el este se ubicaba el cerro de Subtanjalla, que marcaba el límite entre Subtanjalla y Yanquiza, centro poblado del distrito de San Juan Bautista. El cerro era un espacio en el que durante las tardes los niños y jóvenes de Subtanjalla iban a jugar y a realizar deporte. Además, era el espacio en donde se encontraba un gran reservorio de agua para abastecer al pueblo, en caso de ser necesario. A lo lejos se podía ver a las personas subir y bajar por las crestas del cerro. Algunas rodaban dando volteretas desde la cima hasta las faldas del cerro. Desde su cima, en las tardes se podía ver al sol ponerse detrás del pueblo de Subtanjalla, al mismo tiempo que se podía apreciar cómo las doradas arenas se intrincaban con las múltiples tonalidades de verde de las chacras que se encontraban en la zona conocida como Santa Catalina.

En la actualidad, los subtanjallinos de El Alto lamentan la pérdida de sus cerros. «El cerro ha sido invadido por poblaciones de fuera de manera desordenada. Eso se debió a los malos manejos de la municipalidad y de los alcaldes que les dieron títulos de propiedad a cambio de votos. Ahora lo que era nuestro cerro ya no es cerro, sino ahora es barrio y se llama Las Brisas de Jaguay», afirmó Rolando Ponce, subtanjallino de madre andina.

En la antigüedad, el cerro de Subtanjalla era visitado por los llamadores para «rezar» las ropas de los niños y las niñas que se encontraban enfermos. Al «rezar» las ropas en el cerro, el llamador potenciaba su fortaleza gracias a las fuerzas del pasado, ya que, al lado del cerro, en una hoyada, se encontraba un antiguo cementerio inca conocido por los subtanjallinos como El Gentilar. Allí, según cuentan los más viejos, fue enterrada la doncella Sullka Qanqaya —la madre ancestral de Subtanjalla— junto con su séquito y las riquezas de los incas. Es por eso que, en ese lugar, durante las noches y las madrugadas, uno puede tener la suerte de

avistar una luz dorada resplandeciente que marca el camino a las riquezas de los incas. Sin embargo, debido a que este espacio del monte se ha visto absorbido por el pueblo, en él se ha adormecido las potencias que antiguamente tenía.

Si el cerro de Subtanjalla se ubica al este, por el oeste se tiene al imponente cerro Prieto, un cerro mítico que marca el límite entre Subtanjalla y el distrito de Salas Guadalupe. Se llama Prieto porque, a diferencia de los otros, este es de tonalidades oscuras, ya que se encuentra cubierto por pequeñas piedras azules, marrones y negras. Se dice que, en tiempos antiguos, el Prieto era un cerro macho —volcán de fuego— y su pareja era el Saraja, que era un cerro hembra —volcán de agua— y estaba ubicado a la entrada de la ciudad de Ica. El Prieto es uno de los cerros más grandes de todo Ica y tiene la forma de un animal dormido con el cuerpo alargado. Al respecto, Luis Peña narra lo siguiente:

Conforme me decían los más viejos del tiempo de antes, se le rendía culto desde la época de los gentiles. Arriba hay construcciones, como si hubiese sido un lugar ritual de los incas. Por eso, allá, el pueblo iba a rendir culto a sus dioses. Dicen que las familias de aquí y de Guadalupe iban. Incluso yo he visto que en mi juventud iban para la fiesta de las cruces, que era una procesión en donde varias personas subían para adornar tres cruces que existían allá arriba. Hasta yo he sabido irme.

Además de los cerros, la otra cara dorada del monte es la pampa. Terreno extenso donde ya no existen ni pueblos, ni chacras, ni parcelas, tan solo arena y, en algunos casos, huarangales. Todo lo que crece y habita en el monte no tiene dueño. Siguiendo esto, Jaime Escate expone:

Uno sabe que está en el monte porque ya no hay un orden como el que las personas le dan a las cosas. Ya no hay caminos, no hay parcelas, no hay nada. En las pampas, uno se puede encontrar con animales como los zorros, las palomas y las lechuzas quienes habitan. Asimismo, en las pampas te puedes perder si no te ubicas bien en el espacio. Solo me adentro a ese lado del monte acompañado y cuando voy a cazar palomas. Ir solo y para otras cosas es peligroso.

Por lo común, en las pampas uno solo se adentra en expediciones con otras personas jóvenes, ya que las pampas te pueden hacer caminar en círculos por días y días, lo que provoca la locura o la muerte por deshidratación. En el 2017, Reyna Pérez me contó su experiencia en una salida a pampa adentro:

Cuando éramos jóvenes, salimos varios, hombres y mujeres, para irnos pampa adentro con la intención de buscar la forma de llegar de Subtanjalla a la playa porque habíamos escuchado que teníamos playas bonitas. Salimos varios, pero a las pocas horas ya nos habíamos separado. En el primer grupo iban los hombres liderados por mi hermano James, y en el segundo íbamos las mujeres. Los veíamos adelante, como pequeñas sombras, hasta que se perdieron en el horizonte. Y nosotras no sabíamos a dónde ir, más o menos nos ubicábamos, pero no sabíamos qué hacer. Caminamos y caminamos por horas hasta que me di cuenta que seguíamos pasando por el mismo cerrito. Les di la voz a mis comadres y les dije que había que parar porque el monte ya nos estaba enloqueciendo. Entonces, fue cuando decidimos subir al cerrito y nos dimos cuenta que desde allí se divisaban las chacras. Casi no habíamos avanzado nada. Nos dio mucha risa, pero —cuando estábamos bajando el cerrito— se me hundió el pie y no sabes lo que encontramos. Un esqueleto. Cadáver de humano. Huesito, huesito. Con sus ropas ya raídas. «¡Patitas, para qué te quiero!», dije y comencé a correr sin parar. Luego de un tiempo me tranquilicé y volví con el grupo para ver qué era. Nunca descubrimos de quién era el cuerpo, pero ha debido de ser de uno de los bandidos que en la época de antes circulaban por esas zonas. Ya antes de anochecer dijimos que era mejor regresar y esperar al grupo de hombres allá en la parcela de mi hermano James. Cuando era la noche y estos locos no llegaban, ya estábamos asustadas. «¿Qué pasa si se les aparece el diablo? ¿Qué pasa si se les aparece la bruja?», decían mis comadres, y yo que no creo en nada de eso les decía que se preocupen de que no se les aparezca uno de los pistoleros mejor. ¿Nosotros habíamos visto un cadáver de verdad y nadie se había asustado y ahora se asustaban por la bruja?

Como a eso de la media noche escucho que los perros comenzaron a ladrar. Eran los hombres. Allí venía mi hermano junto con Lucho Escate y los más chicos. Nosotras ya estábamos dormidas, pero nos hemos despertado a recibirlos. Cuando han llegado, les pregunté si habían visto el mar y me dijeron que se habían perdido, que habían andado en círculos nomás y que, después de tanto caminar, divisaron un cerrito donde había un cuerpo recientemente desenterrado. Desde ese cerrito se divisaban las chacras, pero ya estaban asustados porque no querían encontrarse con el grupo que andaba desenterrando muertos y se regresaron corriendo a la parcela. ¡Ay!, risa me ha dado cuando mi comadre les contó que habíamos sido nosotras las que desenterramos a ese difunto.

La pampa más conocida es la de Villacurí, también llamada pampa de Pisco. Las pampas, así como los cerros, chacras y parcelas, también están sufriendo la pérdida de su extensión y potencia original. «Ahora, cuando pasas por en medio

de la pampa de Pisco, ya no vez pampa. Es paradójico. Ahora solo se ven los monocultivos de las agroexportadoras y un montón de pueblos nuevos que están surgiendo. Ya no se puede decir “me fui pampa adentro” porque allá encuentras gente y agricultura», dijo Hugo Muñante, pequeño agricultor de Subtanjalla.

Gran parte de los subtanjallinos jóvenes que no han conseguido finalizar la educación superior (sea en universidades o institutos) y que no cuentan con su propia parcela o un trabajo en la ciudad trabajan a diario como empleados de las grandes empresas agroexportadoras, ubicadas en su mayoría en la pampa de Pisco. Por ello, es muy común ver, a las cuatro de la mañana, a grupos de personas que salen caminando por la avenida principal hacia la entrada de Subtanjalla, en donde los esperan grandes buses para trasladarlos a los campos de cultivos. Por la tarde, como a eso de las cinco o las seis, con el sol ya bajando, llegan los buses a la entrada de Subtanjalla, lugar donde los subtanjallinos de El Alto y Bajibajo descienden para ir caminando a sus casas.

En Zaña, al igual que en Subtanjalla, así como en el lado verde del monte hay dos porciones, en el lado dorado también existen dos dimensiones. La primera de estas dos es conocida como los cerros. Uno de los cerros más emblemáticos de Zaña es el cerro La Horca, lugar donde en la época colonial se ajusticiaban a los esclavizados negros y a los pongos indígenas. Además de lugar de ajusticiamiento, este cerro fue también un lugar de justicia para los desdichados afrodescendientes e indígenas, ya que, luego de la inundación de Zaña, fue en sus faldas, conocidas en ese momento como la pampa o el cerrillo, que encontraron refugio ambos grupos. Es así que, mientras que en la colonia el cerro La Horca se encontraba en el monte, esto es, en las afueras del pueblo de Zaña, la inundación hizo que el pueblo migrara a sus faldas haciendo que dejase de ser un lugar de penitencia para pasar a ser un lugar de protección.

Según cuentan los más ancianos de Zaña, en el cerro La Horca había tres cruces, las cuales estuvieron colocadas en su cima hasta la década de los años sesenta. «Esas cruces estaban aquí desde la época de los españoles. Sacrificaban a los negros e indios bajo esas cruces. Esas cruces los ayudaban a tener una mejor muerte. Ayudaban a que sus almas se encaminen de mejor manera», afirmó don Juanito Burga. Además de las tres cruces, según todos los zañeros de setenta años a más que dicen recordar con mucha claridad, también se cuenta que en la noche se escucha una vieja carreta bajar a toda velocidad por las calles que llevan a la cima del cerro.

Otros dicen que, si uno presta atención, algunas noches se puede escuchar una multitud de negros esclavizados haciendo bulla, como festejando, tocando



tambores y cajas. En la actualidad y, para seguir honrando la memoria y guiando las almas de los esclavizados, desde hace unos años, con ayuda de Luis Rocca Torres, director del Museo Afroperuano de Zaña, se ha colocado una estatua de una mujer afrodescendiente que lleva en brazos a una criatura. Los zañeros conocen a esta estatua como «La Negra» o «La Morena».

Otro cerro legendario en Zaña es conocido como el cerro Corbacho. El Corbacho, a diferencia del cerro La Horca, se encuentra en medio del monte, separando el distrito de Cayaltí del de Zaña. Por esto y por su gran tamaño y potencia vital, la cual puede ser medida por la cantidad de reliquias del tiempo de los incas que pueden encontrarse en su interior, es una huaca poderosa a la que se debe tratar con sumo respeto. El Corbacho es bastante respetado y, a veces incluso, temido, ya que en su interior vive el mismísimo diablo rodeado de las grandes riquezas del tiempo de los incas. Es por ello que si uno pretende ir a «huaquear» (sustraer huacos y otras piezas que se encuentran en el interior del Corbacho) o incluso a caminar por los alrededores del Corbacho, uno tiene que ir bastante protegido.

Los zañeros aconsejan que, al adentrarse en su territorio, las personas siempre deben estar acompañadas y bajo la luz del sol. Y si uno va a huaquear, pues, aconsejan realizarlo junto a personas de mucha experiencia, siempre llevando una botella de aguardiente y hojas de coca para tener los sentidos agudizados y, al mismo tiempo, para compartir un poco con el demonio que habita dentro del Corbacho. Invitándole cigarros, coca y aguardiente, uno puede distraerlo y aplacar su ira.

Finalmente, la segunda porción del lado dorado del monte se denomina monte. Esto se diferencia del monte entendido como el espacio más general ya que las personas, para que quede claro a lo que se refieren, duplican el sustantivo. De esta forma suelen llamarlo «monte-monte». Don Henry Huamán, zañero de origen andino, me relató cuando había ido a zonas aledañas: «Una vez me he ido caminando lejotototes (muy lejos), casi ya a la entrada del bosque de algarrobos. Por allá me he ido a trabajar, de vigilante. Y eso ya es monte-monte. Peligroso es porque ya es monte-monte».

El monte-monte es un espacio, por lo general, desértico. Solo en algunas porciones del monte crece un árbol que, como los mismos zañeros, necesita de muy pocas comodidades para crecer cómodo en medio del desierto; este árbol es el algarrobo. El bosque de algarrobos es una parte del monte-monte, mientras que la otra parte son las grandes planicies conocidas como pampas. Ambas son peligrosas porque, en ambas, si no vas protegido, te puedes perder o te puedes encontrar con ánimas o seres del otro mundo que, de no matarte, te enfermizan y atormentan por el resto de la vida.

Mientras que en el bosque uno debe temer en especial a las brujas, ya que en este lugar ellas habitan disfrazadas de lechuzas o búhos, en la pampa hay que evitar cruzarse con extraños porque, aunque pensemos que son personas que al igual que nosotros se encuentren perdidas, en realidad, son almas errantes del mundo de los muertos que, por penitencia y obra del diablo, se quedan en el mundo de los vivos generando tormentos. Incluso en las pampas a veces podemos hasta cruzarnos con el diablo, lo que significaría, si es que no somos lo suficientemente audaces, una muerte casi segura.

### **Del cerro Prieto al cerro Corbacho**

Una noche, sentado en una maltrecha cama en la casa de mis abuelos, en el cuarto que, en mi niñez fuera de mis tíos, anotaba algunos pensamientos antes de irme a dormir: «Mis días en Subtanjalla empiezan trabajando duramente bajo la luminosa luz del sol en el medio de las chacras, mientras que acaban conmigo descansando, rodeado de absoluta obscuridad, en medio de las calles de lo que mi gente conoce como pueblo». Pensaba, entonces, en la dualidad pueblo-chacra y en las múltiples vivencias e historias que mi cuerpo y mis oídos han experimentado durante mi tiempo pasado en Subtanjalla y Zaña. Dejé mi cuaderno a un lado, apagué la luz de mi celular con la que me alumbraba, y cerré los ojos.

En mis sueños me vi frente al imponente cerro Prieto —con su color azul marino, el cual parece habérselo robado al océano Pacífico—, lugar que, según dicen los más viejos de mi pueblo, salió incluso antes de la época de los gentiles. Estaba allí, al pie del cerro, contemplándolo, impasible, de la misma forma en la que él acostumbra mirarnos a diario. Vi las ruinosas construcciones de piedra que se encuentran en sus laderas. Observé con atención aquello que los viejos dicen ser las antiguas plazoletas de los incas. Avisté sus dos estrechos caminos, los cuales bordean el cerro para terminar encontrándose. Era de noche y, a diferencia de lo que yo hubiese pensado, no tenía miedo de andar tan cerca de él a esas horas y tan solo. Sé que sucedieron acontecimientos, pero no los recuerdo. Parece que el cerro Prieto me robó el sueño, pero —antes de que en mi adentro ingrese— conseguí despertarme. No pude continuar durmiendo esa noche.

Escribí mi sueño en mi cuaderno de campo. Y, una vez que terminé de hacerlo, al no poder volver a dormir, no me quedó más que intentar distraerme. Busqué en mi celular la grabación que tenía de don Luis Peña, en la que me contaba la leyenda del cerro Prieto para transcribirla.

El cerro Prieto antes significaba otra cosa que lo que significa para nosotros. Antes era una... ¿Cómo le dicen...? Una huaca, como decían los antiguos. Era un lugar importante, hasta mis épocas de jóvenes era importante. Yo he ido a las procesiones que hacían hasta su punta, hasta las tres cruces. En realidad, ya en mi época solo quedaban dos cruces en lo que se conocía como cerro chico porque sabrás que el cerro Prieto tiene dos zonas: el cerro chico, que es donde están las dos cruces, y el cerro grande, que es donde había una cruz de huarango grandota; pero ahora ya no queda nada... En realidad, son tres partes porque hay otro cerro que los viejos le decían el Cerro de la Batería. Pero bueno, los viejos contaban que se le hacía esas procesiones porque en la época de los gentiles, y desde más antes, el cerro Prieto fue una especie de bestia de fuego que se había escapado del mar y destruía todo lo que se atravesaba en su camino. Por eso es que casi todo lo que lo rodea, desde el mar hasta la sierra, es prácticamente pampa nomás. Para domar a esta bestia, los gentiles comenzaron a orar, pidiéndole a Diosito que los proteja y, después de escuchar las súplicas de todos los pueblos de los gentiles de esta zona, Dios hizo una tormenta. Dicen que se nublaron los cielos, todo quedó totalmente oscuro, como si fuera de noche. Y del cielo comenzaron a caer rayos, miles, que atravesaron a este demonio convirtiéndolo en el cerro de piedra que ahora conocemos. Pero, cuentan los viejos, que mientras este demonio agonizaba, le pidió al diablo que lo ayude a mantener su alma. Por eso, en sus adentros del cerro, aún se mantiene vivo el demonio como si fuera un alma que aparece solo en las noches. Por allá, se escuchan ruidos en las noches y, a veces, en las madrugadas se ve un resplandor en el cielo. Esto pasa cuando se abre la puerta del infierno que está dentro del cerro Prieto. Por eso es que se dice que cerro Prieto es un volcán porque en sus adentro hay fuego puro. Pero no es fuego de la naturaleza, sino es fuego del mismo infierno, del otro mundo. Se abre esa puerta que conecta la tierra con el infierno y deja salir a las almas de los demonios que están refugiadas allí desde el tiempo de los gentiles. Hay gente muy temeraria que se va a ver si es verdad, pero acaban mal. Dicen que los que se van solos, a andar por allá, ven una carreta vieja jalada por un viejo —más viejo que la misma carreta— en su burro. Algunos ven al viejito y se confían, pero no saben que ese viejo es el mismo diablo. O el cerro te come, es decir, te desaparece, o te vuelve loco. Parece que el alma de uno se pierde y el cerro te la traga. Otros van, no tanto por la novedad de buscar al diablo, sino porque dicen que en algunas zonas está escondido el oro de los incas o el oro que los bandoleros escondían después de robar. Pero no, de cualquier forma, por más oro que haya, todos sabemos que ese oro te llama para que el cerro te trague. Ahora el cerro está un poco más manso porque vino un cura de Guatemala que se llamaba Fray Ramón Rojas y fajó la punta del cerro para que deje de humear como volcán y

se apacigüe. Contaban los más viejos que vino ese cura y, la gente de por acá le pidió que hiciera algo con el cerro que no paraba de humear. Dicen que el cura subió hasta la punta del cerro chico, y al lado de las cruces se puso a rezar y después les roseó agua bendita. En ese momento, ¡zas!, salió una luz en todo el cielo. Ciegos dejó a todos, y se comenzaron a escuchar cánticos de ángeles y trompetas. Y se escuchó cómo un pequeño temblor que parece que hizo que piedras cayeran adentro de un cráter que había en la punta. Después, cuando todos pudieron abrir los ojos, vieron al padre rezando, arrodillado, y levantaron la cabeza y vieron que el cerro había dejado de humear. «Lo fajó, lo fajó», comenzaron a gritar todos de alegría y, desde ese entonces, el cerro Prieto dejó de ser volcán y ahora es un cerro de fuego que está dormido. Pero igual, yo digo que sigue siendo peligroso, por eso, los brujos lo siguen visitando. Hay que tenerle respeto de cualquier forma.

Escuchar la narración de don Lucho Peña me hizo pensar en mis amigos de Zaña. En específico, recordé que en una noche de invierno zañero, mientras nos encontrábamos reunidos en el taller de máscaras de Dimas Gil, tanto él como Neiser Ascurra, poeta y actual guía de las ruinas de San Agustín, me contaron la leyenda del Corbacho. A continuación, relato esta historia:

En la época en la cual la hacienda de los Aspíllaga en Cayaltí era una hacienda azucarera venida a menos, había un humilde panadero Cayaltillano, todas las madrugadas como a eso de las cuatro de la mañana, era enviado de Cayaltí a Zaña llevando el pan. Como en esa época el patrón les daba los productos para la vida diaria a los empleados, el pan que enviaban estaba contado; es decir, alcanzaba exactamente para las familias que vivían en Zaña. Una madrugada de luna llena, el panadero empujaba su pesada carreta por los terrosos caminos que, en esa época, unían a Zaña y Cayaltí. No eran los mismos caminos que hay ahora, eran los caminos antiguos que conectaban a ambos pueblos a través del cerro Corbacho.

Una madrugada mientras el panadero jalaba su vetusta y pesada carretilla vio que, a mitad de camino, en las faldas del Corbacho, le salió al encuentro una señora vestida con harapos. El panadero, sorprendido de encontrar a alguien a esas horas, le preguntó si podía ayudarla, a lo que la señora respondió: «Joven, por favor, regáleme un pan». El panadero al verla tan viejita y harapienta dudó, pero luego se negó diciendo: «Mamita, usted me va a disculpar porque los patrones me cuentan todo el pan que llevo a Zaña, y si alguien del pueblo reclama el pan faltante, el patrón me va a castigar». La señora insistió, le rogó que por favor le diera un pan. El panadero volvió a negarse explicándole sus

razones, pero —al ver la desesperación e insistencia de la viejecita— acabó por entregarle una pieza de pan. La viejecita se alegró y, como agradecimiento, le entregó un adobe chiquito. Para no hacerla sentir mal, el panadero no quiso rechazar el modesto obsequio de la señora y lo guardó en uno de sus viejos costales de rafia que cargaba en su carreta.

Luego de despedirse de la señora, el panadero continuó con su camino. Fue a Zaña, entregó el pan, se excusó con la gente por el pan faltante diciendo que había errado en los cálculos y prometió que al día siguiente les repondría. Sin embargo, al día siguiente, poco antes del amanecer y en el mismo lugar del camino, en las faldas del Corbacho, se volvió a aparecer la misma señora harapienta y, otra vez, le volvió a pedir un pan. El panadero, compadecido de la pobreza de esta persona, le volvió a entregar uno, y la señora, para retribuirle el buen trato, le dio otro pequeño adobe.

De esta forma, los acontecimientos se dieron por un largo periodo de tiempo. Así, cuando el panadero creía que la señora aparecería, no encontraba ni la sombra de ella, y cuando creía que la mujer ya no estaría, esta volvía a aparecer al lado del camino. Las repentinas apariciones y desapariciones de la señora causaban que hubiese días en que el panadero llegaba a Zaña con el pan faltando, por lo que después de repetidas ocasiones los pobladores se quejaron con Ramón Aspíllaga, el patrón.

Enfurecido por el posible timo, el patrón increpó al panadero por lo sucedido y este, en su defensa, confesó: «Patrón, casi todas las madrugadas que paso por el Corbacho aparece una señora bien pobrecita y me suplica que le dé un pan». Este, incrédulo, decidió acompañar al panadero la madrugada siguiente. La señora estaba en el lugar en donde el panadero le había dicho a su patrón que seguramente los esperaría. Al verla, Ramón Aspíllaga le preguntó qué quería y la señora le respondió que, como de costumbre, quería intercambiar un adobe por un pan. El patrón le dio el pan, por tanto, recibió el adobe. Miró con extrañamiento al panadero, a lo que este le confirmó que la viejecita acostumbraba a darle un adobe en agradecimiento. El patrón le dio el adobe al panadero para que lo botara; sin embargo, este, como de costumbre, decidió guardarlo.

El panadero, como llegaba a casa muy cansado, tan solo colocaba los adobes debajo de la cama; pero nunca se daba el tiempo de observarlos con detenimiento. Esta vez fue diferente y, al mirar con atención debajo de la cama, se dio con la sorpresa de que todos los que había recibido hasta ese momento eran, en realidad, lingotes de oro puro. Asustado, tomó uno y, corriendo, lo llevó a la oficina de Ramón Aspíllaga. El patrón, al ver el lingote, le ordenó al panadero que le mostrara

todos los que había juntado. El panadero, obediente, lo condujo a su cuarto y le mostró los lingotes de oro que había acumulado a lo largo del tiempo. El patrón, lleno de avaricia, comenzó a llevarle pan a la señora para intercambiarlo por adobes. Mientras más pan le entregaba, más oro recibía a cambio.

Luego de un tiempo, el patrón supo que la señora andrajosa era en realidad el diablo que vivía en las entrañas del Corbacho, en medio de grandes cantidades de oro y otras riquezas que habían dejado los incas. Fue a partir de ese momento —según contaban los guardianes de la hacienda— que, en las madrugadas, el patrón salía con la mirada perdida en su carreta rumbo a Corbacho a recibir el oro del diablo, lo que generó que la Hacienda Cayaltí volviese a ser una opulenta hacienda.

El diablo, al ver que Ramón Aspíllaga lo visitaba a diario, decidió, en una ocasión, ofrecerle la posibilidad de entrar en las entrañas del cerro para que pueda sacar las riquezas que quisiera. Le dijo que solo tenía un minuto para entrar, sacar todo lo que pudiese y salir; sin embargo, al ver todo el oro y las riquezas que se encontraban al interior del Corbacho, Ramón Aspíllaga, embriagado por la ambición, entró y ya nunca más salió. El cerro se cerró, se tragó al patrón y dejó en sus faldas la carreta abandonada, la cual fue encontrada luego por los guardianes. Dicen que, a veces en las madrugadas, si se ve un resplandor tornasolado, es porque el Corbacho se ha abierto; esto causa que, por lo menos por un instante, el mundo de los espíritus se junte al mundo de nosotros, los vivos.

## Las tierras, sus pliegues y repliegues

Desde el punto de vista de un heredero practicante de antropología y abordando la dualidad pueblo-monte trabajada a lo largo de este capítulo, puedo afirmar que, así como es costumbre para subtanjallinos y zañeros, más que de un binarismo —con dos partes excluyentes y segmentadas, las cuales no cuentan con un medio— la división territorial presente en ambos pueblos se trata de dos polaridades en medio de las que habita un infinito creado por pliegues y repliegues del territorio. Ambos poblados nacen y habitan el «entre» que se instaura en el encuentro de la mitad conocida como «pueblo» y la mitad denominada «monte». De ese choque cósmico, cual polvo de estrellas, nacen ambos pueblos. Por ello, no es que Subtanjalla y Zaña sean totalidades fijas que puedan ser segmentadas en dos partes discretas: pueblo y monte; por el contrario, en ambos distritos cada pequeña porción de territorio (sea casa, chacra, o monte) tiene la capacidad de relacionarse con otras y así dar vida a diversos territorios compuestos por

múltiples segmentos como las tierras de Subtanjalla y Zaña. Múltiples segmentos que —como la enseñanza de don Santos volvía a resonar en mi cabeza— «tienen que tener dos lados».

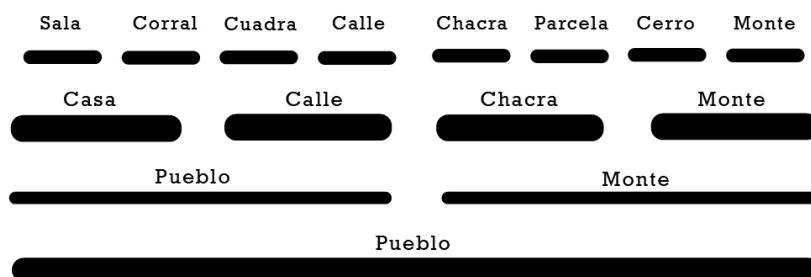


FIGURA 10. División del pueblo en Subtanjalla y en Zaña.

Fuente: Reyes Escate (2022).

En la figura 10 se observa que, más que una mera división del territorio —en palabras de Losonczy (2006)— es una «topografía pragmática» (p. 78) capaz de organizar un espacio continuo como la tierra, a partir del modo de existir de subtanjallinos y zañeros. Este pensamiento volvió a mí, varios meses después, cuando leía la rica etnografía de Anne Marie Losonczy (2006), titulada *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*, en la que la autora argumenta las relaciones afroindígenas entre afrocolombianos e indígenas emberá:

El núcleo central a partir del cual se estructura la espacialidad negro-colombiana está constituido por el espacio habitado. La selva, por su parte, se impone a los hombres como algo existente en una exterioridad radical a su capacidad de modificación, en relación con su poder de creación. Entre estos dos polos se dibujan zonas intermedias que adquieren su sentido a través del río, el mediador por excelencia, con todos los movimientos y las representaciones de las que es soporte (p. 79).

Este pasaje de Losonczy me hizo pensar que la diferencia principal entre pueblo y chacra es que la segunda te permite vivir de ella en forma natural, mientras que en la primera uno tiene que dar para poder vivir en él. La diferencia entre el pueblo y el monte es que el pueblo es el espacio que la persona ha domesticado para realizar su vida sobre él; mientras que en el monte uno simplemente no puede vivir:

es un lugar salvaje en el que los humanos no hemos aprendido a vivir porque en él radican las fuerzas y los seres que son parte de la otra cara del mundo que no podemos ver con nuestros ojos de personas. El monte, por lo tanto, es ese espacio en el que todo aquello que no es humano tiene más poder de afectar a los humanos y de tornarlo, otra vez, parte del polvo del cual fue creado.

Debemos de tener cuidado, ya que la relación que presenta la dualidad pueblo-monte con domesticado-salvaje no rememora de ninguna manera a las etapas del progreso evolucionista. Mientras que la visión evolucionista es trazada por una única línea jerarquizante, la dualidad pueblo-monte, en Subtanjalla y Zaña, se trata de una polaridad en el medio de la cual se genera un infinito.

La dualidad pueblo-monte, como todas las dualidades en estos dos pueblos, no está basada en dos partes discretas y esenciales, sino que nace de dos polaridades relacionales, las cuales, vistas desde otra perspectiva, cambian de lugar. Asimismo, como hemos visto a lo largo de este capítulo, aunque se tenga una división dual, en cada una de las mitades existen espacios que nos conectan con su contraparte. Por ejemplo, dentro del polo «pueblo» se encuentra el corral, pequeña parte de la chacra en un área que se consideraría bastante domesticado como la casa. De igual manera, en el polo «monte» se hallan las chacras y las parcelas, espacios más domesticados de las áreas montaraces.

