

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales): síntesis cosmológica y personas relacionales

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.215904>



Gustavo Gutiérrez-Suárez

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil
ggutierrezsuarez@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0002-7089-2441>

RESUMEN

Recientes trabajos dedicados a la producción de la persona entre los Quechua han puesto de relieve la práctica del chamanismo. Este artículo examina la Fiesta de La Caporalía, una celebración ritual de los Navinos del alto Huaura (Andes centrales de Perú). En ella, los Caporales danzan vistiendo variaciones de prendas sacerdotales católicas, acto en el cual puede reconocerse una práctica chamánica significativa en la ontología relacional de la persona navina. Siguiendo las contribuciones teóricas de Strathern, la persona navina puede ser pensada como un compuesto de relaciones con alteridades humanas y distintas-a-las-humanas propiciadas por la *washka*, un operador nativo de socialidad. El artículo reflexiona sobre los modos en que La Caporalía celebra tales relaciones.

PALABRAS CLAVE

Quechua,
chamanismo,
persona,
relaciones,
ontología

The *Fiesta de La Caporalía* among the Navinos (central Andes): cosmological synthesis and relational persons

ABSTRACT Recent works devoted to the production of person among the Quechua highlight the practice of shamanism. This article examines the *Fiesta de La Caporalía*, a ritual celebration of the Navinos from the upper Huaura (central Andes of Peru). In it, the *Caporales* dance wearing variations of catholic priestly garments, an act in which a shamanic practice that is significant in the relational ontology of the navino person can be recognized. Following Strathern's theoretical insights, the Navino person can be thought as a composite of relations with human and other-than-human alterities fostered by the *washka*, a native operator of sociality. The article reflects on the ways in which *La Caporalía* celebrates such relations.

KEYWORDS

Quechua, shamanism, person,
relations, ontology

*mostrando brillo de oro en sus danzares,
fingen a lo lejos un temblor de estrellas*
César Vallejo, *De 'fiestas aldeanas'*, I

*Uno evidencia su poder mostrando aquello que ha tomado de otros
[...] Un hombre no danza a solas*

Marilyn Strathern, *Prefigured features*¹

La alteridad es en todo momento relación, no una cosa en sí

Michael Taussig, *Mimesis and alterity*

¹ | Todas las citas de publicaciones en idiomas distintos al español llevan mi traducción.

1. SOBRE LA PIEL

Corrían las últimas décadas del siglo XVI cuando el misionero franciscano fray Gerónimo de Mendieta, dedicado a la escrita de su intensa trayectoria evangelizadora en el Virreinato de Nueva España, habría de rememorar la reveladora ocasión en la cual un intérprete indígena, posiblemente Matlatzinca², vistiera bajo su consentimiento el atuendo sacerdotal de inmaculada blancura, con la intención de adoctrinar a los nativos en su propio idioma:

² | Sobre el trabajo de De Mendieta entre los Matlatzinca y los Nahuatl, véase González y González (1996).

llegué a tiempo que aún no había suficiencia de frailes predicadores en las lenguas de los indios, y predicábamos por intérpretes. Y entre otros me acaeció tener uno que me ayudaba en cierta lengua bárbara. Y habiendo yo predicado a los mexicanos en la suya (que es la más general) entraba él vestido con su roquete o sobrepelliz, y predicaba a los bárbaros en su lengua lo que yo a los otros había dicho, con tanta autoridad, energía, exclamaciones y espíritu, que a mí me ponía harta envidia de la gracia que Dios le había comunicado. Tanta fue la ayuda que estos intérpretes dieron, que ellos llevaron la voz y sonido de la palabra de Dios, no solo en las provincias adonde hay monasterios, y en la tierra que de ellos se predica y visita, mas a todos los fines de esta Nueva España que está conquistada y puesta en paz, y a todas las otras partes adonde los mercaderes naturales llegan y tractan, que son los que calan mucho la tierra adentro (De Mendieta, 1870: 226, cursivas mías)

Lo que salta a primera vista en el intérprete indígena es su ejecución del rol evangelizador: al dominar con solvencia corporal, vocal e intelectual las técnicas de adoctrinamiento y predicación, brinda un desempeño de “autoridad, energía, exclamaciones y espíritu” tan notable y ejemplar que el mismo Gerónimo de Mendieta no duda en elogiar. Destaca, en segundo lugar, el resultado: “la voz de Dios” sonaba

distinta a través de la voz indígena, diríase con renovada potencia, vista su capacidad de hacerla resonar en las poblaciones amerindias con alcance inusitado. Para la compleja empresa evangelizadora, una conversión desde el seno de las relaciones sociales indígenas habría sido un logro ideal, aunque difícil de realizar. Los intérpretes indígenas, en cambio, podían usar su idioma para llegar convenientemente allí donde el gobierno colonial y su desencuentro con las cosmologías americanas, se presentaban como obstáculos insalvables. Al facilitar la catequización, los “lenguas”³ devinieron instrumentos claves para un modelado civilizatorio funcional a la ideología católica.

Es notable, además, la transformación que experimenta el intérprete indígena tras cambiar de vestimenta, esto es al abandonar su indumentaria cotidiana para lucir la sobrepelliz clerical. Del latín *superpellicea* (“sobre la piel”, por llevarse sin ceñir encima de la sotana), la sobrepelliz era parte del atavío ritual que todo sacerdote estaba obligado a llevar para officiar los sacramentos. En el Virreinato de Perú, por ejemplo, la sobrepelliz debía vestirse en la conducción de la eucaristía, la prédica, y diversos sacramentales; en el Santo Oficio de Lima, los inquisidores la vestían al dirigir autos de fe contra infieles, idólatras y pecadores (De Medina, 1887a: 293, 1887b: 31). La sobrepelliz también era usada fuera del recinto parroquial, con ocasión de las procesiones (Macalister, 1896: 137-141) y durante aquellas tareas sacramentales que demandaban una interacción cotidiana con la población. Dentro del universo de prendas y objetos sacerdotales, la sobrepelliz se presentaba como indumentaria distintiva y exclusiva de quienes se hallaban al servicio de Dios en la lucha contra las huestes demoniacas. Aquel que la portaba, transitaba al estatus superlativo de quien personificaba la voluntad de Dios en la tierra. Familiarizados con la economía simbólica de la indumentaria católica⁴, los indígenas habrían distinguido en el vestuario sacerdotal el magnífico valor que la otredad hispana atribuía a su asociación con Dios, una asociación capaz de someter a las fuerzas diabólicas, convertir a idólatras en cristianos, asegurar la salvación de las almas y conceder la gracia del Espíritu Santo.

Así, Gerónimo de Mendieta describe cómo su intérprete nativo había conducido una apropiación de la acción evangelizadora, de la autoridad sacerdotal y de la palabra divina: “la voz de Dios”. Desempeñar esta apropiación transitoria le situaba en una posición de agencia ciertamente excepcional: en virtud de su capacidad de dirigir la mediación comunicativa entre dos cosmologías distintas —la católica y la indígena—, el intérprete indígena (arropado en la sobrepelliz sacerdotal) se posicionaba en aquel espacio donde los puntos de vista de una y otra se cruzaban. Considerando lo expuesto, sostengo que es posible atribuir a este tipo de episodios de mediación y síntesis cosmológica el germen de una variante chamánica hasta ese momento inédita en América. Según ha planteado Carneiro da Cunha (1998), en

3 | Durante la Colonia, los intérpretes de idiomas indígenas eran llamados “lenguas” en Nueva España (Buena, 2018), Brasil (Silva-Reis y Bagno, 2016) y Perú (Huamanchumo, 2015; De Arriaga, 1621). La Corona normaba la labor de los “lenguas” europeos, no así la de los “lenguas” nativos: aquellos percibían un salario, mientras estos podían ser compensados con bienes o mediante privilegios como una jefatura de aldea (Monteiro, 2014: 87). Desde finales del s. XV, los “lenguas” indígenas desempeñaron un rol central en la evangelización y en la presencia española en el Nuevo Mundo (Gnerre, 2004: 146).

4 | Otras prendas eran tenidas como nefastas. Considérese el sambenito, atuendo-estigma que todo pecador era obligado a lucir públicamente durante el auto de fe (también después, ocasionalmente) como marca indeleble de vergüenza personal y familiar (De Medina, 1887a: 51, 125).

quien me inspiro libremente, el chamanismo americano no culmina su historia con el dominio del catolicismo colonial, antes bien se renueva junto a él, al aproximar e interconectar ambas cosmologías en una traducción recíproca⁵. Intérpretes cosmológicos, los chamanes americanos añaden la cosmología católica a su repertorio de traducciones, gracias a lo cual sintetizan además la experiencia de orden local (indígena) con la perspectiva de orden global (colonial). Esta ampliación del espectro interpretativo indígena habría florecido dentro de un campo simétrico de correspondencia de significados, donde “las dos culturas en confrontación no cuestionaban los poderes que una y otra se atribuían a sí mismas: sin dudar de su carácter sobrenatural, una imaginaba a la otra de una manera que le permitiese integrarla a su propio sistema”⁶ (Lévi-Strauss, 1995: 218-9). Para el chamán americano, la formación de variantes prácticas de este tipo implica reorganizar de modo particular los diferentes códigos cosmológicos cuya síntesis él mismo ha operado: así, el chamán (re) construye, formula y adopta un sistema original, “un lenguaje que expresa un punto de vista parcial”, un “mundo nuevo” con sentido propio, del cual es “el geógrafo, el descifrador, el traductor” (Carneiro da Cunha, 1998: 13-7). En este marco de síntesis cosmológica católico-indígena, el chamán reorganiza los códigos verbales y visuales coexistentes. De ello, planteo que al apropiarse discursivamente de la homilía y de la palabra de Dios⁷, e integrar visualmente signos de la sobrepelliz sacerdotal, el “lengua” indígena de Gerónimo de Mendieta (re)construye y performa la experiencia chamánica de un mundo original, parcial y con sentido propio.

