

*Huacos invisibles.
Las metamorfosis de los artefactos prehispánicos en
la sierra septentrional del Perú*

Yeniffer Lilibell Aliaga Chávez
UNIVERSITÀ DI TORINO

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore biographies of huacos unearthed by huaqueros through the huaquería ritual, practiced in the Northern Andes of Peru. An analytical process of ritual, commercial and museum biographical reconstruction will be applied in order to investigate three aspects of these objects. First, the role of huacos inside the communities in which they circulate; second, the thought system activated by these objects in their interactions with people from these communities.

Keywords: Huacos, Andes, Huaquería, material culture.

En este artículo se pretende explorar las biográficas de algunos huacos desenterrados por los huaqueros durante el ritual de la huaquería, practicado en los Andes septentrionales de Perú. Un proceso analítico de reconstrucción biográfica – ritual, museal y comercial – aplicado al estudio de estos objetos dará a conocer el papel que desempeñan dentro de las comunidades en las que circulan y los sistemas de pensamiento activados por las personas con las que interactúan activamente y recíprocamente.

Palabras claves: Huacos, Andes, Huaquería, cultura material.

Introducción

Se suele asociar el estudio de los artefactos prehispánicos principalmente con la arqueología. Esta disciplina es capaz, por ejemplo, de establecer científicamente el orden histórico al que pertenecen los jarrones Moche o los artefactos de oro Chan Chan. Es posible, incluso, encontrar ilustraciones de estos objetos en libros occidentales de historia del arte prehispánico o contemporáneo como fuente de inspiración de los artistas más importantes del siglo XX. Recordamos en este sentido las maravillosas acuarelas de Paul Klee o las esculturas monumentales de Henry Moore (Anton y Dockstader, 1967). Incluso la visión analítica de la antropología cultural, en principio positivista y evolucionista, se ha centrado en el estudio de los artefactos prehispánicos. Durante siglos, estos objetos han revelado la historia de su pasado precolonial. En este artículo, sin embargo, desvelarán su presente poscolonial en los Andes septentrionales del Perú.

En las siguientes páginas se presentará una innovadora técnica de investigación metodológica centrada en el estudio de la vida social de los huacos andinos (Appadurai, 1968). Estos objetos se utilizarán como herramienta para investigar a las sociedades en las que circulan y lograr penetrar en el sistema de pensamiento activado por las personas con las que entran en contacto.

Los datos relativos al estudio de estos objetos nos han permitido concentrar nuestra atención en tres principales rutas biográficas: ritual, museal y comercial. Estudiando la vida social de los artefactos precolombinos se quiere analizar las diferentes experiencias perceptivas de estos artefactos y, en consecuencia, explorar las diversas configuraciones relacionales que se pueden establecer entre las personas y aquellos objetos. Este trabajo está estructurado en tres partes. La primera se propone de estudiar la vida ritual del objeto prehispánico analizando la experiencia perceptiva de los huacos desenterrados en la jalca de Celendín. Algunos testimonios importantes hablan de los huacos como preciosos objetos-mediadores necesarios para establecer relaciones sociales con el mundo invisible de los gentiles. La segunda parte del artículo trata de analizar la vida museal de los huacos. Esta parte está dedicada a explorar la experiencia perceptiva de estos objetos testimoniada por dos coleccionistas de Sucre y Celendín. Por último, después de seguir a los artefactos precolombinos en la jalca y en la ciudad de la sierra de Celendín, la reflexión se centrará en la vida comercial de los huacos del centro de Cajamarca. Las prácticas de arqueotráfico serán el tema central de la parte final del artículo.

Si la retórica de los huacos los distingue habitualmente en objetos animados o inanimados, este estudio resalta cómo esta dicotomía tiende a

desvanecerse en algunos testimonios y revela la fluidez que caracteriza las biografías de los objetos estudiados.

De hecho, los artefactos prehispánicos están presentes en procesos perceptivos activos en reformulación continua. Los datos etnográficos analizados en el presente trabajo fueron recolectados durante un breve período de investigación de campo realizada en la sierra norte del Perú. La investigación, de carácter multisituado, se realizó en mi lugar de origen: Celendín. Esta provincia se encuentra en la región de Cajamarca, a unos dos mil metros sobre el nivel del mar. El regreso a Celendín me dio la oportunidad de investigar las diferentes realidades sociales de algunos artefactos prehispánicos que de aquí en adelante llamaremos objetos desenterrados o huacos, para disociar la imaginación del lector del concepto occidental de “objeto precolombino” y acercarlo al imaginario creado a partir de las narraciones de las personas encontradas en el campo.

Cuando pensamos en un artefacto precolombino, de hecho, en la mayoría de los casos tendemos a imaginarlo detrás de la vitrina de un museo antropológico o en las imágenes de libros de historia del arte. En este artículo, sin embargo, se quiere reportar otras formas de interactuar y percibir estos objetos.

Cuando hablo de huacos me refiero principalmente a manufactos en general de pequeñas dimensiones y casi siempre realizados en arcilla. Imaginen objetos cotidianos como jarrones, vasos, ollas o cucharas. Raras veces se ven huacos en oro o decorados con piedras preciosas ya que este tipo de artefactos normalmente pertenece a la esfera social de lo increíble. La mayoría de los informantes cuyas voces reporto son mis familiares, pero el primer testigo de esta investigación es la persona que escribe. Imposible no recordar el cariño con el que mi abuelo cuidaba sus huacos. Fue difícil no preguntarse cuando era niña cómo los había encontrado y qué representaban para él esos misteriosos objetos dispuestos en fila en los estantes de la sala de nuestra casa en Sucre, un pequeño distrito de la provincia de Celendín. Cuando decidí irme a Perú lo hice con la esperanza de que este viaje me diera respuestas a las preguntas que me hacía ya hace casi veinte años.

Si el regreso a Celendín se había establecido antes de cruzar el Océano Atlántico, la elección específica del distrito de Sorochuco como uno de los principales lugares de estudio fue el resultado de las variables impredecibles que el campo me ofreció a mi llegada. Mi tía Milagros, como maestra de educación inicial de los niños de Ocsha, una de las comunidades rurales de Sorochuco, me propuso comenzar a indagar la vida de los huacos en esas localidades.

Los datos etnográficos analizados posteriormente, por lo tanto, fueron recolectados en dos distritos de la provincia de Celendín: Sucre y Sorochuco. El fin

de semana escuchaba las historias de mi abuelo huaquero¹ y de lunes a viernes las de los informadores, los huaqueros, de Sorochuco.

La vida ritual de los huacos andinos

En este párrafo intentaremos utilizar los huacos como herramientas analíticas de la alteridad andina. Alteridad entendida como la realidad invisible de los gentiles. En los Andes, específicamente, en las comunidades en las que realicé mi período de campo, los antepasados, llamados gentiles, pueden ser percibidos por los habitantes a través de la interacción ritual y no-ritual con los huacos². Por esta razón, hemos elegido seguir estos objetos de casa en casa para escuchar sus historias de huaquero en huaquero. En la jalca de Celendín, el estudio de estos objetos se centró en su vida intangible, oculta, clandestina y animada. El análisis de las biografías invisibles de los huacos ha revelado la capacidad de algunos de estos objetos de manifestar estados de materia animados y de constituir uno de los principales medios a través de los cuales entrar en contacto con el mundo de los gentiles³.

Durante mi período de campo en Ocsa llegé a conocer a algunos huaqueros y logré conseguir la confianza de algunos de ellos. Estos me contaron las historias de los huacos que conservan. La práctica de desenterrar huacos, como se explicó anteriormente, se llama huaquería⁴. La tradición oral de los habitantes de la jalca de Celendín reafirma el principio de continuidad entre gentiles y

¹ Este término se usa para indicar aquellos que desenterran artefactos prehispánicos. Sin embargo, si me limitara a dar esta descripción, la primera figura en la que pensarían sería en la del arqueólogo, por lo tanto, es mi deber agregar que los artefactos se desenterran clandestinamente, adoptando un *modus operandi* diferente al delineado por las prácticas arqueológicas. Algunos huaqueros, además, para encontrar los huacos aplican un complejo ritual llamado huaquería, del cual hablaremos más adelante.

² Sobre el tema de los antepasados véase Isbell, 1978; Allen, 1988; Venturoli, 2004; Van Vleet, 2008; Canghiari, 2012; Ceconi, 2012; Salomon, 2018.

³ Sobre el estudio de huacos y huaquería véase Matsuda, 1992; Pimentel, 2000; Gündüz, 2001; Canghiari, 2018; Gänger, 2014; Arnold, 2019.