Sin embargo, aunque la composición varíe, la estructura se mantiene porque «todo tiene dos lados». En este caso, es posible decir que la dualidad pueblo-monte son extremos polares, desde el punto de vista de subtanjallinos y zañeros, que discurren sobre sus propias tierras. Si se observa, por ejemplo, desde el punto de vista de un iqueño o chiclayano citadino, se incluiría a Subtanjalla y a Zaña como parte de la polaridad «monte». Asimismo, si se adopta el punto de vista de un espíritu, tendríamos que la polaridad regente es el mundo de los vivos-mundo de los muertos y, como toda dualidad tiene su «entre», este vendría a ser el monte.

Para el caso de la dualidad pueblo-monte que se ha desarrollado en este capítulo, el espacio liminal o de transición —espejo invertido que existe entre la calle y la chacra— suele estar encapsulado en un camino sin asfaltar o en una vieja acequia, por donde el agua de irrigación ha dejado de circular y sirve ahora de depósito de la basura del pueblo. Espacio que recuerda, para todos los que habitan en el polo del pueblo, que no estamos adentrando a un terreno indómito en donde la presencia de las gentes no es tan densa. Así como existe este espacio liminal entre el pueblo y el monte, también existen otros lugares liminales que están latentes pero invisibles en la figura 10. Por una parte, en la izquierda del pueblo se apreciaría el espacio liminal entre la ciudad y el pueblo, el cual está



encapsulado en los suburbios; por otra parte, al lado derecho del monte (lado que tiene más importancia para subtanjallinos y zañeros) se encuentra el espacio limítrofe trazado entre el monte y el mundo de los muertos.

Por ello, es importante recordar que el monte es peligroso también porque en él se encuentran puertas que pueden conducir al otro lado del mundo: al lado que no se ve el sol, al mundo de los muertos que han experimentado una mala muerte —muerte que no se tenía prevista o muerte de una mala persona— porque aquellos que han sabido morir y se han portado bien en vida encuentran el descanso eterno en el cielo que vemos desde el mundo de los vivos.

El espacio liminal o umbral entre monte y mundo de los muertos, por lo general, están en las hoyadas o en los cerros, ya que ellas son como «los granos del rostro de un adolescente» —dirían los viejos zañeros—, protuberancias que hacen que las fuerzas de un lado del mundo afloren en el otro. Ejemplo de esto son los cerros: Prieto y Corbacho, lugares en los que en sus interiores aún se encuentra escondido el diablo, que habita en medio de la candela del mundo de los muertos y del oro del tiempo de los incas.

Para visualizarlo mejor, junto a mi abuelo Lucho Escate, en Subtanjalla, y a Dimas Gil, en Zaña, dibujé una representación de la dualidad pueblo-monte. Al inicio yo dibujé la dualidad de manera lateral, colocando la porción del pueblo al lado de la porción del monte (como se muestra en la figura 10). Sin embargo, ambos me corrigieron al decir que, en lugar de ubicarlos de forma horizontal, lo correcto sería colocar ambas partes de manera vertical. «Es mejor dibujar al pueblo sobre el monte porque así han sido las cosas. Antes lo que fue monte, hoy es pueblo. El pueblo se ha construido sobre montes y chacras», me dijo Lucho Escate.

Al replicar que mi intención no era graficar la dualidad temporal, sino geográficamente, Lucho Escate me dijo que entonces sí podría dibujarlo lateralmente; pero que se tenía que dejar un espacio en el medio para las chacras. «Nunca puede estar pegado el pueblo al monte. Siempre hay una partecita que sirve de puente», aseveró. Por su lado, Dimas Gil también estuvo de acuerdo en que el pueblo tenía que dibujarse sobre el monte al señalar que «el pueblo está más lejos de los adentros de la tierra, que es donde se dice que está el mundo de las ánimas; por eso, creo yo que debemos de ponerlo más arriba que el monte».

A través de conversaciones y comentarios como los que buenamente me brindaron mi abuelo y Dimas Gil, fui entendiendo que la dualidad pueblo-monte no es solo una división espacial. Como se indicó antes, es un campo de fuerza territorializado entre dos polos: uno de los cuales está más cerca a lo domesticado, mundo de los vivos, y el otro mantiene relación directa con el indómito y caótico

mundo de los muertos, denominado también «el otro mundo». Ese otro lado de la tierra —entendería más tarde—, para subtanjallinos y zañeros, más que un lugar es la ausencia misma del lugar: «allá todo ha perdido su cuerpo, quedándose el alma desnuda», decía el zañero José «Junín» Campaña. En esa otra cara de la tierra, al no haber espacio, el tiempo es perenne y absoluto.

De acuerdo con lo anterior, a diferencia del tiempo en el mundo de los vivos, en el que sí hay espacio, por lo tanto, se puede ocupar una posición desde la cual se puede dividir los tiempos y los espacios para así habitarlos de la mejor manera, en el otro lado de la tierra todo vuelve a ser parte del polvo del que nos hemos originado. Es por ello que ese otro mundo, el de los muertos, es un mundo previo a la operación de plegar. Un mundo en donde todo y todos estamos mezclados, habitando en aquello que Gilles Deleuze (2006 [1968]), partiendo de Joyce, denominó *caosmos*, «identidad interna del mundo y del caos» (p. 65).

«El pueblo está arriba. El monte siempre un poco más abajo, más cerca al otro mundo», me decían subtanjallinos y zañeros. Así fue como comprendí que tampoco se trataba de una mera continuidad temporal cronológica que ubicaba al monte y a lo indómito como el polo más bajo, mientras que se colocaba al pueblo y a lo doméstico como lo más sofisticado. La propuesta de zañeros y subtanjallinos, creo yo, se aleja de una organización axiológica unilineal del mundo; por el contrario, a lo que hacen referencia con esta organización es a la distancia que existe entre el caosmos y una vida que ha sabido domesticarlo a través de su síntesis. Sin embargo, alejarse de forma tan radical del caosmos no es necesariamente bueno porque se termina por acabar con sus potencias creativas que proveen la capacidad generadora de vida. Asimismo, quedarse en demasiada proximidad del mismo tampoco es del todo favorable porque dejar sin organizar esa conjunción de tiempos y de espacios tampoco permite la génesis de vida y, en caso lo haga, no será una vida buena por la confusión que generaría.

Es así que, gracias a la paciencia de subtanjallinos y zañeros pude entender que —más que secciones geográficas, o segmentos temporales, o mitades topográficas-temporales— cada parte que en esta sección he denominado «polaridad», en sus distintos niveles, podría ser definido como una meseta (*platô*); es decir, citado en Bonta y Proveti (2006 [2004]), en «un conjunto de conexiones productivas entre fuerzas sin referencia a una fuente de orden externa» (p. 9). En este concepto, acuñado por Bateson (1972) y reinterpretado por Deleuze y Guattari (2004 [1980]), se propone ver a la meseta, dicho en otras palabras, como un fragmento de inmanencia que se comunica con otras en el plano de consistencia, es decir, para el caso de subtanjallinos y zañeros en la tierra.

Estas mesetas, tanto para subtanjallinos y zañeros como para Deleuze y Guattari (2004 [1980], «siempre está en el medio. Ni al principio, ni al fin» (p. 26). Debido a que estas mesetas siempre se encuentran en el medio, sin picos demasiado altos ni hoyadas profundas, sin principio ni fin, se podría concordar con Deleuze y Guattari (2006 [1980]) que el conjunto de mesetas, de las cuales se desprenden flujos —hilachas o microfisuras que se desenredan por aquí y por allá, que terminan por conectarlos sin un orden específico—, compone un rizoma. Como decía antes, lo que parece ser una meseta inicial, desde el punto de vista de la gente, puede ser el final, desde el punto de vista de un espíritu. Ni principio ni fin, solo medio. En suma, y a partir de lo argüido en este capítulo, se expone que, tanto Subtanjalla y Zaña, más que meros territorios compuestos por una amalgama de segmentos, son rizomas en constante devenir que, conforme van cambiando los puntos de vista, experimentan transformaciones topológicas<sup>21</sup>.

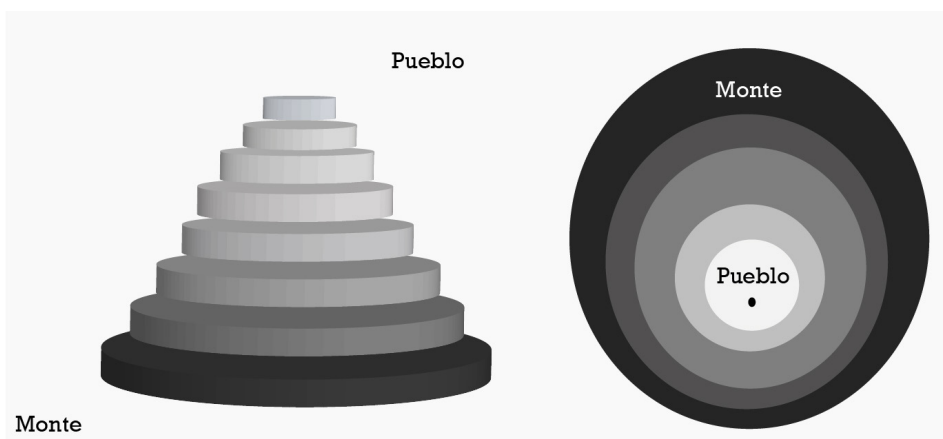


FIGURA 11. Visión lateral y superior de las múltiples polaridades en la dualidad pueblo-monte.

Fuente: Reyes Escate (2022).

21 Entiéndase la noción de *topología* en el sentido filosófico que le dio Gilles Deleuze. Asimismo, la topología hace alusión a un tipo de pensamiento diferente al pensamiento esencialista y está basado en atribuirle características esenciales a entidades individualizables. Por otro lado, nos propone pensar en términos de un universo plagado de cosas en constante movimiento y variación; todas emergiendo de un mismo polvo, pero de manera múltiple y siempre cambiante.

Finalmente, me gustaría discurrir con mayor profundidad en una de las nociones que se encuentran en Subtanjalla y en Zaña, la cual se halla presente en ambos eventos etnográficos descritos al inicio del capítulo. Con esto me refiero a la noción «encantar». Después de haber convivido con subtanjallinos y zañeros, me animo a decir que, en ambos pueblos, existe una aproximación a la noción del punto de vista que está asociada, por ejemplo, a la concepción de cada uno de los segmentos territoriales como mesetas, y que fue trabajada por la etnología amerindia de las tierras bajas (Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996). Según los subtanjallinos y zañeros, esta visión ha estado presente en el territorio gracias a los imperecederos agenciamientos que se han establecido entre los Andes y la costa. «Son los serranos que siempre han visto las cosas del mundo de esa manera y nos han enseñado a verla así. Desde la época de los gentiles, más antes de los incas, ya veían así», arguyó mi abuelo Lucho Escate.

Un ejemplo de esto me fue explicado por don Henry Huamán, pequeño agricultor zañero de origen andino, cuando al referirse al significado de «encantarse» expresó:

No es que el mundo cambie, sino que lo que cambia es la mirada de la persona. Se le alteró la visión, como un embrujo... Un encanto... Se confunden las cosas del mundo de los vivos con la del mundo de los muertos porque se juntaron mucho. Ahí [en el mundo de los muertos] uno se debilita y corre el riesgo de morir a manos de los diablos que están en el monte.

Según subtanjallinos y zañeros, aquel que se atreva a andar por los seres que habitan en el monte —sean cerros, pampas o bosques—, solo y desprotegido (sobre todo aquellos que van con la intención de extraer las riquezas de los incas), corren el riesgo de ser encantados por el lugar. Esto es, las personas que no guardan precauciones —por ejemplo, llevar aguardiente y hojas de coca en Zaña, o andar acompañados de sus perros y llevar un poco de pisco en el caso de Subtanjalla; elementos que permitirían agudizar los sentidos— pueden ser capturados por la mirada del cerro; es decir, pueden ser más proclives a observar el mundo desde el punto de vista del cerro.

Esto no significa que el diablo y los seres del otro mundo que habitan en el monte, por ejemplo, los cerros Corbacho y Prieto, nos posean; es decir, que logren traspasar nuestro cuerpo para ocupar nuestros adentros. Por el contrario, lo que sucede al encantarse es que los adentros de uno, en otras palabras, nuestra alma, es seducida a traspasar la exterioridad de estos lugares, y se adentra en los

laberintos de su interioridad transfinita hasta perdernos en ella para nunca más poder salir. Doña Antonia, mujer zañera afirmó lo siguiente:

El Corbacho te engaña. Parece como si fuera a mostrarte sus adentros para darte todo su oro. Te llama como cuando se le avienta comida a un pescado. Te llama, te llama, y uno por la ambición va sin pensarlo. Pero cuando te tiene cerca, ¡zas! Te mata, te sepulta. Y si no te sepulta, te deja sin alma. Enfermo, como si tu cuerpo ya no tuviera alma, como muerto en vida. O te deja loco. ¡Uy! ¿A cuántos no ha matado el Corbacho? Una vez una persona me quiso engañar para que el Corbacho me encante a mí y no a él. Quería llevarme con él al Corbacho para que me tragara a mí, mientras que él se quedaba con el oro.

El encantamiento puede conllevar a la muerte, lo que significa la separación total de nuestro cuerpo de nuestra alma. Las dos partes que nos constituyen como gente quedarían sempiternamente separadas. De acuerdo con las múltiples conversaciones sostenidas con los zañeros y subtanjallinos, las muertes más comunes se deben a repentinas caídas que causan que las personas rueden cerro abajo hasta morir o «ser tragado por la tierra». Derrumbes de piedras que terminan por sepultar a las personas que se encontraban escarbando agujeros para encontrar huacos u otros tesoros del tiempo de los incas. Otra muerte común es «perderse en la pampa»: deambular por días en círculo hasta morir de sed en medio del desierto.

Si es que el encantamiento no provoca la muerte, una de las dos posibles consecuencias puede ser el desarrollo de una grave enfermedad mental o física. Estas enfermedades son provocadas, según comprendí, por la ruptura parcial de la relación entre cuerpo y alma. Este quiebre parcial sucede cuando el alma, seducida por el cuerpo de un ser más fuerte que se encuentra en el tiempo de antes y en el mundo de los muertos, se aleja del cuerpo de la persona y le inflige un gran debilitamiento.

Si el tiempo del alejamiento del alma se prolonga demasiado, esto causará la muerte. Finalmente, la última posible consecuencia detallada por doña Antonia es la locura. Esta se identifica, ya que la persona encantada empieza a confundir el orden del mundo, realizando acciones que no son propias de las costumbres contemporáneas de los zañeros. La locura se rompe con la relación que tiene la persona con su medio ambiente y con la relación que tiene la persona consigo misma. Esto significa que rompe con el trato que la persona puede establecer con sus vecinos y familiares, y también rompe con las costumbres de la propia persona. «Hasta la mirada le cambia. Es como si fuera el cuerpo nomás, pero por dentro ya no está la persona que conocíamos», afirma Betty Pérez, mujer subtanjallina.

La ruptura con el trato y la costumbre imposibilita que uno encaje coherentemente en su medio actual. «Acá en Subtanjalla hay varios que les ha dado el Alzheimer. Eso para mí es prueba de que no es algo propio de la persona, sino de algo que está llamando el alma de las gentes. Hay varios, más jóvenes que nosotros, que ya andan con Alzheimer. No sé qué es, pero me suena a que puede ser encantamiento. Algo llama sus almas o algún trauma ha pasado en el pasado del pueblo que los hace volver», dijo Lucho Escate.

Para curar ambas rupturas, la del cuerpo-alma y la de costumbre-trato, se debe de buscar a un brujo o curandero que tenga la capacidad de «saber ver bien» para ordenar los puntos de vista. Si el brujo o curandero (a veces se trata de un llamador) consigue cumplir con su trabajo, el alma se dará cuenta de que anda divagando por el mundo de los muertos y podrá seguir la voz del brujo o curandero hasta regresar al mundo de los vivos y al cuerpo que le pertenece.

De igual manera, si el curandero consigue ordenar los puntos de vista, la persona que está experimentando la locura podrá diferenciar aquello que pertenece al tiempo de antes y aquello que forma parte del tiempo de ahora, así logra reacomodarse en su propio medio.

«El único problema es que acá ya no hay ni brujos ni llamadores. El último, que era un poquito fanfarrón, pero era bueno, era el Bofio. Como era brujo, tomaba su pisco en las calles y andaba un poco descuidado, pero era bueno. Hasta ha venido a la casa a llamar a tu alma, ¿te acuerdas?», me comentó mi abuelo Lucho Escate. «Sí», respondí mientras recordaba cuando el Bofio, a quien le tenía bastante miedo de niño, entraba a mi cuarto para llevarse una camiseta mía. Luego, en sumo silencio, se iba al corral y allí, en compañía de la calavera de la casa (en la casa de mi abuelo había una calavera que era la protectora del hogar) empezaba a gritar mirando al cielo: «¡Luis Fernando de Jesús Reyes Escate! ¡Llamo a tu espíritu!», seguido de una avemaría rezada con bastante rapidez.

En Zaña, tampoco quedan ya brujos o llamadores. «El último respetado fue el señor Ciriaco Hernández. Era un moreno alto, fuerte, muy respetado. Era brujo de bien. Dicen que aprendió con un serrano y que se le apareció una mesita de bien para hacer brujería enterrada, y cuando se te aparece una mesa, lo único que te queda es hacerte cargo. El problema es cuando se te aparece una mesita malera, de brujería mala, ese es el problema. Pero, bueno, como Ciriaco no hay. Ahora solo tenemos gente empírica, gente que dice que sabe, pero que no sabe», me dijo don Víctor «el Ojón» Oliva.

Es así que podríamos decir que cuando uno se encanta pierde las relaciones que establece con el polo del pueblo, y aunque su cuerpo aún siga vivo habitando

en esa polaridad, el alma se va al mundo de los muertos y al monte. El encantamiento es, desde mi punto de vista, una especie de línea de fuga —en este caso— destructiva, el escape de territorios ordenados a partir de puntos de vista conocidos, el cual puede terminar por dejarnos en profundidades inhóspitas y desconocidas que encaminan a la muerte.

Como nos recuerda Stengers (2008), «la “línea de fuga”, según la definición de Deleuze y Guattari del término[,], no implica denunciar el territorio, sino “traicionarlo”: poner en evidencia un ingrediente que pertenece al territorio y que conecta con un exterior contra el que este territorio se protege» (p. 42). Por eso, en lugar de comportarse como persona, los humanos que han sido encantados comienzan a adoptar comportamientos propios de los animales o seres no domesticados. Aquí vuelve una vez la polaridad implícita en las geografías topográficas zañeras y subtanjallinas: la diferencia entre lo domesticado o casero y lo salvaje o montaraz.





## Las caras de los tiempos

Recuerdo que, en setiembre de 2020, recibí un mensaje de WhatsApp de mi amigo Yim en el que me contaba que no había podido dormir la noche anterior porque se había quedado pensando en el documental titulado *La plena* (1966), en el que se traza un recorrido sobre la música afrocaribeña en Puerto Rico y en el cual, en un momento, se reproducía como música de fondo una canción que presentaba en el coro un estribillo que sonaba algo como *Alundé Alundá*. Además del mensaje, Yim me envió el enlace del documental y una nota de voz en la que me preguntó a qué me revivía el estribillo del minuto once. Por sonoridad, me recordaba al clásico usado en el ritmo musical de *La Saña* —derivación de los bailes tierras antiguos practicados en el pueblo de Zaña—, por lo que respondí: «Suenan al famoso *A lundero le da*».

«¡Estás en lo cierto! Ahora, ¿cuál será el título de la canción?, ¿qué significará *Alundé Alundá*», me consultó. Durante ese día no pude realizar otra actividad más que intentar dar con el título de la canción que me había compartido Yim. En realidad, no sabía cómo buscar porque la letra del documental era, para mí, ininteligible. Sin embargo, intentando utilizar los conocimientos básicos de lingüística, intenté buscar el estribillo escribiéndolo como yo pensaba que podría pronunciarse en alguna lengua de matriz africana. Fue así que, después de múltiples intentos, encontré en Google una canción, aparentemente de origen sudanés, que se titula *Allunde Alluia* o *Allunde Alluya*. Esta canción —según pude leer— era una especie de plegaria elevada al dios Sol, a través de la cual se le pedía que proteja y cuide de los niños de la tribu. Después de la lectura, envié un mensaje a Yim con la letra que había encontrado y luego lo llamé.

*Allunde Allunde,*

*Allunde Alluya*

*Zjay-poo-wah, yay*

*Yay-koo-saw Ai-yai-yai-yai*

*Allunde*

*Mahn-day ah-kwa-kwa, ah-kwa-kwa mahn-day*

*Ai-yai-yai-yai*

*Allunde, Allunde, Allunde, Allunde Alluya*

—Mano, ¡qué gran noticia! —fue lo primero que me dijo al responder el teléfono—. Parece que hemos encontrado una posibilidad más de definir lo que quiere decir el *A lundero le da* —continuó.

—Sí. Estoy contento de que, después de tanta búsqueda, te haya podido ayudar con esto. Pero ¿tú crees que sí está emparentado con el *A lundero le da*? —le pregunté.

—Ahora lo está, hermano. ¡Eso es lo importante! No te voy a decir que un historiador lo pueda probar. Tal vez nunca se podrá probar, pero si a cualquier zañero le pones el *Allundé Alluya* y le preguntas a qué se parece, te va a decir que se parece al *A lundero le da* zañero. Esto, para mí, me indica que, hoy en día, están emparentados. Es como si hubiésemos desenterrado una tumba inca en el Corbacho, hermano.

—¿Qué quieres decir? ¿Cómo que desenterrar una tumba inca?

—Sí, ¿no ves? Porque en las tumbas, en los huacos que se encuentran en las ruinas incas o mochicas, uno encuentra una conexión con la vida de los que habitaron hace mucho tiempo en esta misma tierra. Ese huaco, esa tumba, es una cápsula donde se guardó una partecita de los tiempos de antes que se conecta con el presente. Es lo mismo con esta canción. Mientras que los incas y preincas tuvieron a la alfarería para capturar allí sus modos de existir, los negros tuvieron a su música. A los toques del checo, a las letras de la música... Allí guardaron su conocimiento, su energía de su mundo que ya no existe más. Y es lindo pensar que, a pesar del idioma, dejaron guardadito en una frase casi incomprensible como el *A lundero le da* parte de su existencia de los tiempos antiguos. ¿Quién diría que en ese estribillo que se hizo conocido en todo el Perú, *A lundero le da*, se encontraba un agradecimiento de alma al dios Sol? ¿Quién iba a decir que esa plegaria la habíamos estado haciendo desde la época de la colonia sin saber si quiera que lo estábamos haciendo? Y esto es importante porque siempre se ha dicho que no hay rastro de ninguna religión antigua de los negros esclavizados en el Perú. Ahora sabríamos que no, que los negros antiguos han sido tan inteligentes de dejarnos guardado ese regalo para que alguien, en el futuro, pudiese abrirlo y, así, reconectar con ellos a pesar de los tiempos. Y estoy feliz que ese alguien hayamos sido nosotros.

—¿Y ahora qué se supone que debemos hacer?

—Creo que debemos interpretarlo como nos llegue al corazón. Yo ahora voy a componer una canción. Es importante que en Zaña tomemos conciencia de que, por herencia, somos hijos del sol.

—Los negros zañeros, entonces, Yim, son también hijos del Sol como los incas.

—Así parece, pero de un Sol africano que no sé si es el mismo que el Sol inca.

## Los pasajes del tiempo

Era quincena de octubre de 2019. En las tiendas del centro de Ica y en algunas de Subtanjalla ya se veían las máscaras, las calabazas y otras chucherías que comenzaban a ser vendidas para Halloween. Mientras me tomaba una copa de pisco con mi vecino Luis «Pinchinguito» Peña y mi tío «Pepe» Escate, entró al patio la nieta de «Pinchinguito» pidiéndole que, por favor, le compre una máscara para esta celebración. «Pinchinguito» le señaló: «Esas son tonterías. No te voy a comprar nada de esas cosas. Eso es de los gringos, no es de nosotros». Mi tío agregó: «Mi chibolo José Luis también está que jode y jode que quiere celebrar Halloween. Yo también le digo que esas son cosas de los gringos. “¡Ya andas alienado!”, le digo». A partir de lo que decían mi tío y «Pinchinguito» y también inspirado por el pisco, recordé cómo celebrábamos el 1 de noviembre en los tiempos de mi niñez.

—Me acuerdo que antes no se celebraba Halloween, ¿no? Antes celebrábamos los angelitos, ¿verdad?

—¡Pero, por supuesto! ¡Toca! ¿Cómo no me voy a acordar? Tú seguro ya has visto los últimos años cuando te daban caramelos. A mi generación nos daban frutas, verduras, maíz, papa, lo que hubiese de la chacra eso nos daban. Esos eran los angelitos de verdad —dijo «Pinchinguito».

—Claro, ya tú, sobrino, no has vivido las buenas épocas de los angelitos. Creo que mi generación ha sido la última que ha vivido esas épocas —afirmó mi tío.

—¿De qué canciones se acuerdan?

—¡Uy! Me acuerdo que nosotros, la chiquillada del pueblo, nos íbamos a las tiendas a pedir cositas. Ahí sí nos daban maní, caramelitos, lo que hubiese. A la tienda de tu mamita Sara Huayanca, allá íbamos también. Y cuando nos daban un buen regalo, todos en coro cantábamos *en esta casa de acero, vive el gran caballero* o soltábamos alguna copla así.

—Y había gente bien dura<sup>22</sup>, que no le gustaba dar nada. Algunos parceleros eran así. En esas casas que no nos daban nada, nosotros íbamos y les decíamos: «En esta casa de lata vive la vieja calata<sup>23</sup>».

—Sí, sí, sí, eso era. Y antes nada de pedirles a los papás máscaras ni nada. No teníamos ni para comer con el patrón y no íbamos a estar con tonterías de «mamá, quiero máscara». Lo que hacíamos era agarrar un costal o una bolsa —la capacha le decíamos— para recoger lo que nos daban y en la cabeza nos poníamos unas ramas de sauce. Las cortábamos bonito y las acomodábamos en la cabeza —continuó don Luis.

—Sí, pues, de las ramitas más delgadas de sauce o de cinamomo hacíamos nuestras aureolas de angelitos. Eso era todo nuestro disfraz. Pero teníamos que organizarnos bien para cantar bonito —agregó mi tío «Pepe».

—Ahora ya no queda nada, ¿no? —pregunté.

—Sí, pues, esas cosas ya murieron. Como te dije, sobrino, mi generación fue casi [de] las últimas que los vivimos de verdad, y tu generación ya fue con la que murió esto.

—No, Pepe, una cosa es que ya no se celebra más en el pueblo, pero otra cosa es que haya muerto totalmente. Lo muerto ya es muy poco probable que reviva, pero esto puede revivir. A los pocos revive si alguien quiere. Entonces no está muerto, está como dormido nomás. Es una tradición de los tiempos de antes que se puede hacer ahora.

—Tienes razón, «Pichinguito». Un ¡salud!, pues, por esa excelente idea, «Pichinguito». Antes que estarle comprando máscaras y otras tonterías a los chibolos, voy a organizar una bandita de angelitos en la cuadra para que salgan ahora a fin de mes a celebrar. Seguro que a la gente vieja de la cuadra le va a gustar.

Los días previos al 31 de octubre, mi tío, con la ayuda de su hijo mayor Joseth, fue a la chacra a cortar las ramas más delgadas de cinamomo para dejarlas secar y usarlas como aureolas. De igual manera, esa semana previa al 31 —día en el que celebrarían a los angelitos en ese año—, mi tío enseñó la copla tradicional de Los Angelitos de Subtanjalla a un hatajo de diez niños, los más pequeños de la cuadra. Así, el 31 de octubre de 2019, alrededor de las siete de la noche, se vio a un grupo de pequeños niños vestidos de blanco, con aureolas de cinamomo en la cabeza y cargando bolsas y un pequeño costal vacío en sus espaldas, que salieron por la calle Pablo Cabrera y la avenida 28 de Julio. Se escuchaba que varias voces infantiles, entre las que podía distinguir estaban las de mis primos menores José Luis, Jaimito y Sarita y también un par de acentos venezolanos, cantaban a toda voz:

---

22 Tacaña.

23 Desnuda.

Angelitos somos  
 Del cielo venimos  
 A pedir limosnas  
 Para nosotros mismos (bis).

Le dije a mi abuelo Lucho que lo estaban llamando. Él, que no escucha muy bien de lejos, salió a la calle con mucha prisa. Yo salí con él y, al abrir la puerta, me dijo: «No hay nadie afuera». Le indiqué que mirara al frente, apuntando hacia donde iba el grupo de angelitos saltando. «¡Uy, caracho! Han vuelto los angelitos», dijo con una sonrisa en el rostro y con ojos grandes de sorpresa. «¡Reyna, Reyna, Reyna! ¡Ven, Reyna! ¡Volvieron los angelitos! ¡Han vuelto los angelitos!», entró gritando a la casa. «Ahora, ¿qué les voy a dar?», se preguntaba en voz baja mientras entraba a la cocina buscando frutas o dulces para darles.

Los angelitos ya estaban en la casa de «Pichinguito» y, a pesar de que les dieron algunos caramelos, la nieta de este gritó a voz en cuello: «En esta casa de alambre, donde vive el viejo con hambre», mientras todo el grupo de niños reía a carcajadas. Luego de pasar por la casa de «Pichinguito», los angelitos caminaron por la tienda de «Pupi», la cual se encuentra en toda la esquina justo al frente de la casa de Lucho Escate. Mi abuelo, ya estaba preparado para la inminente llegada del grupo de angelitos que gritaba «en esta casa decente, donde solo vive buena gente». Los angelitos cruzaron la pista y llegaron a su casa. Él, con emoción, sacó la bolsa de pecanas y les dijo: «A ver, denme su capacha para echarles la pecana». José Luis le dio el costal que cargaba en el hombro y mi abuelo les vació más de un kilo de pecanas. Además, les dio algunas cuantas monedas para que se las repartieran entre todos en el grupo. «Formen para dar las gracias», dijo José Luis a los demás niños. Luego prosiguieron gritando en coro: «En esta casa de acero, vive un gran caballero». Lucho Escate, antes de que se fueran, les manifestó: «Les voy a enseñar cómo pregonábamos antes porque veo que ustedes solo saben una estrofa». Comenzó a cantar forzando una voz aguda:

Angelitos somos  
 Del cielo venimos  
 A pedir limosnas  
 Para nosotros mismos (bis).