Considerando estas premisas, me interesa abordar aquí la apropiación de la sobrepelliz que efectúan actualmente los Navinos⁸, pueblo Quechua de los Andes centrales del Perú, con el fin de mostrar cómo dicho acto constituye, a mi modo de ver, una práctica chamánica significativa en la ontología relacional de la persona. Como puede observarse en ciertas comunidades del curso alto de los ríos Huaura, Supe y Pativilca, los pobladores Quechuas danzan vistiendo con magnanimidad variaciones de la sobrepelliz, con ocasión de una escenificación ritual en la cual puede distinguirse una síntesis cosmológica católico-indígena. En los Navinos, tal apropiación es puesta en práctica por la figura celebratoria del Caporal (Imagen 1), protagonista de la Fiesta de La Caporalía.

Para abordar los efectos ontológicos de esta apropiación chamánica, me apoyo en la teoría relacional de Marilyn Strathern y su etnografía con los pobladores del monte Hagen, en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea. Sostengo que, entre los Navinos, una persona está compuesta por relaciones con humanos y distintos-a-los-humanos, relaciones cuya exhibición da sentido a la fiesta del Caporal. Tales relaciones son establecidas gracias al operador socializante de la *washka* (sobre el cual me extenderé más adelante). Considero, finalmente, que La Caporalía ritualiza la promoción de los Navinos a un estatus máximo de socialidad política,

5] El chamanismo como traducción de mundos ha sido pensado por la etnología amazonista, en tanto “búsqueda de homologías y equivalencias entre los diferentes puntos de vista en confrontación” (Viveiros de Castro, 2002: 469), y actividad de articulación posicionada sobre aquella “encrucijada de caminos de sistemas de pensamiento que se mezclan y contaminan entre sí” (Lagrou, 2018: 19).

6] Lévi-Strauss ilustra esta simetría interpretativa apoyándose en el registro etnográfico de los Salish costeros de la Columbia Británica: el sacerdote católico local veía en la praxis chamánica de los nativos técnicas para invocar espíritus familiares semejantes a la utilizada por la bruja bíblica de Endor; por su parte, los Shuswap veían en los sacerdotes católicos una magia potente pero dañina más que benéfica, considerándolos por tal razón descendientes del Coyote (que retornaba a la tierra a través de ellos) y, como él, “aunque muy poderosos, eran también muy tontos y mentirosos” (1995: 219).

7] La apropiación indígena de “la palabra de Dios” destaca en los Libros del Chilam Balam, escritos en Maya: “Que mi palabra sea escuchada, / Yo el Portavoz del Jaguar, / Cuando hablo la Palabra del Dios Verdadero [...] El Padre / Del cielo / Y la tierra [...] ocurrió que no había verdad / En las palabras de los extranjeros [...] ¿Quién será el profeta? / ¿Quién será el sacerdote del sol? / ¿Quién interpretará correctamente / La palabra de estas escrituras?” (Edmonson, 1986: 75-77). Barrera y Rendón (1948: 129) traducen “Yo, el Portavoz del Jaguar” como “Yo, el Brujo-intérprete”. Edmonson (1986: 5) apunta que la vestimenta ritual del Portavoz del Jaguar incluía la piel del felino. Como otros profetas indígenas, el Portavoz del Jaguar “reivindicaba la autoridad de sacerdotes pre-hispanos [...] y una revisión de las deidades antiguas como expresiones del Dios ‘único’ y del mensaje evangélico cristiano” (Knowlton, 2010: 40). Véase también Gruzinski (1995).

8] Para la nota 8 véase p. 5.

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

al hacer de su persona una composición de relaciones seguras y múltiples. Fruto de mi investigación de maestría, este artículo presenta, en parte, el trabajo etnográfico que realicé con los Navinos en Nava y Lima, entre los años 2013 y 2015, más cortas estadías posteriores.

8 | Originarios de Santo Domingo de Nava, pueblo situado en el curso alto del río Huaura, en Oyón, provincia de la región Lima. Su territorio se eleva entre los 2900 m, en su punto más hondo (cauce del Huaura), y los 4700 m, en Cuntín-Punta, su cerro más encumbrado. Los Navinos combinan la agricultura y ganadería con el comercio y la pequeña industria capitalista, tendencia profundizada por el flujo migratorio hacia la ciudad de Lima y la conservación tanto de tierras agropecuarias comunales como de residencias familiares en Nava.

Imagen 1 | Caporal posa ante la cámara en el portal de su casa, donde ofrece banquete, trago y baile para los Navinos. Fiesta de La Caporalía en Nava, 2015 (Foto del autor)



2. LA APROPIACIÓN DE LA SOBREPPELLIZ EN LOS ANDES DE LIMA

Desde el siglo XVII, el Virreinato de Perú implementó la extirpación de idolatría: un dispositivo gubernamental definido por campañas de visitas⁹ y procesos inquisitorios, destinado a erradicar de los indígenas Quechua las prácticas gentílicas (idolátricas) y de hechicería que la Iglesia les atribuyese. La arquidiócesis de Lima intentó organizar la extirpación con mayor pulso, siendo el Corregimiento de Cajatambo¹⁰ uno de los focos de su compleja ejecución¹¹. Durante las visitas a las comunidades quechua de la arquidiócesis, en las alturas andinas de Lima¹², los intérpretes indígenas asistían a los sacerdotes extirpadores recorriendo, pueblo por pueblo, los escarpados territorios de su jurisdicción. En cada comunidad, los extirpadores se entrevistaban con autoridades, interrogaban a sospechosos y testigos, comprobaban las acusaciones y castigaban a los idólatras, quemaban artefactos de hechicería, conducían misas, lideraban procesiones y oficiaban la fiesta de la Cruz. Estas actividades, establecidas por el método de la extirpación (De Arriaga, 1621: 93-101), propiciaban en las aldeas visitadas una convivencia entre los sacerdotes y los Quechua.

En este contexto local de evangelización se han registrado episodios semejantes al relatado por Gerónimo de Mendieta. El año 1661 —consigna Brosseder (2017)—, un nativo “aculturado” de Ámbar (pueblo del alto Supe, en Cajatambo) ingresó a la parroquia en ausencia del cura, una mañana de domingo tras la celebración del Corpus Christi. Sin vigilancia, tomó la sobrepelliz y se la colocó: los colores de su prenda nativa de lana se destacaban al sol, bajo el blanco lino de la sobrepelliz. Añadió a su atuendo la birreta del cura y una barba de lana. Así vestido, enrumbó a la plaza donde los Ambarinos se congregaban —celebraban, danzando, una procesión—, y allí les suministró los sacramentos del bautismo y la eucaristía, dirigiéndoles frases litúrgico-homiléticas como *Dominus vobiscum* (“que Dios esté con vosotros”)¹³. La noticia de este acontecimiento impactaría en los demás pueblos de Cajatambo, aunque para entonces los episodios de apropiación de prendas eclesiásticas ya se estimaban frecuentes. De hecho, la multiplicación de casos similares llegó a adquirir una notoriedad general tan inquietante que el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) prohibió tales “inconductas”. Las autoridades católicas consideraron este tipo de casos un sacrilegio merecedor de disciplina punitiva: algunas los interpretaron como una broma pintoresca pero desafiante, otras como una suerte de transición hacia el culto cristiano. Resulta llamativa la opinión de un tercer grupo, receloso ante la creciente reiteración de casos: al vestir la sobrepelliz, los indígenas Quechua buscarían apropiarse ilegítimamente del poder eclesiástico cristiano¹⁴. Sus sospechas no estaban mal dirigidas: la prenda multicolor que el nativo de Ámbar vestía bajo la sobrepelliz aquella mañana era, junto a la barba de lana, una vestimenta ritual asociada al culto de Anaypuio, el *waka*¹⁵ y señor-montaña local (Brosseder, 2017: 220-31).

⁹ | La visita implicaba viajar a una localidad para realizar inspecciones *in situ*.

¹⁰ | El Corregimiento de Cajatambo albergaba el territorio actual de la provincia de Oyón, donde se localiza Nava.

¹¹ | Cf. Robles, 2019; Brosseder, 2014; Gose, 2008; Duviols, 2003; García, 1994; Pereyra, 1984.

¹² | Al norte, Cajatambo (Duviols, 2003); al este, Canta (Mills, 1997) y Huánuco (De Arriaga, 1621); al sur, Huarochiri (Taylor, 2008; Gareis, 2004).

¹³ | Los textos catequéticos impresos en idiomas quechua, castellano y latín proliferaban en las comunidades indígenas de Perú por lo menos desde 1545. Cf. Estenssoro (2003: 48-53).

¹⁴ | Un recelo semejante se produjo cuando los Maya integraron el carácter evangelizador y profético de la cosmología católica a los Libros de Chilam Balam, escritos en su lengua. La difusión de tales textos posicionó a los Maya fuera del control de los sacerdotes, quienes se percibían así en un vacío peligroso (Hanks, 2010: 364).

¹⁵ | Entre los Quechua, *wakas* son seres-lugares poderosos, participantes del paisaje vivo de un pueblo o conjunto de pueblos, cuyos grandes poderes están fuera del alcance humano. Véase Brosseder (2017: 6, n. 16), Allen (2015: 23), Salomon (1991: 1).

Al apropiarse simultáneamente de ambas vestimentas, el indígena Ambarino opera una síntesis cosmológica católico-indígena para relacionarse con Dios (y acceder a sus atributos de poder), con la misma técnica que los Ambarinos han venido usando para relacionarse con el *waka* Anaypuio: la apropiación chamánica de la vestimenta.

En los pueblos de Cajatambo, la posibilidad de casos locales de apropiación de prendas sacerdotales habría crecido de la mano con la expansión y presencia de la evangelización y la extirpación. Conectada a Ambar por la cordillera que une las cuencas del Supe y el Huaura, Nava habría sido otro de los pueblos cajatambinos cuyos habitantes efectuaban tal tipo de apropiación a fin de relacionarse con la alteridad católica y asimilar sus atributos. Hoy, la Fiesta de La Caporalía puede verse como una variación actual de la apropiación chamánica de la sobrepelliz practicada y difundida en el alto Huaura desde el s. XVII. Observando estas consideraciones, abordaré el caso de la Fiesta de La Caporalía como variante chamánica quechua actual, desde el marco conceptual que expongo a continuación.

