

JUAN M. OSSIO ACUÑA

PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y JERARQUÍA EN LOS ANDES

UNA APROXIMACIÓN A LA ORGANIZACIÓN
SOCIAL DE LA COMUNIDAD DE ANDAMARCA



EY



JUAN M. OSSIO ACUÑA

PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y JERARQUÍA EN LOS ANDES

UNA APROXIMACIÓN A LA ORGANIZACIÓN
SOCIAL DE LA COMUNIDAD DE ANDAMARCA



a Celia



Créditos

Título de la obra:	Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca
Autor:	Juan M. Ossio Acuña
Texto de presentación:	Paulo Pantigoso Velloso da Silveira
Editado y auspiciado por:	Ernst & Young Consultores S. Civil de R. L. Av. Víctor Andrés Belaunde 171, Urb. El Rosario, San Isidro. Teléfono: 441 4444 / Correo: eyperu@pe.ey.com
Dirección editorial:	Anel Pancorvo Salicetti, Apus Graph Ediciones
Dirección gráfica:	Mario A. Vargas Castro, Apus Graph Ediciones
Ilustraciones:	Felipe Guaman Poma de Ayala, pp. 55, 100, 102, 103, 104, 105
Fotografías:	Martín Alvarado pp.16, 23, 29, 34 y 35, 39, 42 y 43, 49, 50, 77, 227, 246, 268, 276, 289, 384, 405, 422, 464, 465, 499, 516, Juan Ossio pp. 60, 100, 102, 103, 104, 137, 145, 146, 147, 167, 284 y 285, 296, 303, 311, 315, 387, 431, 438, 439, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 465, 500, 505, 506, 511, 513, 528, Andrea Dunlap pp. 80 y 81, 143, 145, 175, 217, 225, 228 y 229, 306, 354, 420 y 421, Hans Boons pp. 340, Manuel Rais pp. 62, Qhapaq Ñam pp. 338, Neils Oscátegui pp. 350, Arnulfo Aroni pp. 350, The Metropolitan Museum of Art, NYC pp. 379, Nixon Churata pp. 408 y 409, Nick Athanas pp. 14 y 15, Claire pp. 488, Melchor Valenzuela pp. 335, Carlos Sala (Shutterstock): pp. 20 y 21, 143, 186 y 187, 207, 231, 280 y 281, 335 y 336, 432 y 433, 525, 530 y 531.
Mapas:	Geographos / José Barreda, María Luisa Mori: pp. 67, 68 y 69, 71, 72 y 73, 82 y 83, 92 y 93, 220 y 221.
Corrección gramatical y ortográfica:	Jorge Coaguila
Asistencia de producción:	Doris Mandujano, Apus Graph Ediciones
Comunicaciones:	Miya Mishima, Maria Alejandra Barrientos, EY Perú
Tiraje:	1.000 ejemplares
Segunda edición, setiembre de 2022, Ernst Young Consultores S. Civil de R. L.	
Primera edición, 1992, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú	
Libro electrónico disponible en www.ey.com/pe/la-historia-en-ey	
ISBN - 978-612-5043-24-5	
Depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú 2022-08252	
Impreso en el Perú:	Comunica-2 SAC (Calle Omicron 218, Urbanización Parque Internacional de Industria y Comercio, Callao)
Octubre de 2022	

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de este libro sin la autorización expresa de los autores o del editor.

Índice

17	Proemio
22	Introducción
51	Prólogo a la segunda edición

64-65 **Parte I: El escenario**

67 **Capítulo I: El medio ambiente**

- Ubicación en relación con la red hidráulica
- La puna y el valle
- Población y patrón residencial
 - El patrón residencial del valle
 - El pueblo matriz

95 **Capítulo II: El pasado andamarquino**

- Los rucanas-antamarcas
- El desarrollo histórico de Andamarca

118 **Capítulo III: Las actividades productivas**

- La ganadería y la agricultura
 - El valor de la ganadería
 - El rendimiento económico del ganado
 - Los vacunos
 - Los lanares
 - Los cultivos agrícolas
 - El valor cultural del maíz
 - El valor económico del maíz y de otros productos agrícolas
- El ciclo anual
- El trabajo

168 **Capítulo IV: La propiedad**

- Significado y modalidades de la propiedad
- La propiedad individual o el sistema parcelario
 - Acumulación de tierra
 - Dispersión y concentración de tierra
- El cielo de la tenencia individual de la tierra
- La tenencia de unidades residenciales

228-229 Parte II: El parentesco

230 Capítulo I: El valor del parentesco

- a. Indicadores sobre la importancia del parentesco en Andamarca
- b. La terminología del parentesco

248 Capítulo II: Unidades sociales y el parentesco

- a. El valor de la descendencia
- b. Grupos unilineales
- c. Grupos bilaterales
- d. La familia nuclear

282 Capítulo III: Los sistemas de alianza: el matrimonio

- a. La dimensión individual del matrimonio
 - 1. El varón y la mujer
 - 2. El ideal del emparejamiento
- b. La dimensión colectiva del matrimonio
 - 1. El estatus matrimonial
 - 2. Las etapas de formalización del matrimonio
 - 3. La estabilidad matrimonial
 - 4. La orientación endogámica
- c. Endogamia y exogamia
- d. El ideal de 12 hijos

342 Capítulo IV: El parentesco ceremonial

- a. Consideraciones teóricas
- b. Tipos de parentesco ceremonial y ciclo vital
- c. Las redes en el parentesco ceremonial
- d. El compadrazgo de bautismo o compadrazgo espiritual
 - 1. Expresiones simbólicas
 - 2. Introdutores sociales
 - 3. La dimensión colectiva del compadrazgo espiritual
 - 4. El compadrazgo como reflejo del parentesco consanguíneo, del matrimonio y de los principios estructurales que rigen el orden social
 - Simetría y asimetría en los vínculos del compadrazgo
 - Matrimonio y compadrazgo

Superposición terminológica entre el compadrazgo y el parentesco por afinidad
Diferencias entre el parentesco, la ceremonia y el matrimonio
El rol del compadrazgo

420-421 Parte III: La unidad comunal

425 Capítulo I: La fiesta del agua y la representación de la unidad de Andamarca

- a. El simbolismo del agua
- b. La secuencia ritual
- c. La integración comunal

466 Capítulo II: La jerarquía de los santos y el sistema de cargos religiosos

- a. El valor clasificatorio de los santos andamarquinos
- b. El sistema de cargos religiosos
 - 1. Las mayordomías
 - 2. Los otros cargos comunales

492 Capítulo III: Las relaciones interétnicas

- a. Consideraciones ideológicas y teóricas
- b. Indios y *mistis* en un contexto local

517 Capítulo IV: El dualismo andamarquino y la representación del poder

- a. Dualismo simbólico y social
- b. Dualismo diamétrico y dualismo concéntrico
- c. La representación del poder

532 Bibliografía

Índice de mapas

- [66](#) 1. Ubicación de la comunidad
- [68-69](#) 2. La cuenca
- [71](#) 3. Croquis local de la comunidad
- [72-73](#) 4. Verificación de los límites
- [82-83](#) 5. Distribución de los sectores agrícolas
- [92-93](#) 6. Plano del pueblo matriz
- [220-221](#) 7. Distribución de algunas castas en el pueblo

Índice de cuadros

- [85](#) 1. Composición demográfica de las unidades residenciales, viviendas y hogares y población censada en la República en áreas urbanas y rural según departamentos, provincias, distritos y centros poblados (tomado del cuadro 1 del Censo Nacional de Viviendas de 1972)
- [93](#) 2. Tipos de unidades residenciales, composición social y distribución según los barrios Tuna y Pata
- [114](#) 3. Fecha de nacimiento de los migrantes
- [114](#) 4. Fecha y lugar de nacimiento según orden en que nacieron los hijos
- [115](#) 5. Residencia de los migrantes
- [115](#) 6. Nivel de educación de los migrantes
- [116](#) 7. Ocupación de los migrantes
- [127](#) 8. Estadísticas sobre el ganado vacuno (tomado del cuadro 19 del censo agropecuario de 1972)
- [128](#) 9. Estadísticas sobre el ganado ovino (tomado del cuadro 20 del censo agropecuario de 1972)
- [129](#) 10. Estadísticas sobre los auquénidos (tomado del cuadro 21 del censo agropecuario de 1972)
- [150-151](#) 11. Principales cultivos de Andamarca (tomado del cuadro 14 del censo agropecuario de 1972)
- [151](#) 12. Estadísticas sobre la alfalfa (tomado del cuadro 17 del censo agropecuario de 1972)
- [158-159](#) 13. El ciclo anual
- [178-179](#) 14. Número y extensión de las parcelas poseídas por un jefe de familia
- [181](#) 15. Formas de transmisión de la tierra
- [181](#) 16. Distribución de las parcelas de los jefes de familia según las dos

- bandas del río Negromayo, a tres sectores en cada banda y a las partes altas y bajas de cada banda
- [189](#) 17. Correspondencias entre la ubicación de las parcelas y las viviendas del pueblo según su distribución en las dos bandas del río Negromayo y los barrios Tuna y Pata
- [194-195](#) 18. Donaciones
- [209](#) 19. Anexo de Huayllahuarmi: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz
- [212](#) 20. Anexo de Huaccracca: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz
- [214](#) 21. Anexo de Chiricre: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz
- [215](#) 22. Anexo de Millupampa: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz
- [219](#) 23. Posesión de más de una vivienda en el pueblo matriz y su distribución según los barrios Tuna y Pata
- [255](#) 24. Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII y principios del XVIII, y según evidencia contemporánea
- [257](#) 25. Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVIII, y según evidencia contemporánea
- [258](#) 26. Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII y principios del XVIII, y según evidencia contemporánea
- [260](#) 27. Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII y principios del XVIII, y según evidencia contemporánea
- [318](#) 28. Frecuencia de los intercambios matrimoniales entre andamarquinos, y entre andamarquinos y personas foráneas
- [322-323](#) 29. Intercambios matrimoniales entre las diferentes unidades residenciales del pueblo matriz
- [358-360](#) 30. Red de parentesco ceremonial de la pareja III-IV
- [389](#) 31. Creencias y prácticas funerarias asociadas con el ciclo vital
- [436](#) 32a. Secuencia de eventos del *yarqa aspi*
- [437](#) 32b. Oposiciones complementarias en el *yarqa aspi*
- [443](#) 33. Orden jerárquico de los santos de la comunidad de Andamarca
- [481](#) 34. Los santos de los anexos
- [482](#) 35. Cargos religiosos, festivos y civiles