Dame un poquito de cancha  
Para darle a mi tía la Pancha  
Dame una vara de cinta  
Para darle a mi tía Jacinta.

Dame un collito<sup>24</sup> de arena  
Para darle a mi tía Magdalena  
Dame un collito de mote  
Para darle al pobre pericote.

Los niños otra vez se echaron a reír. Contentos, pelando las pecanas con los dientes, los angelitos continuaron con su camino. Mientras las personas mayores de la cuadra comenzaban a salir a sus ventanas y puertas, sorprendidas, «Pichinguito» se acercó a conversar con mi abuelo y conmigo:

—¿Qué tal, Lucho? ¿Qué tal, Luchito? —nos saludó.

—Bien, «Pichinguito» —respondió mi abuelo—. Acá, pues, que me ha sorprendido gratamente ver que los angelitos han vuelto. Y más bonito ver que mis nietos más pequeños están ahí. Ese que parece uno de esos angelitos gorditos de los cuadros, ese es el hijo de Jaime, anda ahí cantando también. Y ahí están los hijos de «Pepe» también. Y también están tus nietos, ¿no?

—Sí, pues, Lucho. Ahí anda mi nieta. ¿Y sabes? Esa idea nació porque hace unas semanas estábamos hablando acá en mi patio y nos acordamos cómo era antes. Tu hijo «Pepe» dijo que lo iba a organizar. Y mira, pues, ha salido bonito, ¿no?

—Yo pensaba que ya nunca más vería a los angelitos. Eso es cosa de antes, de cuando todo era más chacra. Ahora que somos pueblo, ya pensé que nunca lo iba a ver. Pero qué bonito que las cosas de antes todavía sigan estando presentes en este tiempo.

—Da alegría, ¿no? En medio de tanta miseria, recuperar algunas cositas de nuestros tiempos da alegría, ¿no?

—Sí, pues, me ha alegrado mucho. Ahora que los angelitos han bajado al pueblo podemos decir que ya se volvió a rejuntrar nuestra época con la de ellos, ¿no?

—Eso mismo, Lucho; por eso, es tan bonito verlo. Se siente como... Como que parte de nuestro tiempo está viviendo en nuestros nietos. Como que ellos están cargando con parte de nuestro tiempo, ¿no?

---

24 Pequeña cantidad.

Diálogos y eventos, como los descritos con anterioridad, me mostraron que las tierras de Subtanjalla y Zaña no solo están divididas de forma física, sino también que cada una de las cosas y de las áreas materiales que componen estas tierras están divididas en su interioridad. Por ello, no solo debemos hablar de una división extensiva, sino también de intensidad. El principal marcador de esta división de intensidad, es decir, de interioridad, es el tiempo o, mejor dicho, como me enseñaron los viejos subtanjallinos y zañeros, una división de los tiempos, en especial, de los tiempos de antes y el tiempo de ahora. Tiempos que, debido a los pensamientos blancos que nos han acompañado a la mayoría de nosotros desde que nacemos, creemos que son secciones independientes y no asociables; pero, a pesar de ello, pueden también coexistir en y al mismo tiempo.

### Los tiempos de antes

Tanto en Subtanjalla como en Zaña, una de las primeras características que llamó mi atención fue notar el fluctuante uso del número gramatical cuando hacen referencia a la temporalidad. En ambos casos, para referirse a lo que entendemos como «pasado» se emplea el plural «los tiempos de antes». Distintamente, para hacer referencia a aquello que nos hemos acostumbrado a denominar como presente, la mayoría de subtanjallinos y zañeros emplean el singular «el tiempo de ahora».

En Subtanjalla, Julio Espinoza me dijo que nunca le había prestado mucha atención a esa diferencia; pero, ahora que lo señalaba, le generaba pensar lo siguiente: «Si los tiempos de antes se dicen en plural, es porque siempre hay varios: tienes el tiempo de los incas, el tiempo de las haciendas, el tiempo de la reforma [agraria]... Tienes varios. Pero solo tienes un ahora. Si tuviéramos muchos presentes, estaríamos locos». En Zaña, el joven Darwin Callirgos me explicó que «sí, en Zaña, así mismo dice la gente. Los viejos, sobre todo, dicen eso. Hay muchas cosas que pertenecen a distintos tiempos. Está el tiempo de los mochicas, el de los incas, el de los españoles, [el] de los negros. La Zaña de hoy en día tiene de todo eso».

Con subtanjallinos y zañeros volvió a pasar por mi corazón la idea de que los tiempos de antes son múltiples. Esto no tendría mucho de diferente al pensamiento occidental, para el cual también existen múltiples segmentos o periodos temporales en el pasado, unificados en una única línea histórica. Sin embargo, como me explicó mi abuelo Lucho Escate, la diferencia principal radica en el siguiente hecho: «En lugar de colocar los tiempos de antes en una línea, imagínate

que son cajas de zapatos, de más grande a más chiquito, y se va colocando una dentro de la otra». Cuando compartí esta visión con los zañeros, muchos de ellos concordaron. Por ejemplo, Junín Campaña afirmó: «Eso suena correcto. Si tú miras con tus dos ojos de persona este paisaje, puedes ver que hay cosas que vienen de otros tiempos antiguos; pero todavía siguen aquí parados. Lo de hoy está montado sobre muchas capas de los tiempos de los antiguos».

En la polvorienta materialidad del tiempo de ahora, los tiempos de antes, además de cofluir, confluyen en el presente. Esto es, la maraña de múltiples hilos de los pasados, sin aún pasar del todo, se anudan y aterrizan en la materialidad del único tiempo presente en el que tanto subtanjallinos y zañeros viven. Se debe aclarar que, como lo hacen Lucho Escate y Junín Campaña en sus intervenciones, el tiempo de ahora no es un tiempo que fulmina la multiplicidad de los tiempos de antes: los tiempos de antes siguen latentes en las tierras del tiempo de ahora.

En Subtanjalla, por ejemplo, el cerro Prieto es un lugar de los tiempos de antes que todavía puede ser encontrado en el tiempo de ahora. «Ese cerro viene de los tiempos de los gentiles, anterior a los incas», afirmó doña Juana Peña. Algo parecido sucede en Zaña con el cerro Corbacho. «En el Corbacho hay mucha historia. Viene desde la época de los pueblos antes de los incas. Dicen que en sus faldas estaba el cruce de camino», afirma la zañera Claudia Sampétergui, profesora de la escuela San Isidro, mamá de Yim e hija de Celia.

Estos son lugares bastante poderosos porque ellos han vivido durante mucho tiempo e incluso vivirán durante mucho más. Es justamente debido al poder que han conseguido, a partir de su longevo habitar en la tierra, que estos lugares que han sabido trascender los tiempos son espacios donde en algunas ocasiones se pueden presenciar encuentros con ánimas o seres que pertenecen a ese tiempo prolongado que, a pesar de transcurrir, se mantiene.

Además de los cerros milenarios, otros seres que habitan estas tierras desde los tiempos antiguos son los árboles y los cuerpos de agua. Otros seres más recientes son las chacras, algunas tienen más de cien años, otras un poco menos; pero todas las chacras que son chacras de verdad tienen nombre y saben pertenecerle a una familia. Tanto en Subtanjalla como en Zaña hay también caminos y cauces de agua que solían recorrer los viejos del tiempo de antes que existen en el tiempo de ahora. «Hay cosas que han cambiado, pero hay bastantes cosas que se mantienen», me explicaba la zañera Elba Cueva. «El pueblo es como una persona, solo que su vida es más duradera. Nace, crece, envejece y muere. También va cambiando conforme pasan los años», decía la subtanjallina Carmela Pérez.



Con los subtanjallinos y zañeros recordé que los lugares y los seres que habitan su territorio desde épocas antiguas llaman mucho la atención de las ánimas y de los seres de la otra cara del mundo porque, en palabras de doña Antonia Samanéz, zañera descendiente de chinos y negros, «es lo que las almitas en pena conocen de su tiempo y por donde van a andar porque aún creen que están en su tiempo».

Es así que, en Subtanjalla y Zaña, los seres del tiempo de antes, que usualmente son los seres que habitan el mundo de los muertos, buscan siempre recorrer los caminos y lugares que le han sido familiares durante las épocas que habitaron. Es por ello que aparecen en estos espacios, lugares que conectan a los tiempos de antes con los tiempos de ahora. Debemos, por lo tanto, tener cuidado al circular por estos espacios porque —así como las ánimas de los tiempos de antes pueden confundirse y venir al tiempo de ahora para deambular por nuestros caminos y senderos— nosotros, si es que no prestamos mucha atención, podemos también confundirnos e irnos a deambular por los tiempos de antes, por lo que dejaríamos a nuestros cuerpos enfermos en el tiempo de ahora. «Nos encantan», dicen zañeros y subtanjallinos.

En Subtanjalla y en Zaña, además de los lugares ya mencionados párrafos arriba que se ubican, en su mayoría, en el monte, existen otros sectores ubicados en el pueblo que también nos pueden conectar con los tiempos de antes. El lugar con más poder para hacer esto en Subtanjalla es El Gentilar, mientras que en Zaña es el cerro La Horca. Por un lado, en Subtanjalla, otros lugares menores son las acequias —conocidas como el pozo 7 (o «la fábrica»), el pozo 8 (o «el pozo de Baibajo») y el pozo 9 (o «el pozo de El Alto») — que marcan el límite entre el pueblo y la chacra. Por otro lado, en Zaña, los lugares que funcionan las veces de umbrales temporales son las ruinas de las grandes iglesias, que fueron destrozadas por la inundación en el año 1600, y los espacios que marcan el paso entre el pueblo y el monte, como es el caso del puente colgante Zañero o la acequia del templo de Santo Toribio de Mogrovejo.

A través de mis oídos de sabedor, que tiene que instaurarse también como transductor, escuché una tarde —mientras ayudaba a mi tío Jaime Escate a pelar unas palomas que había cazado para hacer un sopón— que, una vez en cuanto caminaba por el borde del pozo —ya en la noche oscura alumbrada tan solo por una luz naranja de los antiguos postes de luz—, mi tío vio que delante de él cruzó una chancha de regular tamaño con varios chanchitos que la seguían veloces.

Según mi tío, estos animales habían salido de las chacras y comenzaron a andar delante de él, por en medio de la calle de tierra. Mi tío miró hacia todos los lados para ver si había alguien que reclamara a la chancha, pero no distinguió a nadie. La calle está vacía, pensó; por ello, decidió seguir a la chancha para ver si podía llevársela a la casa de mi abuela. Mi tío me contó que, luego de sacarse la correa del pantalón para poder sujetar a la chancha del cuello, corrió detrás de ella para alcanzarla. Sin embargo, conforme él aumentaba la velocidad, la chancha hacía lo mismo, por lo que fue casi imposible cogerla.

Mi tío Jaime la siguió por dos cuadras, pero luego se percató de que parecía no haber nadie en absoluto en el pueblo. Invadido por una repentina duda y temor, mi tío paró para dejar que la chancha y sus chanchitos puedan irse; sin embargo, esta y sus crías también pararon, como esperando a que Jaime los siga. «Esta cojuda no me va a ganar», dijo mi tío molesto con la chancha que no se dejaba atrapar.

En ese momento, mi tío sintió una corazonada, que le hizo pensar en las enseñanzas que los viejos del tiempo de antes le habían impartido. «¡Uy! ¡Mierda!», se lamentó. Y añadió: «Esta chancha no es chancha. Esta pendeja es bruja», dijo entre sí, mientras fingía seguir interesado en atraparla al mismo tiempo que con el rabillo del ojo buscaba la forma más segura de escaparse.

«Me di cuenta [de] que era la bruja que quería engañarme para llevarse mi alma», afirmó. Mi tío Jaime, con mucho cuidado, buscó piedras con la mirada. «Había un ripio al lado de la acequia porque estaban construyendo una casita, por ahí», me contó. Al alcanzarlas comenzó a lanzarles piedras con todas sus fuerzas a la chancha y a sus chanchitos. Esta, en lugar de espantarse, comenzó a correr para embestirlo. Jaime intentó huir, pero el animal era mucho más rápido. Por suerte, consiguió agarrar un palo de madera que se encontraba tirado y con eso le golpeó duro en una de las patas. Por el dolor, la chancha huyó gruñendo hasta desaparecer entre los arbustos de las chacras que se encuentran al otro lado de la acequia.

Mi tío me contó que, al día siguiente, uno de sus amigos que venía de cazar unas palomas del monte de San Juan, pueblo aldeaño a Subtanjalla, le dijo que por el camino le había mandado saludos una viejita harapienta, cubierta con telares incas, que cojeaba del pie derecho. «Seguro andas enamorando viejas», bromeó su amigo. En ese momento, mi tío Jaime confirmó que no había sido una chancha ni una bruja. Mi tío me dijo que había sido una gentil, alma del tiempo de los incas, que lo había querido engañar para llevarse su alma y cuerpo de este mundo y de este tiempo. «En esa época, yo aún estaba joven. Y las almas y los brujos buscan eso: juventud para mantenerse en este tiempo», sentenció con voz trémula.

En Zaña, doña Antonia Samanéz también me contó que en las ruinas del San Agustín —restos de una iglesia y convento barroco construido en el año 1535 por el alarife Blas de Orellana— ha sentido, ha oído e incluso ha visto, a pesar de sus deficiencias visuales, a una niña rubia, hija de españoles de la época de la colonia, corriendo y jugando en el patio del convento. «Hay una niña chiquita, blanquita y bien rubia, vestida con esos trajes conductos pliegues como se usaban en la época de la colonia. La niñita corre por aquí y por allá, llamándome. “Antonia”, me llama para que me vaya con ella», afirmó.

De la misma forma, arguyó que, además de la niña rubia, hay un joven negro, alto, fornido, descalzo y viste una camisa blanca y pantalón negro raído. Este negro —según la descripción de Antonia— camina con un gran pesar por entre las ruinas, mirándolas como si las cuidara con la mirada. «El negro es manso, pero asusta porque es grandote», dice Antonia. «La más peligrosa es la niña porque ella es mentirosa. Siempre quiere engañar. El morenote en cambio, solo pasea, tranquilo. Yo tampoco le digo nada porque no le quiero molestar. Ya tanto ha de haber sufrido el pobre que no quiero molestar a su ánima», asevera Antonia. «Después de ver el amor con que mira todo esto, creo que ese moreno [...] realmente construyó estas ruinas. Se nota que está triste porque los curas lo tenían como esclavo aquí y también porque no hemos sabido cuidar bien este templo», sentenció Antonia.

A partir de estas conversaciones y las insistencias constantes de los tiempos de antes en el tiempo de ahora, aprendí que los tiempos de antes, al ser un tiempo múltiple, pueden ser divididos en su capa más superficial en periodos, en apariencia, discretos. También aprendí que en ambas tierras, Subtanjalla y Zaña, el tiempo más antiguo —del cual la gente del tiempo de ahora tiene referencia— es denominado el tiempo de los gentiles o de los incas.

En este caso debemos hacer una salvedad debido a que, pese a que se conoce que antes del tiempo de los incas existen otros tiempos, no se tiene una idea clara de cómo era la tierra en esas épocas. Por tanto, el tiempo más antiguo al que me referiré en este trabajo es al tiempo de los gentiles o de los incas.

### *El tiempo de los incas o de los gentiles*

En Subtanjalla, cuentan los viejos que sus abuelos —los viejos del tiempo de antes— conocían muchas más historias sobre el tiempo de los gentiles. Según las historias de estos abuelos, que conforme pasa el tiempo van siendo menos recordadas por los nuevos pobladores de sus tierras, en los tiempos de los gentiles mucho de lo que hoy es pampa era un inmenso y fértil valle, productor de frutas,

legumbres y vegetales, los cuales alimentaban a toda la población que habitaba en el lugar. Las tierras de este verde valle, bañado por las aguas del caudaloso río Ica, eran administradas por la poderosa familia Sullca Changalla, quienes —pese a que descendían de una cultura antigua llamada «cultura Ica»— les rendían tributo a los todopoderosos orejones. «A los incas les decían orejones porque cargaban enormes orejeras de oro puro para mostrar su poder», afirmó Hugo Muñante, pequeño agricultor subtanjallino.

Fue casi al final del tiempo de los incas, después de la muerte del Inca Huayna Cápac, que dos hermanos, Huáscar y Atahualpa, se disputaron el poder del imperio. El ganador inicial de la disputa fue Huáscar, quien radicaba en Cusco y fue reconocido por el pueblo como Sapa Inca o gobernante principal; mientras que su hermano Atahualpa, radicado en Quito, fue reconocido como Incap Rantin que, como diría el cronista Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]), puede ser definido como un gran señor que reemplaza al inca. La noticia de que Huáscar sería el nuevo gran señor inca llegó a todos los confines del imperio, incluyendo a las tierras de los Sullca Changalla, quienes —al igual que los demás gobernantes de las provincias— alistaron sus mejores ajuares y emprendieron la marcha al Cusco para adorar al nuevo señor.

Además de apersonarse al Cusco, los gobernantes de todos los rincones, ricos y pobres, enviaron sus mejores regalos y las más bellas doncellas al nuevo soberano. Los Sullca Changalla, además de enviar canastas llenas de sus mejores pescados, pallares y frutas que no crecían en las frías montañas y en los altos valles del Cusco, mandaron como presente a una de sus hijas más jóvenes, la doncella más hermosa que habitaba en sus territorios. La joven Sullca Changalla, hija legítima del señor de los valles del Hanan Ika («Alto Ica», traducido al español), llegó al Cusco en medio de las celebraciones que duraron más de una semana.

Algunos viejos subtanjallinos contaban que, Huáscar, al ver a la joven Sullca Changalla llegar al palacio real, quedó de inmediato prendado de su radiante belleza. Por ello, la llamó Cori Coyllur, en quechua, lengua que ya utilizaban los gentiles en los tiempos de antes, que en español se traduce «Lucero de Oro».

Decían los viejos que aún recordaban con mayor exactitud cómo se contaba esta historia. Ellos relataban que Cori Coyllur era la doncella favorita de Huáscar, por ello, recibía muchas más atenciones que las demás *acllakuna*, palabra que en español significa las «hijas del sol» o las «mujeres del Sapa Inca». El amor que se tenían Huáscar y Cori Coyllur logró que ambos concebieran a una pequeña hija. Sin embargo, el trato tan cariñoso y la preferencia que Huáscar siempre mostraba hacia Cori Coyllur causó que las demás hijas del sol sintieran

una profunda envidia por el tamaño del brillo de la bella Lucero de Oro. El amor de ambos produjo que el corazón de las demás *acllakuna* se fuera llenando de un odio tan grande que, una noche, bajo la luz de una preñada luna blanca, resolvieron asesinar a la bella Cori Coyllur.

Para no levantar sospechas, en un pote repleto de refrescante chicha colocaron unas gotas de un poderoso veneno. La hicieron beber, mientras brindaron junto a ella con alegría. Así, bajo el oscuro manto de la noche andina cusqueña, lejos de los ojos del dios Sol y justo antes de que en el cielo aparezca el lucero del alba, Cori Coyllur tuvo una muerte lenta atragantándose con el veneno y el odio de las demás concubinas. Al amanecer, ya con el dorado lucero brillando en el cielo, los guardias del Sapa Inca encontraron el cuerpo de Cori Coyllur sin vida en uno de los cuartos del palacio inca.

Al enterarse de la tragedia, el alma de Huáscar quedó sumido en una profunda tristeza. Como la tristeza de Huáscar fue tan grande por la pérdida de su mujer, ese día todo el Cusco se tiñó de blanco y así, durante el transcurso de los días, mientras todos los pueblos del imperio iban conociendo la noticia, todos comenzaban a acompañar al Sapa Inca en su hondo dolor. Para darle sepultura conforme las tradiciones de la realeza inca, Huáscar decidió embalsamar el cuerpo de Cori Coyllur. También envió varios chasquis (significa «mensajeros») a la tierra de su amada para que informaran a la familia Sullca Changalla de lo acontecido.

Cuando los padres de la joven Cori Coyllur escucharon las noticias, depositaron en los oídos de los chasquis un mensaje para el Sapa Inca: «Regresa el cuerpo de nuestra hija a la tierra de donde ha salido». El Sapa Inca, respetuoso de las tradiciones del pueblo de su amada, decidió enviar el cuerpo embalsamado al Alto Ica, cubierto por las mejores telas del imperio y acompañado de los mejores presentes que podía ofrecerles. Fue así que, cargada en los hombros de los guerreros más fuertes del imperio y acompañadas por los cánticos y llores de las mujeres más bellas del incanato, regresó el cuerpo de la bella Cori Coyllur a la tierra de donde había salido.

Después de una semana en la que la familia Sullca Changalla y todo el pueblo del valle acompañaron y lloraron el cuerpo de la querida Cori Coyllur, este fue enterrado en el cementerio inca, que en la actualidad se encuentra ubicado a la salida del pueblo de Subtanjalla, casi antes de llegar al pueblo de Yanquiza, en la zona que desde los tiempos de antes se conoce como El Gentilar, ya que allí yacen los restos de los gentiles o —mejor dicho— las gentes de los tiempos de los incas; tiempos en los cuales aún no se conocía la importancia del bautismo para encaminar las almas de las personas hacia el paraíso.

Es por ello que, en la zona de El Gentilar, desde el tiempo de los viejos de antes, en algunas noches de preñada se ve una fuerte luz dorada que brota desde las profundidades de la arena. Es el oro de los incas que, a pesar del paso del tiempo, aún sigue brillando. Ese oro con el que fueron enterrados nuestros antepasados como Cori Coyllur y otros tantos gentiles que fueron sepultados en cuclillas, abrazando sus rodillas, envueltos en mantos preciosos, acompañados de un oro más puro de lo que podemos imaginarnos en este tiempo de ahora.

Es en honor a Cori Coyllur y a su familia Sullca Changalla que lo que antes era la Pampa de los Tucos hoy se llama Subtanjalla. En el tiempo de ahora, la bella Cori Coyllur tiene una estatua en el óvalo principal del pueblo, en la entrada de la avenida 28 de Julio. Es desde allí, desde esa estatua dorada que brilla todos los días gracias al sol iqueño, que ella nos recuerda que todos los subtanjallinos, del tiempo de antes y del tiempo de ahora, somos sus herederos, hijos del Lucero de Oro.

De forma parecida a los descendientes del Lucero Dorado, los viejos zañeros del tiempo de antes recuerdan algunas historias de los gentiles que en tiempos remotos habitaron lo que hoy se conoce como Zaña. Según dicen los viejos que sus abuelos les contaron, si la tierra de ellos hoy lleva el nombre de Zaña es porque en la época de los incas, en las faldas del cerro Corbacho, se asentaba un poderoso Tambo Real Inca, conocido en lengua mochica como Sañap, que —como ya fue mencionado— en español quiere decir «cruce de caminos».

Por esas épocas, la tierra sobre la que hoy se erige Zaña era un extenso y rico valle lleno de árboles frutales, zapallos y algarrobos. En esas épocas, el cerro Corbacho estaba mucho más adornado y bonito de lo que queda en nuestros tiempos de ahora. La parte de arriba era una especie de fortaleza, con murallas de piedra, amplios cuartos y ventanas desde donde se podía avistar toda la extensión del verde valle irrigado por las aguas del siempre caudaloso río Zaña. En las faldas, el cerro Corbacho albergaba al Tambo Real, ubicado al lado del Qhapaq Ñan («camino real»), un ancho camino que unía las cuatro esquinas de todo el Imperio inca.

Este tambo, también conocido como *tampu* en la lengua de los incas, era una fortaleza que servía como albergue para los viajeros, para los chasquis o mensajeros reales y para los representantes reales que iban de un lugar a otro a cobrar impuestos a los pueblos que formaban parte del poderoso Imperio inca. Hoy en día, aquello que ante nuestros ojos de habitantes del tiempo de ahora parecen meros paredones de barro, en su momento, también sirvieron como un gran corralón en el que los incas acopiaban pertrechos y también cosechas obtenidas de los valles costeros, las cuales eran cargadas en llamas y llevadas a las altas montañas andinas.

El Tambo Real era conocido como Sañap porque en él se cruzaban dos rutas importantes del Qhapaq Ñan: una se extendía de sur a norte y la otra se extendía del mar a las montañas. Así, en el Sañap se encontraban productos de la costa, la sierra y la selva. Por ejemplo, en el Tambo Real se acopiaban los más ricos frutos del mar, pescados deliciosos como la cabaya o el bonito; ajíes de todos los colores; cereales como el maíz, la quinua, kiwicha, kañihua y tarwi; frutas como la chirimoya, guanábana, ciruelas, mameys, lúcuma o el paca; legumbres como el pallar, frijoles, y tubérculos como la papa, camote, yuca, mashua, oca y achira.

Como en el Tambo Real se encontraban viajeros de todas las partes del imperio, se daban también todo tipo de intercambios, no solo de alimentos, sino también de joyas y riquezas. Es por ello que hoy en día, en las profundidades del cerro Corbacho, aún es posible encontrar el oro de los incas. Incluso en algunas noches, como a eso de las tres o cuatro de la mañana, se ve cómo el Corbacho se abre y el oro de los incas resplandece en el cielo zañero. Algunos viejos zañeros afirman que, en alguna ocasión, han visto un fulgurante brillo dorado que los confunde con las primeras luces del amanecer. Cuando ven esas luces, los viejos no se dejan engañar y saben que es el oro del tiempo de los incas, el cual los está llamando a que, una vez más, regresen al tiempo en el que en las faldas del Corbacho se encontraba el Sañap, o dicho en español, el cruce de caminos.

Aunque el tiempo de los incas es el tiempo más lejano en un sentido cronológico, tanto en Subtanjalla como en Zaña, aún podemos sentir la presencia de los gentiles en nuestro tiempo de ahora. No solo la sentimos en El Gentilar de Subtanjalla o en el cerro Corbacho de Zaña, sino también en las ruinas y piedras que aún siguen aquí después de varios siglos, en algunos huacos y cerámicas que se encuentran enterradas debajo de las casas o chacras o en algunos viejos algarrobos que ya poblaban el mundo de los tiempos de los gentiles. El tiempo de los gentiles se encuentra presente en algunos seres y lugares que siguen habitando de forma material en nuestro mundo, y también en las ánimas perdidas que todavía siguen recorriendo estas tierras como si estuviesen en el tiempo de antes.

«El tiempo de los gentiles fue un tiempo en el que no había razas. Solo había una raza y era la inca. La tierra era de los incas, indios serranos y costeños», afirmó Juan Hernández, vecino subtanjallino. El tiempo de los incas o tiempo de los gentiles es un tiempo que nos remite al mundo de los indios. Aunque ya había mezclas, aún no existía, como ahora, la mezcla con españoles, con negros o con asiáticos. Solo había mezclas entre indios costeños e indios andinos; entre las tierras bajas y las tierras altas que, a pesar de ser diferentes, seguían siendo tierras de indios.

*El tiempo de los españoles*

Antes de ser simplemente Zaña, la tierra aledaña al Tambo Real de Sañap se denominó la Villa Santiago de Miraflores de Saña, fundada dos veces por los españoles. Como se ha argumentado en el capítulo III, titulado «Sobrevolando dos tierras», la primera fundación de Zaña tuvo como fecha el 29 de noviembre de 1563, mientras que la segunda fundación tuvo lugar el 25 de enero de 1564.

Los que conocen de la historia del tiempo de los españoles dicen que, en esas épocas, Saña (sí, antes de ser escrita con *z*, se escribía con *s*) era una opulenta villa que obtenía la mayoría de sus recursos de la extensa agricultura y ganadería. Las tierras del valle de Saña eran bastante fértiles, por lo que podían sostener amplias áreas de cultivo. Asimismo, ya un poco lejano del río, sobre lo que era la inmensa pampa dorada que circundaba todo el valle sañero, se extendía un infinito y denso algarrobal o bosque seco. Dicen los viejos que de un solo algarrobo se podían sacar unos veinte costales de algarroba (fruta del árbol), la cual era usada como alimento para el ganado, de los señores sañeros, que estaba compuesto por mulas, caballos, vacas, toros, cabras, ovejas, cerdos y burros.

Por ello, mientras que la fértil tierra cobriza del valle mantenía a la agricultura, las claras arenas de las dunas y médanos, sobre los que se asentaban los algarrobales, sostenían la ganadería. Gracias a este rico y fértil medio, la Villa Santiago de Miraflores de Saña se llenó de haciendas azucareras, arroceras, tabaqueras y trigueras que exportaban sus productos hacia diversos países de América.

Empero, como me enseñó el zañero don Santos Espinoza, «en este mundo la riqueza y la felicidad de unos existe a costa de la pobreza y el sufrimiento de otros». Por ello, las ostentosas haciendas sañeras no solo eran nutridas por el rico valle sañero, sino también por el trabajo de grandes números de negros esclavizados. Los negros mangaches, congos y angolas llegaron de lo que hoy se conoce como Madagascar, Congo y Angola, respectivamente, para trabajar día y noche en las plantaciones de caña y arroz. Si no cumplían con las órdenes de los patrones, los subían al cerro Corbacho<sup>25</sup> para latiguarlos hasta la muerte. Si intentaban escaparse, es decir, si se tornaban cimarrones, los subían al cerro La Horca, donde habían colocado tres cruces para que puedan rezar y encomendarse a Dios antes de que los ajusticien y los cuelguen de unos palos altísimos. Los colgaban allí para que todos los demás negros e indios vean lo que le sucede a los desobedientes.

---

25 *Corbacho*, en lenguaje cotidiano, significa «látigo».



Fue gracias a los fértiles valles domesticados por los indios y al duro trabajo de los negros, que Saña se volvió una de las ciudades más ricas de la colonia. A través del puerto de Chérrepe, que se encontraba a media hora del centro de Saña, se enviaban las frutas secas, las harinas, los azúcares, las carnes hacia otras grandes ciudades del virreinato del Perú y de América. Era por Chérrepe que también llegaban los ricos vinos y los aguardientes de uva (así se le conocía antes al pisco) de los puertos de Ica y de Moquegua. También llegaban muchos productos de Panamá, de Quito, de Santiago y de otras ciudades importantes.