⁴ Ir a huaquear, como me dijo un informante, significa: “ir a visitar los gentiles en los cerros” (huaquero, Sucre, julio, 2018). La dimensión tangible de la práctica de la huaquería, consiste en la búsqueda y en el posterior y eventual desenterramiento de los huacos. En cuanto a la dimensión intangible de este ritual, esta tiene que ver con la interacción onírica y ritual entre huaqueros y antepasados. Las ruinas prehispánicas presentes en los Andes corresponden a lugares donde viven los antepasados de una comunidad, los gentiles o los antiguos, junto con sus objetos, los huacos. Durante la era prehispánica, de hecho, existía la costumbre de enterrar a los muertos junto con un cortejo funebre, cuya abundancia e importancia podrían variar según el estado social de la persona enterrada. Incluso, se momificaban los cuerpos de los difuntos ya que se creía que ellos hubieran continuado sus vidas en una dimensión invisible otra, pero siempre en contacto respecto a la de los vivos.

personas. Los gentiles, de hecho, continúan su existencia en una dimensión distinta de la de los habitantes de sus comunidades, pero interconectada a ella.

Por lo tanto, en el pensamiento andino hay una frontera permeable entre el reino de los vivos y el de los antepasados. Esta frontera puede ser cruzada intencionalmente por los seres humanos durante el tiempo del ritual o por los propios antepasados, quienes *agarran* a las personas elegidas, por ejemplo, durante el sueño (Cecconi, 2012; Canghiari, 2018). Se trata de una visión del mundo otra que problematiza las categorías de tiempo y espacio occidentales: “son las personas de la primera generación, algunos de ellos tienen quinientos, seicientos años” (huaquero, Ocscha, julio, 2018). Los gentiles tienen un papel central en el tema de la huaquería, su concepción resalta el límite poroso y lábil que caracteriza las categorías andinas de alma-cuerpo, antepasados-vivos, sueño-realidad. En las narraciones de los habitantes de Ocscha, estos antepasados están dotados de una voluntad ambigua, que oscila de manera impredecible e incontrolable entre actos malignos y benignos. Los huacos son objetos-mediadores de la voluntad de los antepasados y en el momento que actúan e interactúan con las personas de la jalca se transforman en objetos vivos. Su agentividad⁵ tiene lugar dentro del acto relacional, se trata de objetos-persona que se revelan en el momento en que devuelven la presencia al antepasado pertinente (Severi, 2018). Observar, escuchar y relatar las historias de las vidas de los objetos desenterrados nos permite resaltar esos espacios del pensamiento propios de la cultura andina que trascienden las rígidas dicotomías occidentales entre personas y cosas y entre personas y antepasados. En la mayoría de las historias recopiladas, los huacos son visibles solo si el antepasado lo permite. Es el antepasado, de hecho, quien elige a la persona a quien ofrece sus objetos, manifestando su agentividad solo a los ojos del individuo elegido. Los huaqueros de la jalca de Celendín afirman que sin el consentimiento del gentil es imposible encontrar un huaco. De hecho, depende del antepasado elegir a la persona a quien ceder sus objetos, a nivel material, y con quién establecer una relación, a nivel social.

A seguir analizaremos la experiencia perceptiva de los huacos de don Juan, un huaquero de Ocscha. La relación establecida entre este huaquero y su antepasada, Manuela, resalta la profundidad del vínculo que se puede establecer entre las personas y los gentiles en las localidades andinas indagadas.

La vida de los huacos de don Juan

⁵ El concepto de agentividad se utiliza retomando la teoría de Alfred Gell (1998), posteriormente reelaborado por Carlo Severi (2018).

Don Juan es un campesino de Ocsha. La primera vez que mi tía Milagros y yo fuimos a buscarlo, dos ex alumnas de mi tía nos acompañaron a su casa. Llegamos a su hogar después de aproximadamente una hora de caminata, pero no encontramos a nadie, solo había un cachorro que nos invitaba, ladrando, a irnos. Cuando llegó la familia de don Juan, su esposa nos propuso esperar el regreso de su marido, así que nos quedamos con ella y los niños hasta el atardecer, cuando, al no ver llegar a don Juan, decidimos regresar a casa. Despedimos a todos y, como de costumbre, la esposa de don Juan nos regaló dos sacos de papas: uno para mí y el otro para mi tía, mi preciosa mediadora social⁶. De hecho, cada vez que iba a la casa de alguien en busca de huacos y huaqueros, regresaba a la escuela de mi tía con algunos kilos de papas en mi mochila. Mi tía me explicó que era una forma de agradecerle por ser, o haber sido, una buena *profesorita*; además me dijo que eso no era un gesto completamente desinteresado ya que ella eventualmente le correspondería ese don con un contra-don, dándoles bienes difíciles de encontrar allí. El principio de reciprocidad impregna todos los ámbitos de la socialidad andina. La *performance* social de la reciprocidad puede ser de carácter ritual y no-ritual. En este último caso, la reciprocidad se reproduce a través de pequeños gestos cotidianos, como puede observarse en el episodio antes descrito, relativo a los intercambios de dones (y contra-dones) entre los habitantes de Ocsha y mi tía Milagros⁷. En otras ocasiones, sin embargo, este fenómeno se manifiesta de forma oral, por ejemplo, algunos informantes me decían varias veces la siguiente oración “que Dios te lo pague” cada vez que les hacía un favor.

Durante los meses transcurridos en Ocsha, no logré hablar con don Juan más de dos minutos. Fue siempre evasivo. Cuando pasaba por la escuela siempre tenía prisa. Una mañana vino para hablar con mi tía sobre algún tipo de trabajo de mantenimiento y en ese caso mi tía aprovechó para invitarlo a conversar conmigo sobre la huaquería. Sin embargo, nuestra reunión fue improductiva y extremadamente rápida. Descubrí la razón de la actitud esquiva de don Juan cuando conocí a su sobrino don Manuel y le pregunté al final de una de nuestras conversaciones por qué don Juan no quería hablar conmigo. Don Manuel me reveló el misterio confesándome: “a ese le han dicho que quieres verlo para que venda sus huacos”. A pesar de que nunca había manifestado el deseo de comprar huacos durante mi permanencia en las comunidades del distrito de Sorochuco, algunas

⁶ La mayoría de las personas que conocí en la comunidad de Ocsha y sus alrededores han aceptado tratar los temas relacionados con huaquería y huacos sólo en presencia de mi tía Milagros. Ella representaba el único vínculo que yo tenía con esa comunidad y, por tanto, era el principal canal de acceso directo al conocimiento y al tejido social local. Además, conviene recordar la complejidad y la delicadeza de la cuestión de la huaquería, ya que se trata de una actividad declarada ilegal tanto a nivel nacional, por la ley peruana, como a nivel transnacional, por las leyes europeas sobre el patrimonio cultural.

⁷ A propósito de este tema véase Mayer, 1974; Mauss, 2002.

personas tal vez tuvieron esa impresión y se lo comunicaron a don Juan, o bien, la respuesta de don Manuel expresaba una simple sospecha de su tío. Aunque era la nieta de la maestra de Ocsha, quien era mi garante, seguía siendo un “semi-desconocida” que venía de lejos para investigar temas delicados. La atención de una persona ajena a la comunidad hacia el tema de la huaquería fue percibida por los habitantes de Sorochuco principalmente de dos maneras: por un lado, como un interés de “inspección”: “no me vaya usted mandar a la caña señorita” (huaquero, Tandayoc, agosto, 2018); por otro lado, como un fin comercial, como revela la respuesta de don Manuel a mi pregunta sobre la actitud de don Juan hacia mí.

Descubrí la historia de la vida de los huacos desenterrados por don Juan poco tiempo después de mi regreso a Italia, también esta vez gracias a la ayuda de mi tía. Una mañana recibí su llamada y descubrí que don Juan estaba con ella, listo para hablarme sobre sus huacos: tal vez la distancia lo había convencido de que no estaba interesada en llevármelos. Durante nuestra conversación telefónica don Juan declaró que no podía mostrar sus huacos a nadie porque primero tenía que obtener el permiso de Manuela: “a cualquiera no puedo. Si lo hiciera en la noche dice [me reclamaría Manuela]: ¿Por qué le has enseñado? Y [al día siguiente] aparece en pedazitos [los huacos]”. Manuela es la gentil con la que don Juan tiene una relación onírica desde hace quince años.

Una vez en mi sueño se me presentaron dos gentiles: Carmela y Manuela. Ellas me pidieron de no tumbar su casa. Cuando al día siguiente fui a excavar en el sitio que me indicaron encontré dos momias. Una de ellas me dijo: “de acá yo me voy a la selva, cuida mi casita” (entrevista a don Juan, Ocsha, julio, 2018).

Don Juan llevó el cráneo de la segunda gentil, Manuela, a su casa y lo bautizó con agua bendita: “es como una persona y protege a mi casa”. Durante sus encuentros oníricos, Manuela advierte a don Juan si algo positivo o negativo está por suceder: “a veces me dice: mañana cuídate de tal cosa”. Pregunté a don Juan que me hiciera un ejemplo de sus advertencias oníricas y me contó que hace aproximadamente un año Manuela le dijo que una persona desconocida iría a su casa y le habría entregado un regalo que no hubiera debido aceptar: “el día siguiente llegó una señora [desconocida] con una bolsa de caramelos. Yo los recibí, pero no los comí, los boté”. Por lo tanto, existe un vínculo onírico entre don Juan y Manuela que permite a ambos comunicar y cultivar su relación.