3. ASPECTOS DE CHAMANISMO QUECHUA

Enmarco el caso de chamanismo quechua presentado aquí, en las coordenadas que Langdon establece para el chamanismo en Sudamérica. Corresponde, en principio, situar la práctica del chamanismo como un hecho social y cultural “globalizante y dinámico”, evitando adjudicarle una técnica “limitada a individuos específicos” y atribuirle “características esencialistas” (Langdon, 1992: 4). Abordar el chamanismo demanda “comprender sus varias formas y expresiones como un complejo cultural-social dinámico en diversas sociedades a lo largo del tiempo y el espacio” (*Ídem*). La actual apropiación chamánica de la sobrepelliz entre los Navinos sería así resultado de una serie histórica de variantes y actualizaciones del relacionamiento con alteridades (católicas y quechuas) distintas-a-las-humanas. Siendo su práctica colectiva y pública, cada navino participa en La Caporalía desde un rol específico: es el conjunto implicado de Navinos lo que confiere sentido a la expresión colectiva de la praxis chamánica en La Caporalía. Esta praxis se orienta al “bienestar de la sociedad y sus individuos”, objetivo subyacente a la manifestación ritual del poder y a su vínculo con la mediación y negociación con seres distintos-a-los-humanos (*Ibíd.*: 13-4). El “universo como unidad” refiere a la capacidad chamánica de mediar entre distintos regímenes ontológicos y de alcanzar así su potencial unificación (*Ibíd.*: 20). La visualidad de la apropiación chamánica de la sobrepelliz entre los Navinos me conduce al trabajo de Barcelos, Pérez y Paiva (2024), para quienes la mediación con distintos-a-los-humanos requiere de un despliegue estético que permita a los humanos percibir sensorialmente su presencia “fragmentaria”: tal experiencia estéti-

ca, como la vestimenta del Caporal navino, “es su condición de posibilidad, y, sobre todo, el modo específico por el cual los espíritus se tornan presentes y son aprehendidos por los humanos” (2024: 15). Przytomaska remarca la disposición del chamanismo quechua a la reproducción social de las personas (2017a: 213), y su implicación en la articulación de relaciones de intercambio con distintos-a-los-humanos necesarias para tal reproducción (2020: 185).

Ontológicamente, la praxis chamánica que los Navinos ejecutan en La Caporalía responde a un régimen animista, el cual puede definir en modo general a la cosmología quechua¹⁶. Para abordar el chamanismo en La Caporalía en el orden de la ontológica animista, sigo aquí la propuesta de aplicar herramientas conceptuales de la etnología amazónica al estudio del animismo quechua¹⁷. Este acercamiento teórico cobra fuerza con la reciente orientación multidisciplinar hacia la búsqueda de continuidades y conexiones sociológicas entre Amazonía y Andes, áreas a las cuales la tradición etnológica del siglo XX tipificó en función de sus diferencias y oposiciones¹⁸.

¹⁶ | Cf. Arnold (2022) y Allen (2015).

¹⁷ | Véase Przytomaska (2017a, 2017b), Allen (2015) y Cavalcanti-Schiel (2014).

¹⁸ | Véase Cavalcanti-Schiel (2014) y la colección editada por Pearce, Beresford-Jones y Heggarty (2020).

3.1. Alteridad y transformación

La capacidad chamánica de “cruzar barreras corporales” con el fin de “adoptar la perspectiva¹⁹ de subjetividades no-humanas” (Viveiros de Castro 2002: 468), está vinculada a técnicas corporales (uso de prendas, ornamentos, máscaras o pintura) que permiten asimilar las cualidades de alteridades cosmológicas poderosas como predadores, enemigos, espíritus o dioses. El valor de esta transformación radica en la posibilidad “de descubrir y de experimentar a través del cuerpo una multiplicidad de estados posibles, de aumentar su potencial de acción absorbiendo puntos de vista y subjetividades diferentes” (Chaumeil, 2005: 167). Para ampliar la perspectiva relacional mediante la asimilación de la alteridad, la apropiación de la vestimenta adquiere la forma de un cambio de piel, de ropa o de envoltorio corporal (*Idem*).

¹⁹ | Véase Viveiros de Castro (1996: 116-120).

En los Andes de Lima, los testimonios de transformación chamánica quechua por cambio de ropaje son diversos. Durante los siglos XVII y XVIII, además de los Ambarinos y su envoltorio de lana y pelambre vinculado al *waka* Anaypuio, se aprecia en los valles contiguos de Chancay, Huaura y Supe, miniaturas de cerámica e hilo vistiendo trajes de algodón, lana y cabello humano: ambos ropajes conllevan el propósito de mediar con los *wakas* locales y acceder a su poder (Brosseder, 2017: 226-9). El Manuscrito de Huarochirí²⁰ relata el cambio de vestimenta como episodios de transformación chamánica. Un hombre poderoso había desafiado a Huatyacuri con el propósito de humillarlo públicamente por su condición de pobreza. Luego de hablar con Pariacaca²¹, el principal señor-montaña (famoso por su doble nevado), Hua-

²⁰ | Hacia 1608, en el contexto de la evangelización en los Andes limeños, el extirpador de idolatría Francisco de Ávila documenta en la serranía de Huarochirí aspectos de la cosmología quechua, desde la voz reflexiva del indígena y bajo la supervisión inquisitorial del extirpador: el Manuscrito de Huarochirí es el único testimonio de este tipo escrito en quechua (Salomon, 1991).

²¹ | Véase Tello y Miranda (1923: 514) y Bennison (2022: 202).

tyacuri recibe su ayuda para vencer al soberbio competidor en un desafío de prendas finas, transformando su rudimentaria vestimenta en un deslumbrante traje de nieve. En otra prueba, Pariacaca transformó la vestimenta de su protegido Huatyacuri en la galante piel de un puma rojo²², cuya cabeza felina era coronada por un arco-iris al bailar. Huatyacuri afrontó otra competencia para mostrar quién celebraba mejor una fiesta. También bajo la protección de Pariacaca, Huatyacuri se convirtió en guanaco y fingió dormir para atraer a una pareja de zorros que, al verlo tendido, empezaron a devorarlo. Desprendiéndose de su forma animal, Huatyacuri recobró su forma humana y sorprendió a los zorros, que huyeron abandonando sus pertenencias: una antara, un tambor y una vasija con chicha. Al recogerlas, Huatyacuri adquirió el poder de hacer bailar y embriagar con algarabía extraordinaria a todos los invitados a la fiesta, venciendo a su arrogante enemigo (Taylor, 2008: 37-39, 63). La transfiguración chamánica de Huatyacuri le permitió, al cambiar su envoltorio corporal, absorber la perspectiva de Pariacaca y acceder a sus cualidades de poder.

Puede incluirse en este marco de chamanismo quechua a la Fiesta de La Caporalía, si se la considera —como he propuesto— variante actual de la apropiación de la sobrepelliz practicada en el alto Huaura desde la colonia. Apropiándose de tal prenda, los Navinos incorporan la perspectiva del sacerdote y median con sus atributos²³ anti-demoniacos otorgados por Dios. Integrar la alteridad hispano-católica contribuye a sintetizar dos cosmológicas tratadas análogamente: la de los *wakas* y la del Dios católico. Así, La Caporalía celebra la integración de Cuntín (el principal *waka* de Nava) y del Señor de la Exaltación de la Cruz, realizada por el Caporal investido de una sobrepelliz “quechuizada”. La sobrepelliz que el Caporal viste es una variación antes que imitación: la alteridad es asimilada por la apropiación nativa de la prenda que aquella viste, no por una réplica objetiva²⁴. Al lucir ostentosamente su vestimenta, el Caporal navino describe su disposición de apertura hacia la alteridad hispano-católica a la cual absorbe por vía chamánica, junto a su perspectiva relacional y sus atributos. Puede decirse, parafraseando a Taussig, que la persona navina experimenta “la identidad a través de la alteridad” (1993: 129), conforme al “proceso de transformación permanente” (Chaumeil, 2010: 66) que caracteriza a la ontológica indígena americana. La práctica chamánica es siempre interespecífica: el ser es experimentado como devenir, como “transformación del ser en una existencia de formas en transformación” (Taussig, 2015: 30).

3.2. Gentilidad

A mediados del siglo XVI, la palabra “gentil” adquirió en el mundo hispano-católico un novedoso sentido cronológico-civilizatorio que complementarí su

22 | Vestir la piel de puma era costumbre ostentada por señores prósperos en las fiestas de Huarochiri.

23 | La concepción indígena generalizada atribuye a los blancos poderes positivos (portadores de tecnología) y negativos (portadores de enfermedades y epidemias letales) (Chaumeil, 1999: 19; Brosse, 2014: 68). Asimilar las cualidades de la alteridad hispano-católica implica riesgos y peligros.

24 | Taussig (1993: 14-5) recoge un episodio de los Emberá del Darién (Panamá) que ilustra la apropiación del poder de la alteridad. En una noche de plenilunio, una tripulación nativa es estremecida por un navío demoniaco de “puros gringos”: luminoso, humeante, bullicioso. En vez de ejecutar el ritual de protección, el chamán Emberá toma la osada decisión de apropiarse de la tripulación maligna para así capturarla y añadirla a su galería de espíritus. Para ello, construye su versión del navío demoniaco, un modelo Emberá de aquella alteridad cuyo poder quedará así asimilado.

significado tradicional de pagano e idólatra²⁵. Tomando como momento de referencia su llegada a América, los españoles redefinieron la noción de gentilidad como la vida de la población indígena anterior al contacto con el Evangelio: la era previa a su conversión al cristianismo. El cristianismo colonial precisaba integrar el pasado amerindio a la imagen de la gentilidad como razón para regir, en lo sucesivo, su presente. Así, esta lógica temprano-moderna definía como “gentiles” a todos los nativos americanos que, por ser ajenos a la palabra de Dios, habían vivido en idolatría. En el argot evangelizador, dicha concepción se expresaba mediante la forma: “en tiempo de su gentilidad” (Hamann, 2020: 241, 247-50; Herzog, 2013: 306-7). La Europa católica impuso de este modo su propio “régimen temporal” a escala mundial (Hamann, 2016: 263), atribuyendo a la alteridad amerindia un tiempo distinto al suyo²⁶. El fin civilizatorio de las políticas coloniales de extirpación (De Arriaga, 1621) se justificaba en virtud de las prácticas idólatricas observadas, consideradas remanentes de la gentilidad, en Asia (Lourenço, 2022), Nueva España (Sheridan, 2016) o el Virreinato del Perú (Estenssoro, 2003).