Sin embargo, en los años siguientes, la Villa Santiago de Miraflores sufriría el embate de la naturaleza a causa de dos grandes inundaciones. La primera es conocida, por los que aún tienen memoria, como «la inundación de 1578». En el verano de ese año, cuentan los abuelos que llegó a la Villa una tormenta tan grande que en solo una noche logró crecer el río como nunca antes había crecido. La lluvia había convertido al río Zaña en una bestia furiosa e indomable, la cual en solo unas horas arrasó con la apacible Villa.

Las familias de los patrones españoles buscaron refugio en los cerros aledaños como el Corbacho o La Horca. «En los cerros que colgaban a los negros, allá mismo tuvieron que refugiarse», dijo el zañero don Juan «Juanito» Burga de La Cruz. Como el valle sañero era tan rico, esa inundación no espantó a los españoles. Si no, por el contrario, al año siguiente, volvieron las familias españolas e incluso vinieron más como abejas al panal, a seguir explotando las riquezas del territorio.

En este segundo periodo de gloria sañera se construyeron casas enormes de adobe de un piso y también de dos. Como me dijo el joven zañero Yim Rodríguez Sampértegui, «las casas de dos pisos que se encontraban a los lados de la plaza central tenían grandes arcos bajo los cuales se posaban los vendedores locales». La riqueza llegó a ser tanta que —según dicen los viejos sabedores— Saña llegó a ser una de las primeras ciudades en tener un corral de comedias, el cual estaba situado en las zonas aledañas al convento de San Agustín.

La opulencia de los españoles basada en la explotación de los indígenas y negros continuó en Saña hasta que, en el año 1720, ocurrió una inundación que, cual castigo divino, les recordó a los señores sañeros la dimensión de la desgracia ocurrida en Sodoma y Gomorra. Casi todas las construcciones de las casas eran de quincha y adobe por lo que sucumbieron con facilidad ante las aguas de las lluvias y del río Zaña. «Eso sí fue como el mismo diluvio del que se habla en la biblia», afirmó don Víctor «el Ojón» Oliva.

De esos tiempos, lo único que no pereció por completo ante tamaña catástrofe fueron cuatro portentosos templos religiosos. No se salvaron los claustros

ni las celdas, mas sí los templos de San Agustín, la Iglesia Matriz, la iglesia San Francisco y la iglesia La Merced. Todos estos templos tenían como característica común que eran construcciones grandes, de estilo barroco, erigidas con anchas paredes de ladrillo.

Las familias españolas que habían perdido todo permanecieron unos cuantos meses viviendo en las faldas del cerro La Horca, en lo que hoy en día es el centro del actual pueblo de Zaña. Allí habían levantado algunas chozas y unos ranchos cercados por paredes de quinchá. Sin embargo, viendo que era casi imposible volver a reconstruir la Villa Santiago de Miraflores de Saña y estando atemorizados por la idea de que esas tierras estaban malditas, todos decidieron partir, dejar las tierras y también a sus esclavizados negros, «a quienes los cucufatos blancos culparon por haber ofendido a Dios con sus bailes y rituales sexuales que realizaban en las oscuras noches al lado del río Zaña, iluminados por la luz de altas fogatas rojas», según me contó Dimas Gil.

Los negros, en cambio, sintieron que sus antiguos dioses africanos habían finalmente escuchado sus plegarias, así que estos lograron que el río Zaña se transformase en una bestia incontrolable, la cual arrasó con todo el pueblo de los españoles por los malos tratos que estos les infligían a diario. Así fue como el tiempo de los españoles fue reemplazado por el tiempo de los negros e indios, quienes dejaron de ser esclavizados y se convirtieron en agricultores y ganaderos. Reaprendieron a saber lo que era ser gente libre. Tuvieron conocimiento, por primera vez, de lo que era ser zañero (sí, con *z* y ya no con *s*).

A diferencia de Zaña, en Subtanjalla, el tiempo de los españoles no fue un tiempo tan grandioso. En este pueblo —para aquellas épocas aún no era pueblo de gente—, a una media legua hacia el occidente de donde hoy está el centro de Subtanjalla, se establecía la casa-hacienda de lo que en las épocas coloniales se conoció como la hacienda Santa Teresa de Jesús «La Macacona».

Esta fue una hacienda que comenzó a gestarse en el siglo XVIII con cuatrocientas fanegadas de tierra, monte y guarangales. También, dentro de la hacienda había un pedazo de tierra conocida como las barreras, lugares donde sacaban tierra para la fabricación de botijas. Las tierras de La Macacona fueron conseguidas por un personaje apellidado Bernalola, quien para no perder sus tierras en manos de la inquisición se las donó a la compañía de Jesús, conocidos como los jesuitas. Estos, a finales de 1701, le vendieron la tierra a un personaje bastante conocido en el valle de Ica. Me refiero a Joseph de Boza, coronel del ejército y ancestro de la conocida familia Boza. Familia que, además de La Macacona, contó en su poder con otras haciendas no solo en Ica, sino también en Pisco, Chincha y otros valles costeros.

En sus inicios, La Macacona fue concebida como una hacienda productora de vidrio y de botijas. La intención, con su primer dueño Bernaola, fue la de producir vidrios para poder venderlas a todos los virreinos en América del Sur. Debido a su proximidad con el puerto de Pisco y con la ciudad de Lima, se pensó que La Macacona podría ser un obraje importante en América del Sur. Empero, a causa del auge de las haciendas y los obrajes dedicados a la fabricación de vidrios en Cochabamba (Bolivia), esta hacienda no tuvo la esperada relevancia. Fue así que La Macacona nunca consiguió un gran nombre en el tiempo de los españoles.

La época de los españoles también fue la etapa en la que llegaron los primeros negros a estas tierras del sur. Ellos llegaron para trabajar en las grandes plantaciones de cultivo, en las fábricas de vidrio como fogoneros y en los obrajes de botijas como artesanos. Asimismo, a los negros se le sumaba la presencia de los jornaleros indios andinos que bajaban, por temporadas, de los pueblos que hoy son conocidos como Ayacucho y Huancavelica.

A los jornaleros se le sumaba otra categoría, la de los arrendatarios, personas que le arrendaban el terreno del patrón. Por cuatro días de trabajo para el patrón, ganaban acceso a tres días de trabajo en la chacra para sus propios alimentos. En suma, podría decirse que, con la presencia de La Macacona, en lo que un día fuera el Hanan Ika, se crearon nuevas categorías como la de los esclavizados negros, la de los jornaleros indios yungas y la de los arrendatarios, categoría que incluía a ambos: negros libertos e indios yungas.

Los más viejos del pueblo contaban, en los tiempos de antes, que la hacienda La Macacona no tuvo prosperidad porque la vegetación y las canteras que tenían alrededor fueron rápidamente malgastadas. Esto hizo que los esclavizados negros tuvieran que recorrer largas distancias, para poder traer leña y otros insumos en la fabricación de los vidrios y de las botijas. Como no había más recursos alrededor, las jornadas de trabajo se volvieron cada vez más largas a comparación de otras haciendas aledañas.

Esto causó que los esclavizados huyeran con mayor frecuencia a otros valles contiguos, al puerto de Pisco o a la ciudad de Lima. Incluso, de acuerdo con los archivos de la hacienda, se puede ver que muchos de los esclavos de La Macacona se encontraban en peor estado de salud que los de haciendas aledañas. Por ejemplo, Ramos (1989) señala lo siguiente:

En 1767, había 26 esclavizados varones adultos, de los cuales seis eran oficiales del obraje. De estos, dos fueron descritos como «quebrados» y uno era aprendiz. Además, había seis mujeres adultas —una de las cuales se hallaba enferma—, seis

niños y cuatro niñas. En 1771, [en] los registros [se identificaban] 49 esclavos adultos. De treinta varones adultos, tres eran artesanos del obraje (dos de los cuales se hallaban enfermos o lisiados), y cuatro eran aprendices. Quince adultos varones sufrían de algún tipo de enfermedad o estaban lisiados. Dos varones habían huido de la hacienda. Finalmente, en 1778, solo uno de los siete oficiales vidrieros se hallaba en buenas condiciones de salud. De un total de veinticinco varones adulto, veintinueve padecían algún tipo de enfermedad, incluyendo uno que mostraba alteraciones mentales. De un total de catorce mujeres adultas, diez evidenciaron sufrir de alguna enfermedad o lesión (p. 83).

De estos archivos podemos también deducir —tal como dicen los antiguos de estas zonas— que la principal labor de los negros esclavizados fue la del transporte, como las mulas y llamas. Asimismo, otras de las labores más especializadas de los negros, en la época de los españoles, fue la de agricultor y la de fogonero en las fábricas de vidrio y de botijas.

Por otro lado, los jornaleros yungas, indígenas del pueblo de San Juan, trabajaban, en su mayoría, en las faenas de corte de leña y en las bodas de las viñas. Los indios serranos venían, sobre todo, a pastar las ovejas y llevar el ganado al puerto de Pisco para su venta o intercambio. Otra de las labores de los negros y yungas era el desempeñarse como artesanos, herreros, botijeros o como maestros fundidores, los cuales trabajaban con el estaño para la fabricación de vinos.

Finalmente, en la época de las haciendas, estaban los arrendatarios, negros libertos e indios yungas que trabajaban por cuatro días el terreno del patrón para así arrendar ese mismo terreno por los otros tres días de la semana. En La Macacona de la época de la colonia, el trabajo de los arrendatarios, además de la agricultura, estuvo dedicado al transporte. En la recolección anual de materiales para fabricar vidrios se les pedía a estos arrendatarios que viajaran en las mulas hasta Huancavelica, pueblo ubicado en el corazón de los Andes peruanos. Desde allá, se traían insumos tales como cenizas de varilla y buena leña.

Es interesante notar que, en este periodo de la colonia —pese a que quienes dictaban cómo iba a ser el mundo eran los blancos—, los viejos que han quedado para contar las historias de los antiguos habitantes de Subtanjalla y Zaña tenían como principal línea continuar con la mezcla entre los indios —yungas y serranos— y los negros. Si bien es cierto que, en los tiempos de los gentiles, había un mayor peso del mundo de los indígenas; en los tiempos coloniales —para lo que importa en Subtanjalla y Zaña—, este mundo indio ya se había comenzado a mezclar con los mundos de los negros y, en menor medida, con el de los blancos.

### *Tiempo de las haciendas*

Tanto en Zaña como en Subtanjalla, posteriormente al tiempo de los españoles o también conocido como el tiempo de la colonia, se tiene el tiempo de las haciendas. Este es «el tiempo de antes» más cercano al tiempo de ahora; asimismo, es el espacio temporal del cual surgen los pueblos tal y como los conocemos hoy en día. Este tiempo es el puente entre los tiempos de antes, que no han sido experimentado por ninguna persona que hoy esté viva, y los tiempos modernos. Del tiempo de las haciendas aún quedan viva la última generación, la cual es la de los más viejos que aún habitan en el tiempo de ahora. Me refiero a la generación de subtanjallinos y zañeros de mayores de ochenta años. Este tiempo, es también entendido como el tiempo del mestizaje, porque fue en las haciendas en donde se dio el encuentro entre indios yungas, indios andinos, negros, chinos y blancos.

A diferencia de la Saña del tiempo de los españoles en la que hubo treinta y cinco haciendas, en 1921 ya quedaban activas solo catorce, entre las que se encontraban las haciendas de La Otra Banda, de Oyotún, de La Punta y, la más grande e importante con casi 3700 hectáreas de terreno, la Hacienda Cayaltí, propiedad de la familia Aspíllaga.

En Zaña, a los Aspíllaga, los viejos antiguos los conocían como «los señores del azúcar» debido al poder económico y político que tenían en el norte del Perú, el cual los colocaba como una de las familias más poderosas de todo el Pacífico sudamericano. Los viejos zañeros que han trabajado para esa familia aún se acuerdan del tiempo en el que incluso el Rey de Inglaterra llegó a visitar la casa-hacienda ubicada en el actual pueblo de Cayaltí, a poco más de una legua al noroeste de Zaña.

Según los viejos zañeros que vivieron aquellas épocas, la época de las haciendas fue dura para el pueblo de Zaña. Estos mismos viejos cuentan que, en esa época, recibían un pequeño pago y una pequeña ración de alimentos. «La generación de mi abuelo casi no ha conocido el dinero. Solo se le pagaba en alimentos y prestándole un terrenito», afirma doña Celia Campaña. En algunas canciones antiguas, como la que dicen que fue compuesta por Juan «el chino» Leiva en 1975, se indica que por largas jornadas de trabajo tan solo recibían cuatro plátanos como ración para que puedan alimentarse los trabajadores y sus hijos.

Ay, pobre Pancho Albino

Ay, pobre Pancho León

Pobre Pancho Albino

Pobre Pancho León

Pobre sus hijitos, ay, ay, ay,  
de su corazón  
de su corazón...

Pobre Pancho Albino  
Pobre Pancho León  
Cuatro platanitos

Le dan de ración  
Le dan de ración...

Se dice también que, en la época de las haciendas, la familia Aspíllaga, movida por su avaricia, buscaba por todos los medios quedarse con las tierras que le pertenecían al pueblo de Zaña. Por ello, durante el máximo apogeo de la Hacienda Cayaltí, a inicios del siglo xx, esta familia extendió de manera ilegal sus linderos. Ante esto, en 1912, el pueblo de Zaña organizado encendió en un par de ocasiones los cercos ilegítimos de espinas que habían sido colocados por los patrones de la Hacienda Cayaltí.

El Comité de Defensa de las Tierras Zañeras era liderado por José Mercedes «el cholo» Cachay, hombre de raíces mochicas nacido en el pueblo de Ferreñafe y casado con una mujer zañera. Esta férrea defensa del territorio zañero causó muchas molestias a los patrones y a sus objetivos de expansión territorial; por ello, la familia de Aspíllaga emprendió una cacería contra los principales líderes comunitarios de Zaña, en especial contra «el cholo» Cachay. Esta persecución tuvo como punto álgido la conocida masacre de 1913 en la que —según dicen los viejos del pueblo, en palabras de Fidel «Lito» Gamarra— «matones de la Hacienda Cayaltí llegaron en la noche armados al pueblo de Zaña, y por la calle Real comenzaron a disparar a todo aquel que se les acercara». En esta masacre murieron al menos cuatro zañeros, entre ellos Pedro Briones, zañero bastante reconocido de la época de las haciendas.

Otra persona que es bastante recordada en estos eventos es la señora conocida como «la coja» María, quien quedó renga justamente porque recibió un balazo en la pierna, esa fatídica noche. Según cuentan los zañeros de antes y de ahora, esa noche, «la coja» María, siendo bebe, se encontraba en brazos de su madre y esta, por ver qué es lo que sucedía en ese bullicio que se había armado en el corazón del pueblo, fue alcanzada por una bala perdida que le quitó la vida a ella y que hirió la pierna de la pequeña María.

Además de las muertes, hubo varios arrestados. Cachay estuvo entre los zañeros a quienes llevaron a diferentes cárceles de Lima para purgar condena. Según siguen narrando algunos zañeros, que los metieran a la cárcel a sus defensores demostró la impunidad y corrupción que se vivía desde esos entonces. «Aquí, desde esas épocas, se puede ver que el que tiene plata y es blancón y poderoso hace lo que quiere», afirmó Dimas Gil. Pero incluso cuando se recuerda la época de las haciendas, como siendo una época en la cual se padeció, los mismos viejos zañeros —que crecieron en esta época y todavía ocupan los tiempos de ahora— añoran con cierta nostalgia ese periodo.

Dicen, por ejemplo, que en esa época las tierras estaban mejor cuidadas porque le pertenecían al patrón que, a diferencia del Estado, siempre estuvo presente para bien o para mal. «Antes, por ejemplo, los caminos estaban limpios anchos y bien delimitados, las acequias eran profundas bastante bien cuidadas y sumamente limpios», asevera «Juanito» Burga. De igual manera, muchos de los antiguos peones de la hacienda (aún con vida) dicen que la ración recibida de la hacienda ayudaba a sostener la buena alimentación de la familia, que hoy en día no hay quién pueda suministrarle a la población zañera. Antes —dicen los viejos zañeros— había trabajo por doquier: «Trabajo no tan bien pagado, pero trabajo al fin y al cabo».

Cada uno de los trabajadores, aunque ganaban poco, tenían asegurada su comida que recogían con una cartilla de alimentos que les daban los patrones de la hacienda. Con esa cartilla, iban al tambo de la hacienda a recolectar el panllevar, carne, frutas y algunos otros abarrotes que les habían destinado. «Había trabajo para todos», afirman los viejos del pueblo de Zaña. «Incluso había trabajo para los enganchados que venían de la sierra», me contó don Santos Espinoza.

Los enganchados, en Zaña, eran personas provenientes de la sierra de Cajamarca que venían a la costa a trabajar las tierras de los Aspíllaga por temporadas. Es una figura similar a la de los arrendatarios de La Macacona, en Subtanjalla. Muchos en el pueblo de Zaña aún recuerdan que, en el tiempo de las haciendas, los patrones apoyaban al pueblo con dinero para los campeonatos de fútbol y para las festividades religiosas como el Día de Santo Toribio o el Día de San Isidro Labrador.

Sin embargo —dicen los viejos—, a pesar de este apoyo, los hacendados mantenían dominados al pueblo y no les gustó que estos se organizaron para reclamar algunos de sus derechos. Es por ello que los patrones despedían sin piedad a cualquier trabajador que osara organizar algún sindicato. Es así que los negros, los cholos y los indios que trabajaban en la Hacienda Cayaltí solo tenían

que contentarse con lo que les ofrecía el patrón. Los zañeros que aún conocen historias sobre ese tiempo de antes dicen que, «aunque el patrón haya sido una mierda con sus trabajadores —aunque realmente no lo fue—, era bueno porque todo lo mantenía bastante ordenado», a diferencia de los tiempos de ahora en los que las autoridades «son una mierda porque ya pocos velan por el bienestar del pueblo y su infraestructura», como dice Edmundo «Mundo» Martínez.

Se debe destacar también que el tiempo de la Hacienda Cayaltí fue la época en la que comenzaron a llegar los chinos y japoneses, los cuales fueron traídos del continente asiático a través de engaños. Muchos viejos en Zaña relatan que sus antepasados asiáticos vinieron porque los Aspíllaga les prometieron fortunas y tierras en este continente. Empero, al llegar a las costas del Pacífico, se dieron cuenta de que habían sido vilmente burlados y que, en lugar de vivir una buena vida, se tendrían que dedicar al cultivo del arroz, de la caña y a vivir en condiciones similares a las que vivían en sus países.

De las familias asiáticas que llegaron en la época de las haciendas, algunas de las más prominentes han sido los Balarezo, los Plaza, los Leiva y los Espinoza por parte de los chinos. Por el lado de la rama japonesa, se hallan los Hamada y los Miyakawa. De acuerdo con esto, la época de las haciendas se convierte en lo que hoy en día la mayoría de viejos y no tan viejos zañeros denomina como «la tierra en donde se juntan los cuatro continentes»: indios americanos, negros de África, blancos españoles y chinos y japoneses. Como nos dice Juan Leiva mediante un lenguaje mucho más poético:

Por la sangre de mis venas  
fluyen cuatro continentes  
cuatro razas diferentes

tres unidas por las penas  
por grilletes y cadenas  
pero la negra prefiero  
porque quise y lo quiero

soy chino, soy africano  
europeo, americano,  
pero zañero primero.



De la época de las haciendas en Zaña aún quedan algunos vestigios, ruinas de algunas casas-haciendas como la del centro poblado de La Otra Banda. Todavía existen anchos caminos que cruzan por el medio de las chacras; caminos por donde antes pasaban camiones cañeros y arroceros. También existen, aunque ya deteriorados, grandes canales de irrigación. Por último, otro elemento importante que nos han dejado los tiempos del patrón son los apellidos zañeros más emblemáticos de hoy en día como Briones, Colchado, Cossio, Oliva, Reyes, Rivas, Rodríguez y Urbina.

A diferencia de Zaña, Subtanjalla es un pueblo fundado en 1954, por lo que se podría decir que Subtanjalla nació a partir, tal y como hoy se conoce, de la época de las haciendas. Para los subtanjallinos más viejos, este tiempo inició con la presencia de José Boza como patrón de la hacienda La Macacona a mediados del siglo XIX. En esta época, los Boza —quienes les sucedieron a los jesuitas como nuevos propietarios de la hacienda—, a diferencia de los dueños anteriores, dedicaron fanegadas de tierra de la hacienda a la producción de uvas y reemplazaron la antigua fábrica de botijas y vidrios por una fábrica de jabones.

Fue con los Boza y con las reformas que emprendieron en el manejo de la hacienda cuando comenzaron a llegar migrantes asiáticos, sobre todo chinos, al valle. Uno de los primeros chinos en llegar fue Mao Tom Kuia, quien fue nombrado por los patrones como Andrés «el Chino» Pérez, mi bisabuelo. Además de los chinos, también llegaron algunos pocos europeos, «sobre todo ingenieros italianos que parecían llegaban por castigo de sus familiares porque eran medio mal comportados», afirmó Carmela Pérez. Uno de los pocos europeos que llegaron y se quedaron viviendo en el pueblo fue el ruso Stocalenko.

Es así que, similar a Zaña, en la época de las haciendas surgió la mezcla de razas, en especial la mezcla de las razas asiáticas, africanas y originarias americanas, ya que tanto los europeos como los españoles, franceses e italianos que venían como mano de obra de la hacienda o como ingenieros residían, en su mayoría, en el pueblo de Ica, que se encontraba a diez kilómetros al sureste de la hacienda.

Subtanjalla en esa época aún no existía como distrito, sino simplemente era un asentamiento donde vivían los jornaleros de la hacienda y alguno que otro arrendatario. Según recuentos de los más viejos del distrito, la primera familia de negros en llegar fue la familia de los Escate, negros libres que se asentaron en la zona aleñada al huarangal (algarrobal), conocido como la Pampa de los Tucos. El patriarca de los Escate de El Alto era don Ceferino —mi tatarabuelo—, negro traído de las haciendas del actual distrito de Parcona (de una tierra que hasta ahora es conocida como La pampa de los Escate) a trabajar como fogonero de la fábrica de jabones.

Además de la familia de los Escate —que contaba con dos ramas: por un lado, la rama de Ceferino, y por el otro, la rama de su hermana Nativita Escate—, también había familias de cholos como los Peña, que ya se habían asentado desde hacía mucho tiempo en esta zona conocida como la Pampa de los Tucos. Con el tiempo fueron llegando más trabajadores a esta área, «arenal de medio pelo» —como dicen los viejos—, «con solo un par de casuchas». Podríamos decir que Subtanjalla en sus inicios, por lo tanto, se encontraba prácticamente en el medio de la nada o —como se dice en el pueblo— «en los quintos infernos», y estaba conformada por unos cuantos negros libertos sin tierra y unos indios «chunchos» que no se acostumbraban del todo a la vida de pueblo que promovían los blancos y mestizos.

A finales del siglo XIX, José Boza falleció; por ello, la hacienda fue traspasada a su esposa Elena Falconí, viuda de Boza. Como la hacienda ya no tenía patrón, la vida en ella ya no fue la misma. Aunque seguían viniendo maquinarias e ingenieros para producir las grandes extensiones de tierra de La Macacona, no había el mismo éxito que cuando el patrón se encontraba con vida. Fue por esto que los descendientes de José Boza decidieron vender la hacienda en la década de 1920. Los compradores fueron también una familia blanca y adinerada, una de las más importantes de Ica: los Picasso. De esta nueva familia, el patrón más recordado en La Macacona fue don Guillermo Picasso.

Al igual que en Zaña, la época de los patrones fue vista de forma ambigua. Por un lado, algunos consideran que era una época en la que se abusaba mucho de los trabajadores. Según recuerdan los subtanjallinos, el jornal que les pagaban por trabajar, ya sea en campo o como asistentes de chóferes, era de cincuenta soles de oro (moneda de esa época) por semana, incluido los domingos. Recuerdan que trabajaban más de ocho horas, incluidas las horas extras, y que por todas las horas en un buen día de trabajo obtenían de siete a diez soles de oro.

En la época de Picasso, aunque ya no había el sistema de arrendatarios, seguía viniendo gente de la sierra a trabajar como jornaleros, en su mayoría, durante la temporada de diciembre a marzo. Mi abuela Reyna Pérez, una de las hijas de Andrés Pérez, quien en la época de Picasso fue el encargado del tambo de La Macacona, me dijo a fines de 2018 que aún recordaba «cómo llegaban las familias de serranos. Solo hablaban quechua y venían a trabajar en la cosecha de la arveja y el pallar. Todos los años bajaban de la sierra a ganar un poco de platita y después como en abril o mayo, se regresaban a su sitio».

Lucho Escate cuenta que su padre Pedro Escate era el administrador de las aguas del cauce de irrigación denominado La Quilloay, canal que abastecían

de agua de irrigación a los bastos terrenos de La Macacona. «Mi papá trabajaba directamente con don Guillermo Picasso, quien aparte de quedarse con las mejores tierras, también le gustaba tener toda el agua él primero que todo el resto», dice Lucho Escate.

De igual manera, mi abuelo Lucho, me contó que en su juventud él y su cuñado, mi tío abuelo James «el Chino Tatay» Pérez, formaron un sindicato de los trabajadores de la hacienda: «No nos duró mucho porque, cuando Picasso se enteró, nos mandó a encerrar al “Chino Tatay” y a mí. Mucho me recuerdo que Picasso habló directamente con mi papá y con la mamá del chino, tu bisabuela Sara. Les dijo que terminaríamos mal si formábamos el sindicato». Por ello, luego de las presiones del patrón y de sus padres, James y Lucho decidieron dejar de lado su emprendimiento sindical. James siguió trabajando en los talleres mecánicos de la hacienda y Lucho Escate consiguió un trabajo en el Ministerio de Salud, como almacenero de un hospital de la ciudad de Ica.

Por otro lado, también hay recuentos propios de los viejos de antes que dicen que la época de la hacienda fue mejor que la época actual, ya que en esos tiempos las plantaciones, los canales de irrigación, los caminos, el territorio, en general, estaban mejor cuidados y en mejores condiciones de los que están ahora. Según los pobladores de Subtanjalla, debido a que la figura del patrón estaba presente en lo cotidiano del tiempo de la hacienda, la gente respetaba más la propiedad y la tierra de los otros. Hoy en día, como no hay una figura de autoridad clara, el respeto se ha perdido, por lo tanto, la tierra y la infraestructura aledaña se han deteriorado demasiado. «Antes las chacras estaban todas muy bonitas, arregladas, los caminos eran bien anchos. Entraban y salían camioncitos. Las acequias eran lo mismo: bonitas, bien anchas, con los bordos bien gruesos. El agua venía con el caudal bien alto. Ahora mira esta tontería. Puro fumón se mete a la chacra. Ya no hay respeto», afirmó la pequeña agricultora subtanjallina María Mendoza.

De forma similar, hay subtanjallinos que consideran que la época de la hacienda fue una época buena, ya que por lo menos tenían asegurada la comida y un pequeño ingreso económico. «Hoy en día, a diferencia de esos tiempos del patrón, nadie te asegura un plato de frijoles ni unas cuantas monedas que llevar a tu casa», afirmó Julio Espinoza. Según algunos subtanjallinos, si se compara esta época con la época actual, la relación que se tenía con la tierra y el campo —aunque fueran tierras y campos que le pertenecían al patrón— era mucho más profunda que las relaciones que la gente tiene con el campo el día de hoy. «Antes había mucho respeto por la tierra, por el agua y por los alimentos, el panllevar, que buenamente nos brindaban. Pero ahora ya no saben respetar a

sus vecinos y menos respetar a la tierra, al agua», afirmó el pequeño agricultor Cipriano «Chipa» Hernández.

Esta época de las haciendas en Subtanjalla acabó con la llegada de la reforma agraria del presidente militar Juan Velasco Alvarado, a finales de la década de los sesenta. Después de que Velasco pasase la reforma agraria, los extrabajadores de Picasso se convirtieron en parceleros, quienes gracias al apoyo del Gobierno Velasquista se organizaron en cooperativas. Estos nuevos parceleros tomaron posesión de las antiguas tierras del patrón e iniciaron el proceso de administración comunitaria de las tierras y de los canales de irrigación.

Sin embargo, los mismos viejos del pueblo señalan que este no fue un proceso adecuado, ya que los que se convirtieron en parceleros no tenían la preparación ni el apoyo estatal necesario como para afrontar la administración adecuada de los grandes terrenos. «El estado hizo mal su trabajo. Estuvo bien quitarle la tierra al patrón. Pero estuvo mal el obligar a que la gente del pueblo explote a la tierra de la forma en la que la explotaba el patrón. Nadie sabía cómo hacer las cosas de la forma en la que lo hacían los patrones. Nosotros teníamos otras formas de hacer y no hubo una preparación correcta», me explicó Lucho Escate.

A campesinos que estaban acostumbrados a pensar en otras lógicas se les incluyó de forma repentina en la lógica estatal y en la lógica de producción capitalista, lo cual hizo que fracasaran muchos de los lineamientos de una bien intencionada reforma agraria. Pero fue gracias a esta reforma que los pobladores de Subtanjalla pasaron a reconocerse a sí mismos y a su tierra no como propiedad del patrón, sino como parte del pueblo de Ica.

«Lo mejor que hizo la reforma agraria fue que las ciudades supieran que nosotros éramos gente. Nosotros ya sabíamos eso, pero la reforma mostró a todos que nosotros éramos personas y no peones», me comentó el subtanjallino don Víctor Purilla Uceda. La reforma agraria, aparte de marcar el fin del periodo de las haciendas, fomentó a que un grupo de descendientes de negros, indios y chinos —«injertos de medio pelo que vivían en los quintos infiernos»—, más que peones, comenzaran a saberse subtanjallinos, habitantes del mestizo distrito de Subtanjalla.