Don Juan cuida mucho de sus huacos: “los tengo bien guardados en un baúl”. Cuando le pedí que me hablara de sus huacos me respondió de la siguiente manera: “es recuerdo para cuando uno llega a su vejez, para contar una historia a los nietos”. En esta declaración los huacos se transforman en libros para leer con sus nietos cuando, a una cierta edad, don Juan ya no podrá ir a huaquear y solo

podrá contar a los hijos de sus hijos las historias de las huaqueadas de su juventud. Los huacos de don Juan nunca me han sido mostrados y quizás nunca tendré la oportunidad de verlos, permanecen vinculados a la voluntad del gentil al cual pertenecen. El vínculo que une la gentil Manuela y don Juan, por lo tanto, es íntimo, irrevocable y atribuye a sus huacos el estado de “objetos secretos”.

En este testimonio surge una relación compleja entre huaquero y huacos. Los objetos en cuestión son inseparables de la persona que los poseen, son inaccesibles e inmóviles. Destinados a ser transmitidos de generación en generación sólo dentro de la familia de don Juan. Son objetos que tienen biografías mucho más largas que las humanas, porque las relaciones sociales indisolubles en las que están implicados los transforman en eternas. Lamentablemente, por falta de tiempo no ha sido posible profundizar el estudio de la relación establecida entre don Juan y Manuela, que, en muchos aspectos, como por ejemplo su vínculo onírico, merecería ser explorada ulteriormente.

La mayoría de los huaqueros que encontré en Ocsa perciben los huacos que desenterraron como objetos-persona. Los huacos se pueden describir como objetos-mediadores en grado de permitir el diálogo entre huaqueros y antepasados. En este artículo la percepción de los huacos como materia animada no se analiza en términos semánticos o simbólicos. El huaco no representa la voluntad del antepasado. El huaco es el antepasado. Los huacos son objetos-mediadores capaces de manifestar la voluntad del antepasado pertinente. En el momento en que actúan e interactúan con las personas de la jalca se convierten en objetos vivos, cuya agentividad tiene lugar dentro del acto relacional.

Los huacos desenterrados por don Juan son dones. Dones que permiten el vínculo entre él y Manuela. Objetos vivos y por lo tanto tratados como sujetos. Guardados en un lugar físico de la casa del huaquero. Un espacio secreto. Objetos que sólo se pueden mostrar a otras personas con el consentimiento de sus antepasados. La percepción cultural de los gentiles en la jalca da acceso a una experiencia ordinaria de la realidad de los antepasados. Un mundo familiar y penetrable durante el rito o el sueño. Los antepasados participan en las relaciones sociales de una comunidad y se convierten en elementos fundamentales para los hogares en los que se introducen. Se empieza a escuchar sus historias desde pequeños, de grandes se busca su amistad y, por lo tanto, se intenta desenterrar sus huacos. Estas narraciones reafirman y reinventan la historia, la identidad y la tradición oral andina escrita en los paisajes y en los objetos desenterrados.

La vida museal de los huacos andinos

A unos dos mil quinientos metros sobre el nivel del mar en la capital de Celendín, la urbanización se encuentra en un proceso de desarrollo continuó. Poco

a poco las casas en adobe son remplazadas por modernas arquitecturas de cemento, las pequeñas tiendas de gestión familiar disminuyen a favor de nuevos y muy amados minimarkets y los típicos sombreros de paja se producen más para los turistas, en su mayoría nacionales, que para los locales residentes en la ciudad.

La mayoría de la gente me describió a los huacos como objetos-históricos. Los huacos, de hecho, son percibidos como objetos-patrimonio que se deberían exponer detrás de la vitrina de un museo y desenterrar según los términos de la disciplina arqueológica.

A continuación se analiza el testimonio de dos coleccionistas de artefactos prehispánicos para estudiar, por una parte, sus experiencias perceptivas de los huacos y, por otra, sus opiniones sobre el mundo invisible de los antepasados prehispánicos. El nuevo entorno social objeto de estudio corresponde al de los museos, presentes en la zona urbana de la provincia de Celendín. Basta descender los casi quinientos metros de desnivel que separan la comunidad de Ocsha de la capital de su provincia para escuchar historias de vida diferentes que revelan otras formas de interactuar con los huacos y, en consecuencia, descubrir sus nuevas identidades relacionales.

Estos objetos ya no se pueden tocar como en el contexto descrito anteriormente, ya no se toman fotografías cerca de sus huaqueros, sino dentro de una vitrina expositora gracias al permiso de sus coleccionistas. Los huacos ya no son testimonios activos de vida, sino testimonios pasivos de historia. Entre sujeto y objeto se impone una separación física. Esta distancia tiene el poder de transformar tanto la interacción social (física y cultural) entre la persona y el huaco, como cualquier posible configuración relacional. Observar un huaco detrás de la vitrina de un museo, en efecto, impone un tipo de comportamiento físico que refleja una actitud natural occidental, fruto de un determinado sistema de pensamientos. Una tipología de disposición muy diferente de la que testimonian los habitantes de la comunidad de Ocsha, donde el comportamiento natural hacia estos objetos, por ejemplo, es el de tenerlos en las manos. Se va estableciendo una distancia física y cultural que presenta una nueva tipología de interacción entre sujeto y objeto desenterrado.

En este nuevo contexto de investigación, de hecho, los huacos se trasformarán de "objetos-desenterrados" en "objetos-prehispánicos", la huaquería ya no se describirá como "práctica cultural" sino como "práctica de destrucción cultural" y, por último, los huaqueros de "actores rituales" conseguirán el estatus de "saqueadores culturales".

La vida social de los huacos de la "Casa-Museo" de Sucre

A pocos pasos de la plaza central de Sucre se puede visitar el museo Huauco, que ha sido llamado como el nombre quechua del pueblo. Precisamente, el museo se encuentra en el número 211 de una calle dedicada a uno de los protagonistas de la independencia criolla de América Latina, Simón Bolívar. A la edad de diez años tuve la oportunidad de visitar este espacio museal en su estado embrionario junto a mi abuelo. En aquel entonces su sede correspondía a la habitación más grande de la casa de su propietario. Actualmente de la dirección de esta institución cultural se ocupa don José Sánchez Sánchez.

Para visitar el Huauco fue necesario llamar por teléfono a don José y organizar una cita. En efecto, me han explicado que el museo sólo se mantiene abierto regularmente durante los períodos festivos; el resto del año para visitarlo es necesario reservar telefónicamente un encuentro.

El museo Huauco es el único in loco. Fue fundado en el año 2000, desde entonces su colección ha crecido y actualmente cuenta con unos cuatrocientos objetos. Su nueva sede consiste en una casa privada que cuenta con la presencia de cinco vitrinas expositoras que contienen objetos pertenecientes a diferentes períodos históricos y que provienen de regiones geográficas distintas. La rica colección del museo no se puede ver en su totalidad en este momento: sólo una cuarta parte de los objetos coleccionados por don José se encuentran expuestos en el interior de los cinco espacios expositivos antes citados.

El resto de la colección, de hecho, por ahora sigue siendo inaccesible. Por razones principalmente económicas, pero también de seguridad, se mantiene a salvo en lugares privados. Las vidas de los huacos siguen caracterizándose por una dimensión invisible y secreta. Don José lamenta la falta de fondos para sustentar los gastos que suponen la organización, el mantenimiento, la promoción de un museo y la protección de los bienes conservados en él. Hubo un tiempo, me contó el propietario, en el que el museo gozaba de financiamientos privados que le permitían exponer un mayor número de artefactos y ofrecer un percurso museal más articulado.

Los objetos presentes en el Huauco están dispuestos según un criterio cronológico, geográfico y cultural. La visita del museo comienza en el patio interior de la casa con las vitrinas de fósiles, objetos de piedra, cerámicas y artefactos metálicos. Continúa y termina en el salón interior, donde se conservan los volúmenes antiguos que recogen las biografías de huauqueños ilustres. Los períodos históricos y las civilizaciones a las que pertenecen los artefactos conservados son diversos: algunos de ellos pertenecen a la cultura Chachapoyas, otros a la cultura Mochica, la mayoría son atribuibles a las zonas de La Lechuga, La Chocta, Chaquelaguna, Las Portadas y a el valle del Marañón (Zegarra Marín, 2008).

Hablando con don José descubrí que trabaja como profesor de historia y geografía en un colegio y que además desempeña el papel de prefecto del municipio de Sucre. La colección fue iniciada por su padre y creció también gracias a las donaciones de los huauqueños locales, los cuales, una vez reconocido el papel del museo en la comunidad, dejaron espontáneamente sus huacos a don José. El resto de los objetos, casi el 60% de la colección, fueron adquiridos por el propietario del museo en las zonas rurales de Sucre y de las provincias limítrofes.