En Perú, la acción evangelizadora vinculada a la erradicación de la gentilidad recibió especial atención de los Concilios Limenses (s. XVI-XVIII). En ese marco, el primer Obispo de Lima, Gerónimo de Loayza, dispuso en 1545 una *Instrucción* a los sacerdotes que adoctrinaban en los pueblos quechuas: “Por cuanto el título y fin del descubrimiento y conquista destas partes ha sido la predicación del evangelio y conversión de los naturales dellas al conocimiento de Dios nuestro Señor [...] trabajarán de saber dónde tienen sus guacas y adoratorios y hacer que los deshagan, poniendo en ellas cruces” (en Vargas, 1952: 139-140). La *Instrucción* enfatizaba la cronología de la gentilidad quechua: “para que en alguna manera se despierten al conocimiento de Dios, platicalles la ceguedad y errores *en que han vivido* adorando piedras y otras criaturas o obras de sus manos” (*Ibíd.*: 140, cursivas mías). En 1613, Bartolomé Lobo, Arzobispo de Lima, exige organizar un nuevo concilio “para extirpar el daño tan universal que se ha ido descubriendo en este reino con hallarse las idolatrías tan arraigadas en los miserables indios como *en el principio de su gentilidad*” (*Ibíd.*: 206, cursivas mías). En 1725, el extirpador Pedro de Celis visitaba Nava e imponía así a los Navinos su lucha contra la gentilidad:

mando que todas las personas que supieren o hubiesen sabido o entendido que algunos indios o indias con poco temor a Dios y en grave cargo de sus conciencias son sortílegos hechiceros [...] si tienen adoratorios públicos o secretos con algunos ídolos [*que*] vulgarmente llaman guacas de piedra de varias hechuras grandes y pequeñas las cuales ponen para sus diabólicas deprecaciones al demonio para diferentes fines resultando de los sacrificios que dichos indios hacen a los ídolos muertes de criaturas racionales y de varios animales y otros infinitos escándalos a nuestra santa fe católica habiéndose entendido que este infernal abuso

25 | Véase De Coulanges (2006) y Ehrman (2000) para un panorama de “gentiles” como categoría social en el mundo greco-romano, y su uso por judíos y cristianos para identificar a quienes profesaban otras religiones.

26 | Cf. Fabian (2014).

se está continuando como en la gentilidad de unas familias en otras, conservándose en ellos estos ritos y ceremonias anteponiéndolos a la adoración de nuestro Dios y señor verdadero lo vengán a declarar ante mí y el presente notario dentro de veinticuatro horas (García 1994: 488-9, cursivas mías).

Desde el punto de vista hispano-católico, eran gentiles las relaciones que los Quechua establecían con personas distintas-a-las-humanas y “ritos gentílicos” sus diversas manifestaciones. Recurriendo a la violencia (Platt, 2002: 636), se dispuso que la extirpación de idolatría aniquile la gentilidad quechua y la evangelización la convierta en cristianismo: eliminación y sustitución obrarían de la mano. Desde el punto de vista inverso, sin embargo, puede reconocerse que los Quechua no eliminaron la gentilidad, ni sustituyeron una supuesta esencia gentílica por una cristiana; antes bien, han operado permanentemente apropiaciones conjuntas y simultáneas de la gentilidad y del cristianismo²⁷. En una respuesta reflexiva al discurso colonial, los Quechua efectúan desde su mirada una “contrapartida interpretativa” (Wagner, 2010: 68) del sentido civilizatorio cristiano, objetivándolo en la creación de *su* celebrada apropiación del Dios católico y de la gentilidad. Para los Navinos, tal objetivación es la Fiesta de La Caporalía: esta no es una réplica de la misa católica, ni sustituye un culto gentílico aniquilado, tampoco es un culto pagano. La Caporalía celebra la suma de puntos de vista de subjetividades distintas-a-los-humanas, tanto católicas como quechuas. Los Navinos adoptan la fe cristiana no por conversión sino por apropiación, en la forma de acumulación de relaciones. No suprimen la condición de gentilidad, la controlan.

Hoy los Navinos llaman gentiles a los antiguos Navinos (quienes lidiaron con la evangelización) y a las ruinosas viviendas de piedra que circundan Nava (“pueblo de gentiles” o “pueblo viejo”). En lo concerniente a los distintos-a-las-humanos, son gentiles los seres no cristianos²⁸ con quienes los Navinos guardan relaciones y a quienes estos hacen partícipes de La Caporalía. En lugar de aniquilación y sustitución cosmológica, los Quechua se habrían relacionado con las alteridades cristianas (Dios, Cristo, sacerdotes, la Cruz, la Virgen, el Niño Jesús) empleando las técnicas chamánicas usadas con sus *wakas* locales. Así, la apropiación chamánica de la vestimenta es uno de los motivos principales de La Caporalía, no solo porque el Caporal danzante personifica la síntesis²⁹ cosmológica de alteridades cristianas y gentiles, sino también porque muestra la composición relacional de la persona navina. Detallo ahora los aspectos relacionales del chamanismo expresados en La Caporalía.

27 | Véase Lévi-Strauss (1995: 231), quien plantea el principio del “dualismo en perpetua inestabilidad” como guía del pensamiento indígena en América.

28 | Véase Sax (2019: 106).

29 | Véase Lévi-Strauss (1973: xx).

4. PERSONAS Y RELACIONES EN LA FIESTA DE LA CAPORALÍA

4.1. Personas

a) Distintos-a-los-humanos cristianos. El Señor de la Exaltación de la Cruz, la Santísima Virgen de la Natividad y el Niño Jesús son los protagonistas “católicos” de La Caporalía, celebrada tanto en Nava como en la ciudad de Lima (foco migratorio de los Navinos durante el siglo XX). En su origen, La Caporalía lleva el sello de la extirpación: “Queda mandado en todos los pueblos, que esta fiesta se celebre solemnemente todos los años el día de la exaltación de la Cruz, a catorce de setiembre, o el Domingo siguiente; en memoria de la merced que les hizo nuestro Señor de sacralles de sus errores, e Idolatrías” (De Arriaga, 1621: 100). No solo la personificación de Cristo y la Cruz es integrada, sino la personificación de la Virgen y el Niño Jesús³⁰. Actualmente, La Caporalía consiste en una serie de momentos rituales de competición entre dos Caporales, encargados de brindar la mejor fiesta al pueblo; finaliza cuando un nuevo dúo es elegido públicamente para organizar La Caporalía el año entrante. Antes de migrar a Lima, los Caporales provenían de familias y barrios distintos de Nava. Aunque la división barrial ya no es un criterio residencial relevante, la elección bipartita de caporales provenientes de familias distintas permanece hoy junto al formato competitivo³¹.

b) Parientes. Un Caporal es la persona más destacada de su grupo familiar. Como tal, es el principal involucrado en la competición, siempre escoltado por su parentela. Enfrentados, los dos grupos coreografían el Encuentro, un episodio de riña y alianza: al son del *chúcaro* (baile y melodía ejecutada por músicos de viento y percusión), ambos Caporales compiten danzando, exhibiendo su vestimenta, buscando imponerse como el mejor en la festividad, prestigio que compartirá su parentela³². Componen el cortejo del Caporal: a) el guiador, principal compañero (hermano o pariente varón cercano); b) las patironas³³, principales compañeras (esposa, madre y hermanas, del Caporal y de su guiador); c) los “negritos”, *tricksters* rituales con diversas funciones antinómicas. La proximidad familiar de guiadores y patironas al Caporal se plasma en el Encuentro. Cada cortejo danza describiendo un semicírculo en torno al centro ocupado por el Caporal, que danza liderando la marcha. Cuando los Caporales se posicionan frente a frente, ocupan el centro del anillo conformado por la unión de ambos semicírculos familiares, y rivalizan con vehemencia hasta que la disputa se torna alianza: de una tetera o botella, las patironas sirven e intercambian un aguardiente caliente de hierbas locales, luego brindan, *challan*³⁴ y se abrazan. Los Navinos llaman *washka* a este tipo de intercambio recíproco de dones o servicios³⁵. El acto de ofrecer trago es repetido con cada miembro del cortejo rival, produciéndose

30 | Estas personificaciones reflejan la tendencia del culto católico hacia lo múltiple, opuesta al férreo monoteísmo del Judaísmo y del Protestantismo (Douglas, 2004: 177).

31 | Sobre la competitividad quechua, véase Arguedas (1966: 35-45).

32 | Competición semejante a la descrita en la mitología de Huarochiri: Huatayacuri, hijo de Pariacaca, vence a su rival danzando mejor, brindando la mejor fiesta al pueblo, la mejor comida, trago y baile. Ver Sección 3.1.

33 | Posible quechuización de “patrona”.

34 | *Challar* es verter un chorro de trago sobre la tierra para compartirlo con seres distintos-a-los-humanos, acción que posibilitaría el incremento y la intensificación de relaciones sociales con tales seres. Véase Heath (1993).

35 | En otras regiones centroandinas, la *washka* es llamada *ayni*, *waje-waje*, etc. Véase Mayer (2002: 109-11).