Índice de diagramas

- [56](#) 1. Inca y los reyes de los cuatro suyos. Además, el monarca del universo ampliado, representado por cuatro reyes de distintas partes del mundo
- [208-209](#) 2. Redes parentales en Huayllahuarmi
- [212-213](#) 3. Redes parentales en Huacracca
- [220-221](#) 4. Composición social de la manzana XXIV
- [220-221](#) 5. Composición social de las manzanas XI y XX
- [222](#) 6. Composición social de la manzana XX
- [224-225](#) 7. Las castas *allqa* Ramos y gentil Tito de Chiricre
- [234-235](#) 8a. Terminología de parentesco consanguíneo desde el punto de vista masculino
- [235](#) 8b. Terminología de parentesco consanguíneo desde el punto de vista femenino
- [236-237](#) 8c. Terminología de parentesco por afinidad desde el punto de vista masculino
- [236-237](#) 8d. Terminología de parentesco por afinidad desde el punto de vista femenino
- [239](#) 9. La interpretación del sistema matrimonial quechua según Cunow
- [241](#) 10. El modelo de Pérez Bocanegra
- [244](#) 11. Asimetrías terminológicas entre el padre y la madre
- [274-275](#) 12. *Huasichacuy* o techa de casa (setiembre de 1974)
- [274-275](#) 13. Rituales agrícolas y ganaderos de una casta
- [320-321](#) 14. Matrimonios endogámicos entre las castas Flores, Huamani, Capcha, Díaz y Quispe
- [320-321](#) 15. Matrimonios endogámicos entre las castas Cuevas, Astovilca, Díaz y Tito
- [324](#) 16. Uniones matrimoniales entre *caru* aillu
- [324](#) 17. Relaciones incestuosas
- [360-361](#) 18. Parentesco ceremonial: redes de la pareja I-II
- [360-361](#) 19. Parentesco ceremonial: redes de la pareja IV-V
- [362](#) 20. Vínculos entre tres casos de las redes de parentesco ceremonial
- [397](#) 21. Consuegros y compadres
- [398](#) 22. Parentela o aillu y la configuración del aura
- [412](#) 23. Terminología de parentesco por afinidad
- [467](#) 24a. El sistema de los *ceques* del Cuzco
- [468](#) 24b. Distribución de las *panacas* y de los aillus en el sistema de los *ceques*
- [470-471](#) 25. Configuración espacial del orden jerárquico de los santos
- [479](#) 26. Estructura de la jerarquía cívico-religiosa y las etapas del ciclo del desarrollo

Índice de figuras

- [55](#) 1. Las Indias y España
- [55](#) 2. Monarca del mundo o Papa, rey
- [55](#) 3a. Rey y Guaman Poma
- [55](#) 3b. El inca rodeado de sus consejeros de Hanan y Hurin Cuzco y de los reyes de los cuatro suyos
- [60](#) 4. Andenerías de Andamarca
- [62](#) 5. Engalanamiento de las llamas que portan maíz
- [100](#) 6. Las *eqas*
- [102](#) 7. *Quirao* o cuna
- [103](#) 8. Telares
- [104](#) 9. Ceremonias funerarias
- [105](#) 10. Yerno y suegro: interacción ritual
- [137](#) 11. Los andenes
- [143](#) 12. Arado con toros
- [145](#) 13. Obsequio de flores en la siembra
- [146](#) 14. El *chuco*
- [147](#) 15. La borrachera de los suegros
- [296](#) 16. El *puytu*
- [438](#) 17. El primer *yacu oqari*
- [439](#) 18. La primera parte del segundo *yacu oqari*
- [439](#) 19. La segunda parte del segundo *yacu oqari*
- [449](#) 20. Reparto de *waylla ichu* y *raki-raki*
- [451](#) 21. La *caja* de los *qayra*
- [451](#) 22. La víspera de los acontecimientos centrales del *yarqa aspi*
- [452](#) 23. El *chasqui* y los reclutas
- [453](#) 24. Los *mistis*
- [454](#) 25. Los *llamichus*
- [455](#) 26. Los *yacupa huahuan*
- [456](#) 27. Los negros y los *pucas*
- [457](#) 28. El arador y la vieja
- [458](#) 29. Libación ceremonial de chicha por los mayordomos
- [459](#) 30. El *danzaq*
- [461](#) 31. Acrobacias del *danzaq*
- [462-463](#) 32. El *danzaq* encima de un arpa



Proemio

Tras cursar estudios en la Universidad de Oxford, Inglaterra, Juan M. Ossio Acuña investigó en 1972 la comunidad campesina de Andamarca (Ayacucho) durante año y medio, en periodos alternados de 1972 a 1976. El resultado fue una admirable tesis doctoral, sustentada en 1978, con una observación detallada del comportamiento de los actores sociales y sus representaciones colectivas, la composición social de unidades residenciales, áreas productivas, algunos rituales, la transmisión de la propiedad y otros aspectos culturales que demuestran que la relación social más significativa es aquella basada en el parentesco.

Debido a esta preponderancia del parentesco, sus características son evaluadas con precisión mediante diversos contextos, como la terminología quechua —empleada por los actores sociales—, los diferentes grupos que los aglutinan, las actividades rituales y laborales, el matrimonio y, sobre todo, el parentesco ceremonial.

El valioso libro que hoy entregamos es una nueva edición de un «libro de culto», pues para antropólogos y etnohistoriadores de anteriores promociones, entre otros, ha sido muy leído y referenciado, formándose su propia historia sobre él. Publicado por primera vez en 1992 por Ossio Acuña, el volumen es un ejemplo de un riguroso y elaborado



estudio antropológico. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca* nos permite conocer en profundidad la realidad andina, con un nivel de detalle poco conocido ante lo cual justamente su dedicada lectura devela pormenores de nuestra población en la permanente búsqueda de nuestra identidad y entendimiento como nación. Porque lo que muchas veces nos diferencia —y, más bien, obrando sobre la base del interés genuino por el prójimo y por conocernos— nos termina uniendo, abonando a nuestra identidad. Como tal y por su importancia mencionada, agradecemos a su autor, Ossio Acuña, y al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (sello editorial de la primera edición), por su grandeza de permitirnos reimprimir este contenido de notable riqueza intelectual.

Tras describir con un lenguaje atractivo e interesante, la geografía, la población, las tradiciones y el hermoso paisaje cultural de Andamarca, Ossio Acuña nos ofrece la historia ancestral de este lugar y sus actividades productivas (agricultura y ganadería). También nos refiere lo que se entiende por propiedad en esta zona de los Andes, perteneciente a la provincia de Lucanas, región de Ayacucho.

Pasamos luego al parentesco. ¿Qué importancia tiene en Andamarca? ¿Qué valor le otorgan a la descendencia? ¿Cómo conciben el matrimonio? ¿Por qué tienen como ideal 12 hijos? ¿Cuál es el papel del compadrazgo? ¿Qué vínculo extiende el bautismo?

En la última parte, observamos la unidad comunal, la representación en la fiesta del agua, la jerarquía de los santos y el sistema de cargos religiosos, como el ser mayordomo, que es un honor. Asimismo, cómo se reciben las relaciones interétnicas y cómo se representa el poder.

A lo largo de todo el libro, disfrutaremos y apoyaremos nuestro entendimiento con un renovado material gráfico, de realización un tanto diferente al de su citada primera edición, como fotos históricas de la investigación de campo de Ossio Acuña y nuevo material fotográfico que da fe de cómo la historia continúa. Vemos abundantes encartes desplegados de mapas a color, cuadros, figuras y diagramas de gran formato.

Al cerrar el volumen, sentiremos que se nos permitió habitar en una comunidad andina y conocerla. Entenderemos la naturaleza del sistema de relaciones que configura la organización social de la comunidad andina de Andamarca y comprenderemos el concepto de la reciprocidad, basada en el importante vínculo del parentesco.

Agradecemos nuevamente a Juan M. Ossio Acuña, por la oportunidad de reeditar esta importantísima obra suya y por escogernos como vectores de su sabiduría, y extendemos también nuestra gratitud a Anel Pancorvo, directora de Apus y editora de este fino volumen, y a su equipo, por su impecable labor editorial.

Compartimos también la difusión digital del contenido de esta obra, para que conozcamos más acerca de cómo pensamos y nos relacionamos con y entre peruanos, y agradezco a mis socios y a todos los colaboradores de EY, por nuestro esmero en cada servicio profesional que acometemos, pues, como una institución que vive del conocimiento particularmente técnico, es también de nuestro interés brindar conocimiento en ángulos diferentes como es el de la formación humanista de los que habitamos en nuestra nación peruana.

Lima, 3 de octubre de 2022

Paulo Pantigoso Velloso da Silveira

**Country Managing Partner
EY Perú**





Introducción

Juan M. Ossio Acuña, 1990

La República trajo el fin del sistema colonial español y el deseo de abolir todas las discriminaciones oficiales imperantes. También trajo la idea de constituir un Estado independiente que tuviese su nación respectiva. Es decir, su correspondiente cuerpo sociocultural unitario que legitimase a esta nueva entidad que debería interactuar, a escala mundial, con otras unidades políticas de la misma especie que se estaban formando también. En ambos casos las premisas que estaban detrás eran los principios igualitarios propugnados por el liberalismo de aquel entonces y que hasta el momento constituyen la base del sistema republicano. Sin embargo, a pesar de su evidente naturaleza altruista, por una falta de comprensión de la realidad sociocultural del Perú, estos principios se tradujeron en una orientación homogeneizadora que ha significado para los indígenas peruanos mayores desventajas de las que sufrieron con el régimen anterior. La principal de todas ha sido la devaluación de su cultura y el consiguiente debilitamiento de la identidad hacia ella.

La mejor prueba de esto es que, a lo largo de toda esta última etapa de la historia del Perú, el sistema oficial no ha hecho sino mostrar una actitud ambigua hacia ellos unas veces actuando con paternalismo, en función de una supuesta naturaleza minusválida y otras negándoles una existencia real, como se comprueba en un decreto de San Martín donde, en aras de la consolidación de una nación igualitaria, se prohíbe que oficialmente se les llame «indios» y «naturales» y se ordena que en adelante



■ Procesión de San Isidro Labrador, Andamarca.

se les conozca como «ciudadanos». Siglo y medio más tarde, en 1969, otro decreto ley, el 17716, el de la Ley de Reforma Agraria, promulgada por el general Juan Velasco Alvarado, prohíbe el uso oficial del término «indígena» y autoriza su reemplazo por el de «campesino».

En realidad, si estos decretos son tan coincidentes, a pesar de su distancia en el tiempo, es porque traducen un mismo espíritu que esta más allá de la esfera de la administración pública. Efectivamente, su difusión es tan amplia que las mismas élites pensantes del Perú no han podido sustraerse a él. El espíritu homogeneizante del periodo republicano es tan intenso que, inclusive, ha doblegado tanto a los pensadores clasificados de derecha como a los de izquierda, tanto a los que relievan la cultura en sus análisis como a los que privilegian las relaciones de producción.

Una muestra de cómo se expresa esta orientación homogeneizadora entre los primeros es su caracterización del Perú como un país «mestizo»; y, entre los segundos, como un país «clasista». El fundamento en el primer caso es el supuesto de una síntesis cultural entre la herencia prehispánica y la española, como si estas tradiciones fuesen organismos biológicos que, al fusionarse, engendran un nuevo ser. En el segundo caso, se piensa que la existencia de un sistema económico capitalista unifica a todos los peruanos doblegando sus sistemas culturales. Careciendo de sustento empírico¹ y aliándose con el ingrediente dominante de aquella síntesis, la tesis del mestizaje devino en hispanismo y el componente indígena en un recuerdo glorioso de un pasado prehispánico sin mayor proyección en el presente. Para seguidores del marxismo como José Carlos Mariátegui, por el contrario, el indígena contemporáneo sí merece atención, pero tan solo para destacar su condición de clase explotada y por ser portador de un socialismo potencial. Rara vez se admite la creatividad y las peculiaridades culturales de los herederos del pasado prehispánico. Si bien los hispanistas tienden a presentar a los indígenas como fósiles de un pasado muerto,

.....
¹ Una síntesis supone la fusión equilibrada de dos o más partes. Sin embargo, esto no se ve en la práctica. Por ejemplo, tanto la otra del Inca Garcilaso de la Vega como de Guaman Poma de Ayala pueden ser consideradas como mestizas. Sin embargo, se trata de dos amalgamas culturales diferentes: el primero, más hacia el lado español; y el segundo, hacia el lado indígena. Consecuentemente, no se puede decir que el mestizaje sea un fenómeno homogéneo y, por lo tanto, que tipifique la unidad del Perú.

los segundos lo hacen como si fuesen agentes pasivos de un feudalismo colonial y de un incipiente capitalismo. Según estos lineamientos, no debe sorprender que pronto fueran subsumidos en el homogeneizante término de «campesino» y que gobernantes como Velasco Alvarado rápidamente lo acogiesen por sus virtudes unificadoras de naturaleza clasista.