Don José me contó que los habitantes de la jalca, trabajando los campos o huaqueando, desentieran “objetos prehispánicos” que de costumbre conservan “incorrectamente” en sus casas. La práctica de la huaquería es percibida por don José como un: “atentar contra el patrimonio del Estado”. Esta definición declara otra manera de interpretar la huaquería, los agentes sociales implicados en esta práctica y los objetos desenterrados durante esta actividad. Según don José, en efecto, los huaqueros:

Pueden encontrarlos [los huacos] huaqueando, la gente no tiene conciencia, yo los compro para que las cosas no se vayan de acá [de Sucre], a veces se han ido cosas porque me han pedido mucho [dinero] y se pierde la historia de Sucre (entrevista a don José, Sucre, julio, 2018).

En esta declaración se destaca la *raison d'être* del museo de don José: conservar y salvaguardar los huacos, percibidos por él como testimonios materiales del pasado prehispánico de Sucre. Por lo tanto, don José se propone impedir la dispersión de los huacos, que corren el riesgo de ser adquiridos por personas ajenas a la comunidad y, por este motivo, llevados fuera de sus fronteras. Su preocupación confirma la presencia en el país de un mercado negro de antigüedades.

Para hacer frente a este fenómeno de dispersión clandestina don José intenta juntar cuantos más huacos pueda encontrar para protegerlos dentro de su museo, obteniéndolos de los habitantes de la jalca a cambio de una retribución relativamente baja: desde su punto de vista, actuando de este modo salva a los huacos de la incuria de personas que reputa sin “conciencia”. Este término viene utilizado por el director del museo como una herramienta lingüística que le permite, por una parte, expresar la distancia que separa su percepción de los huacos (correcta) de la de los habitantes de la jalca (incorrecta) y, por otra, de autolegitimar su posesión de estos objetos y los métodos que emplea para obtenerlos.

En el testimonio de don José se van delineando dos macroespacios que caracterizan la realidad social y las biografías de los huacos: el de la ilegalidad y el de la legalidad.

Desde el espacio de la ilegalidad en el que se practica la huaquería, pueden introducirse en el de la legalidad desde el momento en que el propietario los declara y los registra en la institución cultural de referencia. La ley peruana permite a sus ciudadanos la posesión de artefactos prehispánicos, a condición de que se declare su existencia y se registren en las oficinas locales que hacen referencia al Instituto Nacional de la Cultura. Por lo tanto, la vida social de estos objetos está vinculada tanto a los coleccionistas como a las instituciones culturales nacionales. Las personas que, como don José, tienen la voluntad de gestionar un museo local y poseen los recursos económicos necesarios para su mantenimiento deben tener acceso cultural a una serie de conocimientos sobre la política patrimonial local y nacional para poder iniciar el proceso burocrático adecuado. A la luz de este proceso de patrimonialización, el capital económico que don José invierte para acumular huacos y exponerlos en su museo se transforma de personal en colectivo, en cuanto el objeto a su vez se transforma de objeto-mercancía a objeto-patrimonio. En efecto, los huacos de la casa-museo de Sucre son percibidos por su propietario como “patrimonio del Estado y del pueblo”. La retórica adoptada por don José asocia el concepto de patrimonio cultural a los huacos y atribuye su propiedad tanto al Estado peruano como a los habitantes de Sucre. Sin embargo, la identidad patrimonial que don José asocia a los huacos se sobrepone a otra identidad similar a la experiencia que se establece entre los huacos y los habitantes de Ocsha.

Cuando pregunté a don José la motivación por la cual había encontrado siempre las puertas del museo cerradas con un candado, él me respondió que era tanto por sus compromisos políticos debido a su papel de prefecto de Sucre, como por la siguiente motivación: “no puedo estar solo, mi mente está escuchando cosas que usted no escucha”. En estas palabras los huacos vuelven a tomar vida y a manifestar la voz de los gentiles a los cuales pertenecen. Este testimonio confirma el estado fluido de la experiencia perspectiva y relacional de los objetos investigados.

Don José, declarando oír las voces de los huacos, ejerce el saber andino. Esta posición no se contrapone de manera dialéctica con su percepción de los huacos como objetos-patrimonio. Su saber andino y no-andino se compenetran y se ejercitan de modo creativo a su discreción, según las circunstancias que vive. Dudo que en una reunión formal, como funcionario público, don José declare tales afirmaciones. Estas experiencias otras se cuentan en ocasiones íntimas e informales, como nuestras charlas. Su actitud recuerda la de algunos antropólogos, que tienden a contar sus experiencias extraordinarias en las cafeterías, mientras que en los seminarios las callan (Aria, 2019).

La experiencia relacional y perceptiva que caracteriza la relación entre don José y los huacos que colecciona es múltiple. Estos objetos, de hecho, primero se

compran como objetos-mercancía, luego se exponen como objetos-prehispánicos y a veces se perciben como objetos-gentiles. El valor patrimonial que don José atribuye a los huacos-prehispánicos de su colección, en su opinión, sería ignorado por los huauqueños locales: “el museo está en un pueblo atrazado, no le importa a la gente. Este pueblo no tiene sentido cultural, ni las universidades de Celendín vienen, no le dan el valor que tiene”. El retraso del país de Sucre mencionado por don José hace referencia tanto al estado de las infraestructuras locales como al nivel cultural de la población. En su perspectiva el concepto de cultura está interpretado como forma de erudición intelectual que traza una frontera entre el hombre culto, capaz de apreciar los huacos como patrimonio, y el hombre inculto, que no es capaz de ello.

Mi deseo es que se construya el museo y se exhiban las cuatrocientos piezas. Mi problema es que no hay ni el lugar ni la estructura. Queremos que hagan el local. Yo quiero sacarlo todo. Esto va acompañado con hoteles, restaurantes, guías [turísticas] etcétera no solo museo. Mi esperanza es que un día no muy lejano Sucre tenga un museo para traer gente a visitar Sucre (entrevista a don José, Sucre, julio, 2018).

Don José quisiera realizar en Sucre un espacio museal *ex novo*, dotado de adecuadas estructuras expositivas. Por el momento, de esta deseada estructura sólo existe un dibujo de la hipotética fachada exterior, que retoma la conformación de una conocida ruina prehispánica local: la Chocta. Esta última está situada en el distrito de Oxamarca. La realización de esta nueva estructura del museo, según don José, contribuiría a definir una nueva realidad económica y cultural para el país, que se debería comprometer así a realizar una serie de estructuras pensadas para acoger a un público turístico externo.

Se persigue una idea de modernidad transmitida por los conceptos de patrimonio y de museo; estos se ven empleados como herramientas de poder para legitimar a la colectividad a explotar sus bienes culturales en términos económicos. El objetivo perseguido es favorecer el desarrollo de la economía local a través de la industria del turismo, según el modelo consolidado en algunas zonas del Perú meridional y costero, que han hecho del turismo su principal fuente de riqueza. Se puede pensar, por ejemplo, en el inmenso imperio turístico detrás de la máquina Machu Picchu, que atrae a más de miles de visitantes al año .

Durante nuestras conversaciones don José ha señalado en distintas ocasiones la “problemática museal” en términos administrativos y económicos; el director sostiene, en efecto, que escasean los fondos por parte de la Dirección Regional de Cultura Cajamarca y por parte del municipio de Sucre: “si no hay inversión no hay nada. A Cajamarca no le importa que los turistas se vayan,

quieren tenerlos ahí". Don José está convencido de que las políticas operativas de la Dirección Regional de Cultura Cajamarca tengan como objetivo concentrar el flujo turístico dentro de los confines de la capital de la región, para promocionar las atracciones turísticas de la ciudad y no aquellas presentes en sus provincias, que se ven en consecuencia eclipsadas. Don José señala también su decepción por las políticas culturales adoptadas por el primer ciudadano de Sucre: "la política cultural turística y arqueológica al alcalde no le importa". La falta de apoyo regional y local impide al director del museo realizar sus deberes. Don José, por ejemplo, afirma: "no puedo solo, ya tengo cuarenta y tres años y para mi solo es un peso. A ninguno de mi familia le interesa esto".

Al final de nuestro primer encuentro programamos una nueva cita en la que don José me mostraría los huacos de su colección que no estaban expuestos en el museo. Cuando volví a encontrarme con él, siempre dentro de la casa-museo de Sucre, tuve la posibilidad de ver y de tomar fotografías a algunos de los huacos que tenía guardados. Estos objetos estaban dentro de cajas de cartón en las que permanecen envueltos con papel. Mientras me mostraba los artefactos don José me comunicaba el precio fijado durante la compraventa con los habitantes de la jalca y el valor estético-cultural de cada uno.

Entre los objetos observados puedo señalar la presencia de máscaras de bronce, ídolos eróticos de madera, collares realizados en piedras preciosas y tejidos de época precolonial. Don José me mostró los huacos que considera más preciosos con la esperanza de presentar a Europa su colección y, por lo tanto, de conseguir financiadores extranjeros. Respeto su voluntad y a continuación muestro las fotografías de los huacos "más lindos" que ha coleccionado a lo largo de los años.



Ilustración número 1: Artefacto prehispánico,
Casa-Museo de Sucre, Celendín, 2018.