En suma, tanto para Zaña como para Subtanjalla, el tiempo de las haciendas es visto como el último tiempo en el que los pobladores locales aún vivían como gente netamente «chacrera» o «de monte». Aún no había un pueblo como tal, y las relaciones entre la gente y su tierra eran bastante profundas. De igual manera, los subtanjallinos y zañeros recuerdan que este periodo

fue cuando, de manera más intensa, se juntaron —como dicen los zañeros— «las sangres de cuatro continentes».

Si durante el periodo de la colonia en la época de los españoles ya se comenzaba a dar ciertos agenciamientos entre negros indios, es en el periodo de las haciendas en el que estos agenciamientos se profundizan y se expanden, incluyendo a los migrantes asiáticos y, en gran menor medida y de manera asimétrica, a los propios blancos. Por ello, se podría afirmar que en la época de las haciendas es cuando nacen pueblos, productos de la mezcla de fuerzas provenientes de cuatro mundos distintos, aunque tres más parecidos entre sí: América, África, Asia y, por último, Europa.

### *El pasado reciente*

En Zaña, el periodo del «pasado reciente» también denominado como «los tiempos recientes» se originó a partir de los cambios promulgados por el gobierno revolucionario del militar y político peruano Juan Velasco Alvarado. El cambio más significativo se dio a partir de la reforma agraria, la cual acabó con los grandes latifundios y haciendas. El gobierno velasquista impulsó esta reforma a finales de la década de los sesenta, con mayor exactitud en el año 1969, y sus efectos sociales se extendieron con mayor profundidad a lo largo de las décadas de los setenta y ochenta.

Con la llegada de la reforma agraria se instauró, sobre todo en las zonas agrícolas de la costa peruana, la figura del parcelero, quien puede ser definido como un agricultor que contaba con un terreno de siete hectáreas de tierra cultivable que era denominado como «parcela». En Zaña, los parceleros estuvieron involucrados en la Cooperativa Agraria Azucarera, la cual se constituyó de inmediato, después de que el Estado peruano le expropiase la Hacienda Cayaltí a los Aspíllaga. Por ello, muchos de los parceleros de Zaña se dedicaron íntegramente al cultivo de caña para poder satisfacer la demanda existente en el valle. Además de los cañaverales, los parceleros zañeros también se aventuraron a cultivar arroz y, en menor escala, camote y árboles frutales, los cuales a diferencia del arroz y de la caña, que abastecían el mercado nacional, tenían como objetivo complementar la canasta básica familiar y el mercado local.

En el pasado reciente, otro hito importante para el pueblo de Zaña fue el inicio del funcionamiento del colegio secundario Santo Toribio de Mogrovejo en el año de 1970. Antes a ello, el colegio había sido fundado en 1962; sin embargo, durante sus primeros ocho años no había tenido un espacio físico propio

en el cual funcionase como escuela. En esos primeros ocho años, el colegio Santo Toribio funcionaba en un predio, propiedad de don Marcial Sánchez, y luego se mudó a un predio de don Concepción Romero.

Como aprendí con los viejos zañeros, no fue hasta 1970 en el que el gobierno del general Velasco construyó el campus propio de la escuela, y así conseguir que Zaña sea un distrito que miraba más de cerca a la ciudad, por lo que de esta forma se alejaba del campo. Según los zañeros antiguos, esto es importante, ya que —a partir de tener el propio espacio— se generó un proceso de revalorización de la escuela y de la educación secundaria. Esto motivó a que más generaciones de zañeros pudieran terminar los estudios sin necesidad de salir de su distrito. Es así que la generación del pasado reciente podría considerarse como la primera en tener acceso a una educación pública completa. «Aunque no se notó en su momento, que Velasco nos haga el colegio hizo que la generación de mis hijos fuese la primera generación que podía soñar con ser profesionales», afirmó «el Ojón» Oliva.

«Esta época de los primeros chicos que pudieron acabar el colegio coincidió con la llegada de unas monjas canadienses», me dijo don Juanito Burga, complementando lo dicho por Víctor Oliva. Las hermanas canadienses de San José de la diócesis de London, en Canadá, iniciaron sus visitas al pueblo de Zaña y establecieron, en sus primeros viajes, comedores y cocinas comunitarias. Durante esos primeros años, las señoras zañeras recuerdan que «las madres canadienses» tuvieron como principal objetivo trabajar con las mujeres del pueblo y con la juventud.

Según cuentan los zañeros que eran jóvenes en esas épocas, como Pedro Franco, «con las hermanas se organizaron talleres de música, talleres de canto, talleres de arte, había talleres de todo tipo». Otro zañeros, como Edmundo Martínez, me comentaron que «las monjas también nos apoyaban para practicar deportes. A mí, por ejemplo, me gustaba mucho el básquet, y acá las monjas nos ayudaban con eso». Durante la década de los ochenta, las hermanas canadienses, luego de haber estado ya algunos años visitando al pueblo zañero, crearon un centro comunitario. «En el centro, dejaron bien implementada una cocina y un pequeño centro de atención al turista», señaló Dimas Gil.

Luis Lucho Urbina, quien fue alcalde de Zaña hasta el 2022 y miembro de la agrupación musical Alma Zañera, me contó que «las madres canadienses apoyaron a la formación de grupos musicales. Ellas fueron las que nos enseñaron a tocar y cantar. Siendo honesto, a ellas les debemos la existencia de nuestro grupo Alma Zañera». De acuerdo con la opinión de muchos zañeros, las monjas canadienses jugaron un papel clave en incentivar a la juventud a que no solo se dedique a los

trabajos agrícolas, sino que también puedan apostar por los estudios superiores, sean técnicos o universitarios. «Ellas fueron unas de las que nos mostraron que aquí en Zaña la muchachada podía vivir de otra cosa que no sea el monte», afirmó Dimas Gil. El trabajo de las madres canadienses duró hasta inicios de los años noventa, época en la cual —debido al conflicto armado interno y la violencia que vivió el Perú— su congregación decidió por su bien retornarlas a su país.

El periodo de violencia interna, aunque no afectó al norte del Perú tanto como a la sierra sur, también tuvo efectos que se notaron en el pueblo de Zaña. Uno de los principales cambios generados fue la migración de las poblaciones andinas hacia los pueblos de la costa. En Zaña, en este periodo se creó y expandió lo que actualmente se conoce como el barrio de Miraflores.

En los años ochenta, comenzaron a poblar Miraflores algunas familias de Cajamarca, sobre todo de los distritos de Chota y Bambamarca. Los migrantes andinos —según me comentó Celia Campaña— «eran gentes que sabían de Zaña porque en la época de las haciendas venían sus familiares a trabajar como enganchados en la caña de la Hacienda Cayaltí». Sin embargo, desde mediados de los años ochenta y debido a la guerra interna que se vivía sobre todo en la sierra peruana, estas familias comenzaron a quedarse en las zonas aledañas al pueblo de Zaña. Aunque la mayoría de las familias cajamarquinas se establecieron en Cayaltí, algunas pocas se quedaron en el barrio de Miraflores.

«Conforme llegaban cada vez más migrantes, las costumbres del pueblo de Zaña también fueron cambiando», afirmó la «Chola» Cueva. Lo que antes era netamente una mezcla de las matrices negra y chola, desde mediados de los años ochenta se vio afectada por la presencia de la matriz andina. «Por eso, ahora Zaña ya no es un pueblo como antes. Estamos más aserranados», afirmó el zañero José «Pepe» Espinoza. Esta mezcla, entre lo serrano y la antigua mezcla afrochola, se fue formando más fuerte hasta consolidarse en el tiempo actual.

Los últimos años del pasado reciente se vieron marcados también por la migración de muchos jóvenes zañeros hacia las ciudades de Chiclayo y de Lima. Fue en esta época que, debido a la precaria situación económica que azotó al Perú con la intensa recesión experimentada durante el gobierno del fenecido político Alan García, la juventud zañera, que tuvo la posibilidad de migrar a los cascos urbanos, lo hizo.

Como bien nos dice el zañero «Mundo» Martínez, «mientras la juventud zañera nos acostumbábamos más a vivir en la ciudad —yo vivía en Chiclayo, por ejemplo—, el monte iba quedando más solitario. Como los viejos ya no se

podían responsabilizar de eso, comenzaron a arrendarle sus terrenos a los migrantes de la sierra que venían con ganas de trabajar la tierra». Es así que mientras los zañeros abandonaban sus tierras para buscar nuevas oportunidades, las familias foráneas, en especial las andinas, comenzaron a repoblar Zaña, lo que produjo que su tronco se direccionara hacia lo serrano.

Con el crecimiento del barrio de Miraflores, el contraste entre el centro y la periferia zañera también se acentuó. En tanto el pueblo de Zaña comenzaba a abandonar las calles empolvadas por las calles asfaltadas con alumbrado público y mejores servicios, estas nuevas familias de migrantes comenzaron a asentarse en los márgenes del pueblo, en las zonas que —desde el punto de vista de los zañeros— no eran más habitables porque se asemejaban más al monte o a las formas en las que usualmente habitaban los viejos de los tiempos de antes. Así, en Zaña, se genera la idea de que mientras los zañeros autóctonos —descendientes de españoles chinos y negros— se acercaban ya hacia el tiempo moderno, los recién llegados —migrantes andinos— seguían viviendo aún en los tiempos de antes.

Al igual que en Zaña, los subtanjallinos también enfatizan que el pasado reciente inició luego de instaurar la reforma agraria del general Velasco. Desde que se promulgó el paquete de leyes que acabó con la expropiación de las haciendas de las manos de los pocos para entregarle las tierras al pueblo, «tierra para quien la trabaja» —dicen los subtanjallinos parafraseando a Velasco—, que a su vez emulara al revolucionario mexicano Emiliano Zapata, en el pueblo de Subtanjalla también aparecieron las nuevas figuras de las cooperativas y los parceleros.

Las Cooperativas Agrarias de Producción Social fueron instituciones fomentadas por el gobierno velasquista, las cuales servían como espacios asociativos donde los antiguos trabajadores de las haciendas, ahora conocidos como parceleros cooperativistas, podían reunirse para administrar las tierras como propiedad colectiva. Según se había planeado en un inicio, las cooperativas jugaban un papel fundamental en la edificación de un Perú más igualitario y libre de las estructuras feudales y opresivas de la hacienda. Así como en Zaña, en Subtanjalla las cooperativas estuvieron formadas por extrabajadores de la hacienda que recibieron en un inicio una parcela, es decir, siete hectáreas de terrenos cultivables.

La transformación de la figura de peón a parcelero vino junto a un incremento exponencial de los ingresos económicos, así consiguió que el modo de vivir cambiara profundamente en el pueblo. «Había más plata en el pueblo. Había gente que antes no tenía nada y ahora ya disponía de plata, cerveza, casas, ropa, comida. Hasta el número de veces que uno podía salir al centro de Ica aumentó.



Todo venía por montones. Los parceleros tenían más capacidad de compra», afirmó el ingeniero subtanjallino Jorge Muñante.

Se sentía la mayor afluencia económica en las constantes y grandes celebraciones de las fiestas familiares y del pueblo, en el número de visitas que realizaban las familias de Subtanjalla al centro de Ica y también en la mayor exposición que existía entre los niños y jóvenes del distrito y las instituciones educativas primarias, secundarias, universitarias y técnicas. «Antes, pues, uno aspiraba solamente a ser chacrero, a dedicarse a trabajar la tierra. Pero después de la reforma agraria, ya uno podía tener los medios para enviar a sus hijos a estudiar fuera, para que se logren y sean algo más de lo que uno fue», dijo Betty Pérez, anciana habitante del distrito de Subtanjalla.

Otro de los cambios importantes que hubo en el distrito fue la aparición de la escuela secundaria. Antes de 1974, en Subtanjalla solo existía la escuela primaria, la cual era mayormente financiada por los hacendados que tenían en su posesión tierra aledañas. Pero durante el periodo del gobierno de Velasco, se inauguró una escuela secundaria en la que los adolescentes del distrito pudieron terminar su instrucción. Al ya no existir patrones ni haciendas, esta escuela estaba financiada en su totalidad por el Ministerio de Educación del Perú.

Al respecto, Gilda Escate, mi madre, afirmó lo siguiente:

Yo fui la primera generación que tuvo el pase directo de la escuela primaria a la escuela secundaria aquí en Subtanjalla. En mi época, me acuerdo [de] que tal vez no era la mejor escuela, no teníamos los mejores profesores y tampoco era la de mejor calidad; pero ya era una gran ayuda queuviésemos la posibilidad de terminar nuestra instrucción secundaria aquí sin salir del distrito.

Para los subtanjallinos de la generación de Gilda Escate y Jorge Muñante, juventud del pasado reciente, otro de los factores importantes que contribuyó a modificar al pueblo fue la llegada de los curas canadienses. A partir del contacto con estos curas, se gestaron los primeros centros culturales comunitarios en los años setenta. Los viejos y adultos del centro del distrito recuerdan que, similar a lo que sucedía en Zaña, junto a los curas canadienses se dictaron talleres de música, talleres de danza, de artes. Con este grupo de eclesiásticos se enfatizó la práctica de deportes como el fútbol, el básquetbol y el vóley, y también se realizaron diversos talleres sobre los valores cristianos.

Aunque la gente del pueblo no se acuerda a qué congregación pertenecían estos curas, la mayoría solo dice que recuerdan que eran curas católicos. Sobre

todo, los más viejos del distrito aún tienen presente algunos nombres como el de los padres Alfonso, Levy y Venancio. Gracias a estos curas, muchos de los chicos y de las chicas que pudieron participar de los talleres recibieron apoyo para poder estudiar en institutos y universidades en la ciudad de Ica. Así —según los subtanjallinos—, la generación de los tiempos recientes pudo formarse como profesional y no depender solo de las actividades agrícolas, como sucedió con sus padres y abuelos, gracias a los cambios que se vivieron en el pueblo debido a las políticas impulsadas por el gobierno de Velasco y al trabajo comunitario de los curas canadienses.

Como dice la gente subtanjallina, la década de los setenta estuvo marcada por la aproximación del pueblo a la ciudad. Es decir, se dejó de lado la profundidad y la cercanía con la que la gente del pueblo de Subtanjalla tenía con la chacra. Otra de las características que permitió el proceso de acercamiento hacia la ciudad es la llegada de la luz. Antes, el municipio de Subtanjalla tenía un par de motores con los que abastecía de luz por dos horas al día, de seis a ocho de la noche, a su población. Pero es durante los años setenta, justo a finales de esta década, cuando se instaló el alumbrado público. «Así fue como Subtanjalla pasó de sentirse como un pueblo a sentirse ya como un centro urbano», afirmó mi tío y profesor de escuela primaria Luis «Mayaute» Escate.

En el pasado reciente, similar a lo que pasó en Zaña, el aumento del flujo migratorio de los Andes —a diferencia de las épocas en las haciendas— resultó permanecer en la costa peruana. En la época de las haciendas era usual que los migrantes andinos se quedaban solo por temporadas, en específico venían a la recoja del algodón en el periodo de marzo a abril y se quedaban en Subtanjalla por un par de meses. Sin embargo, en la década de los ochenta debido a que Ayacucho, región andina vecina de Ica, era el epicentro de la Guerra Armada Interna entre el ejército peruano y Sendero Luminoso, las familias andinas provenientes de Ayacucho y de Huancavelica, que antes venían a trabajar de forma temporal en los campos de cultivo de Ica, decidieron afincarse definitivamente en la costa.

Fue por ello que las familias como Bajalqui o Coronado, desde mediados de la década de los ochenta, se quedaron de forma perenne en el distrito. La gente de esta época recuerda que con frecuencia los migrantes andinos escogían los terrenos colindantes a las antiguas rancherías para poder hacer sus campamentos, los cuales después de un par de meses, en el que se acababa la cosecha del algodón, desarmaban y regresaban otra vez a sus tierras en los Andes.

Empero, desde mediados de los años ochenta, estas rancherías que ya no tenían caballos ni bueyes, porque ya no era la época de las haciendas, sirvieron de

espacio para que esos campamentos ya no sean desarmados, sino permanezcan perennemente. Era usual que las rancherías se ubicaban en los lugares baldíos, también llamados «las pampas» o «las pampitas» de Subtanjalla. Las más prominentes eran «la pampa detrás de la posta de Salud», ubicada a la entrada del distrito (si es que uno viene por la avenida Panamericana Sur desde Ica), y «la pampita de las losas», campo de cemento donde se practicaba el fulbito y el vóley.

En el pasado reciente, tanto Zaña como en Subtanjalla, fueron tiempos guiados principalmente por «lo mestizo» como se entiende en el sentido canónico o —como explicaba Santos Espinoza— «como mezcla que tira más para lo moderno. Mestizo a secas, nomás». El mestizaje en esta figura del mestizo del pasado reciente era entendido en estos dos pueblos como un acercamiento hacia occidente, hacia la blanquitud. Aunque se ven migraciones andinas y aunque las identidades locales, que tiran para lo negro, aún se mantuvieron bastante presentes, el sentimiento de los zañeros y subtanjallinos es que este tiempo tuvo como principal arista el afán de tornarse un mestizo. «Ser gente que no mirase hacia sus adentros, hacia su ombligo, sino que aprendiese a mirar hacia las grandes ciudades», dijo Lucho Escate.

### El tiempo de ahora o el tiempo moderno

En este trabajo de campo, una cuestión bastante particular que surgió a raíz de estas visiones comparativas entre Zaña y Subtanjalla fue que —desde el punto de vista de los zañeros— mis comentarios y respuestas acerca de las preguntas que los zañeros tenían sobre Subtanjalla les hacían considerar que el distrito de mis abuelos vive en una época más intensificada del tiempo moderno a la que los ellos todavía no han llegado. «Parece que lo que me cuentas puede ser el futuro de Zaña si seguimos como estamos. Parece que la gente de tu pueblo ya vive en un nuevo tiempo más moderno», comentó Santos Espinoza.

De manera inversamente proporcional, cada vez que yo hablaba sobre Zaña con los subtanjallinos, estos decían que añoraban los tiempos en los cuales Zaña se encontraba hoy en día. Tiempos que —desde el punto de vista de los subtanjallinos— nos remiten a los primeros años del tiempo moderno. «Por lo que me comentas, parece que Zaña es como era Subtanjalla en los [años] ochenta, antes de que llegara Fujimori y la agroexportación. Parece que allá todavía se puede vivir bien. Parece que Zaña se parece a lo que fue Subtanjalla en mi tiempo», afirmó Lucho Escate.

«El tiempo de ahora» —como dicen los zañeros— o «el tiempo moderno» —como suelen decir los subtanjallinos— es uno. Es un tiempo latente: la encarnación de las reminiscencias de esos tiempos pasados que aún no han pasado totalmente. Es un único tiempo que para subtanjallinos y zañeros tuvo su inicio con el gobierno de Fujimori, en específico a partir del autogolpe de Estado del año 1993, en el que, al cerrarse el congreso, el gobierno fujimorista pudo implantar a su antojo las políticas neoliberales promovidas por los Chicago Boys. Con respecto a esto, mi abuelo Lucho Escate afirmó lo siguiente:

Yo me acuerdo del inicio del tiempo moderno. Tú estabas pequeño y por culpa del Gobierno de Fujimori me declararon hipertenso. Perdí mi trabajo en salud y no sabía cómo darles de comer a ustedes. Me humilló tanto que tuve que regresar a la chacra a sembrar cosas para comer.

El tiempo de ahora tiene como una característica principal a la concentración de las industrias y mercados económicos en las urbes costeras, lo que provocó grandes flujos de migración interna provenientes de la sierra peruana. Mientras que en Zaña se intensificó la migración de las familias cajamarquinas, en Subtanjalla aumentaron cada vez más el número de familias de ayacuchanos y huancavelicanos que —como ya se ha explicado antes— se asentaron en las pampas, áreas desérticas de las tierras zañeras y subtanjallinas.

En Zaña, la intensificación de la migración y el consecuente crecimiento del barrio de Miraflores comenzó a ocurrir a mediados de los años noventa. «En esos años, uno comienza a ver caras nuevas. Serranos, la mayoría. Y también los zañeros netos comenzamos a irnos. Fíjate, nomás, que yo me fui a Lima», me comentó Dimas Gil. Asimismo, las zonas que antes eran consideradas como monte —sobre todo las pampas—, es decir, las zonas áridas que no le pertenecían a ninguna familia en específico, sino al pueblo, se vieron pobladas por familias andinas. «Venían sin nada. Solo traían una mochila con su ropita, dos esteras que colocaban como carpa en medio de la pampa. Al día siguiente, venían al pueblo a buscar trabajo como peón en la chacra y así fueron creciendo esas zonas del pueblo», dijo «Pepe» Espinoza.

Y aunque esto fue un proceso que se inició a mediados de los años noventa, fue a mediados de la primera década del siglo XXI cuando en verdad la migración tuvo un crecimiento exponencial, que fue propiciado por la llegada de las grandes agroexportadoras de capital extranjero y nacional. Estas, a inicios de la primera década del siglo XXI, comenzaron a comprar las tierras más cercanas a la parte alta

de los ríos. «En esa época, no pagaban mucho. Nos daban, pues, un sol o un dólar cuanto mucho, por cada metro de tierra. Y era buena tierra porque era la que más cerquita a las cabeceras de los ríos estaba», dijo «Junín» Campaña.

Fue así como, además de irse apropiando de la tierra, también acapararon el agua de los ríos. La acumulación de las mejores tierras y la monopolización de las aguas de los ríos resultaron trabas para la labor de los pequeños agricultores, quienes iban reflexionando cómo era cada vez menos rentable dedicarse a la agricultura. «Nos decían que ya había menos agua, así que nos fueron cobrando más. A veces nos cobraban y el agua no llegaba, otras veces caía una plaga y nos comía la cosecha. Todo fue saliendo más caro, más agroquímico. Era más trabajo y menos ganancia. Mejor era vender», me dijo Celia Campaña, dueña de un terreno agrícola en el centro poblado de La Otra Banda.

Como argumenta doña Celia, los pequeños agricultores tenían cada vez menos agua para irrigar sus plantaciones; sin embargo, cuando había agua, no se contaba con dinero para pagar por ella. Razón que causó que muchos pequeños agricultores dejaran sus tierras abandonadas, por lo que estas perdieron valor. «Una tierra sin agua, pues, se vuelve seca y además sin árboles frutales o sin cultivos ya no tiene valor», me explicó el zañero Juanito Burga. La pérdida de valor de estas tierras fue aprovechada por las agroexportadoras, quienes compraron todas las tierras de los pequeños agricultores a un precio incluso más bajo que en los años noventa, periodo en el que «los parceleros no sabían lo poco que los empresarios le estaban pagando».

En Subtanjalla, la situación fue bastante similar. Las migraciones internas de familias ayacuchanas y huancavelicanas se intensificaron en el tiempo de ahora. De manera muy rápida, lo que antes era pampa se pobló y en esta aparecieron pistas y veredas. También, se construyeron casas de caña que después se transformaron en casas de ladrillos en lo que antes eran cerros. El Gentilar, lugar donde iban los brujos a realizar sus llamados a las almas perdidas, se transformó en un barrio más de Subtanjalla.

Desde los años noventa hasta ahora, todo espacio —que anteriormente fuera baldío en El Alto y en Baibajo— ahora parece haber sido absorbido por el cemento. Incluso las chacras y las pampas que separaban a Subtanjalla de la ciudad de Ica parecen haber desaparecido. Esto ha causado que el pueblo de Subtanjalla, que antes era parte de la campiña iqueña, ahora parezca un suburbio de la gran ciudad.

La llegada de los migrantes andinos y el aumento de la población del distrito ha significado que las zonas de las chacras también se vean cada vez más

reducidas. Muchos de los terrenos de cultivo aledaños a las ciudades que han sido abandonados, porque sus dueños ya eran demasiado viejos para cultivarlos o porque los dueños han migrado a las ciudades, se han tornado en espacios para construir viviendas.

El proceso de urbanización intensificado en desmedro de la vida «campechana» ha causado que los antiguos caminos de las chacras y los canales irrigación se vean también negativamente afectados, por lo que Lucho Escate comenta:

Antes uno respetaba el tamaño las acequias, de los bordos y de los caminos. Uno sabía cuántos metros tenía y hasta le daba un poco más de margen. Pero desde que llegó el bendito metro cuadrado y que dicen que vale tanto, nadie quiere dejar nada suelto.

Es importante resaltar que las migraciones internas han sido menores en Zaña que en Subtanjalla. Esto también se debe a que las migraciones internas en Subtanjalla iniciaron mucho antes, ya que el proceso de consolidación de la industria agroexportadora comenzó a mediados de los años noventa, mientras que en Zaña estos procesos se dieron a partir de mitad de la primera década del siglo XXI. El ingreso de la agroexportación inició después en Zaña (y en el norte del Perú) porque, debido a la desertificación provocada por la agroindustria en el sur, estos decidieron trasladar sus cultivos al norte. Con esta nueva inversión se generaron centros de trabajo que comenzaron a traer cada vez más familias de los Andes del norte —en especial, de Cajamarca— a las tierras costeras como Zaña.

Pero en cuanto a lo referido a migración interna en los pueblos, no solo se debe mencionar a las familias andinas asentadas en los territorios costeros, sino también a la migración de zañeros y subtanjallinos que se establecieron en ciudades como Chiclayo, Ica y Lima.

Debido a que en el pasado reciente muchos de los jóvenes zañeros y subtanjallinos se prepararon en universidades e institutos, aprovechando la neoliberalización de los noventa y el crecimiento agigantado de la industria en Lima y en ciudades costeras, muchos jóvenes de estos distritos tomaron la oportunidad de salir de sus pueblos y migrar a las ciudades en busca de nuevas oportunidades laborales. Por ello, un gran número de zañeros migraron a lo que hoy es conocido como Lima Norte, o el Cono Norte de Lima, especialmente al distrito Mi Perú. Por otro lado, muchos de los subtanjallinos migraron también a Lima Sur, o lo que hoy es conocido como el Cono Sur de Lima, en específico, a los distritos de Villa El Salvador y San Juan de Miraflores.

Esta generación de zañeros y subtanjallinos han sabido mantener el contacto con su tierra. La forma más tradicional de mantenerse conectado es a través del teléfono y de encomiendas que se envían de un lugar a otro. Mientras que la gente que está viviendo en la ciudad envía dinero para sus padres en los pueblos, estos mandan comida típica, dulces, frutas de la chacra y animales de corral para que sus hijos y los hijos de sus hijos sigan comiendo «la comida de uno».

De manera similar, otra forma de mantenerse conectados son las visitas esporádicas. Por ejemplo, zañeros y subtanjallinos visitan a sus familias durante las fiestas del pueblo, Año Nuevo, Navidad o durante los cumpleaños de sus padres —en especial, el Día de la Madre—. No obstante, al realizar su vida en la ciudad, se ha generado una desconexión entre los hijos, de zañeros y subtanjallinos, y sus pueblos. Estos hijos ahora han crecido en las ciudades, por lo tanto —desde el punto de vista de sus abuelos y los demás viejos del pueblo—, son vistos como ciudadanos porque no están hechos a la vida del pueblo por más que sean hijos de personas que han emigrado de allí. Incluso estos zañeros y subtanjallinos que se han ido a vivir fuera y regresan solo de manera ocasional, ahora son vistos como personas locales, pero a la vez foráneas. Es decir, son personas que, por más que tienen el apellido y han crecido en el modo de vida del pueblo, han adoptado nuevas costumbres ajenas a las de la «gente neta». Como se dice, tanto en Subtanjalla y en Zaña, «se han blanqueado», y cuando se refieren a aquellos que viven en Lima, «se han alimeñado».

Las personas que no migraron fueron, sobre todo, los hijos de los parceleros que en «las épocas de las vacas gordas» no aprovecharon en estudiar o guardar dinero. Los que se quedaron, viendo que la agricultura a pequeña escala era cada vez menos rentable, al ver a sus padres y madres ya ancianos, decidieron vender estas tierras y utilizar el dinero para invertir en pequeños negocios. Principalmente, tanto en Zaña como en Subtanjalla, los hijos de los parceleros empezaron a invertir en las llamadas bodegas, pequeñas tiendas dedicadas a las ventas de abarrotes. Además, gracias a la flexibilización del transporte público promovida durante el gobierno de Fujimori, otro de los pequeños negocios en los que se invirtió fue en la compra de buses y de combis dedicadas al transporte de pasajeros.

Cuentan los zañeros que, hasta casi inicios del año 2000, en Zaña solo existían dos carros que podían transportar a Chiclayo. Estos vehículos solo partían tres veces al día (a las seis de la mañana, al mediodía y a las seis de la tarde). Por ello, el tránsito del pueblo en la ciudad era bastante limitado y solo iba a la ciudad todo aquel que necesitara realizar un trámite burocrático o precisase de

atención médica. La gente del pueblo que estudiaba en la universidad en Chiclayo con frecuencia buscaba una pensión para poderse sustentar durante la semana y solo regresaba al pueblo de Zaña durante los fines de semana.

En el caso de Subtanjalla, tan solo había dos carros que te transportaban al centro de Ica. Al no estar tan lejos de la ciudad como Zaña está de Chiclayo, los vehículos subtanjallinos recorrían la ruta a cada hora y realizaban el recorrido opuesto. El primer carro que podías tomar de Subtanjalla a Ica y viceversa era a las seis de la mañana, mientras el último carro que se podía tomar del centro de Ica a Subtanjalla era a las once de la noche.

En el tiempo de ahora, a diferencia de los pasados recientes, el transporte entre los pueblos y las urbes aumentó exponencialmente. Ahora, si tienes un poco de ahorros puedes comprar un mototaxi, un tico o una combi. El aumento del transporte generó que los precios para movilizarse del pueblo en la ciudad fueran cada vez menores, lo que contribuyó a reducir la distancia entre ambos espacios.

Eso también contribuyó a que muchos de los infantes y adolescentes de ambos espacios no tengan que verse restringidos a estudiar en los colegios de estos distritos. Desde la década de los noventa, los niños subtanjallinos y zañeros podían ir a diario a las ciudades para educarse, ya sea en los colegios públicos o en los colegios privados. Era usual que las familias pagaran una movilidad de alguien del pueblo para que llevase y trajese a sus hijos cada día. Esto permitió que muchos de los chicos, aunque viviesen en estos pueblos, tuviesen contacto directo y constante con el modo de vivir de la ciudad.