Para la administración republicana, negar la existencia de los indígenas ha tenido algunas ventajas prácticas. Primera, haber impuesto verticalmente el aparato institucional estatal sin preocuparse por averiguar si era compatible con todos los segmentos que conviven en el territorio peruano. Segunda, no incomodar a las élites urbanas y costeñas, portadoras de los «valores nacionales», obligándolas a salir de sus circunscripciones para auscultar aquella realidad. Una última, mantener las posiciones de poder de aquellas élites.

Como es de esperar, una actitud de esta naturaleza no solo trajo desventajas a los indígenas, sino al Perú en su conjunto. La principal de todas, quizá, el robustecimiento del centralismo limeño y del poderío costeño y el distanciamiento entre el Estado y la sociedad. A los indígenas, por su parte, significó que se les usurpara la tierra, que se les condenara a prisión por practicar sus costumbres, que perdieran confianza en sus tecnologías tradicionales, que se impostaran bajo formas culturales que no dominaban, que rebasaran sus antiguos marcos institucionales y que la violencia y la inseguridad se apoderara de sus dominios.

Hastados de tanta incompreensión no han faltado ocasiones, a lo largo de la República, en que han hecho sentir su protesta. Ejemplos un tanto sonoros los tenemos con los iquichanos de Ayacucho, con los campesinos de Huancané (Puno), donde, defendiendo su causa, muere uno de los más ilustres y auténticos indigenistas del Perú: el puneño Juan Bustamante Dueñas (1808-1868). Posteriormente, en el callejón de Huaylas, con la rebelión de Atusparia (1840-1887); luego nuevamente en Puno, con la sublevación de Rumi Maqui, en 1915; en Cuzco, con la insurrección de los campesinos de Lauramarca y muchas otras más.

Si bien la mayor parte de las veces no se lograban las reivindicaciones por las que peleaban, al menos estos levantamientos tuvieron la virtud

de despertar el sentimiento de una mala conciencia entre algunos representantes de la clase dirigente nacional. Los más vulnerables eran algunos liberales provincianos sinceros, que, por sufrir con los indígenas las asimetrías existentes entre la sierra y la costa, reparaban que la base del descontento indígena era la falta de consecuencia del Estado nacional con sus ideales igualitarios. Es entre estos ilustres provincianos que nacerá el primer indigenismo peruano, cuyo principal representante fue el ya mencionado Bustamante Dueñas.

El primer indigenismo, cuyo núcleo institucional es la Sociedad Amiga de los Indios, representa un esfuerzo inicial por parte de sectores dirigentes para sobreponerse a las tendencias homogeneizantes del periodo republicano y aproximarse a la realidad indígena. Aunque sus metas fueron principalmente políticas, orientadas a la reivindicación del indígena, dejó marcado un derrotero para el estudio detenido de las distintas expresiones de la creatividad indígena. No es de extrañar, por lo tanto, que las primeras publicaciones dedicadas al estudio del folclor peruano hayan sido promovidas desde las provincias y que nuestro más insigne intérprete del alma andina, José María Arguedas, haya sido un provinciano andino.

A este indigenismo pionero, promovido por provincianos cercanos a la realidad indígena, le siguió otro, también reivindicativo, pero menos pragmático. El segundo indigenismo, a diferencia del primero, estuvo profundamente sesgado por el centralismo limeño y el predominio costeño. Coincidiendo con su asociación con los centros de poder, tendrá una mayor proyección que el anterior: su influencia llegará a las artes plásticas, a la literatura, a la música, pero, sobre todo, a las ciencias sociales y a la política. De este movimiento veremos surgir, por un lado, la antropología, que a su vez cede paso a la sociología, y, por otro, los estilos políticos, que prácticamente han copado la escena nacional hasta el momento. Tal ha sido su injerencia en la política nacional que se podría decir que es la fuente de inspiración de dos de las agrupaciones políticas con mayor trayectoria nacional, el Partido Aprista y la izquierda marxista. Además de las ya mencionadas medidas que dio el gobierno de facto del general Velasco Alvarado.

Este segundo indigenismo adoptará un tono bastante académico que aprisiona la realidad en modelos conceptuales un tanto rígidos. Salvo algunas excepciones, la imagen que nos transmite del indígena es bastante estereotipada y contaminada por las tesis políticas que defienden sus seguidores. Bajo estos cauces, más que un sujeto de carne y hueso, el indígena es visto como un pretexto para dar rienda suelta a las ideologías o a los estilos políticos en boga. Una imagen frecuente con que se le presenta es la de víctima que requiere ser redimida. Como tal, aparece como un sujeto taciturno, triste, opaco, embrutecido. Y si se le exalta, es porque se trata de un ejemplar del sistema socialista. Su etnicidad vale en la medida en que puede ser vista como paradigma del socialismo. De lo contrario, simplemente se trata de una amorfa clase explotada a la cual hay que redimir con modelos políticos que guarden concordancia con sus formas organizativas.

Lo último que interesa a varios representantes de este indigenismo es tener un conocimiento directo y sistemático del indígena. Por ejemplo, para José Carlos Mariátegui, uno de sus más destacados representantes, tal preocupación hubiera sido irrelevante, pues su enfoque respondía a intereses políticos subalternos y no a una preocupación científica. Mariátegui mismo no tiene inconveniente en jactarse de ser un «agonista», un «combatiente» y confesar

«haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino —a la vez intelectual, sentimental y práctico— del socialismo» (Mariátegui, 1976: 76).

Es bajo estos cauces que se inicia la antropología en el Perú. Cuenta, por un lado, con los ecos de aquel primer indigenismo interesado por las costumbres de los indígenas y, por otro, con el ímpetu de aquel segundo indigenismo que ha invadido los dominios del arte y de la política. Además, se halla también presente la vertiente del «mestizaje», que, no obstante ser calificada de hispanista, ofrece algunos aportes que son tomados en cuenta.

Sobre este bagaje preexistente, veremos superponerse distintas perspectivas teóricas traídas de afuera que irán moldeando la antropología peruana. En el caso del primer indigenismo, y también en el de la teoría sobre el mestizaje, la corriente antropológica que se le aunará será la escuela culturalista estadounidense. En lo concerniente al segundo indigenismo, la antropología marxista y el funcionalismo de la línea del inglés Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955).

Como es de suponer, de estas corrientes antropológicas la que más trata de apartarse de la orientación homogeneizante de la República es la primera. Por su vocación descriptiva esto lo consigue, pero en un nivel muy superficial. Las costumbres son tratadas como reliquias de un pasado muerto y las sociedades de donde brotan son compartamentalizadas en distintos segmentos que carecen de toda conexión. Para contrarrestar la imagen estática que brota de estos lineamientos, se acude a la teoría de la aculturación, que se la trata de acomodar con la del «mestizaje», lo cual conduce una vez más a la imposición de la orientación homogeneizadora.

Por su desdén a la cultura, las perspectivas marxistas y funcionalistas son las que permanecen más prisioneras de la visión homogeneizante de la realidad peruana. En algunos casos extremos de la posición marxista cuando se refieren a este patrimonio creativo de los seres humanos es tan solo para mostrar su dependencia de la infraestructura. Así, por ejemplo, se ha llegado a sostener que por el capitalismo perduran las relaciones de parentesco, las creencias religiosas y otras expresiones culturales. Pero, paralelamente, se ha postulado también que es este sistema económico el responsable de la disrupción de las comunidades campesinas.

Sea porque lo expresado acerca de una realidad social es disrupción o permanencia, lo que traducen estas apreciaciones es un marcado énfasis en la dinámica social. Esta vez el cambio no es interpretado en términos de un proceso aculturativo, sino de un proceso de dominación. Sin embargo, si bien discrepan en los términos, ambas interpretaciones tienen en común partir muchas veces de un pasado reconstruido conjeturalmente y postular un derrotero consonante con las consideraciones ideológicas del investigador.



■ Bendición de ofrendas. Andamarca.

La gran tragedia del poblador andino es que pocas veces ha sido observado libre de consideraciones ideológicas. Que en distintas etapas de la historia peruana ha despertado interés es indudable, pero lo es también que este, por lo general, ha estado motivado por consideraciones subalternas. Para los primeros cronistas que llegaron al Perú, por ejemplo, los indígenas se convirtieron en objeto de su interés en la medida en que servían de telón de fondo para destacar las hazañas de los conquistadores. Para los que siguieron después, si bien confieren a los indígenas un papel más protagónico, la mayoría de veces sus descripciones están motivadas ya sea para legitimar a la Conquista o, como reacción, para exaltar a los indígenas.

Frente a tanto subjetivismo e ideologización, descubrir la especificidad de los herederos del pasado prehispánico andino y el grado de permanencia de su cultura es una tarea que urge acometerse. Intentar hacerlo supone un gran esfuerzo por contrastar al hombre andino con nosotros, como miembros del sector social peruano más cercano a los valores nacionales y a la modernidad, así como tener un trato muy estrecho con los actores sociales y una información etnohistórica muy detallada que permita la confrontación con el pasado, no solo en el plano de los datos individuales, sino, también, en el de conjuntos estructurados. En la medida en que el pasado y la cultura —vista esta como un sistema de significados— juegan un importante rol en esta tarea, es inevitable que el resultado que se obtenga luzca un tanto estático. Sin embargo, consideramos que es preferible correr este riesgo que terminar construyendo un proceso en el que el pasado termina siendo conjetural y el devenir, una construcción artificial modelada bajo determinadas leyes históricas consonantes con las posturas ideológicas del investigador. En realidad, el pasado solo podrá dejar de ser conjetural en tanto que confrontemos sistemas estructurados, pues es fundamentalmente el grado de consistencia que tiene la parte en relación con el conjunto lo que confiere plausibilidad a los datos estudiados. Igualmente, el cambio solo podrá ser determinado cuando aquellos sistemas estructurados se muestren insuficientes para acomodarse al decurso histórico y se deban construir conjuntos estructurados para acomodar lo que ya no encaja en los sistemas pasados. Decir que las sociedades cambian todos lo sabemos, pero lo importante es establecer qué cambia en la sociedad

andina, qué permanece y cuáles son las razones para ambos casos. Esto, para nosotros, solo es posible cuando se comparan sistemas estructurados. Es precisamente en relación con esta manera de ver el cambio que se explica nuestra preocupación por las especificidades.