Ilustración número 2: Artefacto prehispánico, Casa-Museo de Sucre, Celendín, 2018.

La vida social de los huacos de la “Sala-Museo” de Celendín

En los alrededores de la plaza central de Celendín se encuentra una casa en la que se conservan numerosos huacos. Para poder verlos es necesario contactar primero a su coleccionista, don Javier, de lo contrario se corre el riesgo de enfrentarse con el enorme perro negro que vigila la casa frente a la puerta principal. La rica colección de don Javier se compone de hallazgos conservados en una habitación de su casa, dotada de estantes y estructuras expositivas de carácter museal.

Los planos de las repisas de esta pequeña sala-museo están llenos de huacos provenientes de culturas y lugares distintos, agrupados según su forma y funcionalidad. Los diferentes estantes están llenos de varios tipos de objetos como armas trabajadas en piedra, jarrones de cerámica, restos humanos y topus. Toda la colección consta de unos 150 objetos antiguos colocados en un “orden desordenado” dentro de esta pequeña sala-museo. La impresión que puede tener un historiador de arte occidental es la de encontrarse en una Wunderkammer del

siglo XVIII, llena de objetos a los que se les atribuye un edificante valor científico sin abandonar del todo la mirada encantada típica de los prototipos del siglo XVI de estos cuartos de las maravillas (Ciminelli, 2008).

Descubrí la existencia de la sala-museo de don Javier gracias a una amiga de mi tía Milagros, doña Angelita: ella me indicó la casa de este coleccionista. Así como en la comunidad de Ocsha los informantes me revelaban los nombres de los huaqueros que guardaban los huacos “más bonitos”, también los habitantes de la capital de Celendín saben muy bien quién posee objetos prehispánicos en su propia casa y quién no. Sin embargo, en este caso los informadores de la ciudad adoptan una nueva retórica: en sus testimonios los propietarios de los huacos ya no son nombrados como huaqueros sino como coleccionistas. Este nuevo vocabulario denota otro imaginario y una manera diferente de percibir la práctica de la huaquería, los huaqueros y los huacos.

Don Javier nació y creció en la capital de Celendín; por un breve período de su vida se trasladó a Lima para asistir a los cursos de arqueología en una renombrada universidad de la capital, San Marcos, que tuvo que abandonar prematuramente debido a problemas familiares. Una vez que regresó a su país de origen, optó por dedicarse a la enseñanza de la historia en la escuela secundaria.

La capital de Celendín, en efecto, también se llama “cuna de profesores”, ya que, en los tiempos de don Javier, si una persona tenía la posibilidad de estudiar no había otras ofertas formativas además de las presentes en el ámbito pedagógico-educativo. El itinerario formativo de don Javier sin duda ha influido y ha contribuido a definir culturalmente su percepción de los huacos andinos.

Una pequeña parte de los huacos poseídos por don Javier llegó a sus manos gracias a donaciones privadas. El resto de la colección, en cambio, ha sido el fruto de sus – por él definidas – “misiones de salvaguardia de huacos”, llevadas a cabo en las zonas rurales de la provincia. Don Javier percibe estos objetos como símbolos del patrimonio cultural local.

Nosotros hemos tenido la posibilidad de adquirir algunos objetos, por ejemplo, pequeñas ollitas, saliendo al campo y siempre preguntando, a veces en la chacra cuando aran levantan las tumbas o levantan los ceramios y bastante fragmentaría de cerámica. Preguntando si tienen [huacos] y ves que le dan otra utilidad o otros también le tienen mucho temor y lo tienen por ahí [guardados]. Hay mucho temor y creencia. La creencia es que el cerro tiene vida. Más que todo en el Sur está más arraigada, cuando quieres hacer una actividad en el campo tienes que pedir permiso [a la Pachamama]. Acá [al norte] menos porque acá ya es una época republicana, más mezcla con el español, con otras culturas que llegaron. En cambio, al sur si se mantiene más arraigada la presencia más autoctona, indígena, por acá es un poquito menos, pero siempre en el campo se van transmitiendo esos cuentos, esos mitos, de que tal peña tiene un espíritu fuerte. El temor mismo los

detiene, la gente del campo ya lo lleva a otros planes más místicos y eso los detiene (entrevista a don Javier, Celendín, agosto, 2018).

La diferencia entre el norte y el sur del país descrita por don Javier dependería, según él, de la “presencia de una población más indígena” en el sur y de una “más mestiza” en el norte. Este límite imaginario trazado entre mestizos e indígenas viene aplicado por don Javier también a la provincia de Celendín, que distingue en términos geográficos y culturales el área urbana de la capital (mestiza) de su área rural de la jalca (indígena).

Esta frontera geo-cultural refleja una cierta jerarquía de saberes implícita y naturalizada que relega a un plano inferior, el del misticismo, los saberes andinos propios de los que “temen-los-huacos” y que, en cambio, pone en un plano superior los saberes mestizos, representados por los que “no-tienen-miedo-de-los-huacos”. El testimonio de don Javier es ejemplar en cuanto refleja la imaginación común local y nacional sobre huaquería, huacos y huaqueros.

Más allá de la veracidad de sus afirmaciones aquí se quiere reflexionar sobre la fuerza de estas declaraciones de dividir simbólicamente y jerárquicamente los saberes andinos de los mestizos, poniendo ambos dentro de centros de poder que legitiman de manera hegemónica a los segundos y no reconocen el valor epistemológico de los primeros.

Este límite geocultural ideal se extiende de manera real también al ámbito jurídico, político y social de la realidad andina investigada y establece, por lo que se refiere a huaquería, huaqueros y huacos, por una parte, quién puede y quién no puede poseer huacos y, por la otra, quién debe y quién no debe desenterrarlos. Se trata de una típica visión dicotómica de la sociedad, “mundo de compartimentos, maniqueo, inmóvil” (*Traducción de la autora, Fanon, 2007, p. 16*) que niega las conexiones y las articulaciones propias de un complejo proceso cultural, aún en fieri, iniciado en el siglo XVI, tras la invasión española de la región andina. Este violento encuentro-desencuentro colonial no sólo dio lugar a una sociedad – tal como la perciben muchos locales – distinguible en términos de “mestiza” o “indígena”, sino también a una rica y compleja “etnobioidiversidad” interna (Sallantin, 2017).

Las consecuencias de la dualidad social naturalizada por la mayoría de los habitantes se reflejan en las interacciones cotidianas en un país cuya población, en virtud de un orden colonial y poscolonial establecido, sigue dividida por fronteras políticas, culturales e ideológicas. Esta clasificación existe y se refleja en las narraciones y en las vidas de las personas que siguen auto-definiéndose dentro de dos principales categorías identitarias: mestiza e indígena. Estas categorías tienen el poder de reiterar, esencializar y estereotipar el imaginario asociado a ellas. Un imaginario maniqueo que tiene el poder de inmovilizar, excluir y ridiculizar el

pensamiento de una parte de la población peruana que está etiquetada como indígena.

Por lo tanto, no se reconoce el vínculo entre los habitantes de la jalca de Ocsha y sus antepasados que se establece a través de la interacción con los huacos desenterrados durante la huaquería. La política patrimonial oprime la afirmación de una serie de saberes andinos asociados a ella en nombre de una verdad represiva naturalizada. Esta verdad es fruto de una política patrimonial occidental que va contra otras formas del ser, negando la práctica ritual de la huaquería y con ella la afirmación de la epistemología andina. Se trata, por lo tanto, de un poder que toca el campo del ritual y de la epistemología.

El orden que supone la política patrimonial occidental adquiere un carácter represivo si se aplica a la realidad de la jalca andina y alimenta la práctica del arqueotráfico en el área urbana de la sierra. Se trata, por lo tanto, de un orden aparente que puede crear en realidad desorden en las realidades museales no occidentales. El orden patrimonial supone un orden temporal occidental, sin embargo:

La historia, no sólo en la versión indígena (andina), sino también como concepto y patrimonio humano universal, puede entenderse como un proceso de transformación y ordenamiento de las relaciones internas de la sociedad y las relaciones entre la sociedad y la naturaleza que la nutren (*Traducción de la autora*, Mamani Condori, 1989, p. 52).

En consecuencia, es evidente que este sistema de pensamiento no reconoce la existencia de la conexión entre los pueblos andinos y sus gentiles, relación analizada anteriormente.

En las declaraciones de los huaqueros de la jalca de Celendín se revela la intimidad de los vínculos que se establecen entre las personas y sus antepasados a través de la interacción con los huacos. En efecto, este vínculo se solicita y reafirma durante el tiempo del ritual de la huaquería tanto a nivel colectivo, entre los huaqueros y los antepasados, como a nivel individual durante el encuentro y el diálogo onírico entre persona y antepasado. Los gentiles son percibidos como antepasados vivos y se caracterizan como seres dotados de una voluntad caprichosa e imprevisible. Estas entidades tienen características de personas: manifiestan personalidades diferentes, tienen nombres, edades, estatus sociales e historias diferentes y tienen aspecto humano en las descripciones de los huaqueros de Ocsha. Sin embargo, son seres no-humanos, ya que están dotados de poderes sobrenaturales, capaces de predecir acontecimientos futuros, de proteger de las adversidades, o de ser ellos mismos la causa de malestar, enfermedad y muerte (Allen, 1988; De la Cadena, 2015).