Las dinámicas de migraciones internas y la flexibilización del transporte generaron que muchos de los zañeros y subtanjallinos, que tenían hijos pequeños, decidiesen dejarlos con sus padres (los abuelos) en sus pueblos, mientras ellos vivían en la ciudad. «Nadie podía pagar una empleada para que cuidara a tu hijo y dejarlos solitos era muy peligroso. Por eso, la mejor decisión que todos tomábamos era dejarlos en el pueblo con los papás y hermanos de uno», compartió Gilda Escate. Es así como mucho de los niños y las niñas de estos pueblos, en la década de los noventa, crecieron criados por sus abuelos y familiares cercanos, mientras que veían a sus padres solo durante los fines de semana o cuando estos podían regresar —como fue explicado con anterioridad— para fiestas familiares, fiestas del pueblo o vacaciones.

En la primera década del año 2000, un acontecimiento que más cambió la dinámica de ambos pueblos fue la llegada del internet. En el caso de Zaña ocurrió en el año 2004, mientras que en el caso de Subtanjalla fue en el año 2003. Los primeros lugares en tener internet, tanto en Zaña como en Subtanjalla, fueron



en las «cabinas de internet», ubicadas en las salas de algunas casas centrales, por lo general, situadas alrededor de las plazas y parques principales.

En estos espacios, se reunían los niños y adolescentes del pueblo a jugar juegos en línea y hablar con sus amigos y con personas de otros países a través de, primero, Messenger y luego en redes sociales. «Desde que llegó el internet ya los chibolos no te juegan en las calles tanto como antes. Llegaron las cabinas de internet, llegó el Play Station y las calles quedaron vacías», afirmó José «Pepe» Escate. Asimismo, «Pepe» Espinoza, en Zaña, comenta: «Aquí, pues, cuando llegó el internet, ya se veía que los chicos estaban enviciados. Era novedad y todos andaban metidos en las casas jugando, ya no se escuchaba mucha bulla afuera. Ya [para] los chicos todo era la pantalla. Se olvidaron de la calle, de la chacra. Solo la pantalla».

La primera década del año 2000 —que podría ser entendida de forma implícita como una segunda cara del tiempo de ahora a veces denominada tiempo moderno— ha tenido como una de sus características principales a la migración internacional. Si en los años noventa, la gente de Zaña y de Subtanjalla migraron a las ciudades como Chiclayo, Ica y Lima; en la primera y segunda década del año 2000, los jóvenes zañeros y subtanjallinos comenzaron a migrar a otros países. En el caso de los jóvenes zañeros, los principales destinos internacionales han sido Chile y Estados Unidos. En el caso de los jóvenes subtanjallinos, los principales países han sido Estados Unidos y España.

Con la salida de las familias autóctonas de estos lugares hacia ciudades y otros países, y con la llegada de familias andinas a estas tierras, se comienza a gestar lo que en Zaña y Subtanjalla consideran que es «el tiempo de los serranos». Esto quiere decir que el tiempo moderno es un tiempo que, más que marcado por el blanqueamiento de los locales, se tuerce hacia la línea del andino y comienza a surgir como el tiempo dominado por la presencia del Ande. Por ello, lo que en un primer momento se pensaba que iba a continuar en una línea de blanqueamiento, de la línea de mestizaje occidentalizado, se convierte en un mestizaje más andino.

Es también importante detallar que, aunque estos pueblos siguen recibiendo grandes influjos en migrantes andinos, por lo cual los barrios de migrantes siguen creciendo con rapidez, desde hace cinco años las migraciones más grandes son de ciudadanos venezolanos. Esta migración venezolana ha generado un asunto bastante llamativo tanto en Zaña como en Subtanjalla. Don Juan Burga me explicó que, para los zañeros, «da que pensar que ahora con los venezolanos estamos viendo el regreso de los negros». Además, agregó: «Yo pensé que mi pueblo iba a ser netamente serrano en unos años, pero ahora con los venezolanos lo negro ha

renacido». Lo mismo sucede en Subtanjalla, en donde el número de venezolanos es aún mayor que en Zaña. «Con la llegada de los chamos se está volviendo a tener la mezcla con los negros en el tiempo de ahora. Ya Subtanjalla era un pueblo bien serrano, pero ahora con ellos parece que en algo nos vamos a negrear otra vez», afirmó «Pepe» Escate.

Muchas de las personas de estos pueblos argumentaban que los negros estaban condenados a desaparecer; no obstante, con la migración venezolana, el polo de los negros ha vuelto a cobrar cierta relevancia. Usualmente se argumentaba que lo negro formaba parte de los tiempos de antes; sin embargo, ahora se deduce que lo negro, junto a lo andino, puede también ser parte del tiempo de ahora. Por supuesto que no es una identidad negra similar a lo que fue en la época de la colonia, pero es significativo que para zañeros y subtanjallinos la presencia de lo negro haya vuelto a resurgir.

Así en este tiempo moderno, gracias a los últimos cambios que se produjo con la llegada de las familias andinas y de las venezolanas, los viejos de estos pueblos expresan que otra vez, tal como fue en la época de la colonia, está volviendo a fortalecerse la relación que existía antiguamente entre los indios y los negros. Esto nos muestra que —desde el punto de vista de zañeros y subtanjallinos— los tiempos no necesariamente son segmentos lineales colocados uno al lado del otro, sino que son tiempos que van y vienen en modos múltiples, diversos. Son pasados que aún no pasan o, mejor dicho, no terminan de pasar. Son también presente: producto de la conjunción de esos pasados que aún no han pasado y de ese futuro que siempre está por llegar.

## **Pasados que nunca terminarán de pasar**

Elba Cueva, mujer zañera, me comenta:

Aquí todavía se viven, en algunos momentos, algunas cositas del tiempo de antes. Por ejemplo, tenemos al Corbacho y a las iglesias que tienen existiendo desde los tiempos... ¡Ufff! De los gentiles, de la colonia... Y así hay muchas otras cosas de los tiempos antiguos que siguen aquí. Y no solo hablo de las ruinas, sino de las cosas que allí pasan. No me creerás, pero hay almitas del tiempo de antes que aún siguen aquí, con nosotros.

De manera similar, Luis Peña, en Subtanjalla, afirmó lo siguiente:

Aunque ahora haya casas de ladrillo y pistas bien asfaltadas, en el fondo sigue habiendo la misma tierra de la época de los antiguos. Por eso, toda alma que no se ha sabido ir al paraíso sigue por aquí vagando porque no saben que su tiempo ya se acabó. Esas almitas siguen viendo el mundo como si estuvieran en su tiempo, y a veces, llegan al tiempo de ahora y nosotros las podemos ver. Eso se conoce como penar.

Para zañeros y subtanjallinos, el tiempo no solo se entiende como tiempo puro. Siempre se tiene que ver, a través del mundo, con las cosas físicas que en él habitan, de la materialidad que sobre él se sigan transformando las cosas, sigan deviniendo y pereciendo siempre procesualmente.

Cuando hablamos de los tiempos de antes y el tiempo de ahora, no solo nos referimos a una pura temporalidad, sino también a los mundos que existían en cada una de estas dos temporalidades: mundos físicos y metafísicos que han ido emergiendo y pereciendo, que generó que otros mundos puedan asentarse sobre los cimientos que esos antiguos mundos dejaron. Por ello, en lugar de hablar de una mera temporalidad, que reemplaza otra temporalidad en un continuo unilineal, se debe ver como capas sobre capas, cual capas geológicas —o mesetas, como argumenté en el capítulo anterior—, así producen que algunas líneas temporales sigan prolongándose mientras rompen con otras y las desvanecen del tiempo y espacio que ocupa el tiempo y mundo de ahora.

Siguiendo las lógicas de zañeros y subtanjallinos, podría decirse que el tiempo no solo es conceptualizado cronológicamente, es decir, como una secuencia espacial de intervalos medibles, sino también se puede conceptualizar como una multiplicidad sobrepuesta de un ahora que hace de los «otrora ahora» parte del tiempo de antes. Es así que, cuando se juntan los tiempos de antes con el tiempo de ahora, también se juntan mundos, se sobreponen mundos, se traslapan mundos. Se genera un pliegue entre el mundo de los muertos, el cual corresponde a todos aquellos tiempos que fueron y ya no son, y el mundo de los vivos, que corresponde al tiempo que ahora es.

El mundo de los muertos —según los zañeros— es el mundo que ocupa la otra cara del nuestro. Nosotros, aquí y ahora, ocupamos el mundo de los vivos, de los seres que aún tienen conectados el cuerpo y su alma. Mientras que el mundo de los muertos es el mundo en el cual ya no hay más cuerpos, sino tan solo quedan las almas. Para los zañeros y subtanjallinos, el mundo de los muertos también es ese mundo en el que ha desaparecido la materialidad

física que nos hace ser quiénes nosotros somos. Tan solo quedan almas, también conocidas como ánimas.

Y aquí hay que hacer una aclaración que siempre es hecha en ambos pueblos, «hay que tener bastante en claro que el mundo de los muertos es diferente al paraíso». En Zaña y Subtanjalla, el paraíso es el lugar en donde se alcanza el descanso eterno, es ese espacio en el cual ya no hay más tiempo, lugar que se encuentra en un eterno presente en el que las almas de los que un día ocuparon el mundo de los vivos se convierten en ángeles. Nada blanca, diría Deleuze (2006 [1968]), «una superficie calma sobre la que flotan determinaciones no ligadas, como miembros esparcidos» (p. 36).

En cambio, el mundo de los muertos es simplemente la cara opuesta del mundo de los vivos. Mientras el primero es alumbrado por el sol y la luna, el segundo es aquel mundo que se encuentra en las entrañas de toda existencia. Este es un mundo entreverado en el que el tiempo se ha mezclado demasiado con el espacio, así logra perder el orden que lo hace habitable; es un mundo de múltiples tiempos en múltiples espacios: laberinto cósmico, lleno de profundidades donde se haya un todo indiferenciado.

Es una especie de nada negra de Deleuze (2006 [1968]) en la que habitan las almas que no consiguieron tornarse ángeles; lugar donde radican los seres que no llegan a ser seres divinos, por ello, pueden estar sometidos a lo que dicta el diablo. Tanto en Zaña como en Subtanjalla, mientras que el paraíso es el cielo y el mundo de los vivos es la parte visible de la tierra, el mundo de los muertos es la parte oculta de la tierra que, a pesar de no ocupar espacio o tiempo presente, todavía sigue aquí latente.

El mundo de los muertos no se encuentra tan lejos del mundo de los vivos como el paraíso. El mundo de los muertos se encuentra —como me explicaron— en las entrañas de nuestro mundo y también en las entrañas de todos los seres vivos que sobre él habitan, incluso en las entrañas de cada uno de nosotros los humanos. «Pues en cada uno de nosotros también hay algo del mundo de los muertos. Es que nosotros no seríamos quiénes somos si no fuese por los que están allá. Dentro de nosotros todavía viven cosas de esos tiempos de antes», afirmó doña Antonia Samané.

El mundo de los muertos se encuentra al lado opuesto del mundo de los vivos, por lo que, en ciertos momentos, en lugares específicos, se juntan, se pliegan estos dos mundos o, mejor dicho, estos dos tiempos. Hay diferentes lugares en donde los mundos y los tiempos se pliegan de distintas maneras. Hay lugares en los que los pliegues de los tiempos son mucho más fuertes, ya que una puerta siempre permanece abierta entre ambos mundos, como el cerro Corbacho, en Zaña, y el cerro Prieto, en Subtanjalla. Es por ello que en estos lugares los brujos realizan sus rituales y los llamadores piden por las perdidas almas.

También hay lugares en donde el pliegue es fuerte pero no perenne. En Zaña, estos espacios son las antiguas ruinas de los conventos e iglesias y son algunas de las calles del pueblo. Son espacios que por momentos abren sus puertas y permiten que los seres del mundo de los muertos pasen al mundo de los vivos, de esta forma entran en contacto con los zañeros que viven en el hoy. En Subtanjalla, estos espacios que conectan los tiempos de antes con el tiempo de ahora se encuentran en las charlas, en las ruinas de la hacienda de La Macacona y en el área antiguamente conocida como El Gentilar. En estas zonas, si bien es cierto, el puente entre los tiempos de antes y el tiempo de ahora no se mantiene perenne, aún en ciertos momentos pueden aparecer los seres del tiempo de antes.

En Zaña, por ejemplo, uno de los lugares en los que se pliegan estos dos tiempos, o estos dos mundos, es el puente colgante que se posa sobre las dos bandas del río Zaña. Allí los viejos zañeros comentan que aparecen desde pocas inmemoriales dos almitas. A veces uno puede ver a una niña juguetona que recorre el puente de un lado a otro y, en otras ocasiones, observar a un hombre que, sobre todo en las noches, asusta a quien pretenda cruzar el puente. «Nadie aquí sabe quiénes son, pero por sus ropas y sus formas se sabe que esos no son de estos tiempos», afirmó don «Lito» Gamarra. «Esas son almitas que se han quedado entre el camino yendo al paraíso. Son almitas perdidas que no saben que ya murieron, por eso, siguen visitando los lugares que conocieron en su época», complementó don Víctor Oliva.

Pero el cruce de tiempos no solo será en el mundo externo en el territorio propio de Zaña y Subtanjalla, sino también en cada una de las personas. Dentro de nuestro cuerpo, en cada uno de nosotros, habitan múltiples tiempos. Habitan los tiempos de antes cruzados con los tiempos de ahora. Con esto quiero decir que nosotros somos producto de la mezcla, de la conjunción, del cruce de tiempos o —como diría José Carlos Gomes dos Anjos (2006)— de la «encrucijada» que puede ser definida como «puntos de encuentros de múltiples caminos que no se funden en una unidad, sino que siguen como pluralidades» (p. 21). Los tiempos de antes nos presentan ciertas características, las cuales son complementadas a partir de los tiempos de ahora. Cada uno de los zañeros y subtanjallinos habitan estos tiempos múltiples en modos de costumbre, de forma, de existir.

Conforme vamos envejeciendo, estamos experimentando siempre el mundo como un evento; es decir, mientras pasa el tiempo cronológico, nosotros vamos

haciendo el tiempo del aión<sup>26</sup>. En lugar de entender que el tiempo pasado nuestro ya pasó, tenemos que entender que todos esos tiempos pasados, todos esos yo del pasado, habitan aún en mi punto. Si pierdo en algún momento el entendimiento de que me encuentro en este aquí, en este ahora, es posible que uno de mis dos pasados aflore en mi cuerpo de ahora, y consiga que parezca una persona que se ha perdido, no físicamente hablando, sino en el tiempo.

## Los tiempos en Subtanjalla y Zaña

Era diciembre de 2018, poco antes de Año Nuevo. Recientemente, yo había vuelto de Brasil y me encontraba con mi mamá y mi hermano en Ica, en casa de mis abuelos. Esa mañana —recuerdo— mi abuelo estaba en la chacra y mi mamá y mi hermano habían ido al pueblo de Ica a realizar unas compras para las celebraciones de Año Nuevo. Eran casi las nueve de la mañana y yo me encontraba sentado en la sala de la casa de mis abuelos, escribiendo en mi cuaderno de campo cuando, de repente, entró mi abuela con los ojos llorosos y se sentó a mi lado.

—Hijo, se me ha perdido mi cartera con toda la platita que tenía.

—¿Cuánto tenías, mamá Reyna?

—Cincuenta soles que tu papá Lucho me había dejado para comprar las cosas para cocinar. Y ahora estoy preocupada porque ya van varias veces que no encuentro la plata. Parece que algo me está pasando porque no es la primera vez que me pasa. Me quedo totalmente en blanco. Me estoy olvidando mucho de las cosas.

—Tranquila, mi chinita. Así pasa. Yo soy joven y también me olvido de las cosas. Te olvidas porque estás pensando en todo. Te tienes que preocupar por ti, por Lucho Escate, por nosotros, por la casa, por los perros, por la chacra: ya muchas responsabilidades tienes en tu cabecita. Pero igual, vamos a hacerte un chequeo para ver cómo estás. Ahora no te preocupes por las cosas, yo te las voy a comprar —le dije mientras la abrazaba.

—Gracias, hijo. Yo sé que uno se puede olvidar las cosas, pero estos olvidos míos los siento diferente, como si fueran olvidos más fuertes. Abro los ojos y, de repente, no sé bien dónde estoy. Como que me fui de este mundo por unos minutos y me da miedo y... Después solita me tranquilizo, respiro profundo y vuelvo. Pero cuando regreso ya me he olvidado lo que estaba haciendo y me siento como perdida.

---

26 Tiempo que no se puede separar de la materialidad del evento. Es un tiempo que no pasa en abstracto, por lo tanto, no puede ser segmentado en partes iguales, como sucede con el tiempo cronológico; por el contrario, es el tiempo que pasa en el evento en sí.

Gracias, de verdad, gracias. Me gustaría hacerme ese chequeo porque de verdad que ya me preocupa esta situación —me dijo un poco más consolada.

La misma situación se repitió, una y otra vez, durante mi estadía en aquel verano y también en las visitas que haría a mis abuelos durante todo ese año. Posteriormente, en el año 2020, con la declaración de la pandemia y de las restricciones, no vería a mis abuelos, sino hasta inicios del año 2021. En ese momento entendí que, tal vez, esas conversaciones que tuve con mi abuela, hacían ya más de un año, habían sido los últimos diálogos que pude entablar con ella, mi mamá Reyna, tal y como siempre la había conocido. «Se había terminado de ir a un tiempo al que no pertenece», pensé recordando una de las últimas conversaciones que tuvimos. En mis visitas posteriores, aunque su cuerpo estaba allí, entendí que su ser ya no era el mismo de aquella ágil, pícara e inteligente señora que me enseñó a pensar y a ser como soy.

Era abril de 2021. Al ver a mi mamá Reyna sentada en el sofá del departamento de mi mamá, en Lima, a más de un año de la última vez que nos habíamos encontrado, la saludé como de costumbre: «Mi chinita, ¿cómo estás?». Ella, bastante sorprendida, me respondió:

—Hola, flacuchento. Qué milagro verte por acá. ¿Desde cuando estás en Lima?

—dijo más sosegadamente que de costumbre.

—Estoy muy bien, regresé de Brasil el año pasado, pero no pude ir a verte por la pandemia. Pero qué lindo verte otra vez. ¿Cómo estás?

—Estoy sentada, ¿no me ves? —dijo riendo a carcajadas y luego prosiguió—. Estoy bien, hijo. Solo un poco preocupada porque mi mamá sigue en la hacienda, no quiere salir de allá. Está solita. Y como tú bien sabes, pues, la gente de La Macacona es buena, pero no es lo mismo cuando uno no tiene a ningún familiar cerca. ¿Cuándo vas a ir por La Macacona? Si puedes, date una vuelta para que saludes a mi mamá y después te llevamos a la chacra para que cortes mangos y paltas, y traigas a Lima.

—Ah, ya. Muchas gracias, yo quería ir a Subtanjalla el mes que viene, ya cuando tú y Lucho Escate estén vacunados.

—Ahí está tu tío Lucho, pues. Él está en Ica tomando pisco, eso es lo más seguro. Sigue con sus mismas costumbres. Le gusta mucho el trago y sigue hablando mucho. No se le quita esas costumbres. A mí me molesta porque nuestros hijos están chiquitos y tengo que irlo a buscar para que regrese a casa y no se chupe toda la plata de la semana. Ese hombre no es muy responsable, pero qué le vamos a hacer.

—Y, mamá Reyna, si Lucho Escate está en Ica tomando pisco. ¿Quién es ese viejito que está leyendo el periódico ahí en la mesa? —dije apuntando con mi dedo índice en dirección a mi abuelo.

—¿Qué? ¿Ya no lo reconoces? Ese es tu abuelo, pues, Lucho Escate. Qué barbaridad con esta juventud que se va unos días al extranjero y regresa sin conocer a nadie. Ya está como la gente que sale de la chacra una tarde a la ciudad y después regresa preguntando si el mango tiene cáscara.

—Así está ella, hijo. Está complicada. No le hagas caso. Su cuerpo está acá, pero sus adentros van saltando de un tiempo a otro. A veces está en la época de La Macacona, a veces viene al tiempo moderno, a veces se va a otra época. Yo ya me acostumbré. Mi truco es seguirle la corriente, dependiendo del tiempo en el que ella está. Eso que tiene Reyna creo que se llama «la pérdida de la sombra» porque su alma se ha perdido en los tiempos pasados por un trauma muy fuerte que ha tenido, pero su cuerpo sigue aquí en el presente —me explicó mi abuelo casi susurrando.

—¿Y qué podemos hacer para ayudarla? —pregunté.

—Eso te quiero comentar. Me tienes que ayudar a buscar la forma de ir a buscar su alma en algún tiempo pasado. Yo más o menos he mapeado los tiempos a los que va. Creo que su alma se está quedando en un momento en que la decepcioné fuertemente. Y quiero encontrar la manera de volver para allá y hacerla que otra vez su cuerpo se junte con su alma —dijo mi abuelo apesadumbradamente.

—No, papá, ya te hemos explicado que no es eso. No tienes por qué culparte ni tampoco tienes por qué andar buscando formas locas de volver a un pasado que ya pasó. Lo que tiene mi mamá es Alzheimer, no es pérdida de la sombra ni nada de eso. Ya fue diagnosticada por el doctor —dijo mi mamá Gilda Escate, mientras entraba a la sala.

—Bueno, eso es lo que dicen los doctores. Pero este mundo es tan grande que también hay otras formas de ver y entender las cosas. Yo no digo que no sea Alzheimer, lo que digo es que tal vez el Alzheimer está siendo causado por la pérdida de la sombra. Y aunque el Alzheimer no se puede curar, tal vez podemos encontrar su alma para traerla de vuelta a donde tiene que estar —refutó mi abuelo.

—Oye, ¿qué hace esa gordita en esta casa? —preguntó mi abuela mientras codeaba sutilmente a Lucho Escate.

—¿Cuál gordita? —contestó mi abuelo.

—¡Esa es una de las bailarinas de esos lugares a los que te vas con tus amigotes, sinvergüenza, borracho! —exclamó con indignación mi abuela mientras señalaba a mi mamá con el dedo índice.



El tiempo presente —dirían subtanjallinos y zañeros— es la articulación original de pequeñas partículas o filamentos de pasados no pasados que provocan relaciones nuevas: el presente es creación. Es por ello que se podría argumentar que el presente no tiene características específicas que lo distingan de otros dominios temporales; es decir, el presente no tiene, en sí, una realidad positiva. Por el contrario, la única forma de distinguirlo es comparándolo con los tiempos de antes y, a partir de ello, descubrir los efectos que esta original articulación de múltiples elementos está teniendo sobre los múltiples segmentos del pasado. Por lo tanto, el presente, más que una esencia, es una forma nueva de articular un agenciamiento y, al ser novel, se distingue de todo aquello que lo antecedió.

Es por ello que Lucho Escate, en lugar de percibir a mamá Reyna con Alzheimer como si de una esencia de su estado actual se tratase —que nos remitiría a una característica de ella de la cual no se puede escapar— prefiere centrar su atención en los contrastes que existen entre la Reyna de hoy en día y las Reynas de los pasados. Para poder hacer esto no únicamente debe centrarse en la Reyna de ahora y de la antes, sino también en los espacios intermedios, en los intersticios que hacen que esta comparación y contraste sea posible. «Tal vez en esos quiebres puedo encontrar su alma porque, al suceder algo que quiebre con el presente, el alma se puede separar del cuerpo. Ha habido muchos eventos que quebraron nuestro presente y yo creo que los conozco la mayoría, por eso, me gustaría ver la forma de volver y ayudarla», confiesa.

Más interesante que enfocarnos en las esencias de cada una de las etapas históricas definidas en este capítulo, siguiendo a William James (1950 [1918]) y a los mismos subtanjallinos y zañeros, podríamos enfocarnos en los intersticios —espacios aparentemente vacíos que se encuentran «entre» cada uno de estos segmentos temporales— porque son ellos los que consiguen que notemos y podamos definir a los múltiples tiempos de antes y al tiempo de ahora. Son ellos los que ayudan a subtanjallinos y a zañeros a ordenar el tiempo de la forma en la que lo organizan, por épocas que, aunque en un inicio presenta la forma de dualidad tiempos de antes-tiempo de ahora, en el fondo son una multiplicidad.

James (1950 [1918]) ejemplifica esto a través de la definición de un trueno y argumenta: «Dentro de la conciencia del trueno mismo se desliza y prosigue la conciencia del silencio previo; porque lo que escuchamos cuando el trueno explota no es el trueno puro, sino el trueno rompiendo sobre el silencio y contrastando con él» (p. 240). De igual manera, el filósofo belga Didier Debaise (2013) define al intersticio no solo como un espacio vacío o entre, sino como una categoría importante para la interpretación de las dimensiones temporales y espaciales de los

sujetos. Como señala Debaise —y como creo que también podríamos decir junto a subtanjallinos y zañeros—, los intersticios tienen dos lados, son temporales y espaciales simultáneamente.

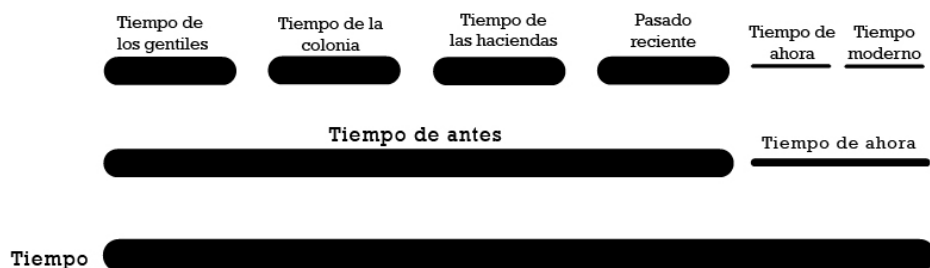


FIGURA 12. Tiempos en Subtanjalla y en Zaña.

Fuente: Reyes Escate (2022).

El intersticio también podría ser entendido como una noción que resuena muy de cerca con el concepto andino del *kuti*. Tal como lo define el filósofo Mario Vilca (2020), el *kuti* está «relacionado a “vuelco”, “vuelta”, que consiste en una inversión del valor de entrada en su opuesto o valor de salida» (p. 51), o como propone Silvia Rivera Cusicanqui (2015), el *kuti* es «regreso, vuelta» (p. 331). Vilca (2020), en el mismo artículo, continúa argumentando:

En la historia andina[,] la categoría *kuti* aparece con frecuencia en los relatos antiguos y cronísticos coloniales con el prefijo *pacha*, tiempo, conformando el vocablo *pachakuti*. Este se relacionaba a la aparición de un nuevo orden social, mediatizado por un cambio radical de inversión del estado de cosas; movimiento que se diferenciaba del concepto lineal y moderno de «revolución» y de la idea milenarista y cristiana del «fin de los tiempos». En los vocabularios coloniales[,] *pachakuti* aparece asociado a expresiones como «la tierra asolada», «el tiempo pestilente», «el voltearse la tierra», entre otras (p. 58).

Leyendo a Vilca, a Debaise, a Rivera Cusicanqui y a otros, llegué a entender que, en lugar de enfocarme en la concatenación de estabilidades, lo que estaba aprendiendo con los subtanjallinos y zañeros era entender el tiempo como una acumulación de intersticios. Vueltas que obviamente no se pueden definir

positivamente y en soledad, sino que requiere que lo entendamos en el contexto de los eventos que lo rodean y de los eventos de los que nace.

De igual manera, empecé a comprender que enfocarnos en el *kuti*, en los intersticios, nos podía ayudar a sentir «el ritmo» de los tiempos en Zaña y Subtanjalla. Ritmo que de aquí en adelante me atreveré a llamar el ritmo de la temporalidad afroindígena. Ritmo que, al igual que los bailes y cantos de estas tierras, sigue el patrón del contrapunto: llamado que responde a respuestas que llaman. Cuando de los tiempos se trata, las respuestas que llaman están contenidas en el último tiempo de antes, anterior al tiempo de ahora —caso que he desarrollado en este capítulo— me refiero al tiempo «del pasado reciente».

Este tiempo es una respuesta a los tiempos de antes anteriores a él mismo; es decir, un tiempo que los articula en su propia realidad, por lo que toma algunos elementos de cada uno de estos tiempos y logra con ellos algo original al articularlos en un ensamblaje novedoso. Al mismo tiempo que responde a los pasados, al instaurarse como un presente, o como una actualidad, se convierte en un llamado al futuro, al tiempo por venir, a ese tiempo virtual en donde convergen aquello que Didier Debaise e Isabelle Stengers (2017) denominan «realidades posibles»; realidades que, aunque no tengan mucha probabilidad de actualizarse, están siempre latentes como virtualidades.

Por ello, podríamos decir que —para los subtanjallinos y zañeros— el futuro no existe de la misma manera en la que existe para occidente. Es decir, no existe como un segmento temporal *a priori*, sino solo *a posteriori*, cuando ya es presente. Solo al momento de experimentarlo, el futuro existe. Esto, más que al futuro occidental, resuena a aquello que Rivera Cusicanqui (2010), basándose en sus aprendizajes sobre el mundo aymara, denomina *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, que traducido al español es «mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro» (p. 17). Entonces, el futuro —como lo conciben los modernos— no existe en Subtanjalla y Zaña. El motivo es que, en primer lugar, el tiempo, como estamos viendo, no es abstracto sino concreto; esto es —según Arthur (1985)—, «un tiempo cuyas partes están individualizadas por estados o eventos que ocurren en ellas, es decir, un ordenamiento temporal de los elementos existentes» (p. 291).

Es en el futuro-pasado que encontramos una circularidad propia del contrapunto. Circularidad que, en lugar de hacernos regresar, nos mueve mientras nos permite recuperar cosas de «los tiempos de antes» sin necesariamente volver a ellos; es decir, recuperar sin regresar: el presente es creación. Mientras me encontraba aterrizando estos pensamientos en mi computadora, se me vino a la cabeza la

imagen del Angelus Novus de Paul Klee y las cavilaciones que surgieron en Benjamin (1969) a partir de este y que denominara como «El ángel de la historia».