Una razón adicional para que relievemos a la cultura es que una empresa de esta naturaleza supone un esfuerzo supremo por evitar la imposición de las categorías conceptuales del investigador. Consecuentemente, es importante que, como medio de control, centre su atención en el nivel conceptual de los actores sociales. Esto supondrá darle una gran importancia al idioma, a los mitos, a los rituales, al arte y, en general, a toda instancia donde se expresen los códigos comunicativos de los actores sociales.

En vista de que el propósito es identificar a los herederos del pasado prehispánico y entender su comportamiento contemporáneo, no se requiere que el punto de partida para esta tarea se centre en la totalidad de los herederos de aquel pasado. Basta tan solo tomar una muestra, y lo que se derive de ella compararlo con otras muestras, tomadas ya sea del pasado o del presente, para ver si a través del veredicto de la continuidad espacial y temporal finalmente se logran las bases para construir un paradigma o tipo ideal de la indianidad andina contemporánea.

Crear que por establecer filiaciones con el pasado prehispánico una aproximación de esta naturaleza entraña la fosilización de la sociedad que estudia es un error. La tarea por la que advocamos no es la de un coleccionista de antiguallas que practican los seguidores de una trasnochada antropología cultural. De lo que se trata es de comparar sistemas y, en todo caso, de establecer nexos estructurales que nos permitan deslindar las especificidades. Ya que es en el pasado donde el sistema cultural andino se presenta con menos interferencias, su colaboración es indispensable para identificar y determinar la validez del paradigma. En consecuencia, nuestro interés en establecer una filiación con el pasado prehispánico radica en que es la última instancia donde la raigambre étnica de un vasto sector de las comunidades campesinas encuentra su confirmación y, además, se trata del mejor punto de referencia para evaluar el cambio.

Una aproximación de esta naturaleza al mundo andino ya la he intentado en un estudio sobre el voluminoso manuscrito del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala (1970, 1973, 1977). Centrándonos en el análisis de su concepción de la historia, llegué a la conclusión de que más que una *Nueva corónica y buen gobierno*, como titula, su documento puede ser considerado como una «carta al rey», pues su coherencia no residía en los medios de expresión importados que utilizaba, sino en las categorías mentales que le aportaba el mundo andino. Mientras que su manejo del idioma castellano, de las pautas historiográficas europeas, etcétera, ha llevado a determinados investigadores a sostener que este autor indígena tenía una «behetría mental», desde el punto de vista de su conceptualización del tiempo, del espacio, de las relaciones sociales, del sistema político, lo que emerge es una concepción mesiánica coherente que cifra sus esperanzas de restauración del orden en el rey de España visto como un inca divino.

Al igual que en el caso de este cronista indígena, el procedimiento que seguiremos para aproximarnos a la vertiente andina del mundo rural del Perú contemporáneo será seleccionar un tema muy específico, pero, esta vez, ya no en relación con un individuo, sino con una colectividad social: una comunidad campesina. Y nos centraremos en su estructura social, es decir, las áreas que privilegiaremos serán su sistema de relaciones sociales y la estratificación jerárquica que permite la recreación de la unidad comunal. Del primero, especial atención nos merecerá el parentesco, parentesco ceremonial y matrimonio. Del segundo, el sistema de cargos religiosos, las relaciones interétnicas y el dualismo. De las tres áreas del sistema de relaciones sociales, aquella que se ha mostrado más útil para deslindar las especificidades de la cultura andina ha sido el parentesco ceremonial y, muy particularmente, el sistema de compadrazgo. La razón es que, por darse en otras partes del mundo, tiene la ventaja de poder ser comparado y, a través de la confrontación, deslindar sus peculiaridades.

Pero, además de realzar al compadrazgo (y otras expresiones del parentesco ceremonial) por estas posibilidades comparativas, lo hemos hecho también por ser un espejo donde se reflejan otras relaciones sociales, como el parentesco que, desde la época prehispánica, es la relación más

valorada por el hombre del Ande y una de las que más ha contribuido a la permanencia del mundo andino.

Uno de los temas más descuidados en la antropología del área andina ha sido el del parentesco. En verdad, no podía ser de otra manera, pues, para empezar, la antropología que se desarrolló en torno a esta realidad omitía contemplar a los grupos humanos como un sistema de relaciones sociales y, por lo tanto, carecía de los recursos metodológicos apropiados para identificar estas relaciones y destacar las más significativas. Un esfuerzo pionero lo constituye *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*, del antropólogo alemán Heinrich Cunow. Si bien es bastante antiguo, pues su versión original es de 1891, y es el pasado prehispánico el que ocupa su atención, se trata de un ejemplo muy digno de un hábil manejo de la antropología de la época, que sabe adecuar muy bien el uso de la teoría evolucionista a la interpretación de los datos proporcionados por la documentación histórica. Deteniéndose en la terminología de parentesco quechua, que consignan algunos vocabularios de los siglos XVI y XVII, desarrolla un análisis (desafortunadamente carente de seguidores hasta 1964) en el que por primera vez se intenta una caracterización seria de la unidad social andina conocida como aillu y de las relaciones matrimoniales.

Hoy, luego de una vigencia prolongada, su caracterización del aillu como un grupo social unilineal ha sido seriamente cuestionada, pero su visión del matrimonio como una alianza simétrica sigue siendo bastante plausible. El estímulo para retomar el estudio del parentesco viene de *El sistema de ceques del Cuzco: organización social de la capital de los incas*, del antropólogo neerlandés Reiner Tom Zuidema (1927-2016), publicado en 1964. Gracias a este investigador, que introduce el estructuralismo en nuestro medio, y a John Victor Murra (1916-2006), que, bajo las premisas de la antropología económica sustantivista, venía estudiando los sistemas económicos del pasado prehispánico, el interés por este tema comienza a cuajar entre los estudiosos de la sociedad andina.

Una muestra de ello la dan un conjunto de investigadores como John Earls, Billie Jean Isbell, Enrique Mayer, Tristan Platt, Steve Webster



■ Bailarinas y músicos de fiesta bajo la montaña rocosa de Andamarca.

y otros, que comenzaron a seguir sus sugerencias. Como resultado de este creciente interés, en 1973 se organizó un simposio sobre el tema cuyos trabajos fueron publicados, primero en inglés, en 1977, y luego en español, en 1980. El libro que reunió estos trabajos representa un hito en la antropología sobre la sociedad andina. En él aparecen puntos de vista en torno a los grupos sociales, la descendencia, las alianzas matrimoniales, los sistemas terminológicos, y, en general, sobre el rol de las relaciones de parentesco (sean estas de consanguinidad, afinidad o ceremonial) en relación con la organización social en su conjunto, y en relación con contextos como el trabajo, las transacciones, los rituales, etcétera. Aunque esta obra alcanzó una gran difusión, desafortunadamente los derroteros que abrió no han sido profundizados. Un creciente interés por los estudios cosmológicos, por la utopía andina, y también por la economía, truncó el ahondamiento de esta temática, cuya mayor virtud fue contrarrestar la marcada ideologización de la realidad andina con una buena dosis de empirismo implícito en los supuestos de esta temática.

La presencia de R. T. Zuidema y John V. Murra en los estudios andinos ha tenido los efectos de una verdadera revolución, además de haber renovado por completo la imagen que se tenía de la sociedad incaica, que en ambos es preocupación principal, ellos son el principal vehículo a través del cual modernas corrientes antropológicas, como el estructuralismo y la antropología económica sustantivista, se han incorporado a la interpretación de la realidad andina. Dadas las posibilidades de aplicación de estas últimas al ámbito contemporáneo, el aporte de ellos no solo se circunscribe al pasado, sino también se inserta en el presente.

Para un contexto acostumbrado a observar la realidad andina de manera distante y en términos muy ideologizados, las perspectivas técnicas traídas por estos investigadores representan un verdadero reto para tanta retórica conceptual, pues, para llegar a su altura, se requiere de una gran dosis de empirismo. La razón es que, si bien cada corriente teórica se interesa por distintos ámbitos de la realidad, ambas tienen en común un tratamiento global de la sociedad y la preocupación de encadenar los datos en conjuntos estructurados. Ahora bien, para ser exitosos en

esta empresa, la única alternativa es acopiar el mayor número de datos. Consecuentemente, en el caso del estudio de sociedades contemporáneas, estas perspectivas no se satisfacen con meros contactos efímeros con los actores sociales, sino, más bien, con periodos prolongados de trabajo de campo en áreas muy circunscritas.

Premunido con estos antecedentes teóricos, y otros recogidos durante mi estancia en la Universidad de Oxford, estudié detalladamente, en 1972, una comunidad campesina del departamento de Ayacucho. Su nombre es Andamarca y queda en la provincia de Lucanas. La razón para su elección fue que, con otras comunidades de los alrededores, se asocia con el cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, cuyo manuscrito, como mencioné, ya había atrapado mi atención. Gracias a esta experiencia, había alcanzado gran familiaridad con el pasado de la zona, lo cual me ahorraba el trabajo de la reconstrucción de los referentes históricos. Una razón adicional es que, cuando realicé la exploración inicial de las diversas comunidades que visité en la zona, Andamarca fue la que ofreció características más tradicionales, además de ser quechuahablante, aunque con un elevado porcentaje de bilingüismo entre los varones. También fascinó la vigencia de la técnica de andenerías que inundaba de simétricas graderías de piedra las faldas de los cerros.

A 1990, el Perú cuenta con 4.492 comunidades reconocidas y es posible que existan unas mil más sin reconocer. La mayor parte se ubica de 2.000 a 4.000 metros sobre el nivel del mar. Sus territorios apenas exceden las 5.000 hectáreas. Sus habitantes oscilan entre 500 y 1.000. Sus tierras son de secano. Sus actividades principales son la agricultura y la ganadería, aunque el grueso tiende a especializarse en una actividad u otra. Su lengua materna es una de las variantes dialectales del quechua, etcétera.

Frente a estas tendencias, Andamarca es un caso especial, pues, en la documentación presentada para ser reconocida como comunidad, sus autoridades aducen contar con un territorio de 89.000 hectáreas, de las cuales 2.000 son para la agricultura y las 87.000 restantes, para pastoreo. Del mismo modo, la población tampoco es tan reducida como parece ser la tendencia general. Según el censo nacional de 1972, contaba con 2.862

habitantes, de los cuales 1.383 eran varones y 1.479, mujeres. Estamos, pues, ante una comunidad de grandes dimensiones que, además, tiene el rarísimo privilegio de contar con un área bastante significativa dedicada a la agricultura de riego y de alternar esta actividad con la agricultura de secano y el pastoreo de una gran variedad de animales.

En consonancia con estas características, se aprecia que es bastante autónoma, lo que se traduce en una débil interacción comercial con las comunidades vecinas y una orientación endogámica muy marcada. Esto no significa, por cierto, que sus habitantes estén enclaustrados dentro de sus límites y que su economía simplemente sea de autosubsistencia. Muy por el contrario. El comercio es otra de sus actividades favoritas, pero lo orientan principalmente a la costa: Nazca, Ica y Lima son los principales centros adonde acuden a realizar sus ventas, que consisten principalmente de productos como quesos, carne, lanas y pieles, que proceden de la ganadería. Los productos agrícolas que obtienen los emplean principalmente para el autoconsumo o para un incipiente trueque con algunos mercaderes que los visitan. No forman parte de la oferta que traen a los mercados costeros.