Sus acciones indomables e impredecibles, como se ha dicho, oscilan entre actos malignos y benignos; nunca son casuales, al contrario, son “productoras de significado” y explicaciones lógicas que hacen frente a la insondabilidad de la existencia humana.

Analicemos ahora otro fragmento de la conversación para analizar la imagen que don Javier tiene de los huaqueros:

Especialmente en Semana Santa sale la gente a huaquear. Ellos no le dan valor simplemente lo destruyen, lo abandonan, lo rompen, lo dejan tirado [los huacos]. Entonces esa es nuestra misión: rescatar lo que ellos prácticamente lo abandonan porque lo de más ingresa al mercado negro. Los huaqueros te muestran lo que está roto. Yo les digo que quiero que entiendan que sacar los ceramios de una tumba es como si de un libro sacaras las páginas del centro, ya no vas a poder leer. En cambio, cuando se hace una excavación estratigráfica te ayuda a entender mucho más. Pero no entienden [te dicen]: “no, eso ha estado en mi chacra, yo cuando lo he arado lo levanté”. Y juntan los restos y como no encuentran de repente oro, [pero encuentran] “ollas” dicen, como ellos tienen olla también de tierra dicen “mejor lo uso eso” [se ríe]. Pero ya están comprendiendo que es importante traerlos o no sacarlos, informar a que llegue un especialista para que haga un estudio minucioso arqueológico de las zonas. Donde hay casas de ellos [de huaqueros] hay un cráneo que les acompañan, le ponen nombre. Quieren establecer conexiones con el otro mundo, porque ellos tienen bien claro que hay vida después de la muerte por eso enterraban los muertos con todo lo que le va a hacer falta en el más allá. Ahí está la explicación del entierro con sus objetos, sus cerámicas y se puede determinar de sus objetos la posición social del sujeto. Si era rustica la cerámica entonces era una persona común y corriente, pero si estaba con oro con mantos la posición era otra. Por acá [han sido excavadas] cerámica utilitaria, ollas de tierra rústicas con acabado no tan fino (entrevista a don Javier, Celendín, agosto, 2018).

Según don Javier algunos huaqueros destruyen y abandonan los artefactos prehispánicos que desentierran durante la práctica de la huaquería o que encuentran mientras trabajan sus campos. El comportamiento de los huaqueros justificaría, por lo tanto, sus “misiones de salvaguardia patrimonial”, que adquieren una importancia notable en la situación de incuria descrita por él. El coleccionista declara que los huaqueros de la jalca no son capaces de dar el justo valor a los huacos, percibidos por él como objetos-patrimonio: en algunos casos se desinteresan de ellos mientras que, en otros, en cambio, “los idolatran”. Una frase específica de don Javier puede ayudar a reflexionar sobre su percepción de los habitantes de la jalca de Celendín: “quieren establecer conexiones con el otro mundo, porque ellos tienen bien claro que hay vida después de la muerte por eso enterraban los muertos con todo lo que le va a hacer falta en el más allá”.

El sujeto de esta afirmación pertenece a dos períodos históricos diferentes. Don Javier, en un primer momento, explica las intenciones presentes de los huaqueros “de establecer conexiones con el mundo otro” y prosigue refiriéndose a las antiguas finalidades de los rituales fúnebres ejercidos por los antepasados prehispánicos “por eso enterraban a los muertos con todo lo que hubieran necesitado en el más allá”. En esta declaración el tiempo y la cultura andina parecen cristalizados en una época histórica atrasada. Desde el período precolonial hasta el siglo XXI, siguiendo el razonamiento de don Javier, no se habrían producido cambios en las comunidades de los huaqueros locales, los cuales, parecen culturalmente suspendidos e inmovilizados por los lazos históricos prehispánicos. En el testimonio, la huaquería se representa como una actividad de destrucción del patrimonio nacional practicada por los huaqueros de la jalca, que por lo tanto se describen como saqueadores. Por esta razón, don Javier invita a los huaqueros a informar a las autoridades institucionales presentes in situ para que se pueda iniciar un estudio arqueológico de la zona.

Para obtener los huacos de los habitantes de la jalca don Javier a veces los compra, pero prefiere utilizar técnicas de intercambio: huacos a cambio de objetos que allá son difíciles de encontrar. Esta práctica recuerda el mecanismo del trueque andino:

La mayoría de los objetos los hemos obtenido en nuestros viajes intercambiando a veces por ropa o a veces comprando también. Pero al mismo tiempo haciendo presente de que estaba peligroso, que estaba penado comercializar [huacos] porque sino estábamos incentivando la venta (entrevista a don Javier, Celendín, agosto, 2018).

Todo objeto prehispánico como patrimonio cultural material de la humanidad es inalienable (Unesco, 1972). Por lo tanto, estos objetos no pueden ser comercializados porque su valor se ha vuelto inestimable. Siguiendo esta lógica patrimonial don Javier no debería comprarlos porque en el momento de la transición económica los huacos pierden su estatus de inalienabilidad y se convierten en objetos alienables al igual que cualquier otro objeto-mercancía presente en el libre mercado mundial. A nivel nacional, la ley peruana prohíbe las excavaciones no definidas en términos arqueológicos y la comercialización de estos objetos, pero permite a las personas, que declaran tener huacos, coleccionarlos después de un proceso de registro de éstos en una institución cultural. El espacio de la legalidad y de la ilegalidad que caracteriza a los itinerarios biográficos de los huacos se reafirma por el testimonio de don Javier. Su museo no está regularizado desde el punto de vista legal. Él mismo declaró que no había registrado sus huacos en ninguna institución cultural debido al elevado

valor económico de iniciar el proceso de catalogación de cada artefacto que poseía. Desde el punto de vista jurídico, por lo tanto, don Javier, así como los huaqueros de la jalca de Celendín, no podría conservar sus colecciones de huacos en su propia casa.

En Cajamarca cuando uno está buscando tratar sacar el permiso correspondiente, ellos tienen un taller donde ofrecen ese trabajo de curar los objetos, pero todavía no hemos contratado con ellos porque nos piden registrar todo los objetos cada uno con cuatro fotografías, pero con rollo, y entonces eleva el costo del trabajo (entrevista a don Javier, Celendín, agosto, 2018).

Desde el punto de vista institucional los huacos de don Javier son objetos-patrimonio huérfanos, ya que el padre-tutor legal de estos objetos sólo puede ser el Estado peruano.

La vida social de estos objetos está determinada por la configuración relacional establecida entre éstos y don Javier. Tras su descubrimiento, la existencia de los huacos entra en una fase liminal y suspendida, ya que los sucesivos itinerarios biográficos pueden ser diversos. En el caso de los huacos recogidos por don Javier, estos se clasifican como objetos-patrimonio y sus vidas están destinadas a transcurrir dentro de las paredes de la sala-museo que ahora los acoge y que muy probablemente, con el paso de los años, se convertirá en una de las primeras casas-museo de la capital de Celendín.

Del análisis del testimonio de don Javier se destaca parcialmente una percepción cultural de los huacos que difiere del punto de vista de don Juan. Se puede decir que los huacos se someten a un “proceso de desencanto” (Weber, 2001), ya que se les niega la esfera invisible que caracteriza sus vidas en la jalca. La experiencia perceptiva y relacional de estos objetos transforma y reformula el tipo de interacción entre personas y cosas. En este caso, don Javier, además de optar por ejercer el saber no-andino, adopta una posición discriminatoria y reiterante con respecto a la epistemología andina. Según las declaraciones de don Javier, la experiencia perceptiva que se puede tener de estos objetos en la jalca parece constituir un obstáculo al progreso cultural. En cambio, este último se asocia a los sistemas culturales occidentales y, en particular, a los modelos de patrimonialización de los objetos arqueológicos. Don Javier, al optar por instaurar una tipología relacional de carácter museal con los huacos que colecciona, define su identidad cultural y su papel en la sociedad de la capital de Celendín.

Un huaco no puede ser percibido por don Javier como objeto animado: de otra manera haría referencia a un sistema de pensamientos que él considera atrasado. Por lo tanto, don Javier ejercita los principios de la cultura occidental sometiendo a los huacos que colecciona a procesos “modernos” de valorización.

Don José, en cambio, es un caso más complejo. Sigue el mismo modelo cultural elegido por don Javier, pero, al mismo tiempo, confiesa vivir una experiencia perceptiva de estos objetos cercana a la que revelan las narraciones de los huaqueros de la jalca de Celendín. El coleccionista de Sucre adopta en este caso las categorías culturales del saber andino que hacen posibles e imaginables las relaciones entre personas y antepasados.