Hay un cuadro de Klee llamado Angelus Novus. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que está mirando fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Este aspecto tendrá el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona ruina tras ruina y las va arrojando ante sus pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, la tempestad se enreda entre sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja, inconteniblemente, hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad (pp. 257-258).

La diferencia, con los pensamientos de Benjamin, es que en Subtanjalla y Zaña uno no necesariamente mira a ese futuro-pasado para ver los errores y las ruinas, sino para retomar— esto es, prolongar— lo mejor de esos pasados que no acaban de pasar para que alguien, un nuevo integrante de esos pueblos por venir, se anime a tomar la posta y, así, hacer que los pasados sigan sin pasar del todo.

Dimas Gil, en alusión a la diferencia entre «recuperar» y «regresar», apuntó lo siguiente:

Aunque podemos recuperar cosas de los tiempos de antes, no podemos volver al pasado porque el tiempo actual ya es algo nuevo que no se había aún vivido. Por eso, más que poder regresar, lo que hacemos es adaptar las cosas que pertenecen al mundo de antes, en el mundo de ahora.

Las veces que escuché tanto a zañeros como a subtanjallinos usar la palabra «recuperar» para referirse a las cosas de los tiempos de antes, recordaba el concepto de *reclaiming* usado por Isabelle Stengers (2012):

*Reclaiming* [recuperar] empieza por reconocer el poder infeccioso de este medio, un poder que no es derrotado en lo más mínimo cuando se afirma la triste relatividad de toda verdad. *Reclaiming* significa recuperar aquello de lo que hemos sido separado, pero no en el sentido de que podamos recuperarlo sin más. Recuperar

significa recuperarse de la propia separación, regenerar lo que esta separación ha envenenado (pp. 4-5).

Por eso, podríamos decir que, aunque el presente es creación, debemos de tener en claro que este no es una libre creación, es una creación que debe de estar guiada por «requisitos». Escojo definir la noción de «requisitos» siguiendo a Stengers (2011), quien afirma que «los requisitos, por su parte, son inmanentes al problema planteado, son lo que este problema necesita para que se le dé una solución» (p. 49).

Uno de los requisitos que les permiten a los subtanjallinos y zañeros estar seguros de que el tiempo es circular sin necesariamente ser regresivo es que todos los seres que pueblan el mundo de los vivos tienen lo que Whitehead (1920) denominó como «espesor temporal» o «temporal *thickness*» (p. 20); lo que quiero decir con esto es que son seres capaces de perdurar en el tiempo. Aunque se acabe un cierto periodo de tiempo y uno nuevo entre a tallar, esto no quiere decir que los seres que habitaban en el tiempo que se acabó, repentinamente, desaparezcan. Tan solo significa que se pase por un periodo de transformación que permita que, aunque estos seres perduren, algunos de ellos experimenten modificaciones.

Algunos seres, como el cerro Pietro o el Corbacho, vienen alargando su existencia desde el tiempo de los gentiles, mientras que otros, como mis primos Jaimito y José Luis, vienen perdurando desde hace solo un par de lustros. Sin embargo, ya sean seres antiguos o seres de hoy en día, si estamos cohabitando en esta cara de la tierra es porque todos perduramos y, al perdurar, en nuestra existencia perduran, junto con nosotros, algunos flujos que vienen de otros tiempos. Flujos que se mezclan, en una amalgama única, con otros flujos provenientes del tiempo de ahora. Es por ello que —desde el punto de vista de subtanjallinos y zañeros— cada uno de los seres que habitan en su tierra, así como en la tierra misma, están formados por la mezcla de tiempos de antes, unidos de un único modo, pero con resultados múltiples en el tiempo de ahora.

Este conocimiento sobre el «espesor temporal» esperanza a mi abuelo sobre encontrar una solución para el Alzheimer de mi mamá Reyna. Una solución que tal vez no esté en el tiempo de ahora, sino escondida en algún lugar recóndito, en algún intersticio de algún tiempo pasado experimentado por ella. Tiempo que tal vez él conozca. «Mira, estoy seguro que algo se pueda hacer mientras su cuerpo y gran parte de sus recuerdos aún se encuentren aquí en el mundo de los vivos», dice mi abuelo Lucho.

A pesar de haber perdido la capacidad para colocar sus recuerdos en un orden que, a vista de la mayoría de nosotros, nos parezca lógico, ella y sus recuerdos siguen aquí; es decir, aún muestran «espesor temporal». El hecho de que haya partes de Reyna, en cuerpo y alma, que todavía insisten en el tiempo de ahora, le demuestra a Lucho Escate que todavía existe una posibilidad de solucionar el problema causado por la separación del alma de su cuerpo, por la pérdida de su sombra.

Para zañeros y subtanjallinos, si hay pasados que aún no pasan es porque tienen mayor espesor temporal, y al tenerlo, guían la existencia de la realidad del tiempo de ahora. Por ello, los cerros Corbacho y Prieto, seres que a pesar de los años siguen existiendo, con mayor o menor poder, siguen siendo tan respetados en estos pueblos. Al respecto, Víctor «el Ojón» Oliva manifiesta:

No es que creamos en que el cerro tiene vida, como la vida que tenemos las gentes. No es que creamos que el cerro sea gente. Lo que pasa es que lo respetamos porque, si ha vivido tanto tiempo y ha visto a los gentiles, a los españoles, a los negros, a los chinos y a los mestizos formar sus pueblos y todavía sigue ahí, es porque es poderoso, ¿no? Y estos cerros y otros seres del tiempo de antes, aunque no se muevan mucho, son tan poderosos que influyen, en cierto grado, las costumbres del pueblo y de la gente que no dura tanto como ellos. Ahí no ves tantas canciones que le han hecho al Corbacho. Tantas historias que inspira. Tiene fuerza, solo que a veces no lo vemos así.

Es importante notar que para subtanjallinos y zañeros, los tiempos del pasado y del presente no solo viven en la externalidad del ambiente, sino también dentro de cada uno de nosotros. El tiempo debe ser entendido no solo como una línea que puede ser claramente segmentada en intervalos simétricos —lo que Wagner (1986) denominaría «tiempo referencial» (p. 83)—, sino que debe ser entendido como un «tiempo orgánico» (p. 81), plena duración vivida, por lo que podemos decir que tanto lugares como los seres que en ellos habitan poseen los tiempos en sus interioridades. Este tiempo orgánico —o «concreto» como señalé antes— que habita en cada uno de nosotros, en las cosas que nos rodean y en los lugares que nosotros habitamos, es un tiempo que no es necesariamente afectado por la dirección, orientación y movimiento de una temporalidad —digamos— más cronológica.

Por ello, zañeros y subtanjallinos no asumen que el pasado ya pasó, sino que siempre dejan abiertas la posibilidad para el cruce de tiempos, que nos lleva a «recrear» y «recuperar» aquellos pasados que nunca pasarán del todo. Esto

resuena con lo que Yabaiwa le dice a Tânia Stolze Lima (2018): «El pasado no está en el pasado. Tú te acuerdas, viene en el presente» (p. 125).

Y si ese tiempo orgánico no solo habita fuera de nosotros, ni tampoco solo en nuestras cabezas, sino en las profundidades de nuestro ser, podríamos argumentar que, así como Zaña y Subtanjalla están compuestas por múltiples tiempos, en nuestra alma nosotros también cargamos una concatenación de tiempos de antes, los cuales se actualizan en el tiempo de ahora, a través del ritmo temporal, y así se logra que seamos quienes somos. Llamado que responde a respuestas que llaman. Más que una mera esencia presente, también somos la articulación original de los flujos de los pasados que aún son capaces de perdurar en el tiempo de ahora: somos creación con requisitos.

Resaltar los intersticios, así como lo hacen los subtanjallinos y zañeros, es una operación que nos permite enfocarnos en aquello que Gabriel Tarde (2012 [1983]), retomando la propuesta monadológica de Leibniz, denominó como lo infinitesimal: aquello que es siempre un grado más pequeño de lo que consideramos como lo más pequeño.

Lo infinitesimal, cuando hablamos de los eventos que tienen espesor temporal, por lo tanto, pueden mantenerse en el tiempo, nos muestra que cada segmento de tiempo está constituido por una multiplicidad de pequeños pliegues, los cuales están hechos de segmento, intersticio, segmento: pliegue sobre repliegue. Los intersticios son la pausa que nos muestra el paso de un segmento temporal a otro; de un tiempo a otro. Así como subtanjallinos y zañeros ordenaban sus tierras dividiéndolas en mitades que, a su vez, contenían mitades, dividen los eventos que saben perdurar en parcelas más pequeñas, lo cual llega a —y aquí mal parafrasearé a Deleuze (1989)— pulverizar el tiempo, pero también a temporalizar ese mismo polvo.

Esto no significa que para subtanjallinos y zañeros haya un tiempo absoluto que sea el resultado de la suma de las pequeñas partículas de polvo, ni que las partículas de polvo sean estrictamente partes de ese todo llamado tiempo. Para estas personas la cuestión no se rige por la lógica de la parte y el todo, sino que lo realmente importante es el intersticio que marca al segmento y no tanto el segmento en sí. Podría decirse, entonces, que subtanjallinos y zañeros usan un lenguaje cosmológico que prioriza al adverbio más que al sustantivo.

El intersticio tiene relevancia porque subtanjallinos y zañeros saben que allí está el punto de vista. Aunque ellos sepan que la reforma agraria de Velasco es el intersticio que marca la ruptura entre «el pasado reciente» y «los tiempos de la hacienda», también saben que este evento no es necesariamente marcador importante para un africano o para una brasileña. En algunos puntos de vista se

priorizarán el verde, mientras que otros podrán ver los pequeños píxeles azules entramándose con píxeles amarillos. Esto no significa que el verde sea el todo, y el azul y el amarillo sean las partes. De acuerdo con la propuesta de Gilles Deleuze (1989), pensando junto con Leibniz, los intersticios —entendidos de este modo— no es de «parte a todo, sino de ordinario a *relevante* o *notable*» (p. 114). Por lo tanto, el intersticio —el *kuti*— es relevante en cuanto es entendido como umbral que genera y, al mismo tiempo, es generado por relaciones diferenciales que lo define como punto de vista; zona de expresión clara, capaz de ordenar una temporalidad espesa y oscura. Y si pensamos en el intersticio antes que en los segmentos, el tiempo —así como pasó con la tierra en el capítulo anterior— se nos hace polvo... Del cual nacimos y al cual volveremos.



## In conclusiones

El sol se despedía de sus hijos, dejando que el tornasolado cielo fuera lentamente desplazado por el negro manto estrellado de la infinita noche zañera. En el monte, la luz azulada de la luna bañaba los verdes campos de cultivo amansando el colorido canto de las chilalas, al mismo tiempo que incitaba la chirriante sinfonía de las arañas mediante la que se «bienvenía» a la noche. Y como por antinomia con el recogimiento del monte y los seres que en él habitan, en el pueblo de Zaña se van escuchando las voces y risotadas de los zañeros que, como las arañas, van saliendo de la oscuridad de sus casas para formar, poco a poco, pequeños grupos en el parque, en las esquinas y en las aceras de sus calles.

Aunque es cada vez menos frecuente escucharlo, entre el bullicio de voces y risas, esa noche se oyó el grave repique de un negro cajón que llamaba al punteo acholado de una guitarra criolla. De pronto, la voz de un viejo zañero, Víctor «el Ojón» Oliva, se elevó por entre todos los otros sonidos soltando un impetuoso guapeo: «Toma». Al tiempo que don Víctor Oliva marcaba el ritmo con las palmas, el cajón de «Lito» Gamarra seguía repicando y la guitarra de Víctor «Mañuco» Rivas mantenía el punteo. Esta especie de sostenido murmullo anunciaba que algo estaba por venir, hasta que la voz primera de Yim Rodríguez Sampértegui, clara y sonora, formó parte de la melodía y se ensambló cual rueda en engranaje de reloj.

Hablan los negros del combo

Hablan los negros del combo

Contestan los de Tuman

Contestan los de Tuman

Los de Salamanca dicen

Los de Salamanca dicen

En Zaña cómo estarán

En Zaña cómo estarán

Doron-doron-do-doron-dondá

Doron-doron-do-doron-dondá

Movida por la voz primera, se unió la voz segunda de «Lito» Gamarra, más grave y con un andar más frenético que parecía, por momentos, descompaginar con la melodía que fue comandada por la voz primera. Pero, en realidad, la voz segunda no descompagina, sino que provoca que el verso transmute en estribillo o que —como dicen los zañeros— la estrofa sea una fuga. Y como el día con la noche, cuando se enlaza la voz segunda, la voz primera se recoge; contrapunto que se repite canción tras canción.

¡Ayyyyyyyyyyyyyyyyyy!,  
De'ondes vienes, vienes  
De'ondes vienes 'ora  
Y vengo de la laguna

Y de cegar totora  
De cegar ahora  
De cegar totora  
De cegar ahora

De cegar totora  
De cegar ahora  
De cegar totora  
De cegar y ahora

Al mismo tiempo de este ensamble, formado por la conversación de palmas y guapeos, cajón y guitarra, voz primera y voz segunda, a unos cuantos metros del círculo de hombres, se formó un círculo de mujeres del que salió una jovencita a bailar. La mujer entró al ruedo con la mano izquierda en la cadera y la diestra, alzada con garbo, enfundando un pañuelo. Ante ello, uno de los jóvenes, que se encontraba acompañando con palmas a los músicos, rápidamente entró a bailar con la jovencita que sola mecía sus caderas de derecha a izquierda como una hamaca, mientras contorneaba con elegancia el pañuelo en el aire.

Moviendo los pies ágilmente, como si del trotar de un caballo se tratase, el muchacho comenzó a bailar trazando semicírculos, en tanto —buscando siempre la mirada de la muchacha— intentaba seguirla con frenesí. Ante la insistente búsqueda, la muchacha sonreía intentando enterrar la mirada en el piso y, de manera sutil y jocosa, se escabullía del muchacho mientras continuaba bailando al ritmo de la música. En la fuga, cuando comandaba la voz segunda, en cuanto

el ritmo se aceleraba, la velocidad de los pasos y las vueltas de los bailarines también aumentaba. El muchacho, con una sonrisa en el rostro, acompañaba tres pequeños pasos a la izquierda con tres pequeños pasos a la derecha y extendía de forma lateral sus brazos, balanceándolos sutilmente, como queriendo acorralar a la muchacha sin tocarla. Ella respondió con un movimiento intenso de caderas y con giros repentinos a la derecha y a la izquierda, que iban en oposición al movimiento del muchacho; de esta forma, logró escabullirse, hasta que la música llegó a su fin, y los aplausos y las risotadas tomaron el lugar del baile y los toques.

Hoy en día, aunque tanto hombres como mujeres puedan tocar y bailar sin que nadie levante una ceja en señal de asombro, aún se tiene en claro que el hombre es quien domina el golpe tierra, la percusión, mientras que la mujer es ama y señora del baile tierra, la danza. Dos campos separados o dualidad que, como muchos sucesos en Zaña, se complementan y, al hacerlo, evitan toda forma de dualismo. Tocando, cantando y bailando «se arma la jarana»; unidad festiva que, en lugar de demoler las dualidades, busca siempre mantenerlas, ya que es en la tensión que ella existe: entre el hombre y la mujer, el cajón y la guitarra, la percusión y el baile, la voz primera y la voz segunda. La jarana, que es como se le llama a este medio vital y festivo del cual nace el golpe y el baile tierra, se arma gracias a relaciones que dividen y separaciones que relacionan (Pitarch, 2013). Relaciones que le permiten instaurarse ni como dualidad ni como unidad, sino como algo casi exactamente en el medio (Viveiros de Castro, 2013). Y existe también gracias al cruce de mundos de los negros africanos e indios americanos que, a través de sus hijos permitieron que sus ritmos, cuerpos y dioses comulguen en fecunda corrupción. Por ello, podría decir que lo que presencié fue un evento múltiple, no porque tenga muchas partes, sino porque es un evento plegado de múltiples maneras.

Esa noche, en ese breve espacio, vi la formación de cruces sobre más cruces y, así, al infinito que, como ya había presenciado en otros momentos en Zaña, iban en dos direcciones: cruces en los adentros y cruces en los afueras. Claro está, estos dos infinitos, aunque apuntaban a direcciones diferentes, no dejaban de comunicarse entre sí. Por tanto, mientras los afueras nos conectaban en un aquí y ahora festivo y de algarabía, los adentros respondían a las demandas de los afueras donde conectan con los mundos, las prácticas y los sentires de los tiempos de antes que, con sutileza, eran actualizados en el tiempo de ahora; es decir, un cruce de los cruces: un pliegue entre los adentros y los afueras. Esto no solo lo observé en Zaña, sino que, como pasó con los angelitos subtanjallinos o, incluso, con el Hatajo de los Negritos (lo cual discutiré posteriormente en otros textos), en Subtanjalla también

existen eventos en los que pude contemplar cómo se conectan los tiempos de antes en el tiempo de ahora.

En Zaña y Subtanjalla todo lo que existe en la tierra, incluida ella misma, está (o estuvo) constituido por sus afueras, materialidad que podemos ver y sentir, y también por sus adentros, multiplicidad de fuerzas activas e internas que modifican nuestra potencia de vida. «Así como nosotros tenemos un cuerpo, todo en esta tierra también tiene su cuerpo. Así como nosotros tenemos un alma, todo en esta tierra también tiene su alma», me explicaba mi querido don Santos Espinoza, en Zaña.

Para el caso específico del golpe tierra, por un lado, su afuera es la materialidad presente que podemos ver y sentir, a través de aquellos que reconocemos como seres vitales; por otro lado, los adentros del golpe tierra están constituidos por las prácticas y sentires del tiempo de antes que, en el mundo actual, no tienen mayor cabida y han, o están a punto de, perder su vitalidad. Como digo, no solo el golpe tierra y otras experiencias musicales son los medios formados por el cruce adentro/afuera. En cada uno de nosotros, seres humanos, también existe ese pliegue y otros repliegues que nos ayudan a instaurarnos como personas. Esto me fue también explicado por don Santos Espinoza, quien —en una tarde refrescante de verano, mientras estábamos sentados conversando sobre los tiempos de antes en una banca de la plaza de Zaña— enmudeció y se quedó pensando sentado con la pierna derecha cruzada sobre la izquierda. Recuerdo que don Santos movía la punta de su pie derecho de arriba abajo rápidamente, y así lograba que su sandalia sonara como si de palmadas se trataran. En esa ocasión, como en varias otras tantas conversaciones, don Santos me dijo:

Aquí en Zaña ahora ya no hay razas puras. Eso es cuestión del tiempo de antes. Acá arribista vivían los que le decían los Tanas. Esos eran negros, pero bien negros. Ya no quedan de esos por acá. También llegaban cholos, pero cholos de verdad, pues. Cholos moches originales caminaban y se paseaban por el pueblo. Esos sí eran cholos originales también. Igual con los chinos, igual con los japoneses, igual con todos. Ahora, ya todos son cruce nomás. Puro cruce quedamos. Incluso los más negros, como el César —que le dicen Ceviche— y sus hermanos, ya son cruce también. Como te digo yo, honestamente soy cruce de negro con chino. Mi cuerpo —yo creo— es más de chino, soy bien delgado por más que coma mucho y tengo poco pelo en mi barba, como los chinos; pero mi piel ya es más de moreno, y mi cabello cuando tenía también. Mi nariz también se podría decir que es una nariz de moreno. Son cositas, uno siempre saca rasgos que son de cada una de las mitades que nos

han dado la vida, pues, de las familias del papá y de la mamá. Y no solo del papá o la mamá, sino también uno puede sacar cosas del abuelo o del bisabuelo. Por eso, a veces el hombre ve al niño y le dice: «¿Y este cabello de negro de dónde ha salido? Si yo no soy negro ni mi mujer lo es. Seguro me habrá engañado, piensa el hombre. Pero no es así, es que en su historia seguro un abuelo ha sabido ser zambo. Carajo, por eso, los que se van a Lima y ya se creen gringos y no le dicen nada a la mujer o al marido y, ese cojudo cree, y está esperando que su hijo salga blanquito y a veces sus hijos negros le salen. Negros como los abuelos y ¿qué van a hacer? ¿Decir no es mi hijo? No, pues, tienen que aceptarlo porque esas cosas vienen de la familia. Por ejemplo, en mi caso, la Liz, mi nieta, tiene una hijita que le ha salido bien chinita. Los chinos originales han sido mis abuelos, pero aún sigue esa línea por ahí. Y no solamente te hablo que se pasan las cuestiones del afuera. También se transmiten cosas del adentro como las costumbres. A mí, por ejemplo, nunca nadie me enseñó a fumar propiamente, pero me encantaba fumar como chino y eso que no vi a ningún chino de mi familia fumar. Pero yo te he fumado mucho, muchísimo te he fumado. Y de las costumbres de negros, muy poco se me ha dado, por ejemplo. Y eso que Zaña ha sido un lugar donde han vivido varios negros, pero no me ha nacido eso. Así tienes, pues, Lucho.

Como me hizo entender don Santos a través de múltiples conversaciones, además del cruce adentro/afuera, todo lo que en la tierra existe cuenta con repliegues contenidos en cada uno de estos dos campos. Por tanto, tanto en el campo del adentro como en el campo del afuera existen dos polos: uno que traza continuidades y otro que traza discontinuidades. El adentro, por ejemplo, está conformado por una cara conocida como «el alma»: lugar que condensa múltiples medios. Espacio expresivo y singularizante que se ve constituido por la actual confluencia de múltiples fuerzas provenientes de pueblos del tiempo de antes y deseos de pueblos del tiempo por venir que nos hacen ser quienes somos en este mundo. El alma es el *ethos*, «la manera de ser y de hacer de uno» (Massumi, Manning y Stengers, 2009). «El alma es lo que llevamos en el adentro de nuestro cuerpo. Es donde nace nuestro ser. Ahí están nuestras creencias, nuestra fe, la fuerza de Dios, de nuestros seres queridos que se fueron, es lo que nos mueve, lo que nos hace querer seguir», me explicaba Celia Campaña, mujer zañera. El alma, lugar que no vemos y, sin embargo, ocupamos, es un eterno presente, espacio en el que confluyen y «cofluyen» múltiples potencias vitales.

Es en el alma donde se encuentran potencias vitales que se extienden hacia las profundidades de otros mundos, hacia las entrañas del más allá que viven

también dentro de nosotros. Nuestras almas habitan y conectan a nuestros cuerpos con el más allá. El alma es el ímpetu que nos permite vivir de la forma en la que sabemos hacerlo, por eso, dicen que es más fuerte que nuestro cuerpo. Sin embargo, este también tiene injerencia sobre el alma porque es quien lo modula en la encrucijada de mundos múltiples.

Nuestra alma nos conecta hacia las profundidades —que son peligrosas— infinitas de nuestros adentros. A veces podemos entrar y perdernos en el más allá que está plagado de sombras que no conocemos conscientemente. Como en el caso de los zañeros y subtanjallinos, son profundidades de múltiples mundos, los riesgos de perderse en esos laberintos son aún mayores. Los pliegues de las almas nos llevan a recorrer sus profundidades y sus despliegues que nos llevan a otros mundos. Estas están hechas de eso, de los pliegues de mundos múltiples: del mundo de los negros, del mundo de los indios, de los chinos, de los blancos y de todos quienes habitamos la tierra.

Si el alma es una cara del adentro, la otra cara es «la costumbre»: multiplicidad de medios que confluyen en el alma. En palabras de don Santos, «la costumbre es lo que uno hace porque desde siempre se ha hecho así, es una raíz. Por ejemplo, es mi costumbre acostarme temprano, es costumbre del río salirse en febrero, así nomás es la costumbre». Si el alma es un lugar, presente continuo que nos hace ser como somos, la costumbre es lo que, y aquí parafrasearé a Didier Debaise (2008), de alguna manera u otra, cualquiera sea su extensión, hace que nuestra alma perdure. Es decir, la costumbre es el medio que se forma a través de la concatenación de eventos pasados que convergen en un presente perenne llamado alma. Eventos concatenados que, a través de su repetición, se van integrando a la existencia de nuestro ser instaurando nuestra individuación. En otras palabras, la costumbre extiende a nuestra alma y permite que sea posible conectar los tiempos de antes con los de ahora. Por eso, como explicaba don Santos, hay veces que nos nace realizar acciones que no sabemos por qué las hacemos, pero que, con seguridad, han sido parte de la costumbre de alguno de nuestros antepasados que, a través de las conexiones cósmicas de los adentros, nos tocan en la profundidad de nuestra alma.

El campo del afuera también tiene dos caras. «El cuerpo» es una de ellas: lugar que vemos y que, en el caso de los seres vitales, siempre es ocupado por un alma. El cuerpo no es un todo constituido por partes, sino que más bien es una unidad composicional que se pliega de forma infinita en otros cuerpos cada vez más pequeños, y así conservan cierto grado de asociación. «En mi cuerpo, yo también tengo principalmente de chino: mis ojos y la forma de mi cuerpo son

de chino, por el lado de los Espinoza. Y de negro: mi nariz y mi color, por los Campaña», me decía don Santos. A pesar de tener como punto de confluencia su propia materialidad, el cuerpo se hace en la multiplicidad de otros cuerpos que lo (re)forman constantemente (Reyes Escate, 2019). Por consiguiente, nuestro cuerpo, así como nuestra alma, a pesar de ser singular, es múltiple. En el mundo en común, en ese mundo que vemos y tocamos, ese mundo en el que todo, todos y todas habitamos, en ese mundo se dan los dobleces del cuerpo. El cuerpo de todos los que habitamos la tierra está hecho del mismo polvo que está hecha la mismísima tierra. Es por ello que, aunque diferentes, bien en el fondo todos nuestros cuerpos son iguales.

Asimismo, es importante resaltar que, aunque de hermanos se trate, los cuerpos siempre varían. Esto no se debe a que sea formado por un material distinto, sino porque la forma en la que se repliegan las potencias vitales en un cuerpo es siempre única. En los zañeros, esto es aún más complejo, ya que, al igual que sus almas, sus cuerpos están formados por la doblez infinita de otros cuerpos y potencias vitales. De acuerdo con esto, en las familias, lo más común es que los hermanos, a pesar de ser hijos del mismo padre y la misma madre, no se parezcan entre sí. «Siempre salen de todos los colores. Unos se podrán parecer más entre sí, pero por lo general son distintos. Pero si los comparas con la familia de la mamá y del papá, ahí uno se da cuenta que sí son parte de las mismas familias», me explicó Elba Cueva, conocida en Zaña como «la Chola». El cuerpo es, por lo tanto, un doblez, un entre-múltiples-materialidades, un entre-múltiples-cuerpos, un entre-múltiples-culturas, un entre-múltiples-mundos. En suma, es un cruce de cruces.

A pesar de tener un punto de unificación expresada en su propia materialidad, el cuerpo se hace en la multiplicidad de otros cuerpos que lo van formando constantemente. Es por ello que, a partir de un determinado punto de vista, aparentemente un mismo cuerpo puede ser otro diferente. En algunos medios, ese cuerpo que puede ser negro, en otros se torna indio. Negro, cholo, indio, chino: todos están allí, en potencial, con la capacidad para tornarse una realidad. Así, el cuerpo está formado por múltiples dobleces de otros cuerpos, los cuales no se mezclan, sino se solapan; no obstante, estas sobreposiciones de cuerpos sobre cuerpos no siguen un orden específico. Debido a los dobleces del cuerpo, incluso las fuerzas del cuerpo pueden saltarse generaciones. En mi caso —según mis abuelos—, yo he salido tan zambo como mis bisabuelos; es por esta sobreposición de cuerpos y fuerzas que, a pesar de que en la actualidad ya nadie es puro (o, mejor dicho, todos en Subtanjalla son injertos o mestizos), se sigue manteniendo cierta diferenciación entre razas.

Si el cuerpo es la primera cara del afuera, la otra es el «ambiente», entendido como el agenciamiento de relaciones duraderas que se han logrado establecer con otros seres que conjuntamente a uno habitan en la tierra. Asimismo, el rasgo predominante del ambiente es el trato. «El trato que uno tiene con las personas y hasta con los animales es fundamental. Si uno trata bien, también será bien tratado por la vida. Y si uno trata mal, no puede esperar nada bueno», me explicaba doña Antonia. El trato, pues, puede definirse como la habilidad que nos permite crear medios, es decir, tornar habitable o no nuestro ambiente, a través de las relaciones que establecemos con otros seres vitales. De esta manera, el ambiente, y su rasgo principal conocido como el «trato», no puede ser entendido como un asunto individual, sino uno ecológico, en el sentido de que Gregory Bateson (1972) considera al término *ecológico* en su «ecología de las prácticas»; esto es, como un entramado de sistemas «cuyos límites dejan de coincidir con la piel de cada uno de los participantes individuales» (p. 237). Por ello, se podría afirmar que el trato nos torna más que uno y menos que dos.

Tenemos, entonces, que el ser vital está conformado por un cruce que contiene dos caras: un adentro transfinito oculto y un afuera infinitesimal visible, en el que, simultáneamente, ambas caras están constituidas por los repliegues alma/costumbre y cuerpo/ambiente. Un adentro, que condensa el afuera en la identidad, y un afuera, que expande el adentro en la alteridad. Debido a ello, cuando vemos que dos o más seres se relacionan entre sí, podemos inferir que además de conformar un medio, están coformando sus propias existencias por el medio. De igual forma, cada vez que vemos el cuerpo de un ser vital, podemos inferir que detrás del cuerpo o afuera visible se encuentra un adentro o alma.

Dicho de otra manera, los pliegues zañeros nos llevan a entender que —cada vez que allí donde hay un lugar (alma y cuerpo) existe también un medio (costumbre y trato), y que allí donde el cronos deja su huella imborrable (cuerpo y costumbre)— el aión aparece en el acontecimiento (alma y trato). Asimismo, estos entrecruzamientos del adentro/afuera denota que el ser vital se desarrolla bajo la lógica de una «etho-ecología». Según Stengers (2011):

El enfoque que trata de conectar el ethos, o la forma, constitutivo de un ser viviente, de un ser que tome en cuenta a su ambiente, y el oikos, o la vasta totalidad a la que pertenece y, más precisamente, que busca conectar los muchos vínculos, nichos y colectividades producidas por el ethos que los imbrica entre sí y de los cuales cada uno depende de alguna manera u otra (p. 164).