Es en este escenario, que tiene como lengua vernácula al quechua, donde residí por 18 meses, en periodos alternados de 1972 a 1976. Tener que alternar y no permanecer todo el tiempo en el campo fue una exigencia de mi condición como profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La razón es que no podíamos abandonar a nuestros estudiantes por tanto tiempo. Quizá esta no sea la manera ideal de hacer un trabajo de campo. Sin embargo, no fue obstáculo para que hiciéramos muy buenos amigos y obtuviéramos información que en el mundo andino no se acostumbra a dar a extraños, a menos que exista una gran dosis de confianza. Además, a pesar de todo, aprecié el ciclo anual en su integridad y el sinnúmero de eventos que se le asocian (muchos de los cuales ocurren en distintas partes del vasto territorio de la comunidad). Es posible que el mayor inconveniente que se haya derivado de utilizar este procedimiento es que me impidió alcanzar mayor fluidez en el quechua. No obstante, pude superar este obstáculo gracias a que la mayor parte de los andamarquinos varones son bilingües y,

generalmente, eran muy cuidadosos y pacientes en las informaciones que nos proporcionaban y muy atentos de cualquier error interpretativo que se nos pudiera deslizar.

El resultado de esta larga investigación fue volcado en una tesis para optar el grado de doctor en la Universidad de Oxford que tuvo por título *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship. A Study of the Social Organization of the Comunidad de Andamarca (Ayacucho, Perú)*. Desde el momento en que la terminamos y la sustentamos han pasado 12 años, pues todo aquello aconteció en 1978. Durante este periodo un clima de zozobra y terror se ha cernido sobre esta comunidad como consecuencia de la violencia desatada por el grupo maoísta conocido como Sendero Luminoso. En diciembre de 1983, siete campesinos fueron muertos a mansalva, y otros cinco salvaron



■ Músicos y cantantes en Andamarca.

milagrosamente la vida, motivando que escribiéramos un dolido artículo en la revista *Caretas*. Desde entonces el infortunio no ha dejado de abatir esta zona y gran cantidad de campesinos se han visto obligados a migrar a las ciudades de la costa.

Frente a tanto dolor, y como agradecimiento por el afecto y generosa hospitalidad que nos concedieron, queremos corresponderles publicando los resultados de nuestra investigación. Sentimos tardar tanto en hacerlo, pero es solo en el último tiempo que hemos contado con la ayuda necesaria para dejar expedito el texto original, gracias a una beca de la John Simon Guggenheim Foundation.

Nuestra tesis para la Universidad de Oxford constituye la base de este libro, pero no la reproduciremos tal como fue. A lo largo de estos años hemos ido asimilando un conjunto de experiencias que nos han impuesto una completa revisión de lo que hicimos 12 años atrás. Una muestra de los cambios introducidos (pensamos que para mejor) se pueden ver en un conjunto de artículos (Ossio, 1976a, 1976b, 1980, 1984 y 1988) que hemos publicado.

Las partes en que hemos dividido este libro son tres. En la primera nos ocuparemos del escenario, su historia y la organización económica. La segunda parte la hemos reservado para el sistema de relaciones sociales y, finalmente, la última parte estará dedicada a la recreación de la unidad comunal. La razón para esta secuencia es que buscamos conducir al lector desde lo más tangible hasta lo más abstracto a fin de que se percate del proceso bajo el cual se construye la integración de la comunidad y de las correspondencias que existen entre los diferentes niveles de la realidad social.

Como se puede deducir de mis planteamientos anteriores, en cada una de estas partes el punto de vista de los actores sociales será nuestra guía para el conjunto de descripciones que desarrollaremos. No obstante, en muchas ocasiones, para poder entender sus perspectivas, primero tendremos que hacer una reconstrucción de la realidad empírica, pues, debemos recordar que, como seres comunes y corrientes, no siempre los actores sociales están en la capacidad de visualizar cómo las partes se disponen en

un conjunto, ni de percatarse del significado de la regularidad de determinados comportamientos. Que existan «antropólogos» autóctonos que lo logren mejor que otros no lo dudamos. Pero estos estarán dispuestos a revelar sus conocimientos en la medida que el investigador sepa proporcionar los referentes empíricos necesarios. Una lección muy importante que hemos aprendido durante nuestro trabajo de campo es que, al campesino, por más antropólogo que sea, no le gusta que le hablen en abstracto. Por consiguiente, observación y diálogo son requisitos indispensables para avanzar en el trabajo de campo.

Vinculado con lo anterior, otra lección que hemos asimilado es que el contexto es de fundamental importancia para el valor que se concede a una realidad social. Por ejemplo, el sexo femenino puede ser visto con signo positivo en caso de que el primer hijo que se tenga sea mujer, pues se afirma que de ser este el caso habrá riqueza en la familia. Pero si la persona que primero se ve al salir de la casa por la mañana es de sexo femenino, en esta circunstancia el signo es negativo, porque se dice que traerá mala suerte.

No existiendo valores que se definan por sí mismos, la oposición complementaria es el mejor medio donde se expresan. En consecuencia, hemos podido notar que quizá una de las más significativas oposiciones es aquella que opone a lo social, asociado con el valle, con lo no-social, asociado con la puna; y la que clasifica a las relaciones sociales en simétricas y asimétricas, según si las categorías en juego son individuos o colectividades.

El dualismo para los andamarquinos, como para el resto del mundo andino, es la expresión por antonomasia de la vida social. La simetría es el ideal que lo caracteriza. Sin embargo, nunca aparece en estado puro, pues a las partes que están en juego se le antepone un principio jerárquico que se advierte en la presencia de un tercer elemento que actúa de mediador. El reconocimiento de este tercer factor, aunado a un ideal por expandir la sociedad, transforma la configuración diamétrica en una concéntrica, de modo que la simetría tiene que ceder paso a la asimetría y esta, a la jerarquía.

La jerarquía tiene, pues, como fundamento la presencia de un principio unificador o de un centro, al cual se le confiere preeminencia,

y la expansión de la sociedad. En el plano de la interacción social, esto se traduce en el reconocimiento de un tipo de vínculo que involucra a individuos en relación con colectividades, en el carácter segmentario de las unidades sociales y en las posibilidades acumulativas de los individuos. Es este principio el que sustenta a la comunidad como un todo a través del ordenamiento de los santos y de los mecanismos generados para auspiciarlos. El ordenamiento jerárquico es, junto con el dualismo, la instancia más importante que permite que las distintas partes que componen la comunidad se integren en un esquema unitario. Como veremos en la última parte, esto lo logran a través de un proceso, cuyas

etapas están demarcadas por los cargos asociados con las distintas fiestas de la comunidad.

Pero si bien el acceso a la integración comunal está representado asimétricamente como una sucesión de etapas jerarquizadas, la integración misma está prefigurada por un desdoblamiento simbólico de la comunidad en dos partes opuestas y complementarias. La razón es que toda unidad social, en tanto que supone una dinámica, tiene que ser dual. En este sentido, el paradigma de la oposición complementaria lo constituyen el hombre y la mujer. En quechua el término más común que expresa esta oposición simétrica es *yanantin*. Otro, es *pitu* y, en Andamarca, así como



en Chuschi, figura *aura*, que alude a dos vasos iguales llenos de chicha y a los grupos sociales respectivos de una pareja conyugal.

La oposición complementaria, con sus matices simétricos e igualitarios, constituye el ideal de los intercambios que rigen la vida social. En la medida que su paradigma es el matrimonio y la descendencia el principal criterio de permanencia de los individuos en el seno de la comunidad, el vínculo al cual se le confiere más importancia es al parentesco. Sin embargo, el dualismo tiene que ensamblarse con el principio jerárquico para ponerse al servicio de la integridad de la comunidad. Esto supone la creación de grupos sociales lo suficientemente flexibles que, a la par de mantener en alto la reciprocidad simétrica, dejen margen a los individuos que los componen para que, representando a las localidades que se les asocian, ingresen a los distintos peldaños que permiten la integración de la comunidad. Un primer grupo de esta naturaleza, que preserva la condición igualitaria de los sexos y deja librada la determinación de sus límites al ego, es la parentela o *kindred*, que en Andamarca recibe el nombre de *aillu*. Pero si bien este tipo de grupo satisface los requerimientos simétricos que sirven de fundamento para los intercambios, se encuentra un tanto limitado en lo concerniente a las exigencias de permanencia en relación con una localidad. Para este propósito existe la casta que, por privilegiar la línea masculina, se inscribe más en un orden asimétrico que simétrico.

Estando la segunda parte de nuestro libro dominada por las consideraciones simétricas que rigen en la comunidad, hemos reservado para el final de esta parte el estudio del parentesco ceremonial. La razón es que se trata de la institución más influida por estas consideraciones, aquella donde mejor se comprueba la naturaleza andina de la organización social andamarquina y la que sirve de instancia de mediación entre el parentesco y los niveles que conducen a la integración comunal.

Así como el parentesco ceremonial cumple un rol fundamental como medio de condensación de los presupuestos del parentesco consanguíneo y del matrimonio, igualmente, en la última parte, veremos que la fiesta del agua cumple un rol semejante en relación con las instancias

que contribuyen a la recreación de la unidad de la comunidad. Por ello en la tercera parte esta fiesta será nuestro punto de partida para comprender la organización jerárquica de la comunidad y el significado que tiene la organización dualista como sustento simbólico del ordenamiento social.

Llegados a este punto esperamos que, a la vez de haber mostrado la vigencia de una cultura andina, y de las premisas sociales bajo las cuales se sustenta, se sabrá valorar el enorme estímulo que presentan las comunidades campesinas a la teoría antropológica. Quizá el mayor de todos es que exigen un tratamiento multidimensional y que logran compatibilizar lo que hasta el momento se creía como incompatible. Además, frente a la imagen exclusivamente colectivista, que desde el siglo pasado se viene utilizando para caracterizar a la sociedad andina, esperamos que nuestro estudio sirva para destacar que en esta sociedad el individuo tuvo un reconocimiento y que, paralelamente, existió un margen para la valoración de la libertad y la creatividad.

Agradecimientos

Juan M. Ossio Acuña, 1990

Desde que iniciamos la presente investigación, son muchas las personas e instituciones con las cuales hemos contraído una deuda de gratitud. Empezando con los andamarquinos, quisiéramos mencionar en primer lugar a don Fermín Miranda Gallegos, quien, con su esposa, Ana Galindo, y su hijo, el padre Rómulo, nos hizo sentir como si fuéramos un miembro más de su familia; y que desde su cargo de alcalde ejerció una influencia decisiva para que la comunidad nos aceptase. También en la esfera de la hospitalidad, la familia de Herminio Herrera ocupa un sitio muy alto en nuestros recuerdos por su gran generosidad. Sus hijos Jorge y Carlos se convirtieron en nuestros más estrechos colaboradores en la tarea de acopiar mitos y tradiciones narrados en quechua. Gracias a ellos, pude acceder a los mejores informantes de la comunidad, como Zenén Flores Caballa, apodado Buque, que nos narró las versiones más detalladas sobre el mito de Inkarrí y sobre diferentes aspectos de la vida ritual andamarquina.