En una perspectiva analítica vemos que los huacos se convierten en espejos identitarios de las personas con las que interactúan. Cuando un huaco viene percibido por una persona como objeto-animado es muy probable que tal individuo esté ejerciendo los principios del saber andino. Las configuraciones relacionales andinas entre huaquero y huaco, por ejemplo, muestran vínculos íntimos y complejos entre personas y antepasados. Estos objetos adquieren un estado de materia animada y estimulan las relaciones con el mundo invisible de los gentiles.

Las vidas clandestinas de los huacos traficados en la capital de Cajamarca

Como en distintas ocasiones los habitantes de Celendín me habían indicado Cajamarca como uno de los principales centros del mercado negro de huacos presentes en el país, decidí pasar un breve período de investigación en esa ciudad. En Cajamarca la comadre de mi tía Milagros, la señora Maribel, me abrió las puertas de su casa. En su mansión tuve la suerte de conocer al hermano Marcos, llamado "el chino" por la forma de sus ojos. Con él establecí una relación de confianza y de colaboración. Gracias a la ayuda de Marcos comencé a investigar la vida clandestina de los huacos de Cajamarca.

Marcos sostenía que: «los negocios de artesanías tienen los contactos y publicitan [los huacos] por medio de fotografías». Por lo tanto, nuestra investigación del mercado negro de huacos comenzó por las tiendas de artesanía de la ciudad. Nuestra primera excursión se detuvo frente a las vitrinas de una pequeña tienda. Se trataba de un negocio de propiedad de un amigo suyo, que llamó "el mono", cuyos expositores estaban llenos de reproducciones de huacos prehispánicos. Marcos me dijo que en esa tienda hubiera podido comprar tanto "huacos modernos" como "huacos auténticos"; antes de que entrara, me recordó de no mencionar su nombre. Cuando entré en la tienda del mono, esperé encontrarme sola con el vendedor antes de dialogar con él. Luego empecé a preguntarle por los precios de las reproducciones modernas de huacos y finalmente pregunté, con aparente seguridad, si era posible también comprar huacos prehispánicos auténticos. La transparencia de mi actitud suscitó la hilaridad del comerciante, que me dijo sonriendo que era bastante ingenua al preguntarle tan francamente si tenía a disposición auténticos artefactos de época prehispánica. Superadas sus rémoras

el mono decidió confiar en mis declaradas intenciones de carácter comercial sobre los huacos antiguos y comenzó a explicarme cuáles serían las principales fases que hubieran estructurado mi posible compra de esos objetos. El primer paso de la negociación era el intercambio recíproco de nuestros contactos telefónicos. De esa manera, el mono me habría enviado las fotografías de los huacos que tenía clandestinamente y yo al verlos hubiera podido elegir el que me llevaría. Después de esta primera fase, habría tenido que volver al negocio para averiguar el precio, la forma de entrega y pago del huaco escogido. El proceso de adquisición clandestina de un huaco que me expuso el vendedor no preveía la adquisición inmediata de este objeto, como yo había imaginado, al contrario, resultó bastante largo, delicado y comprometedor tanto para el vendedor como para el comprador. El miedo de tener problemas legales frenó mi espíritu de conocimiento que nunca llegó más allá de los límites de una hipotética negociación de compra de un huaco.

El mismo procedimiento que me mostró el mono también me fue indicado por otros comerciantes cuando yo misma les propuse comprar y vender huacos. En cambio, en otras ocasiones, estas propuestas suscitaron miradas de reprobación acompañadas de severas advertencias que me recordaban la inalienabilidad de los huacos prehispánicos como objetos-patrimonio pertenecientes por ley al Estado peruano. Numerosos comerciantes percibieron de hecho mi voluntad de comprar huacos de manera negativa y a menudo me repetían que el comercio de huacos antiguos era severamente prohibido.

Otros comerciantes, en cambio, reaccionaron favorablemente a mi intento de comprar huacos y me invitaron a volver en los días siguientes para mostrarme los objetos disponibles para la venta. Probablemente la espera era necesaria para poder activar sus propias redes clandestinas o, como me sugirió Marcos, podría tratarse de una estrategia para comprobar si mi interés era real o de naturaleza inspectora. En ese caso, se trataba de un proceso doble y recíproco de investigación: yo exploraba sus modalidades de venta y de compra de huacos, ellos, en cambio, controlaban la veracidad de mi voluntad declarada de comprar o vender estos objetos. En cualquier caso, mi supuesta intención de comprar huacos era percibida por los vendedores encontrados, como una solicitud "ordinaria".

También obtuve resultados positivos cuando intenté fingir que estaba dispuesta a vender huacos que poseía, algunos comerciantes se interesaron en mi propuesta y me pidieron que les mostrara las fotos de los huacos que tenía a mi disposición. Descubrí de esta manera que hay una cierta jerarquía estética que regula la compraventa de huacos auténticos.

Según los comerciantes, estas preferencias están dictadas por tendencias que cambian continuamente. Por ejemplo, los que hace once meses se colocaban en la cima de las preferencias de los compradores eran los huacos procedentes de la cultura Caxamarca; estas preferencias aumentan así el precio de esos objetos en

el mercado. Los huacos más comunes, en cambio, pertenecen a la cultura Mochica y Chavín, resultan también menos costosos y más fácilmente localizables. Además, un artesano me dijo que el huaco más solicitado en aquel período en Cajamarca era el "trípode cajamarquino", una olla dotada de una base de apoyo tripartita, muy raro de encontrar y por esta razón considerado muy valioso: «cerámica fina» (comerciante, Cajamarca, agosto, 2018).

No fue muy difícil tratar de comprar o vender huacos en las tiendas de artesanía de la capital de Cajamarca, de hecho, fue fácil encontrar comerciantes dispuestos a satisfacer este tipo de demandas. La investigación llevada a cabo en la capital de Cajamarca confirmó las declaraciones de Marcos, así como las declaraciones de los habitantes de Sucre y Ocsa, sobre la presencia de un tráfico de artefactos prehispánicos en la ciudad. La vida comercial de los huacos que circulan en las manos de algunos comerciantes encontrados en el centro de la ciudad de Cajamarca se rige principalmente por modas pasajeras que establecen las preferencias de una determinada tipología de huaco más bien que de otro.

El comercio de estos objetos resulta bastante vivo, rico y dinámico, pero sobre todo accesible al turista medio nacional o extranjero. En los contextos investigados los huacos son percibidos por compradores y vendedores como objetos alienables, ya que se pueden comprar y vender fácilmente.

Esta búsqueda nunca llegó más allá de una hipotética negociación de huacos establecida con los comerciantes porque el objetivo elegido era testimoniar – confirmando o desmintiendo – la existencia de un mercado negro de huacos. Los resultados de la búsqueda me han llevado a confirmar la existencia de un tráfico ilegal que elude las leyes que lo prohíben. A pesar de que este fenómeno clandestino no está alimentado por la totalidad de los comerciantes de Cajamarca, un porcentaje muy alto de ellos responden positivamente a los intereses de los compradores en llevarse a casa un huaco auténtico.

Conclusión

Analizando lo que se menciona en este texto se puede observar que, como el movimiento continuo del péndulo de un reloj, así la percepción social de los huacos tiende a oscilar entre la descripción de éstos como materia animada y como materia inanimada. Las diversas percepciones a veces coexisten, a veces se contraponen en términos dialécticos. Del análisis de los testimonios recogidos en el campo, en la jalca y en los centros urbanos de la sierra septentrional del país, han surgido tres tipologías perceptuales predominantes que condicionan la interacción entre huacos y personas y que distinguen los sibilinos estatus sociales de los huacos investigados.

En el primer contexto social considerado, el hallazgo y el posterior recorrido biográfico de los huacos se caracterizan por una dimensión ritual, entendida aquí como la singularidad de la dimensión epistemológica que distingue las vidas de algunos objetos desenterrados en la jalca de Celendín. El análisis de las historias sobre las interacciones sociales entre personas y huacos reveló la presencia de relaciones íntimas y recíprocas entre los habitantes de las comunidades rurales investigadas y sus antepasados, los gentiles. Estas narraciones reafirman y reinventan la historia, la identidad y la tradición oral andina escrita en los paisajes y objetos desenterrados.

La historia del hallazgo de un huaco puede explicar una insidia de la cual el huaquero más frágil de una comunidad puede ser la víctima. Esta puede traducirse en un malestar físico tratable como un terrible dolor de cabeza o un fuerte dolor de estómago, pero también en una enfermedad incurable que culmina en la pérdida de la razón o en la trágica muerte de una persona amada.

Las biografías de algunos huacos de Ocsha, de hecho, cuentan de gentiles que hacen vacilar la presencia en el mundo de algunos huaqueros. Los antepasados a veces pueden jalar o agarrar el alma de las personas y hacerles perder el control de sus cuerpos para siempre.

En la capital de Celendín, en cambio, la dimensión de los huacos estudiados es de carácter museal, ya que se atribuye a estos objetos un valor que se define en términos arqueológicos e históricos. En efecto, estos objetos, de testimonio activo de vida, se transforman en objetos que representan de modo pasivo el pasado prehispánico del país.