Imagen 2 | Guiadores enmascarados de "negritos" danzan y se abrazan eliminando la rivalidad. Fiesta de La Caporalía en Lima, 2014 (Foto del autor)



Imagen 3 | Caporal danza el *chúcaro* haciendo tintinear la campanilla litúrgica. Botella en mano, patironas de familias rivales intercambian aguardiente. Fiesta de La Caporalía en Lima, 2014 (Foto del autor)



una comensalidad generalizada que deja la contienda atrás: los Caporales se abrazan, repiten el abrazo sus guiadores (Imagen 2), y junto a sus familias danzan reunidos haciendo gala de su poder, ya no individual sino conjunto. Expresada ritualmente en el intercambio de trago, el intercambio recíproco de la *washka* ha propiciado la alianza entre Caporales y sus familias, evitando su enfrentamiento: La Caporalía ritualiza la *washka* y sus efectos de relacionamiento.

c) Gentiles. Cuntín es un *waka*, el *jirka* o señor-montaña principal de Santo Domingo de Nava. Es dueño y protector de los seres existentes bajo su dominio paisajístico, silvestres y domesticados, de las altas tierras de puna y de las cálidas tierras del fondo de valle³⁶: animales, ganado, bosques, pastos, semillas, tierra y alimentos, manantiales, lagunas, humanos, etc. En el registro etnográfico centroandino, Allen (2015: 24) describe cómo la autoridad de un *Apu* o *jirka* es siempre relacional: su punto de vista, el más encumbrado del paisaje, le permite sostener la máxima vigilancia sobre las vidas y acciones de los seres conviviendo bajo su perspectiva. Incluimos aquí a los “negritos”, emisarios de Cuntín: portan máscaras negras y barba de vellón personificando a los ovinos silvestres de puna, protegidos predilectos de Cuntín. Personifican la rebeldía animal en todo momento, incluso cuando danzan junto al Caporal y sus guiadores el *chúcaro* (que significa montaraz, no domesticado) y les trasladan su máscara (Imagen 2). Pero a la vez, los negritos están asociados al culto católico, pues mantienen el orden durante las misas con la severidad del sacerdote, vistiendo variaciones de la sobrepelliz como el mismo Caporal. Como él, los “negritos” también portan una campanilla litúrgica, a la cual hacen tintinear rítmicamente cuando danzan el *chúcaro*, paso tras paso (Imagen 3).

36 | Véase Caballero (2019a: 131-2). La autoridad, la vigilancia y la dueñidad de *Apus* y *jirkas* explica su apelativo de “tutelares” de los seres que coexisten en las comunidades.

4.2. Relaciones

a) Cada Caporal establece, mediante *washkas*, relaciones con las personas humanas y distintas-a-las-humanas que participan en La Caporalía. Para efectuar una *washka* con Cuntín, este demanda un don alimentario, la Gran Mesada: a medianoche, en la víspera de la fiesta, un “experto” varón ofrece a Cuntín el “convite”³⁷, su alimento preferido, preparado por “expertas” mujeres con semillas de maíz, chicha (cerveza de maíz) de diversos granos, *llamawira* (grasa de llama), flores, dulces, etc. Cada Caporal efectúa la Gran Mesada en su casa, con sus parientes más cercanos. Juntos realizan la *chakchatada* o *boleada*: mastican hojas de coca, conversando, bebiendo aguardiente, fumando cigarrillos, mientras las “expertas” preparan el “convite”. Los participantes ungen con *llamawira* su piel descubierta (rostro, cuello, manos) para no ser acometidos por Cuntín: si el Caporal y sus familiares transforman su cuer-

37 | Durante la colonia, “convite” refería al acto compartido de beber y/o comer, a fin de consolidar las relaciones entre los participantes del banquete. Véase Salazar-Soler (1993).

po, cubriéndolo con la grasa de llama, animal protegido por los *jirkas* como Cuntín, este no los atacará. A medianoche, el experto sale para llevar el “convite” a la boca de Cuntín, un hueco en la tierra que únicamente aquél conoce. A la misma hora, Cuntín ronda el pueblo buscando alimento; nadie se arriesga a salir y los barrios quedan en silencio, dejando al “experto” la tarea de alimentarlo. A.S., reconocido “experto”, acostumbra dirigir estas palabras al entregar el “convite” a Cuntín:

A.S.: “Cerro de Cuntín, esta es tu mesa. Acá está. Nunca nos olvidamos. Acá está”. [...] Sea en Lima o sea en Nava, igualito, así lo dejamos la mesada. [...] “Cuntín, acá está [...] Ayúdenos. Que no nos pasa nada”.

Luego, A.S. reflexiona sobre la importancia primordial de *washkar* con Cuntín:

A.S.: Primeramente hay que llevarle eso, después sigue la fiesta. Cualquiera fiesta que sea, primeramente tiene que presentar. [...] Eso es para cerro que se lleva. La mesada es para el cerro. En el nombre del cerro, pues. Y se hace para el cerro. Por eso se deja en el hueco pues. [...] Cuntín es el cerro más grande. Para él, para ese cerro dejamos la mesada.

En contraprestación al “convite”, Cuntín protege al Caporal junto a su grupo familiar, y garantiza el buen desarrollo de su fiesta, con abundante comida, trago, baile y algarabía. Una buena fiesta es posible solo si el Caporal *washka* previamente con Cuntín. El “convite” también es llamado “pago”, el cumplimiento de una retribución obligatoria; alimentar a Cuntín es “curar”, o sea atender, aplacar o satisfacer su demanda. Un dirigente navino explica:

M.A.: Mesada significa curar, llevar a los *apus* ¿no? como en los tiempos del incanato, al cerro llevar su respectivo regalo ¿no? Llevan roncito, coca, frutas, todo, en orden.

Si, como argumenta Alain Caillé, los dones generan relaciones de alianza, puede afirmarse entonces que las *washkas* —intercambio recíproco de dones y servicios— son “medios para conmemorar y renovar las alianzas” (Caillé, 2002: 238-9) entre los Navinos y sus aliados humanos y distintos-a-los-humanos (como Cuntín). La importancia de la *washka* como operador sociopolítico³⁸ de alianzas es reiterada ritualmente en La Caporalía: además del aspecto económico, la *washka* abarca ámbitos de autoridad, poder, cuidado, reproducción social y agencia política. Así, las

38 | Véase A. Caillé: “El don no es un acto económico sino un operador político. Un operador político que produce efectos económicos y de reconocimiento, seguramente, pero efectos cuyo verdadero estatus no puede ser comprendido correctamente si no es vinculándolos a su fuente original, la alianza primigenia sin la cual, simple y llanamente, no existiría sociedad ni relación social” (2018: 85).

relaciones entre donantes y receptores comprometidos por la *washka* hacen de ella “una cuestión eminentemente política”, una “base de lo político” (Chanial, 2012: 86; Martins, 2019: 12).

b) El Caporal se relaciona con el Señor de la Exaltación de la Cruz, la Virgen de la Natividad y el Niño Jesús, ofreciéndoles misas matutinas, conducidas por un cura católico contratado. El Caporal y sus familiares los visten cuidadosamente, embelleciendo con flores sus vestidos y andas. Durante la procesión que precede a cada misa, el Señor de la Exaltación de la Cruz es llevado por parientes varones y la Virgen de la Natividad por parientes mujeres, mientras los Caporales y sus guidores cargan la cuna del Niño Jesús. Les dedican alabanzas y los hacen bailar el *chúcaro*. Como contraprestación, los Caporales esperan recibir la bendición cristiana.

c) Una red amplia de relaciones con parientes cercanos y lejanos es forjada antes de la fiesta mediante *washkas*. Estas pueden empezar el último día de la fiesta precedente: cuando un nuevo Caporal es elegido, sus parientes más cercanos le ofrecen *washkas* para que, garantizadas las donaciones de los aliados, se anime a aceptar el cargo. O pueden empezar años atrás: si el nuevo Caporal ha efectuado donaciones a Caporales anteriores, puede ahora exigir la respectiva contraprestación. Dos momentos ilustran el carácter crucial de la *washka*: a) banquetes, ofrecidos antes de la fiesta por los prospectos de Caporal a cambio de que los invitados comprometan sus donaciones al anfitrión³⁹: son banquetes para *washkar*; b) donaciones durante La Caporalía como el *Tinyakuy* (recepción de donaciones de bienes para la fiesta como licores, orquesta, cerveza, juegos pirotécnicos, ingredientes para el banquete como sacos de arroz, azúcar y otros) o la Gran Ofrenda (recepción de donaciones de dinero). En el *Tinyakuy* y en la Gran Ofrenda, los Navinos donan al Caporal (prestación que abre una *washka*) o le retribuyen una donación (contraprestación que “paga” una *washka*); el nombre de cada donante es registrado, y el valor de cada donación contabilizado. Mientras los banquetes para *washkar* se dirigen al círculo parental más próximo al Caporal (donaciones de mayor valor), el *Tinyakuy* y la Gran Ofrenda están abiertos a todos los Navinos (donaciones de menor valor). La Caporalía adquiere así la forma de una *washka* generalizada: el Caporal ofrece a todos los Navinos comida, trago y baile, comprometiendo donaciones futuras y retribuyendo donaciones pasadas. El Caporal H. A. reflexiona:

H. A.: Cuando alguien *washka* a otro, ya sabe de antemano decir: “¿Sabes qué? Acá está, esto es lo que realmente te corresponde”. Entonces nuestra fiesta va a prevalecer, va a continuar. No matemos esa buena costumbre que tenemos, esa *buena relación* que tenemos entre nosotros mismos (cursivas mías).

39 | “[u]n prospecto de danzante habrá visitado, tomado prestado y compensado con donaciones a numerosos parientes por alianza, parientes de línea materna y amistades aquí y allá con el fin de acumular los ornamentos que necesita” (Strathern, 2022: 38-9).