El ser, entonces —de acuerdo con Leibniz (1989)—, más que sujeto, es «predicado que está en el sujeto» (p. 337). Esto no significa que el ser vital sea un predicado incluido en el sujeto, sino que es un predicado que es sujeto. Por ello, podría decirse que todo ser vital es un «aconteser»: ser que es acontecimiento, sujeto que es predicado, y viceversa. El aconteser, para los zañeros, no es una identidad; es una unidad que no demuele la dualidad, más bien la mantiene, ya que es en el pareado que la unidad radica. Es decir —siguiendo a Pitarch (2013)—, «una relación que separa y una separación que relaciona» (p. 28), lo cual resuena con aquello que Lévi-Strauss (1995 [1974]) denominó como un «dualismo en perpetuo desequilibrio» (p. 235) que no puede ser entendido como una fórmula ni aditiva ni divisiva, sino como una estructura relacional. Se trata de un lugar de confluencia, de encuentros de materiales y mundos múltiples. Cada aconteser es —parafraseando a Cadena y Blaser (2018)— un mundo de muchos mundos. En él se dan encuentros que no acaban ni en síntesis ni en fusión, al contrario, se mantienen imperecederamente como una intercesión (*betweenness*). A pesar de encontrarse, todos esos mundos mantienen su diferencia potencial. No se trata ni de una unidad o dualidad ni de fusión o apagamiento de la diferencia; se trata de las relaciones que separan, y las separaciones que relacionan de las nupcias; se trata del espacio que, en lugar de crear algo mutuo, crea una relación de coexistencia a paralela, siempre fuera, siempre entre, siempre con.

Al igual que pasa con el cuerpo y el alma de cada uno de los zañeros, el golpe tierra es también un aconteser formado por un adentro transfinito oculto a nuestros sentidos y un afuera infinitesimal visible. En sus afueras, todo aquello que podemos ver y sentir, el golpe tierra tiene un cuerpo, poroso agenciamiento formado por otros múltiples cuerpos plegados entre sí. Guitarra, cajón, manos, pies, pañuelos, sonrisas, cuerpos; todos en una relación que los separa, pero al mismo tiempo los une, así da vida al golpe tierra como aconteser que es más que uno y menos que dos. Cuerpo que no solo pliega los cuerpos entre sí, sino que los conecta a su medio, es decir, (trans)forma el entorno.

En el tiempo de antes, el entorno propicio donde germinaba el golpe tierra eran las chicherías, corralones de tierra en donde se colocaban unas sillas a la sombra de un techo de paja con paredes de adobe o quinchá, en donde llegaban los zañeros a tomar la rica chicha (bebida de maíz fermentado) y comer los más variopintos piqueos. En el tiempo de ahora, sin embargo, las chicherías han desaparecido en Zaña y con ellas se fueron los agenciamientos que en ellas se establecían. Sin embargo, el que se den uniones en donde se vuelva a tocar el golpe tierra hace que, aunque ya no haya chicherías, se recuperen y

«reensamblen» relaciones que encapsulan las potencias vitales que alguna vez proliferaron en estos lugares.

Y, como dicen en Zaña, todo lo que tiene vida, además de cuerpo, tiene alma. El golpe tierra no es la excepción. El alma es la manera en la que el golpe tierra tiene que ser hecho, y es también las formas que este crea a partir de la existencia. Como me explican mis amigos músicos de Zaña, el golpe tierra tiene una particularidad que tiene que ser seguida. El rasgo principal del alma del golpe tierra es el cruce, de voz primera y voz segunda, de percusión y guitarra, de estrofa y fuga, de música y baile, de hombre y mujer. Se puede tener varios de estos elementos por separado, pero si no se da el cruce, no sería golpe tierra. En suma, es el cruce el rasgo principal: el alma del golpe tierra; cruce que no solo provoca la convergencia de los cuerpos, sino también de las costumbres del tiempo de antes con los medios del tiempo de ahora. Por consiguiente, se puede señalar que, si el cuerpo nos (re)conecta con el ambiente, el alma hace lo propio con la costumbre.

Al vivenciar el espacio del golpe tierra sin chichería por primera vez durante todo el tiempo que estuve en Zaña, me pregunté, parafraseando la linda interrogante que Roger Bastide, en su momento, y Marcio Goldman, más recientemente, se plantearon: ¿por qué hay siempre candomblé? O, en el caso de Zaña, ¿por qué hay siempre golpe tierra? Los zañeros responderían: «Porque los acontecimientos no dejan de existir». Tan solo se les rompe el pliegue «adentro y afuera», que logra que lo que pertenecía al mundo de los vivos y al tiempo de ahora se vaya al mundo de los muertos y al tiempo de antes. Esto no significa que deje de existir, tan solo, su existencia es ahora más difícil de ser vista. Sin embargo, si desde los tiempos de ahora atinamos a ser responsables con los tiempos de antes, como la voz segunda que está presta a responder el llamado de la voz primera o como el cajón con la guitarra, seguramente podremos recolectar con el golpe tierra, aunque el mundo se esté cayendo a pedazos. Además, podemos decir esto, tal y como mi amigo y músico zañero, Yim Rodríguez Sampértégui, me lo dijo:

Dicen que el golpe tierra ha muerto,  
yo digo que está dormido,  
en alguna voz de la entraña  
o en algún checo escondido.

## Una fuga para no acabar...

Mediante las palabras que constituyen este libro, he querido compartir con ustedes, lectores, algunos de los aprendizajes más importantes que experimenté —a través de mis vivencias— con los pueblos de Subtanjalla y Zaña. Como escribí al inicio de este libro, la intención de este texto no solo es permanecer en las bibliotecas de una universidad o de un instituto, sino que esté compuesto por historias capaces de soltarse de sus ataduras, tal y como se sueltan los granos de uva de sus verdes racimos, para volar libremente por chacras y pueblos en donde podrán aterrizar contentas.

Son estas historias las que me han ayudado a pensar, junto con zañeros y subtanjallinos, lo que en un lenguaje universitario me he atrevido a denominar —inspirándome en Marcio Goldman, que a su vez retoma una propuesta de Malinowski— como «una teoría etnográfica del mestizaje». Mestizaje entendido en el sentido amplio del término, el cual no nos remite a la concepción colonial de la mezcla de razas, al contrario, nos permite un entendimiento del mestizaje como una mezcla no solo de razas, sino también de territorios, de tiempos, de costumbres, de cuerpos, de familias, etc.

Por ello, y guiándome de los aprendizajes que tuve en mi trabajo de campo, es que una de las primeras aproximaciones con las que trabajo a profundidad en este texto es entender el punto de vista de mis amigos de Subtanjalla y Zaña sobre cómo dividen topológicamente sus territorios. Es así como, junto con ellos, puedo entender que esta división inicia con una aparente dualidad entre el pueblo y el monte. Dualidad que guarda entre sus polos una multiplicidad de pliegues y repliegues, que siempre nos remiten a un plano más pequeño de la superficie en la que nos encontrábamos.

Asimismo, esta multiplicidad de pliegues y repliegues, aprendí con ambas poblaciones, van tornando el territorio habitable y lo tornan así de múltiples formas, las cuales a su vez también son guiadas por una dualidad; en este caso, la dualidad es lo doméstico y lo indómito o lo salvaje: mientras que el monte está asociado a lo salvaje, el pueblo se relaciona a lo domesticado, en otras palabras, a lo doméstico. Entre lo doméstico y lo salvaje existen también infinitas formas de habitar. Todo eso siempre contenido en una dualidad que, como comprendí con mis amigos, en estas tierras siempre somos más que uno y menos que dos.

En esta infinidad de pliegues y repliegues, el territorio va segmentando diferentes espacios. Estos en el texto son denominados «mesetas», territorios que vibran en sí y que en su conjunto son capaces de formar rizomas, los cuales no tienen

un principio y un fin. Sin embargo, a pesar de que estos territorios estén plagados de mesetas —que sostienen puntos de vista y modos de existir propios—, queda la posibilidad de que la mezcla —a través de flujos, líneas— se escape de una meseta a otra y traslade potencias vitales, y así se conecta una con otra, de diversos modos, de maneras múltiples, para lograr que las nuevas mesetas emerjan y que las existentes —dependiendo del punto de vista y dependiendo de la posición— puedan experimentar una modificación en su propio agenciamiento.

Además de esta primera aproximación a partir de una distribución topológica del territorio, un segundo elemento que estuvo siempre presente a lo largo de mi trabajo de campo fue la temporalidad. Es por eso que en uno de los capítulos de este libro se desarrolla la noción de «temporalidad», desde el punto de vista de las personas con las que he trabajado en el campo. En este sentido, me gustaría solo recalcar que, para ambas poblaciones, el tiempo no puede definirse de manera abstracta, sino de forma concreta. Esto es, el tiempo no puede definirse como un artefacto de medición capaz de segmentar una abstracción en parcelas igualmente divisibles. Para ambas poblaciones, el tiempo se encuentra en el territorio y en los seres que en él habitan: un tiempo concreto que no puede estar desligado del espacio, un tiempo que no puede ser concebido fuera de los acontecimientos.

Aprendí con subtanjallinos y zañeros que, en lugar de hablar de un tiempo unilineal y universal, el tiempo estaba imbuido en los eventos, siempre ligados a eventos específicos e importantes para su propia población. Si podemos ver la temporalidad como un elemento fundido en el *ethos* de la tierra y en los acontecimientos que la pueblan, es porque ellos poseen espesor temporal (*temporal thickness*), lo cual logra que, a pesar de las transformaciones que experimentan a lo largo de los procesos por los que transcurren, sigan perdurando. Los cerros Corbacho y Prieto, por ejemplo, son dos de los acontecimientos que estos pueblos respetan por su inagotable espesor temporal, a través del cual han podido ver el tiempo de los gentiles, de la colonia, de la hacienda y, seguramente, podrán seguir viendo el resto de los tiempos hasta que no quede nadie más para que los siga enumerando.

Con zañeros y subtanjallinos también aprendí que los acontecimientos no solo marcan la continuidad procesual de la tierra. Son estos y los eventos —que originan y los originan— quienes marcan también las discontinuidades temporales. Son —como hemos argüido a lo largo del texto— acontecimientos que pueden ser visto como *pachakutis* o una vuelta radical en la dirección de los procesos que termina en que lo posible venza a lo probable.

En ambos pueblos, los cuatro *pachakutis* —intersticios temporales—, que pude identificar y que hacen que el tiempo pasado se multiplique, son la

colonización del Imperio inca, la independencia del Perú junto a la manumisión de la esclavitud, la reforma agraria de Velasco Alvarado y, por último, la intensa neoliberalización iniciada por el gobierno de Fujimori. Finalmente, el tiempo presente, aunque no de forma tan marcada como los pasados, también tiene un intersticio temporal que marca una ruptura entre el llamado «tiempo de ahora» y el «tiempo moderno». Tanto en Zaña como en Subtanjalla, este pliegue del tiempo presente ha sido formado por «la llegada del internet y de las computadoras».

Aunque no se ha discutido de manera explícita en el capítulo, es relevante notar que, además de la gran división temporal entre los tiempos de antes y los tiempos de ahora, existe una división macrocosmológica mayor: «los tiempos que pasan y el tiempo eterno». Los tiempos que pasan —que están hechos de los procesos originados por/en los acontecimientos— representan al tiempo que rige a la cara visible de la tierra, es decir, al tiempo de ahora. Por otro lado, el tiempo que queda, esto es, el tiempo eterno, se encuentra en el mundo de los muertos.

El tiempo eterno del mundo de los muertos, al ser la cara opuesta del mundo de los vivos, es una eternidad en la que se mezclan los tiempos de todos los acontecimientos que han perdido la capacidad para seguir habitando en el mundo de los vivos. Por ello, podría decirse que en el mundo de los muertos se mezclan todas esas temporalidades —tiempo de antes de los gentiles hasta el tiempo de ahora— en un mismo tiempo-espacio. A pesar de ser dos temporalidades distintas, al igual que los territorios, siempre existe la posibilidad de que una permee y afecte a la otra. Como siempre, en Zaña y en Subtanjalla, es posible que en determinados momentos y en circunstancias específicas se generen puentes que conecten el tiempo eterno con el tiempo que pasa. Puentes cósmicos que traen consigo a los diablos, las almas, los duendes del otro mundo, pero que pueden también llevarse nuestras almas, nuestros cuerpos y los acontecimientos de este mundo.

Después de haber repasado las maneras en las cuales los subtanjallinos y zañeros ordenan sus tierras y tiempos, considero que podemos entender que, cuando se dice que estas tierras son tierras mestizas, no solo se está haciendo referencia al mestizaje racial o a un sincretismo cultural, sean entendidos como procesos de mezcla homogeneizadora o «heterogeneizante». Cuando se habla de tierras mestizas en estos pueblos, a lo que nos estamos refiriendo —en el sentido más profundo de nuestras palabras— es que estas tierras son pueblos en donde se mezclan territorios existenciales y puntos de vistas que han dominado estas tierras a lo largo de los tiempos.

El tiempo no puede pensarse separado del espacio y viceversa; por consiguiente, cuando se habla de mestizaje, no solo concierne los intercambios culturales,

económicos, políticos, de parentesco, entre diversas sociedades en un tiempo específico. Estas tierras son mestizas o injertas porque en ellas se han podido trazar puentes que, además de conectarnos con otros pueblos, del tiempo de ahora y del tiempo de antes, conectan a humanos con no-humanos y con más-que-humanos que tal vez se encuentran descansando en el mundo de los muertos. Estas son tierras mestizas cruzadas porque su gente no se ha olvidado de que —como dicen Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1984)— el orden nace del caos. Agregan los zañeros y subtanjallinos que, si de ese caos venimos, a ese caos regresaremos.

Con mi amigos y familia del sur y del norte, experimenté también que siempre existe algo más pequeño de lo que estamos viendo. Si hablamos de la mezcla en un pueblo —como lo hemos realizado en los párrafos anteriores de esta inconclusión—, bien podríamos tratar de los acontecimientos que componen a estos pueblos. En este texto, los primeros acontecimientos subtanjallinos y zañeros sobre los que discurrí son las costumbres. En ambos pueblos —comprendería— las costumbres presentan dos lados: uno que habita en el mundo de los muertos y otro que habita en nuestro mundo de los vivos. Ejemplo de ellos son la danza de los diablicos de Zaña y la de los Angelitos de Subtanjalla.

El lado de las costumbres que habita en el mundo de los muertos se encuentra en las potencias vitales que perduran en el tiempo y que son capaces de saltar del mundo de los muertos y de los tiempos de antes al tiempo de ahora. El componente más importante de las costumbres que, a pesar de las transformaciones, todavía tienen mucha fuerza en Zaña y Subtanjalla es el contrapunto: llamado que responde a una respuesta que llama. En la poesía, en la música y en los bailes, el contrapunto sigue presente en las costumbres de estos pueblos. Incluso —diría yo— esta técnica permite que muchas de las costumbres del tiempo de antes aún se mantengan en el tiempo porque los pueblos del tiempo de antes dejan encapsuladas sus costumbres como si de huacos se tratase, para que algún pueblo por venir escuche su llamado que responde y, así, responder llamando en el tiempo de ahora.

Así, el lado de las costumbres que habita en el tiempo de ahora es la reinterpretación y recomposición de estos flujos de los tiempos de antes. Aprendí en Zaña y en Subtanjalla que lo que permite que las costumbres sean costumbres en el tiempo de ahora es la creatividad para dar respuesta a esos llamados de los tiempos de antes. Fue gracias a la libertad creativa que aterriza en el tiempo de ahora, proveniente de las potencias de los tiempos de antes, que comprendí que las costumbres son agenciamientos que, a pesar de experimentar variaciones de intensidad, no necesariamente cambia de identidad, de «variación continua», dirían Deleuze y Guattari (2004 [1980]).

Es debido a esta variación continua que las costumbres en Zaña y Subtanjalla son costumbres mestizas. Así como el pisco y la décima tuvieron una raíz española en algún momento, al ser abandonados a su suerte en estos territorios, estos fueron recogidos y criados por negros y cholos que aquí habitaban. De esta forma, estas y otras costumbres se van acoplando y separando de agenciamientos a lo largo de su paso por los tiempos, y juntan lo que antes no se mezclaba y mezclan lo que tal vez ahora no se junta. Por ello, las costumbres en Subtanjalla y en Zaña son mezclas, injertos, cruces.

Finalmente, el cuerpo de los mestizos subtanjallinos y zañeros —injertos y cruces— fue el último acontecer sobre el que discurrí en este libro. Una vez más, a partir del uso de la operación del pliegue, los zañeros y subtanjallinos acostumbra a dividir a la persona en dos: cuerpo y alma. El cuerpo es la cara visible del mundo de los vivos —a través del cual interactuamos con la tierra de la que hemos nacido—, es también el espacio físico mediante el cual modulamos las fuerzas de nuestro interior o alma. El alma, por su lado, es lo que no vemos, la potencia de vida que viene, y es la puerta que abre posibles conexiones a las profundidades del mundo de los muertos y de los tiempos de antes.

Así como estamos constituidos por el cuerpo y por el alma, caras que hacen alusión a un afuera y a un adentro, respectivamente, tenemos contracaras que nos permiten conectarnos con los medios que nos rodean. Estas contracaras son el trato y la costumbre. Por un lado, el trato es la contracara del cuerpo en el campo del afuera; para zañeros y subtanjallinos, representa la técnica con la que somos capaces de crear relaciones en nuestros medios; es decir, nuestra capacidad de tornar habitables los territorios en los que nos encontramos. Para ellos, zañeros y subtanjallinos, las almas y los cuerpos contienen potencias vitales que provienen —como dicen— de cuatro continentes, todas vertidas en un mismo «continente».

Por otro lado, la costumbre —como he detallado antes— es lo que, en cierto sentido, le da espesor temporal a nuestra alma y, a través de las conexiones que realiza con otras almas —de los tiempos de antes y del tiempo de ahora—, extiende los modos de existir y de hacer que nos han formado y que ayudamos a formar. Por ello, es a través de esta división múltiple de nuestra persona que, como aconteseres etho-ecológicos, devenimos como seres capaces de crear ecologías que simultáneamente contribuyen a la formación de nuestro *ethos*.

En el caso de zañeros y subtanjallinos, estas ecologías son ecologías mestizas que, como la misma tierra, contienen razas, tiempos, tierras y modos de existir múltiples; ecologías fértiles en medio del desierto, en las que puedan coexistir múltiples puntos de vista con relación a vice-dicción y no contradicción.

Múltiples puntos de vista que, a su vez, generan múltiples tierras, las cuales están pobladas por múltiples pueblos capaces de recuperar las costumbres de otros pueblos de otros tiempos que, a su vez, permiten que nuevos puntos de vista sean creados y, así, al infinito que —como aprendí con subtanjallinos y zañeros— es siempre más que uno y menos que dos.

Así, mientras termino de escribir las últimas líneas de este libro, vuelvo al recuerdo con el que inició mi camino en la antropología: vuelvo a la avenida 28 de Julio, al patio de mi abuela, y veo al Luis de seis años con los ojos llorosos abrazado por su mamá Reyna. Mientras mis ojos de gente miran la fría pantalla de mi computadora, en mi interior, mi alma se ha ido a conectar con el Luis y la Reyna de hace veintiséis años. De esta forma, juntando los tiempos de antes en el tiempo de ahora es como entiendo de una manera distinta de lo que soy. Una vez más, me puedo sentar ante ese pequeño y confundido Luis para intentar explicarle que sé quién es en este momento y en este lugar específico. Y así, mirando a sus grandes ojos llorosos es como me atrevo a decirle que es un injerto, mezcla de negro, de chino y de cholo, mezcla de los tiempos de antes en el tiempo de ahora, mezcla de los Escate *con* los Reyes, de los Escate *con* los Pérez, de los Escate *con* los Cabrera, de los Pérez (o debería decir Mao) *con* los Donayres. Soy mezcla, un injerto, un cruce... Como los subtanjallinos y zañeros, un acontecer. Como la misma tierra... Soy de la misma tierra, una partícula de ella y también soy en ella. Fue así como aprendí con ambos pueblos que yo era, como todos los otros que habitamos en la tierra, más que uno pero menos que dos.



## Lista de palabras usadas en Subtanjalla y Zaña

- Cajita*: instrumento percutivo afroperuano.
- Campechano*: humilde.
- Campiña*: zona rural dedicada a la agricultura y ganadería.
- Cancate/chileno*: menestra típica del Perú (*Lablab purpureus*).
- Capacha*: bolsa usada para recolectar los regalos en la tradición de los angelitos en Ica.
- Carrasca*: instrumento musical parecido al güiro cubano.
- Chacra*: pedazo de tierra destinado a fines agrícolas.
- Checo*: calabazo usado como instrumento musical en el norte peruano.
- Chicha*: trago hecho de maíz fermentado.
- Chino*: proveniente del Asia o, también, mezcla de indígena y negro.
- Cholo*: habitante oriundo de la costa peruana.
- Cinamomo*: tipo de árbol de ramas muy frágiles.
- Combi*: minibús usado para transporte público.
- Cuculí*: tipo de paloma, más esbelta que la doméstica.
- Don/doña*: tratamiento de respeto que se antepone al nombre.
- Gafo*: tonto.
- Gentil*: persona no bautizada.
- Huarangal*: bosque de algarrobos (algarrobal).
- Iqueño*: persona proveniente de la región Ica.
- Lambayecano*: persona proveniente de la región Lambayeque.
- Mataperrear/patalanear*: vagabundear por las calles.
- Monte*: sección del territorio el cual está usualmente deshabitado.
- Moreno*: término que engloba a todos los afrodescendientes.
- Pallar*: menestra típica de la costa peruana (*Phaseolus Lunatus L.*).
- Palmeador*: persona que usa las palmas para acompañar la música.
- Pampa*: desierto.
- Panllevar*: productos agrícolas de primera necesidad.
- Paracas*: fuertes vientos que se suscitan en el mes de agosto, principalmente en Ica.
- Parcela*: pedazo de tierra agrícola, por lo general son siete hectáreas.
- Piqueos*: comida variada y de pequeñas porciones, servida generalmente en las chicherías.
- Poto*: recipiente donde se vierte la chicha.

*Quijada de burro*: instrumento percutivo afroperuano.

*Quincha*: cerco hecho de caña y barro.

*Recoja*: cosecha de algún producto agrícola.

*Serranos*: personas provenientes de los Andes.

*Sopón*: sopa comunal que contiene papas, menestras, tallarines y carne de paloma.

*Ticos*: taxis pequeños de color amarillo.

*Yungas*: indígenas de la costa peruana.

*Zambo*: persona de cabello crespo o persona mezcla de indígena y negro.

## Bibliografía

- ANJOS, José Carlos Gomes dos (2006). *No territorio da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ARGUEDAS, José María (2006). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- ARGUEDAS, José María (1987). *Formación de una cultura nacional indoamericana* (4.<sup>a</sup> edición). Ciudad de México: Siglo XXI.
- ARTHUR, Richard T. W. (1985). «Leibniz's Theory of Time». En Kathleen Okruhlik y James Robert Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz* (pp. 263-313). Dordrecht: Springer Netherlands.
- BATESON, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York: Ballantine Books.
- BATESON, Gregory; Don D. JACKSON, Jay HALEY y John H. WEAKLAND (1962). «A Note on the Double Bind». *Family Process*, 2(1), 154-161.
- BENJAMIN, Walter (1969). *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- BETANZOS, Juan de (2010 [1551]). *Suma y narración de los incas*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BONTA, Mark y John PROTEVI (2006 [2004]). *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- CADENA, Marisol de la y Mario BLASER (2018). «Introduction. Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds». En Marisol de la Cadena y Mario Blaser, *A World of Many Worlds*. Durham / Londres: Duke University Press.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1995 [1553]). *Crónica del Perú. Primera parte* (3.<sup>a</sup> edición). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Academia Nacional de la Historia.
- CLASTRES, Pierre (1968). «Entre el silencio y el diálogo». En Bernard Pingaud, Luc de Heusch y Claude Lévi-Strauss, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica* (pp. 128-132). Buenos Aires: Paidós.
- DEBAISE, Didier (2013). «A Philosophy of Interstices: Thinking Subjects and Societies from Whitehead's Philosophy». *Subjectivity*, 6(1), 101-111.
- DEBAISE, Didier e Isabelle STENGERS (2017). «The Insistence of Possibles: Towards a Speculative Pragmatism». *Parse Journal*, (7), 13-19.
- DELEUZE, Gilles (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- DELEUZE, Gilles (1990). *The Logic of Sense*. Londres: The Athlone Press.
- DELEUZE, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2006 [1968]). *Diferença e repetição* (2.<sup>a</sup> edición). Sao Paulo: Graal.
- DELEUZE, Gilles (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México D. F.: Era.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (2004 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (6.<sup>a</sup> edición). Madrid: Pre-textos.
- ELIE, Serge (2020). *A Mesography of Soqotra: A Total Community Study Overview*. Londres: Palgrave Macmillan.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2013). «Jeanne Favret-Saada: “Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico». *Avá. Revista de Antropología*, (23), 49-67.
- GARCILAZO DE LA VEGA, Inca (2009 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú / Academia Peruana de la Lengua.
- GOLDMAN, Marcio (2006). «Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica». *Etnográfica*, 10(1), 161-173.
- GOLDMAN, Marcio (2011). «Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil». *Revista de Antropologia*, 54(1), 407-432.
- GOLDMAN, Marcio (2015). «“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem». *Mana*, 21(3), 641-659.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno* (3 tomos). Ciudad de México: Siglo XXI.
- HALE, Tamara (2014). *Mixing and its Challenges: An Ethnography of Race, Kinship and History in a Village of Afro-Indigenous Descent in Coastal Peru*. (Tesis de PhD). Londres: London School of Economics and Political Science of the University of London).
- HARAWAY, Donna (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham / Londres: Duke University Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (2017). *Censos Nacionales de Población y Vivienda 2017*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- JAMES, William (1950 [1918]). *The Principles of Psychology* (volumen 2). Nueva York: Dover Publications.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1989). «Letter To Arnauld». En Leroy E. Loemker (editor), *Philosophical Papers and Letters* (pp. 182-185). Nueva York: Kluwer Academic Publishers.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1988 [1955]). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1995 [1974]). «¿Existen las organizaciones dualitas?». En *Antropología estructural* (pp. 165-191). Barcelona: Paidós.
- LE GUIN, Ursula K. (1986). «The Carrier Bag Theory of Fiction». En *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. Nueva York: Grove Press.
- LOSONCZY, Anne-Marie (2006). *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2002 [1992]). *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge / Kegan Paul Ltd.
- MASSUMI, Brian; Erin MANNING e Isabelle STENGERS (2009). «History Through the Middle: Between Macro and Mesopolitics. Interview with Isabelle Stengers, 25 November 2008». *INFLExions*, 3(10). Recuperado de [https://www.inflexions.org/n3\\_stengershtml.html](https://www.inflexions.org/n3_stengershtml.html).
- PAZ, Octavio (1978). *Xavier Villaurrutia en persona y en obra*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica (Letras Mexicanas).
- PITARCH, Pedro (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. México D. F.: Artes de México y del Mundo.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS (1984). *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Nueva York: Bantam Books.
- RAMOS, Gabriela (1989). «Las manufacturas en el Perú colonial. Los obrajes de vidrios en los siglos XVII y XVIII». *Histórica*, 13(1), 67-106.
- REYES ESCATE, Luis Fernando de Jesús (2018). *Negros devires: seguindo as trajetórias das negritudes materiais na Bolívia*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- REYES ESCATE, Luis Fernando de Jesús (2022). *Los hijos del lucero y el sol. Una teoría etnográfica del mestizaje en los pueblos de Subtanjalla (Ica) y Zaña (Lambayeque), Perú*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quichwa* (4.ª edición). La Paz: La mirada salvaje.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROSTWOROWSKI, María (2007). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SIMONDÓN, Gilbert (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma de información*. Buenos Aires: Cactus / La Cebra.

- STENGERS, Isabelle (2008). «Experimenting with Refrains: Subjectivity and the Challenge of Escaping Modern Dualism». *Subjectivity*, 22(1), 38-59.
- STENGERS, Isabelle (2011). *Thinking with Whitehead: A free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge / Londres: Harvard University Press.
- STENGERS, Isabelle (2012). «Reclaiming Animism». *E-Flux*, (36), 1-12.
- STOLZE LIMA, Tânia (1996). «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana*, 2(2), 21-47.
- STOLZE LIMA, Tânia (2018). «A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá». *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 118-136.
- STRATHERN, Marilyn (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1999). *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres / Nuevo Brunswick: The Athlone Press.
- STRATHERN, Marilyn (2004). *Partial Connections* (edición actualizada). Oxford: AltaMira Press / A Division of Rowman & Littlefield Publishers.
- TARDE, Gabriel (2012 [1893]). *Monadology and Sociology*. Melbourne: re.press.
- TIRADO, Amílcar (direc.). ([1966] 2004). «La plena». [Archivo de video]. *YouTube*. División de Educación de la Comunidad del Departamento de Instrucción Pública del Estado Libre Asociado de Puerto Rico / Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- VILCA, Mario (2020). «Kuti, el “vuelco” del *pacha*. El juego entre lo cosmológico y lo humano». *Estudios sociales del NOA*, (23), 51-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana*, 2(2), 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2012). «Radical Dualism: a Meta-Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss / Radikaler Dualismus. Eine Meta-Fantasie über die Quadratwurzel dualer Organisationen oder Eine wilde Hommage an Lévi-Strauss». En *100 Notes - 100 Thoughts - 100 Notizen - 100 Gedanke* (pp. 1-43), (56). Kassel: Documenta (13).
- WAGNER, Roy (1986). *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- WHITEHEAD, Alfred North (1920). *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.



Se terminó de imprimir en mayo de 2023  
en los talleres gráficos del Centro de Producción  
Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  
Jr. Paruro 119, Lima, Perú. Teléfono: 619 7000, anexo 6009.  
Correo electrónico: [ventas.cepredim@unmsm.edu.pe](mailto:ventas.cepredim@unmsm.edu.pe)  
Tiraje: 350 ejemplares