Los huacos se describen como objetos para ser musealizados y apreciados en virtud de sus condiciones de objetos-patrimonio. Finalmente, en los testimonios recogidos en el centro de Cajamarca los huacos adquieren un valor económico. En efecto, en las tiendas de artesanías locales, algunos huacos circulan dentro de un mercado sumergido que explota su estado de inalienabilidad declarada y de irrepetibilidad para obtener un beneficio económico. Los huacos poseídos por los comerciantes adquieren así el estado de objeto-mercancía convirtiéndose en un recurso alternativo que se puede explotar a través de prácticas comunes de intercambio clandestino.

La complejidad inherente a la vida de los huacos surge cuando estos tres tipos principales de estatus coexisten fluidamente en un solo testimonio, como en el caso del propietario del museo de Sucre. Don José percibe la singularidad de los huacos de su museo en términos patrimoniales. Sin embargo, estos objetos, por una parte, se compran a través de prácticas económicas durante las cuales adquieren el estado de objetos-patrimonio y, por otra, se perciben como objetos-animados capaces de hablar y romper el silencio que a menudo reina en las salas

del museo que los conserva. En cualquier caso, los huacos recogidos por don José son percibidos como objetos únicos y nunca como mera materia.

Al final de este proceso de reflexión los huacos siguen siendo objetos de belleza enigmática. La fluctuante percepción que se puede tener de estos les atribuye estatus heterogéneos (económico, político, histórico, etc.) que nunca son perpetuos, sino perpetuamente negociados. Estudiar su fluidez puede ser útil para comprender las diferentes maneras de percibir estos estados sibilinos de la materia (animada-inanimada) y por lo tanto las diferentes formas de interactuar con ella.

Los objetos están estrechamente vinculados a la historia del pasado precolonial peruano, así como al pasado colonial y al presente poscolonial de sus habitantes. Seguirlos, reconstruir sus biografías, escuchar sus historias es fundamental para comprender determinadas prácticas culturales andinas presentes en los lugares indagados. Observar las vidas de los huacos significa estudiar ciertos tipos de relaciones sociales. Estos objetos pueden mostrar una variedad heterogénea de configuraciones relacionales.

Por ejemplo, se puede notar que a través de un objeto desenterrado se puede establecer un vínculo social entre un huaquero y un gentil, se puede analizar la interacción social entre un huaquero y un coleccionista de huacos o se puede examinar la relación entre un coleccionista de huacos y los objetos desenterrados por él poseídos. El estudio de las interacciones sociales que caracterizan las biografías de los huacos pone de relieve una serie de tipologías relacionales y dinámicas sociales presentes en el Perú del siglo XXI.

El estudio de la vida de los huacos desenterrados en los Andes peruanos me ayudó a investigar la complejidad de ciertos fenómenos culturales y a revelar su inteligibilidad otra. Los huacos cuentan diversos aspectos de los grupos sociales en los que se introducen, y de las personas que se convierten en sus poseedores, pero sobre todo activan una serie de complejas relaciones sociales poscoloniales. Según el tipo de relación que se establece entre una persona y estos objetos es posible explorar diferentes aspectos de la sociedad peruana.

Investigar la vida de los huacos significa tratar con discriminaciones racistas, con la complejidad de la epistemología andina, con procesos culturales creativos (Favole, 2010). Se trata de fenómenos poscoloniales sobre los que hay que seguir reflexionando para poder deconstruirlos o, al menos, en un primer momento, reconocerlos.

Este trabajo representa solamente una pequeña contribución para seguir discutiendo sobre la complejidad de la práctica de la huaquería, del saber de los huaqueros y de las vidas de los huacos. Para ello es necesario ir más allá del enfrentamiento entre saberes codificados por la ciencia occidental y saberes indígenas y atribuir a ambas formas de conocimiento, no sólo a la primera, un estatuto epistemológico. Este paso es fundamental para deconstruir el confín entre

las personas y las cosas, así como entre la materia animada y la materia inanimada. Aceptar que estos límites culturalmente construidos definen nuestras percepciones del mundo puede ayudar a concebir que en algunos casos estos confines se trazan de manera fluida y permeable. De esta manera sería más fácil explorar ese espacio del pensamiento que representa: “un territorio intermedio entre lo verdadero y lo falso donde los objetos-persona actúan, toman la palabra o intercambian miradas” (*Traducción de la autora, Severi, 2018, p. 353*).

Bibliografía

- ALLEN, Catherine. *The hold life has. Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington, Smithsonian Institution Press, 1988.
- ANTON, Ferdinand - Frederick, DOCKSTADER (coord). *L'arte nell'antica America*. Milano, Rizzoli Editore, 1967.
- APPADURAI, Arjun (ed.). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- ARIA, Matteo. *La materia dell'invisibile e l'antropologo delle esperienze straordinarie*. Intervención en la Universidad de Bologna, Noviembre 2019.
- ARNOLD, Denise. “The andean material world” in SELIGMANN, Linda - Kathleen, FINE-DARE (eds.) *The Andean World*. London-New York, Routledge, 2019. (pp. 635- 648).
- ASENSIO, Raúl Hernández. *Los señores del pasado*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2018.
- CANGHIARI, Emanuela. *La dialectique des restes. Circulation, trafic et appropriation des vestiges archéologiques au Pérou*. Tesis doctoral de Antropología social y Etnología, París, EHESS, 2018.
- CANGHIARI, Emanuela. “¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos. Legitimación y reivindicación en el saqueo de tumbas prehispánicas” in VENTUROLI, Sofia (ed.) *Espacios, Tradiciones y Cambios en la Provincia de Huari. Ecos desde la Escuela de Etnografía del Proyecto “Antonio Raimondi” Ancash Perú*. Bologna, Alma Mater Studiorum Bologna Editore, 2012.
- CECCONI, Arianna. *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande peruviane*. Firenze, ed.it, 2012.
- CIMINELLI, Maria. *D'incanto in incanto. Storia del consumo di arte primitiva in Occidente*. Bologna, Clueb, 2008.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham-London, Duke University Press, 2015.
- GÄNGER, Stefanie. *Relics of past. The collecting and study of pre-columbian antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

- GELL, Alfred. *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
- GÜNDÜZ, Réna. *El Mundo Ceremonial de los Huaqueros*. Lima, Universidad Ricaldo Palma, 2001.
- ISELL, Billie. *To defend ourselves. Ecology and ritual in an andean village*. Austin, the University of Austin, 1978.
- MAMANI CONDORI, Carlos. "History and prehistory in Bolivia: What about the indians?" in LAYTON, Robert (ed.) *Conflict in the archaeology of living traditions*. London-New York, Routledge, 1989. (pp. 46-60).
- MATSUDA, David. *The looting of pre-Columbian artifacts from Latin American archaeological sites*. Tesis de Antropología, California State University, Hayward, 1992.
- MAUSS, Marcel. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino, Einaudi, 2002.
- MAYER, Enrique. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina" in ALBERTI, Giorgio - Enrique, MAYER (eds.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima, IEP, 1974. (pp. 37- 65).
- PIMENTEL, Victor. *¿Bandidos o invocadores de ancestros? Los huaqueros de la costa norte del Perú*. Intervención en la Universidad de Montréal, mayo 2000.
- RICE, Mark. *Making Machu Picchu. The politics of tourism in twentieth-century Peru*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2018.
- SALLANTIN, Thierry. "Visita al nuovo Musée de l'Homme". *Nuova Museologia*, n. 36, 2017.
- SALOMON, Frank. *At the mountains' altar. Anthropology of religion in an andean community*. London-New York, Routledge, 2018.
- SEVERI, Carlo. *La vita degli oggetti. Itinerario di una ricerca*. Intervención en la Universidad de Turín, febrero 2019.
- SEVERI, Carlo. *L'oggetto-persona. Rito, memoria e immagine*. Torino, Einaudi, 2018.
- TANTALEÁN, Henry. *Una historia de la arqueología peruana*. Quito, Instituto de Estudios Peruanos, 2016.
- UNESCO, Convención para la protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, 1972.
- VAN VLEET, Krista. *Performing Kinship. Narrative, gender and the intimacies of power in the Andes*. Austin, University of Texas Press, 2008.
- VENTUROLI, Sofia. *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*. Bologna, Clueb, 2004.
- WEBER, Max. *La scienza come professione. La politica come professione*. Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- ZEGARRA MARÍN, Tito. *Celendín en la cuenca del Marañón. Arqueología y paisaje*. Cajamarca, Martínez Compañón editores, 2008.

WEISMANTEL, Mary. *Cholas and pishtacos. Stories of race and sex in the Andes*. Chicago-London, University of Chicago Press, 2001.

Yeniffer Lilibell Aliaga Chávez

Maestra en Antropología Cultural y Etnografía por la Universidad de Turín. Se dedica a la investigación de la vida social de los artefactos prehispánicos andinos.

Contacto: chavez.jennife@gmail.com

Recibido: 14.02.2020

Aceptado: 30.10.2020