5. LA WASHKA, EL CAPORAL DANZANTE Y SUS PARTICIPANTES

Al analizar la ornamentación utilizada en las danzas ceremoniales de los habitantes del monte Hagen, Marilyn Strathern llama la atención sobre el modo por el cual los danzantes muestran el aderezo de su atuendo, particularmente una corona de plumas de aves del paraíso: “dado que las personas adornan con el propósito de performar, fotografiarlas resultaba culturalmente apropiado; [...] lo que se muestra a la vista son los ornamentos, antes que la persona” (1997: 89). Si volvemos a la fotografía de la Imagen 1, observamos al navino presentándose ataviado de Caporal, mostrando vestimenta y adornos: no se luce solo, luce a otras personas siendo partes constituyentes de él. Estos otros partícipes constituyen “fuentes de una fuerza vital que ahora ha fluido” (*Ibíd.*: 92) hacia él, en tanto navino encargado de La Caporalía. Siguiendo a Strathern, puede decirse que el Caporal es el efecto resultante de una “movilización de relaciones” (2022: 40), de la participación de aquellas personas que, al relacionarse con él, le otorgan existencia. A la luz de estas premisas, es posible reconocer que entre los Navinos, la persona (y su ritualización, el Caporal) no existe sino como un compuesto de relaciones.

Strathern ha problematizado el campo relacional dentro del cual una persona es construida como un nodo de participaciones, como “dividuo” antes que ente individual: “las personas son construidas frecuentemente como el lugar pluralizado y compuesto de las relaciones que las produjeron” (1988: 13). Una persona puede ser pensada como relaciones intrínsecas a ella (Wagner, 1991; Strathern, 1991) y, consecuentemente, como “un microcosmos social”, como el contenedor de “una socialidad generalizada” (Strathern, 1988: 13). Al ser un compuesto “de diversas relaciones”, la constitución múltiple de una persona la vuelve una “entidad particionable” (*Ibíd.*: 324). Una persona es un “dividuo” trascendiendo su ego hacia una pluralidad constituyente de otras realidades diferentes, en las cuales participa (Sahlins, 2013: 19), así como estas otras realidades participan de ella, constituyéndola. Siguiendo esta noción productiva-relacional de la persona, Strathern sostiene: “aquello que los espectadores ven en el danzante Hagen es a alguien que ha adjuntado para sí la fuerza vital o la gloria de otros. Los ornamentos en los que está investido [...] pueden ser pensados como las varias partes de *otras personas* anexadas a su persona” (2022: 35).

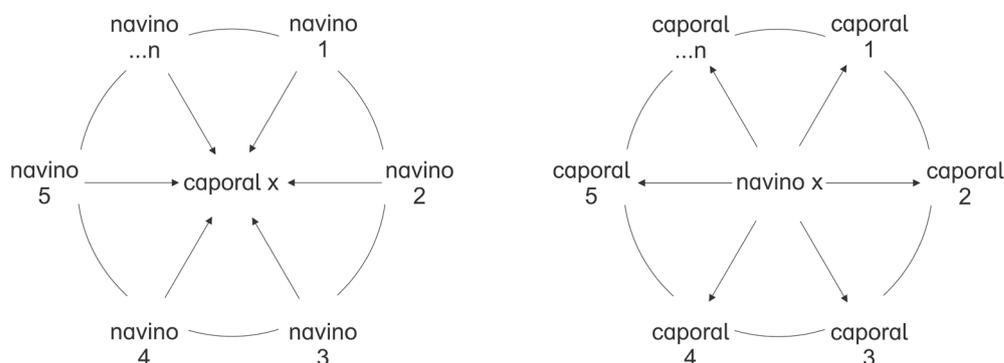
Observemos la vestimenta del Caporal (Imagen 1): adornan la sobrepelliz, sujetados con alfileres, una cantidad de billetes de cuño nacional (nuevos soles) y extranjero (dólares), los cuales visibilizan a personas participando en la constitución plural del Caporal. Tales billetes han sido colocados por cada navino dispuesto a donarlos al Caporal, como otros tantos al donar bienes y servicios a fin de que este pueda realizar La Caporalía. Todos estos donantes están anexados a la persona del Caporal, haciendo fluir su fuerza vital y prestigio hacia él, constituyéndolo como

partes que se manifiestan en su vestimenta ornamentada. Un billete sujetado en la sobrepelliz del Caporal visibiliza una relación: a más billetes, más relaciones. Si nadie luce una vestimenta con tantos billetes como el Caporal, es porque nadie ostenta tantas relaciones como él.

Cada relación visibilizada en los billetes implica una *washka*, es decir un intercambio de prestaciones y contraprestaciones de bienes o servicios que vinculan y comprometen a los Navinos. Según los diccionarios quechua de Gonzalez (1952) y Calvo (2022), *washka* es “soga” o “liana” (*huasca, washka*), de la cual derivan los actos de “amarrar” o “enlazar” (*huasccani, washhay*) a animales y humanos, y de “enlazarse unos con otros” (*huasccanaccuni*). *Washka* significa además “borrachera”, cercano *washku*, “aguardiente” (Carranza, 2023). El sentido etimológico de la *washka* respalda su sentido social como celebración de una alianza y relación entre personas intercambiando partes de sí, un campo semántico recogido por La Caporalía. En ella, los Navinos expresan ritualmente la importancia de la *washka* en las relaciones constituyentes del Caporal: cuando los hoy donantes sean Caporales, el hoy Caporal retornará a cada cual la contraprestación respectiva.

Mediante prestaciones y contraprestaciones, la *washka* genera una red de personas de número indefinido y abierto, siendo producidas como nodos compuestos de relaciones. Esta red de personas relacionándose puede expresarse así (Imagen 4): sea un navino x que en un año dado asume el cargo de Caporal (caporal x), distintos navinos (navino 1, navino 2, navino 3,...navino n) hacen fluir sus donaciones hacia él. Recíprocamente, el navino x, a lo largo de su vida (antes y después de ser caporal x),

Imagen 4 | *Washkas* de un navino x con otros, en función de La Caporalía (Elaborado por el autor)



hace fluir donaciones hacia cada uno de los navinos 1, 2, 3,...n cuando estos cumplen el cargo de caporales (caporal 1, caporal 2, caporal 3,...caporal n). Cada prestación y contraprestación es representada como un vector cuyo sentido indica el flujo de la transacción del donante (navino) hacia el receptor (caporal). Estas múltiples *washkas* se multiplican por cada navino.

La *washka* propicia entre Navinos el flujo de donaciones (y de su prestigio implícito) que son constitutivas de nuevos Caporales cada año: cuando un navino se hace Caporal, está siendo investido (junto a su familia) con el máximo grado de socialidad política. Por otro lado, *washkar* beneficia mutuamente a donantes y receptores mediante intercambios cuyo número puede prologarse *ad infinitum* en la vida de un navino. Tal constitución productiva-relacional es pensada así por Strathern: “[a]l momento de hacer una donación, los hombres están extrayendo riqueza de sí mismos y, con ese acto, dirigiendo sus propias capacidades visibles para atraer la riqueza hacia sí, en primer lugar. Reciben objetos de valor [...] de la misma manera como los dan” (1997: 95). Aplicado al Caporal navino, puede decirse que La Caporalía ceremonializa la *washka*: celebra aquella red de alianzas de prestación y contraprestación constituyente de las personas navinas. Dado que la integración de personas distintas-a-las-humanas (gentiles y cristianas) a dicha red es imprescindible, La Caporalía exige operaciones chamánicas dirigidas a relacionarse con aquellas.

En las Imágenes 1 y 2, se despliega estéticamente la presencia fragmentaria de personas distintas-a-las-humanas. El Caporal y sus guadores han asimilado la perspectiva y las cualidades de alteridades cristianas y gentiles: a) al apropiarse de la sobrepelliz, la campanilla y el cetro del sacerdote, los Caporales asimilan su perspectiva relacional y su capacidad de articular el poder de Dios, de Cristo en la Cruz, la Virgen y el Niño Jesús; b) al apropiarse del sol, estrellas, aves, flores, mariposas, venados y pumas, incrustados como ornamento de plata en la sobrepelliz, y de ovinos silvestres (máscara), los Caporales asimilan la perspectiva de Cuntín (y de otros *jirkas* mayores), protector de la multiplicidad de seres conviviendo bajo su autoridad vigilante y dominio paisajístico. La apropiación chamánica de la vestimenta ha permitido al Caporal integrar en él las alteridades católicas y navinas: es el operador y personificación de la síntesis cosmológica cristiana-quechua. Pero es con la *washka* que se activa la red de relaciones constituyentes de la persona navina: alteridades humanas y distintas-a-las-humanas, de distinto poder, participan de los Navinos en formas múltiples⁴⁰ a condición de alianzas celebradas mediante *washkas*. El atuendo visibiliza a las personas relacionadas mediante *washkas* con el Caporal quien, como los danzantes del monte Hagen, “siempre actúa dentro de una red heterogénea de relaciones”, con otras personas que “están allí cuando su relación con estas se activa” (Strathern, 2022: 38-9). Las relaciones participantes del Caporal compiten por realizar la mejor fiesta (Imagen 5): el navino adquiere así un estatus político ma-

40 | Esta multiplicidad de relaciones confirma que “[l]a relación es acerca de la alteridad significativa en cada escala” (Haraway, 2003: 24).

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

por como persona de prestigio comprobado, capaz de convocar relaciones en favor suyo y de su comunidad, de hacer converger sobre él, como aliados, a humanos y distintos-a-los-humanos, gentiles y católicos.