Otro gran colaborador que tuvimos en el transitar por el folclor andamarquino fue Teófanés Gallegos Lara, el célebre Teofacha de las narraciones de José María Arguedas. Amigo desde la infancia del notable novelista, compartió con él la misma pasión por las tradiciones indígenas y una aguda sensibilidad para describirlas. A él le quedamos profundamente reconocidos por el gran servicio que nos brindó como interlocutor e intérprete del alma andina.

Informantes de la vida sociocultural andamarquina fueron muchísimos. Unos, como Buque, nos proporcionaron relatos orales; otros, armándose de una paciencia infinita, nos hicieron listados larguísimos de sus genealogías; hubo, como los alcaldes de agua, quienes pasaron semanas

con nosotros recorriendo los campos, dándonos relaciones detalladísimas de los regantes de un determinado sector agrícola; unos más, en una muestra conmovedora de confianza, nos hicieron llegar sus testamentos para que los estudiásemos, etcétera. A todos ellos les queremos expresar nuestro más vivo agradecimiento, pero muy particularmente a Víctor Ochoa Tito, quien, desde que iniciamos el trabajo de campo hasta el momento actual, nos ha venido iluminando con sus conocimientos. La deuda que tenemos con este polifacético andamarquino, gran conocedor de su cultura y trabajador sin descanso, es inapreciable. Haberlo tenido cerca ha sido como contar con una enciclopedia viviente, siempre dispuesto a darnos la información necesaria a fin de atar los cabos que nos quedaban sueltos.

Otros andamarquinos que no podemos dejar de mencionar en estas páginas por su ayuda invaluable son Nicanor Inca, quien nos alquiló la casa donde residimos la mayor parte del tiempo; Julián Ochoa, el hermano de Víctor. También Benigno Alfaro, Valentín Antezana, Santiago Astovilca, Cirilo Berrocal, Basilio Berrocal, Erasmo Berrocal, Dionicio Cuevas, Epifanio Cupe, Rafael Chalco, Ciriaco Chipana, Pantaleón Díaz, Simón Díaz, Carmina Flores, Donato Flores, Epifanio Garriazo y sus hijos Teófilo y Víctor, Bernabé Huamaní, Celestina Huamaní, Francisco Huamaní, Ignacio Huamaní, Leandro Huamaní, Celso Inca, Nicolás Inca, Silvestre Medina, Felipe Medina, Juan Mendoza, Mercedes Mendoza, Zacarias Páucar, Leonardo Puza Ramos, Cirilo Quispe, Crisólogo Quispe, Pedro Ramos, Prudencio Ramos, Eusebia y Laura Ramos, Emilio Tipte, Cornelio Tito, Prudencio Tito, Silverio Tito, Leandro Tito y algunos otros a quienes pedimos disculpas por no mencionarlos en aras de no alargar esta lista.

En relación con nuestra aproximación académica al mundo andino nuestro primer agradecimiento va a R. T. Zuidema no solo por habernos brindado la perspectiva adecuada para llevar a cabo este trabajo, sino por su constante aliento para que perseveráramos en la publicación de este libro. En Oxford, nuestra mayor deuda intelectual es con Evans-Pritchard, por la reevaluación que hace de la antropología en términos de significado y por su indesmayable humanismo, que hizo que un día nos definiera esta disciplina

social como el arte de hacer amigos. Su discípulo Godfrey Lienhardt también ha dejado en nosotros una huella muy profunda. Pero son Peter Rivière, nuestro tutor a lo largo de esta investigación, y Audrey Butt, que lo reemplazó durante su sabático, quienes han seguido más de cerca nuestro trabajo y nos han brindado las orientaciones más adecuadas.

Como ya indiqué, culminar este libro nos ha demandado muchos años, algunos de los cuales nuestra dedicación a la investigación fue a tiempo completo. El habernos podido involucrar en una empresa de esta magnitud solo ha sido posible gracias al concurso de numerosas instituciones nacionales y extranjeras. Siguiendo el orden en que nos fueron ayudando, debemos expresar nuestro agradecimiento a la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, que nos permitió iniciar nuestro trabajo; a la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la que como miembros de su cuerpo docente recibimos su apoyo institucional para obtener una ayuda financiera de la Fundación Ford y las licencias necesarias para permanecer en el campo; a la Fundación Ford, por habernos proporcionado el concurso económico para permanecer en el campo y pasar un año en Oxford para completar nuestro periodo de residencia; y a la John Simon Guggenheim Foundation, que nos ha permitido retornar a los materiales que recogimos de 1970 a 1978 para preparar este libro y contribuir a la financiación de su publicación.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar a Celia, mi querida esposa, por su gran apoyo intelectual y afectivo, sin el cual nunca hubiera podido llegar a cumplir la meta que me tracé. A ella, pues, mi mayor agradecimiento, que lo he querido plasmar dedicándole esta obra que condensa un largo capítulo de nuestras vidas.





Prólogo a la segunda edición

Juan M. Ossio Acuña, 2022

Aspirando a obtener el grado de Bachelor Litterae (B.Litt.) en la Universidad de Oxford, de 1968 a 1970 preparé una tesis sobre la obra del cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, escrita hacia los siglos XVI y XVII.

Era un reto para poner a prueba los conocimientos en Historia y Antropología que había adquirido en mis años previos como estudiante de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad Nacional de Mayor de San Marcos. Los antropólogos John Murra y Tom Zuidema me habían aconsejado complementar mi formación histórica en aquella, por la cual habían optado y con la cual estaban revolucionando los estudios sobre el pasado prehispánico. El primero sobre todo en el campo de la organización económica y el segundo en el estudio de los sistemas clasificatorios vinculados con la organización social, la cosmología y, en general, el área de los estudios simbólicos. Los intereses de cada cual reflejaban en gran medida los centros académicos donde se habían formado. El primero particularmente en la Universidad de Chicago y el segundo en la de Leiden, en Países Bajos.

Quizá por mi interés previo en los sistemas religiosos y simbólicos, las ideas del segundo fueron las que más me impactaron, pero muy en especial aquella que lo lleva a sugerir que los diez primeros incas de las dinastías alta y baja en que se agrupaban no eran personajes que tenían una cualidad histórica, sino que representaban posiciones sociales preestablecidas. Para mí, semejante supuesto se traía abajo lo que habíamos aprendido desde el colegio y que para muchos historiadores desde el siglo XVI hasta la fecha era una verdad inamovible.

Como era una hipótesis muy osada, ameritaba estudiarla más a fondo, dedicarle una atención más amplia al contexto cultural en que se daba. Es decir, tratar de conocer la concepción de la historia que heredaron los incas de las culturas que los precedieron. El medio que me pareció más adecuado fue escoger un indígena que pudiese haber sido como uno de los informantes nativos de los que se valieron los europeos para acceder al conocimiento del pasado prehispánico y corroborar sus afirmaciones con otras fuentes de una procedencia similar.

De una gama de casos relativamente estrecha, quien me pareció el más pertinente fue Guaman Poma de Ayala, autor de la voluminosa crónica, cerca de 1.200 páginas, de las cuales como 400 incluían dibujos en tinta no coloreados. A diferencia de otros autores indígenas, no solo nos describe el pasado prehispánico, sino que nos da un pormenorizado recuento de la época colonial. Destaca el nuevo ordenamiento social, las instituciones políticas que lo acompañan y muy en especial el maltrato que sufre la población indígena por aquellos que se decían cristianos y hacían todo lo contrario al orden al cual debían de sujetarse y mucho más al que los había sujetado durante la etapa prehispánica.

A la sazón, los estudios sobre este historiador indígena no eran muy numerosos. El primero que le dedica un ensayo es su descubridor, el alemán Richard Pietchmann, en 1908. Posteriormente, el etnólogo francés Paul Rivet, en 1936, lo divulga en una edición facsímil que permite iniciar un creciente interés por este documento. Poco después, Manuel Herminio Cisneros Zavaleta ofrecerá una somera descripción de su contenido a partir de 1938 en varios números de la revista *Tierra*, publicada en Ambo,

Huánuco, pero el estudio más exhaustivo es del célebre historiador Raúl Porras Barrenechea, publicado en la editorial Lumen en 1948: *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*.

Experimentado conocedor de las crónicas del XVI y XVII, Porras Barrenechea le dedica un breve, pero sustancioso análisis crítico a la obra de este ejemplo de informante autóctono que, gracias a enjuiciarla etnocéntricamente bajo los cauces de los cánones historiográficos europeos, confirma fehacientemente que estamos ante un autor indígena que, si bien pudo errar en sus afirmaciones históricas y en su redacción del español, no era digno que se le atribuyera una «behetría mental» como equivalente a confusión mental a su pensamiento.

Convencido de que el autor de *El primer nueva corónica y buen gobierno* era efectivamente un indígena, pero dudando el atributo que el maestro Porras Barrenechea le daba a su raciocinio, me propuse aclarar la plausibilidad de esta valoración estudiando su concepción de la historia y atando a ella su visión del tiempo, del espacio, del orden social y del ordenamiento político. Tarea compleja, pues si debía ver en Guaman Poma a un informante como los tantos con quienes interactuaron los españoles, debía entender a cabalidad su obra y, para ello, debía leerla de adelante para atrás y viceversa.

El tiempo que me tomó fueron dos años, pues no podía circunscribirme solo al manuscrito, sino que, para asegurarme que las hipótesis que iba construyendo eran plausibles, debía confrontarlas con las evidencias que presentaban otros peruanistas que le habían sido contemporáneos y aun del conocimiento que se tenía de realidades culturales más lejanas.

Al cabo de una segunda lectura del documento, comencé a reparar en determinados hitos que se fueron hilvanando con otros, los que permitían avizorar la apertura de nuevos engranajes que ameritaban el recorrido de nuevas exploraciones. La primera clave que se me abrió fue la recurrente presencia del dualismo, fuese en la organización del tiempo, del espacio y del orden social. Una segunda que figuraba desde las páginas iniciales era la frecuente tendencia de dividir el tiempo en edades estáticas

que regularmente las presentaba en cinco y algunas veces hasta en diez de una manera análoga a la organización del espacio. Una tercera es que, correspondiendo con la naturaleza estática de las edades, la sociedad era concebida como inamovible favoreciendo a un estatus adscrito contrapuesto a otro, de naturaleza adquirido, como se deduce cuando dice:

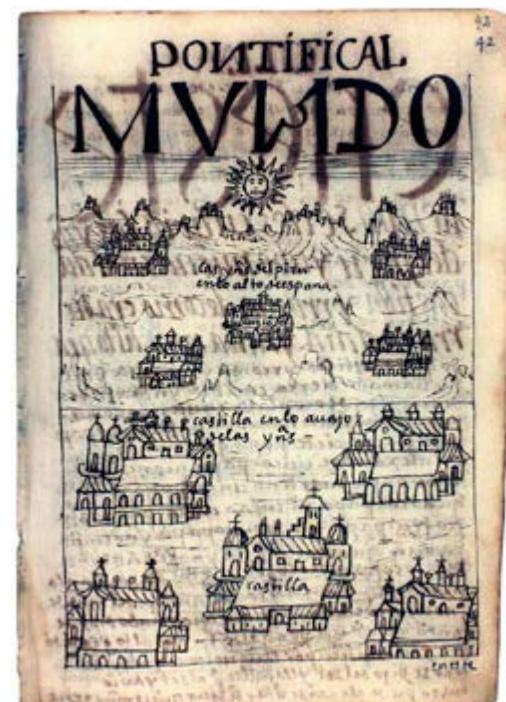
«Y acá os rruengo que os enfrenéys y ueáys cada uno de lo que soys. Ci soys cauallero o Hidalgo, pareserés muy bien. Y ci soys pichero o judío o moro, mestizo, molato como Dios te crió, nos hagáys de fuerza cauallero el cacique principal de linage a yndio pichero, nos hagáys señor, cino cada uno parese su natural como Dios le crió y mandó en el mundo» (Guaman Poma, 2001: 1168, 1178).