Imagen 5 | Caporales competidores con guiadores y patironas. Acompañan los "negritos" y, detrás, el Señor de la Exaltación de la Cruz, la Virgen de la Natividad y el Niño Jesús. Fiesta de La Caporalía en Lima, 2014 (Foto del autor)



6. CONSIDERACIONES FINALES

Por medio de la *washka*, se cumple para los Caporales danzantes aquello que Strathern identifica para los bailarines del monte Hagen: “[l]os episodios de escenificación son generalmente políticos: la danza ceremonializa las donaciones entre aliados o enemigos en guerra, agrupaciones involucradas en contiendas competitivas de prestación y contraprestación” (1997: 95). Las relaciones constituyentes del Caporal y las alianzas que consolida son celebradas como el prestigio conjunto de un grupo familiar con tendencia a crecer en número y poder, propiciando potenciales relaciones de parentesco y la disminución de rivalidades. Como ya se ha señalado para los Quechua, los Navinos crean “todas sus relaciones económicas y sociales a lo largo de su vida”, las cuales implican agrupaciones de parientes cuya formación “no es estática ni fija, sino flexible y dinámica” (Weismantel & Wilhoit, 2019: 183). Las redes de parentesco navinas son dinámicas pues la apertura a las relaciones es condición para la *washka*; se ciñen a la máxima de Sahlins: “todo lo construido genealógicamente puede también ser construido socialmente [...] las formas construidas de

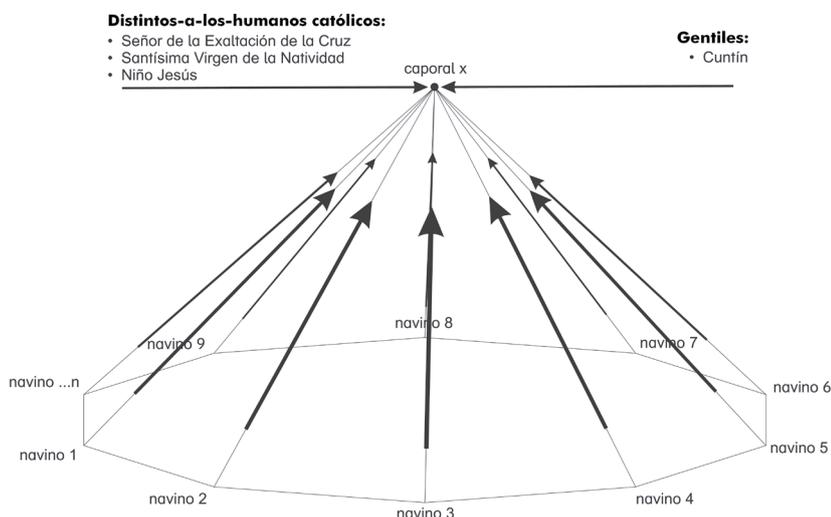
las así llamadas relaciones ‘biológicas’ son con frecuencia preferidas a estas últimas” (2013: 2-3). Como los humanos, los distintos-a-los-humanos con quienes los Navinos se asocian mediante la *washka*, pueden ser “concebidos en términos de parentesco” (Przytomska, 2019: 40; Weismantel & Wilhoit, 2019: 185).

Así, el *ayllu* —cuyo significado elemental en quechua, “familia”, es expansible a toda forma de “comunidad”— puede ser descrito como un sistema de redes de relaciones y, en esa medida, un sistema abierto de parientes, potencialmente infinito. Dado que las relaciones pueden activarse y mantenerse mediante la *washka*, y extinguirse a falta de ella, el *ayllu* es siempre incompleto, siempre abierto a nuevas y múltiples relaciones. Sin embargo, como señala Strathern (1996), las redes no expanden sus conexiones ilimitadamente, es el corte lo que las define: la red es “un modo especial de corte” (Viveiros de Castro y Goldman, 2008: 40). En La Caporalía, la competencia siempre define cortes a las redes de relaciones: siempre serán dos familias navinas distintas las enfrentadas, dos redes activadas por la promoción política de sus miembros. El Caporal es la persona hacia la cual convergen su red de relaciones y el corte que define su extensión y límites.

Sería impensable celebrar La Caporalía sin tal red de relaciones: el Caporal es su efecto resultante, compuesto de relaciones con aliados humanos y distintos-a-los-humanos que únicamente él puede movilizar. El Caporal reactiva sus relaciones con ellos *washkando*: alimentando en la Gran Mesada al *jirka* Cuntín y ofreciendo embellecidas misas a la triada católica. Al articular ambas alteridades, gentiles y cristianas, el navino investido de Caporal es promovido por su poder de establecer, mantener y movilizar el máximo de relaciones y alianzas posibles, poder que exhibe al danzar. La Caporalía ceremonializa la promoción de Navinos capaces de alcanzar el máximo potencial relacional mediante la *washka* (Imagen 6). El estatuto relacional de la persona navina sería afín a las nociones productivo-relacionales de persona observadas en otros pueblos sudamericanos (Tola, 2012, 2007), andinos (Bacigalupo, 2024; Arnold, 2023) y quechuas (Przytomska-La Civita, 2020; Caballero, 2019b).

La praxis chamánica navina es polifónica: las señoras “expertas” preparando el “convite” para alimentar al voraz Cuntín y el anciano “experto” que lo deposita en sus fauces a medianoche, los parientes en La Gran Mesada untándose grasa de llama sobre la piel para protegerse del señor-montaña, así como el cura ofreciendo misas a la triada católica, asistido por los “negritos” de Cuntín, y el mismo Caporal danzante (con guidores y patironas), compuesto de relaciones con humanos y distintos-a-los-humanos (católicos y gentiles), operando a través de su vestimenta una síntesis cosmológica, manifiestan en conjunto una diversidad de niveles de intervención en la praxis chamánica que se extiende a todos los Navinos conectados a las redes de relaciones. Pero aun cuando la persona relacional navina remite necesaria-

Imagen 6 | Promoción política de navino (caporal x) al alcanzar el máximo potencial relacional (Elaborado por el autor)



mente a técnicas chamánicas, es el operador político de la *washka* lo que mantiene y reactiva las alianzas con aquellas alteridades que le son constitutivas. La Caporalía ritualiza el rol de la *washka* —relaciones de intercambio con alteridades humanas y distintas-a-las-humanas— en la constitución de la persona. La síntesis cosmológica y la ontológica relacional pueden disponerse en cada persona navina como las dos caras de un mismo plano cuyo soporte es provisto, inagotablemente, por el intercambio comprometido de dones y servicios: la *washka*.

Gustavo Gutiérrez-Suárez es Doctorando del Programa de Post-Graduación en Antropología Social, de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integra el Núcleo de Antropología de las Sociedades Indígenas y Tradicionales (NIT/UFRGS). Ha sido profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

CONTRIBUCIÓN DE AUTORIA: No se aplica.

FINANCIACIÓN: Agradezco el apoyo financiero del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), N° de proceso 140725/2022-9, en la interpretación de datos y redacción de este artículo.

AGRADECIMIENTO: Al Dr. Sergio Baptista da Silva y al Dr. Vitor Queiroz, en quienes

encontré la inspiración y la interlocución necesarias para madurar las ideas iniciales de este artículo. A los evaluadores anónimos, por sus valiosos comentarios. Al pueblo navino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Catherine. 2015. "The Whole World is Watching: New Perspectives on Andean Animism". In: BRAY, T. (ed.). *The Archaeology of Wak'as*. Boulder: University Press of Colorado.

ARGUEDAS, José María (trad.). 1966. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: IEP.

ARNOLD, Denise. 2020. *Situating the andean colonial experience*. Leeds: Arc Humanities Press.

ARNOLD, Denise. 2022. "Animal rearing, hunting, and sacrifice in the Andes: Rethinking reciprocal relations between humans and mountains". In: BOOS, T. & SALVUCCI, D. (eds.). *Cultures in Mountain Areas*. Bozen-Bolzano: Bozen-Bolzano University Press.

BACIGALUPO, Ana. 2024. "Cannibalistic exchanges with mountain-ancestors: Moral economies of gold mining in northern Peru". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*: 1-10. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12727>

BARCELOS, Aristoteles; PÉREZ, Laura & PAIVA, Danilo (orgs.). 2024. *Xamanismos ameríndios. Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas*. São Paulo: Hedra.

BARRERA, Alfredo y RENDÓN, Silvia (trads.). 1948. *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. México D.F.: FCE.

BENNISON, Sarah. 2022. "The Lightning's Children and My Own Child: Notes on Twin Births and Double Crowns in the Huarochirí Manuscript". *Indiana*, v. 39, n. 1: 201-23. DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v39i1.201-223>

BROSSEDER, Claudia. 2014. *The Power of Huacas*. Austin: University of Texas Press.

BROSSEDER, Claudia. 2017. "To Make Christianity Fit: The Process of Christianization from an Andean Perspective". In: TAVÁREZ, D. (ed.). *Words and Worlds Turned Around*. Boulder: University Press of Colorado.

BUENO, Antonio. 2018. "Evangelización e inculturación en el Nuevo Mundo. El método dominicano en los siglos XVI y XVII". In: VEGA, M. & PÉREZ, D. (coords.). *Los escritos misioneros*. España: OMM.

CABALLERO, Indira. 2019a. "O que a corrida de touros andamarquina pode nos dizer sobre as relações entre humanos e animais nos Andes peruanos?" *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, v. 7, n. 2: 123-43.

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

CABALLERO, Indira. 2019b. “Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo dos *danzantes de tijeras* (Ayacucho, Peru)”. *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 2: 382-402. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.139699>

CAILLÉ, Alain. 2002. *Antropologia do dom*. Petrópolis: Vozes.

CAILLÉ, Alain. 2018. “Qu'est-ce qui ne va pas avec le don chez Bourdieu?”. *Revue du M.A.U.S.S.*, v. 2, n. 52: 74-88. DOI: <https://doi.org/10.3917/rdm.052.0074>

CALVO, Julio. 2022. *Nuevo Diccionario Español-Quechua, Quechua-Español (Vol. 2)*. Lima: USMP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução”. *Mana*, v. 4, n. 1: 7-22. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>

CARRANZA, Francisco. 2023. *Diccionario español-quechua ancashino*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. 2014. “Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na etnologia sul-americana”. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2: 251-90. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.89114>

CHANIAL, Philippe. 2012. “Don et care: une famille (politique) à recomposer?” *Revue*

du M.A.U.S.S., v. 1, n. 39: 67-88. DOI: <https://doi.org/10.3917/rdm.039.0067>

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1999. “El otro salvaje. Chamanismo y alteridad”. *Amazonía Peruana*, v. XIII, n. 26: 7-30. DOI: <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi26.95>

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2005. “Un «método de asimilación». Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas”. In: CHAUMEIL, J.-P.; BOUCHARD, J.-F. & PINEDA, R. (eds.). *Chamanismo y Sacrificio*. Bogotá: IFEA, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2010. “Historia de Lince, de Inca y de Blanco”. *Maguaré*, n. 24: 59-67.