La presencia de esta clave guarda correspondencia con la importancia que se le otorgaba al parentesco y al matrimonio endogámico. Este último se traduce en el rechazo hacia el mestizaje al cual responsabiliza de la disrupción del orden que reinaba previo a la llegada de los europeos.

Una cuarta es la valoración jerárquica de la sociedad con el inca a la cabeza como principio ordenador y, como tal, divino y mediador entre los opuestos complementarios de manera semejante al tao en China o el faraón en Egipto. Esta condición lo lleva a ser concebido como *Intip churin* o Hijo del Sol y, como tal, asociado a una posición celestial que le daba el privilegio de ser el engendro de una pareja de hermanos y, como tal, la encarnación máxima del principio endogámico.

Una quinta es la proyección, cual plantilla de los esquemas clasificatorios andinos, al universo que le es contemporáneo, permitiéndole aplicar el esquema dualista a la relación entre las Indias y España, al igual que el principio ordenador al rey de España o Papa como cabezas del nuevo orden que trae el régimen colonial. De ello dan cuenta las **figuras 1, 2 y 3a** y **3b**, además del **diagrama 1**.

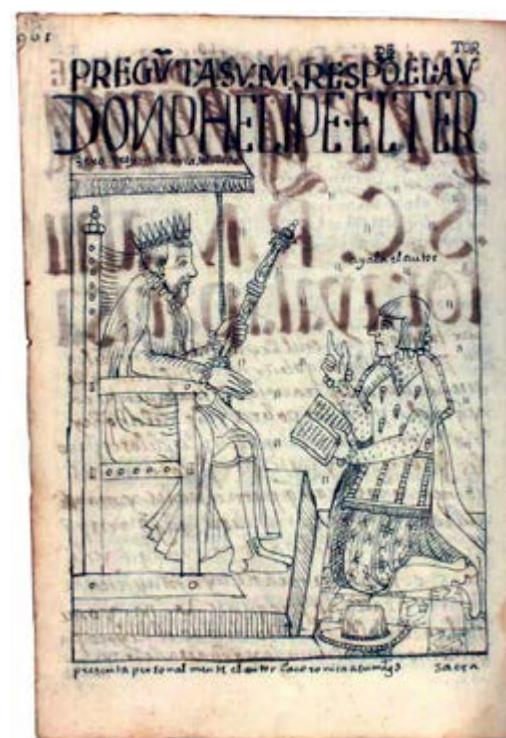
Una última es la que interpreta a la conquista como un *pachacuti* cósmico que invierte el orden del mundo, pero que es susceptible de corregirse por alguien cuya proyección cósmica debe ser proporcional a la naturaleza del desastre. ¿De quién se trata? A no dudarlo del inca, pero en



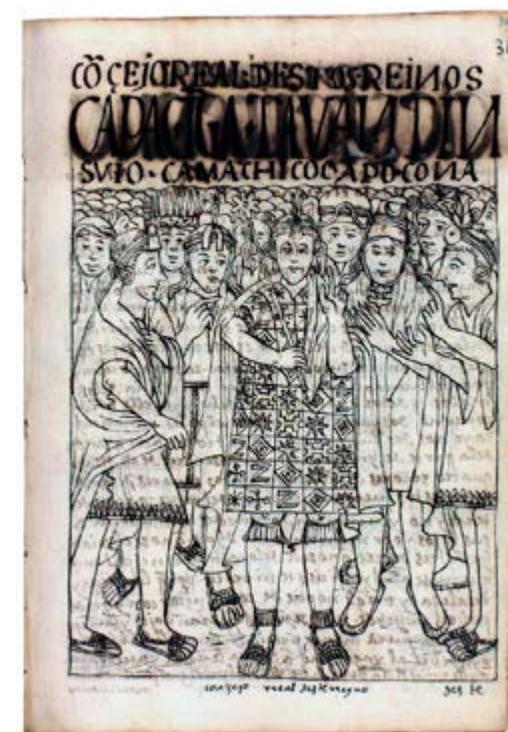
■ Figura 1. Las Indias y España.



■ Figura 2. Monarca del mundo o Papa, rey.



■ Figura 3a. Rey y Guaman Poma.



■ Figura 3b. El inca rodeado de sus consejeros de Hanan y Hurin Cuzco y de los reyes de los cuatro suyos.

■ **Diagrama 1.** Inca y los reyes de los cuatro suyos. Además, el monarca del universo ampliado, representado por cuatro reyes de distintas partes del mundo



la ausencia del monarca del mundo, sea bajo la forma de sumo pontífice o de rey de España.

¿Pero cómo acceder a él cuando en la época prehispánica no cualquiera podía tener este privilegio y menos fungir de mediador para orientarlo a recomponer el orden? La estrategia de Guaman Poma consiste en atribuirse ser príncipe por descender de la más alta alcurnia preínca y valerse de su crónica como un instrumento de mediación o, como John Murra sugirió en una oportunidad, como una carta dirigida al rey, que —a mi modo de ver— aspiraba al restablecimiento del orden.

Si este fue el caso, no estamos ante alguien con una «behetría mental», sino ante una mente sagaz que se enmarca en la tradición del mesianismo andino.

Hasta aquí todos estos detalles se enlazan formando un todo perfectamente coherente que guardan correspondencia con particularidades que están presentes en otras fuentes sobre el Perú antiguo. Sin embargo, a nivel de las realidades concretas no todas sus afirmaciones son verificables. Una de ellas es que haya podido ser príncipe descendiente de un rey del Chinchaysuyo conocido como Apo Guaman Chaua Yarovilca Allauca Guanuco de Guanuco el Viejo.

Que en la realidad muchas de las afirmaciones de nuestro cronista sean inverificables y su validez solo pueda ser aceptada en función de la trama de su documento es perfectamente posible, pero esto no quiere decir que todo sea una ficción. Gracias a ciertos resquicios que deja y a documentos externos al manuscrito, se ha podido establecer, con un alto grado de certeza, el momento en que se puede datar el documento, el ámbito espacial en el que se desenvuelve y la posición social que pudo ostentar.

En mi libro *En busca del orden perdido* (2008, PUCP), me he ocupado exhaustivamente sobre estos temas, pero ahora me limitaré a describir el ámbito espacial en que se desarrolló. Como las localidades con las que tuvo relación fueron numerosas, me detendré en aquella con la cual más se le ha vinculado al punto de pensar que pudo hasta ser su lugar de nacimiento.

Sobre el lugar y fecha de su nacimiento, carecemos completamente de información y lo mismo es con respecto a su fallecimiento. La última noticia

que tenemos de él es una carta dirigida al rey de España desde el pueblo de Sondondo con fecha 14 de febrero de 1615 (Ossio, 2008: 44 y Ossio, 2016: 147). En esta carta, como en algunas páginas de su crónica, la edad que se atribuye es 80 años. Si este fuera el caso, habría nacido en 1535. Sin embargo, hay otros detalles, como su colaboración con Cristóbal de Albornoz, algunos dibujos, su relación con fray Martín de Murúa y algunos más que permiten poner en tela de juicio su afirmación (Ossio, 2016). Sin embargo, por otras evidencias, es plausible que naciera después de la conquista.

El que aparezca asociado con Sondondo en la carta que hemos mencionado y que, en numerosas oportunidades, a lo largo de la *Nueva corónica*, aduzca vínculos con esta localidad y con otros pueblos pertenecientes a la doctrina de Cabana y de Apcara o Aucará no quiere decir que haya nacido en algunas de estas localidades asociadas al repartimiento de los rucanas antamarcas. Solo indica que tuvo relaciones sólidas con estas localidades, como las que tuvo con Chupas y Huamanga. Habrá que esperar la aparición de otros documentos para aclarar esta incógnita, así como la de su muerte. Sin embargo, de lo que no se puede dudar es que tuvo una estrecha relación con el mencionado repartimiento, pues, incluso, un apéndice de él, poblado por sus coterráneos, figura en Huamanga hasta hoy al lado del barrio de los tejedores, y lo mismo sucede con una de las propiedades que tiene en Chupas.

Gracias a su detallado conocimiento de la zona, no solo pude acceder a la lógica que daba coherencia a su obra, sino que pude familiarizarme con el medio ambiente en que se desenvolvía, a la organización social y religiosa que ordenaba la vida de sus paisanos, a sus labores agrícolas y pecuarias, a los rituales que se asociaban con el calendario y con las labores cotidianas. Fueron tantos los detalles que digerí que no me quedó otra alternativa que escoger una de las comunidades de aquel repartimiento y muy en especial de aquella doctrina en que, además de poseer casas, era propietario de terrenos de cultivo y pastoreo para hacer mi trabajo de campo conducente al doctorado en la Universidad de Oxford.

Si en mi tesis de B.Litt. un objeto central era volcarme al estudio de las categorías del pensamiento para, a través de ellas, llegar a la comprensión de su lógica y demostrar, a diferencia de nuestro

gran historiador Porras Barrenechea, que Guaman Poma no tenía una behetría mental sino un pensamiento consistente, aunque enmarcado en distintos sistemas clasificatorios, esta vez lo que me proponía demostrar a nivel de las comunidades campesinas o indígenas era que, si bien habían sufrido algunos cambios por efecto del tiempo, las fuerzas exógenas de la dominación no las habían logrado desintegrar siguiendo atadas con fuerza a sus tradiciones y principios organizativos.

Una vez más lo que asomaba a nivel categorial era el dualismo, que —como lo ha destacado el célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss— está estrechamente vinculado al principio de la reciprocidad, el cual es particularmente relevante en las sociedades en que las relaciones de parentesco alcanzan un rol protagónico y tienden a ser igualitarias, aunque no exclusivamente, como la sociedad inca y la que veremos en las páginas de este libro.

En las colectividades andinas son muchas las denominaciones bajo las cuales se expresa el dualismo. La más común divide al conjunto social bajo los términos de *hanan* y *hurin* (alto y bajo), pero en Andamarca la nomenclatura empleada es la de *tuna* (rincón de andén) y *pata* (borde de andén). El que se hayan escogido estas nociones para designar a los dos barrios en que se divide el pueblo matriz es un testimonio elocuente de la importancia que se le otorga a esta técnica agraria destinada principalmente al cultivo del maíz en esta comunidad, como se puede observar en el elevado número que adornan sus laderas, pero muy en particular las que engalanan los costados del valle del río Negromayo (ver **figura 4**).

Es subyugado por estos jardines colgantes, no tan comunes en las otras comunidades de la zona, y por la buena acogida que me dieron sus pobladores cuando recién llegué, que sin mayores vacilaciones escogí Andamarca, entre todas ellas, para hacer mi trabajo de campo. Además, no era tan distante del resto y podría visitar a cualquiera de ellas sin mayores contratiempos, como lo hice con Cabana, Sondondo, Ishua, Aucará, Chipao y Mayobamba, pero muy particularmente a la primera de estas seis por seguir manteniendo un sistema de *aillus* simbólicos, común a todas las que habían sido anexos de Cabana.