DE ARRIAGA, Joseph. 1621. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima: Geronymo de Contreras.

DE COULANGES, Fustel. [1866] 2009. *La cité antique*. New York: Cambridge University Press.

DE MEDINA, José. 1887a. *Historia del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820). Tomo I*. Santiago de Chile: Gutemberg.

DE MEDINA, José. 1887b. *Historia del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820). Tomo II*. Santiago de Chile: Gutemberg.

DE MENDIETA, Gerónimo. 1870. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Antigua.

DOUGLAS, Mary. 2004. *Jacob's tears*. New York: Oxford University Press.

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

DUVIOLS, Pierre. 2003. *Procesos y visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: IFEA, PUCP.

EDMONSON, Munro (trad.). 1986. *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.

EHRMAN, Bart. 2000. *The New Testament. A historical introduction to the early Christian writings*. New York, Oxford: Oxford University Press.

ESTENSSORO, Juan. 2003. *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA, PUCP.

FABIAN, Johannes. [1983] 2014. *Time and the other*. New York: Columbia University Press.

GARCÍA, Juan. 1994. *Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII-XIX*. Cusco: CBC.

GAREIS, Iris. 2004. "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)". *Boletín de Antropología*, v. 18, n. 35: 262-82. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.6974>

GNERRE, Maurizio. 2004. "José de Acosta y la sombra de Felipillo". In: LAURENCICH-MINELLI, L. & NUMHAUSER, P. (eds.). *El silencio protagonista: el primer siglo Jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala.

GONZALES HOLGUÍN, Diego. [1608] 1952. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: UN-

MSM.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis. 1996. *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*. Zamora: Colegio de Michoacán.

GOSE, Peter. 2008. *Invaders as ancestors*. Toronto: University of Toronto Press.

GRUZINSKI, Serge. 1995. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. México D.F.: FCE.

HAMANN, Byron. 2016. "How to chronologize with a hammer, Or, The myth of homogeneous, empty time". *HAU*, v. 6, n. 1: 261-292. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau5.3.016>

HAMANN, Byron. 2020. *Bad Christians, New Spains*. New York, London: Routledge.

HANKS, William. 2010. *Converting words: Maya in the age of the cross*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

HARAWAY, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm.

HEATH, Dwight. 1993. "Borrachera indígena, cambio de concepciones". In: SAIGNES, T. (comp.). *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: IFEA, HISBOL.

HERZOG, Tamar. 2013. "Colonial Law and 'Native Customs': Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America". *The Americas*, v. 69, n. 3: 303-21. DOI: <https://www.jstor.org/stable/43188904>

HUAMANCHUMO, Ofelia. 2015. "Los lenguas y

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

los *quipocamayocs*: mediadores de comunicación en espacios propios de legalidad colonial (Perú, siglo XVI)". *Signos Históricos*, v. 17, n. 33: 8-35.

KNOWLTON, Timothy. 2010. *Maya creation myths: words and worlds of the Chilam Balam*. Boulder: University Press of Colorado.

LAGROU, Els. 2018. "Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics". *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 51: 17-49. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200002>

LANGDON, E. Jean. 1992. "Introduction: Shamanism and Anthropology". In: LANGDON, E. & BAER, G. (eds.). *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1950] 1973. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1995. *The Story of Lynx*. Chicago: The University of Chicago Press.

LOURENÇO, Miguel. 2022. "On *Gentilidade* as a Religious Offence: A Specificity of the Portuguese Inquisition in Asia?" In: BASTIAS, M. (ed.). *Norms beyond Empire. Law-Making and Local Normativities in Iberian Asia, 1500-1800*. Leiden, Boston: Brill.

MACALISTER, Robert. 1896. *Ecclesiastical vestments*. London: Camden Library.

MARTINS, Paulo Henrique. 2019. *Itinerários do Dom*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades.

MAYER, Enrique. 2002. *The articulated peasant: household economies in the Andes*. Boulder: Westview.

MILLS, Kenneth. 1997. *Idolatry and its enemies: Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. New Jersey: Princeton University Press.

MONTEIRO, Maíra. 2014. "O desenvolvimento histórico da interpretação de línguas indígenas brasileiras e o seu papel no contexto atual". *Trad-Term*, v. 23: 83-107. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9511.tradterm.2014.85568>

PEARCE, Adrian, BERESFORD-JONES, David & HEGGARTY, Paul (eds.). 2020. *Rethinking the Andes-Amazonia Divide*. London: University College London Press.

PEREYRA, Hugo. 1984. "Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n. 13: 209-44.

PLATT, Tristan. 2002. "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Estudios Atacameños*, n. 22: 127-55. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432002002200008>

PRZYTOMSKA, Anna. 2017a. "Reproduction and aggression: shamanic practices among Quichuas from Ecuador". *Etnografía*, n. 3: 211-34. DOI: <https://doi.org/10.4467/254395379EPT.17.009.9245>

PRZYTOMSKA, Anna. 2017b. "Hay que alimentar a la Madre Tierra". *Haywakuy: un ritual de*

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

sanación e intercambio en la ontología de los q'eros". In: TORRES V. & ANGUIANO, V. (coords.). *Recuperando la vida. Etnografías de sanación en Perú y México*. Lima: Ríos Profundos.

PRZYTOMSKA, Anna. 2019. "Apus: Non-human persons in the ontology of the Q'eros from the Cordillera Vilcanota (Peru)". *Etnografía*, n. 5: 35-63. DOI: 10.26881/etno.2019.5.03

PRZYTOMSKA-LA CIVITA, Anna. 2020. "El concepto del cuerpo y la persona entre los q'eros de la Cordillera Vilcanota, Perú". *Estudios Latinoamericanos*, v. 40: 159-92. DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2020.v40.art6>

ROBLES, Román. 2019. "Pasado y presente de los pueblos que visitó el extirpador de idolatrías Bernardo de Noboa: Cajatambo, siglo XVII - sur de Áncash, siglo XXI". *Investigaciones Sociales*, v. 22, n. 42: 61-76. DOI: <https://doi.org/10.15381/is.v22i42.17480>

SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is—and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

SALAZAR-SOLER, Carmen. 1993. "Embriaguez y visiones en los andes". In: SAIGNES, T. (comp.). *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: IFEA, HISBOL.

SALOMON, Frank. 1991. "Introductory essay". In: SALOMON, F. & URIOSTE, G. (trads.). *The Huarochirí manuscript*. Austin: University of Texas Press.

SAX, Marieka. 2019. "Southern Sacrifice and Northern Sorcery: Mountain Spirits and Encantos in the Peruvian Andes". In: RIVERA, J. (ed.). *Non-Humans in Amerindian South America*. New York, Oxford: Berghahn.

SHERIDAN, Cecilia. 2016. "El fin de la infidelidad o epílogo razonado sobre la conquista espiritual en las provincias internas de la Nueva España". *Historia Mexicana*, v. 65, n. 3: 1045-117. DOI: <https://doi.org/10.24201/hm.v65i3.3180>

SILVA-REIS, Dennys y BAGNO, Marcos. 2016. "Os intérpretes e a formação do Brasil: Os quatro primeiros séculos de uma história esquecida". *Cadernos de Tradução*, v. 36, n. 3: 81-108. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7968.2016v36n3p81>

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. California: University of California Press.

STRATHERN, Marilyn. 1991. "One man and many men". In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (eds.). *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme.

STRATHERN, Marilyn. 1996. "Cutting the Network". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 3: 517-35. DOI: <https://doi.org/10.2307/3034901>

STRATHERN, Marilyn. 1997. "Prefigured Features: A view from the New Guinea Highlands". *The Australian Journal of Anthropology*, v. 8, n. 1: 89-103. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1997.tb00179.x>

La Fiesta de La Caporalía entre los Navinos (Andes centrales):
síntesis cosmológica y personas relacionales

STRATHERN, Marilyn. 2020. *Relations*. Durham: Duke University Press.

STRATHERN, Marilyn. [1999] 2022. *Property, Substance and Effect*. Chicago: HAU.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge.

TAUSSIG, Michael. 2015. *The corn wolf*. Chicago: University of Chicago Press.

TAYLOR, Gerald (Ed.). 2008. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA, IEP, UNMSM.

TELLO, Julio C. & MIRANDA, Próspero. 1923. "Wallallo. Ceremonias Gentílicas realizadas en la Región Cisandina del Perú Central". *Inca*, v. 1, n. 2: 475-549.

TOLA, Florencia. 2007. "«Eu não estou só(-mente) em meu corpo». A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino". *Mana*, v. 13, n. 2: 499-519. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000200008>

TOLA, Florencia. 2012. "El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado". *Indiana*, n. 29: 303-28. DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.303-328>

VALLEJO, César. [1916] 2015. "De 'fiestas aldeanas'". In: *Obra poética completa*. Caracas:

Biblioteca Ayacucho.

VARGAS, Rubén. 1952. *Concilios Limenses (1551-1772) - Tomo II*. Lima: Tipografía Peruana.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, v. 2, n. 2: 115-44. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & GOLDMAN, Marcio. 2008. "Slow motions. Comments on a few texts by Marilyn Strathern". *The Cambridge Journal of Anthropology*, v. 28, n. 3: 23-42. DOI: <http://www.jstor.org/stable/23820868>

WAGNER, Roy. 1991. "The fractal person". In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (eds.). *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme.

WAGNER, Roy. [1975] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WEISMANTEL, Mary & WILHOIT, Mary. 2019. "Kinship in the Andes". In: BAMFORD, S. (ed.). *The Cambridge Handbook of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recibido el 12 de septiembre de 2023. Aceptado el 14 de junio de 2024.



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001