■ Figura 4. Andenerías de Andamarca.

Aparte de quedar deslumbrado por esta tecnología, mi admiración fue mayor cuando descubrí que —como la vida de los nilóticos Nuer, estudiados por Evans-Pritchard (1965), cuya vida gira alrededor de la ganadería a pesar de no tener mayor valor económico— la de los andamarquinos, *mutatis mutandis*, gira alrededor del maíz, que tampoco tiene gran aceptación en el mercado por ser de tamaño reducido, de exigentes cuidados y, por ende, de escaso volumen productivo.

Si el maíz no otorga a los comuneros que escogí estudiar mayor rentabilidad, el uso que recibe atiende principalmente a las actividades que cimientan sus relaciones de reciprocidad como es el consumo de la chicha en los principales contextos ceremoniales, o de las viandas privilegiadas que consumen en distintas oportunidades, o de las ofrendas que se destinan a sus divinidades. Tal es su valor que se obsequia desgranado en recipientes de madera que se denominan *cochas* a la novia con ocasión del matrimonio.

Este tratamiento es particularmente realizado por constituirse en la semilla que primero siembran en las chacras o parcelas que han recibido como donación y deben perpetuar a lo largo de su vida de casados. De manera semejante, cuando las llamas transportan maíz, son adornadas con cabeceras y pectorales de lana que destacan el valor de lo que están transportando (ver **figura 5**).

A semejanza de la hoja de coca, no está exento de valores mágicos como el don de predecir el futuro, con buenos o malos augurios. Frecuentemente hemos notado que casi inadvertidamente cuentan los granos que cogen al azar durante las comidas para averiguar su destino. Si el resultado es par, es buena suerte, pero si es lo contrario, el pronóstico es negativo.

Contrario a este don del maíz, la ganadería y sus derivados como el queso y la lana y la carne seca o *charqui* de los camélidos constituyen su principal fuente de ingresos económicos. Es a través de estos productos que —a diferencia del maíz— tienen el capital monetario que ingresa a la comunidad. Por medio de él, muchos han podido dedicarse al comercio y, a través de este, hacerse de tiendas de abarrotes, así como de medios de transporte mecánico sea bajo la forma de camiones o de autobuses que transportan pasajeros y mercancías cotidianamente.

Es bajo el equilibrio de estas actividades que Andamarca ha podido mantener sus tradiciones, accediendo de manera pareja a la modernidad sin que se pueda advertir un resquebrajamiento de sus valores, aunque, desafortunadamente, sin la fuerza necesaria para enfrentar el terrorismo que asoló su terruño en las décadas de 1980 y 1990.

¿Cuáles fueron los factores sociales que permitieron el equilibrio de estos rubros económicos? Yo diría que las relaciones interpersonales, el parentesco consanguíneo bilateral y unilineal y el ceremonial en sus diversos matices y la orientación endogámica que, a pesar de los avatares del terrorismo, todavía se mantiene y se refuerza con la antigua presencia de rituales, como la fiesta del agua o Yarja Aspi, que anualmente en agosto, bajo el patrocinio de numerosos santos, recrea la unidad del conjunto comunal. Sin embargo, debió ser insuficiente para doblegar a Sendero Luminoso, pero al menos no para desintegrarla por completo, pues, pasada esta pesadilla, volvió a reconstituirse.



■ Figura 5. Engalanamiento de las llamas que portan maíz.

Quizá no con la fortaleza de cuando la estudié en la década de 1970, pero sí con el ánimo de renacer de sus cenizas y de replicar las múltiples oposiciones que la ordenaban como aquella que contraponía a los *misti*, blancos, o foráneos con los *runas*, indígenas o locales; o a la agricultura asociada con el color negro, lo permanente, lo femenino el valle y la vertiente occidental del valle y la ganadería representada por el rojo, la puna, lo móvil, lo masculino y la vertiente oriental que terminaban siendo equivalentes a la oposición que se daba entre los barrios *tuna* y *pata* en que se dividía el pueblo.

Tan importante era el valor del dualismo que una exigencia social de primer orden era que todos se emparejasen como lo destacamos en la segunda parte en que se divide este libro y que la recreación anual de la unidad de la comunidad se expresase a través del sistema de acequias de las dos vertientes del valle, y de la competencia entre los danzantes de tijeras que, seguidos del baile de la *qaramusa*, culminaban los festejos con lo que cerramos el contenido de esta etnografía que se deriva de un largo proceso de observaciones y de la estrecha amistad que forjé con sus pobladores.

Para finalizar las líneas de la segunda edición de este libro, quiero expresar un agradecimiento muy especial a Ernst and Young y a Paulo Pantigoso, Country Managing Partner de esta institución en el Perú, por honrarme con la publicación de este libro y por la generosa labor que viene realizando en el campo cultural de nuestro país. Ojalá su ejemplo pueda ser seguido por otros empresarios a fin de poder divulgar, en ediciones de gran calidad, la extraordinaria riqueza creativa presente y pasada de nuestros compueblanos. Asimismo, no puedo silenciar la gran calidad editorial de Apus Graph Ediciones y un reconocimiento especial a Anel Pancorvo por la excelencia de su habilidad editorial en la producción de un libro complicado de construir por sus numerosos cuadros, encartes e ilustraciones. Cierro estas líneas agradeciendo a todo el equipo que con gran esmero ha hecho posible este aporte a la etnografía sobre nuestros pueblos andinos.



PARTE I EL ESCENARIO

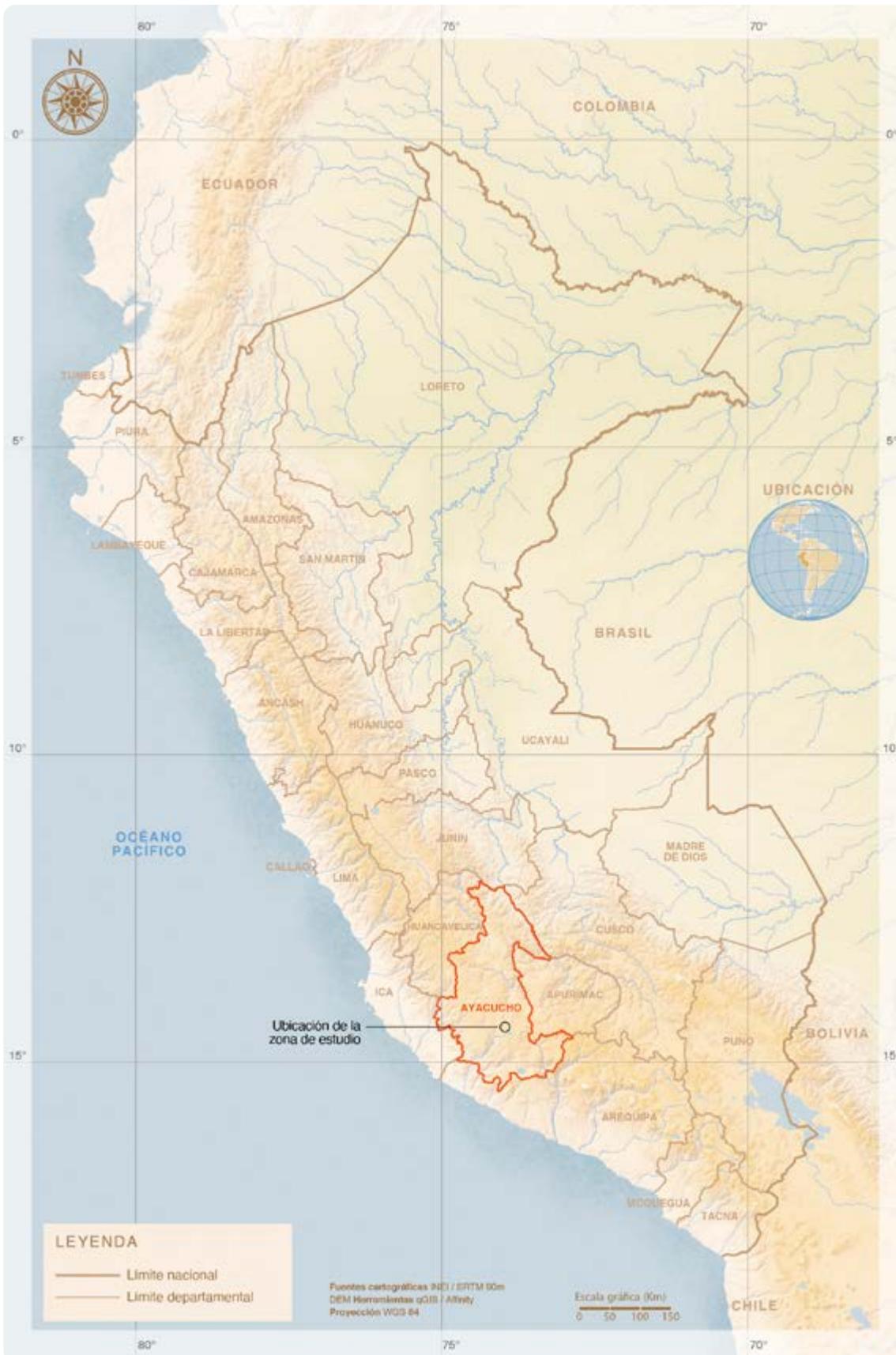
CAPÍTULO I:

El medio ambiente

a. Ubicación en relación con la red hidráulica

La comunidad de Andamarca o distrito de Carmen Salcedo se ubica a $14^{\circ}23'$ latitud sur y $73^{\circ}58'$ longitud oeste en la provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho (Perú) (ver **mapa 1**). Se trata de la comunidad más sureña de una cuenca que se une con la del río Pampas, una de las más extensas de este departamento. A lo largo de esta cuenca se suceden, a intervalos no muy espaciados, un gran número de comunidades. Hacia el norte y el oeste unos 50 o 65 kilómetros de punas altas separan a esta comunidad de los centros poblados más cercanos.

El curso del río que corre por esta cuenca es de sur a norte. Se inicia en la comunidad que nos concierne y termina en Querobamba, un poco antes de unirse con el río Pampas. Mientras cruza el valle de Andamarca el nombre que se le da a este río es Negromayo. Luego, poco después de unirse con el de Mayobamba, y agregándosele el río Pichjane, cambia de nombre e incorpora al de la comunidad de Sondondo. Poco después, cuando se le une el río Pancoy, vuelve a cambiar de nombre, llamándose esta vez río Jatun Mayo. Un poco más al norte, y a lo largo de un buen trecho, se le conoce como río Lucanas y, finalmente, antes de unirse con el río Pampas, una vez más vuelve a denominarse río Sondondo. El que en este extremo se repita este nombre sugiere que para los actores sociales esta cuenca delimita un territorio unitario. Además, el ser el único río de la provincia donde en uno de sus tramos figure el nombre de Lucanas es indicativo de la importancia de esta cuenca en el seno de esta unidad política (ver **mapa 2**).



■ Mapa 1. Ubicación de la comunidad.

El río Negromayo, a su vez, se forma de otros dos riachuelos: el Hatun Huamani (también llamado Negromayo), y el Visca o Chuspira. El origen del primero se señala en la laguna de Lliullisqa y el del segundo, en un extremo de la laguna de Sahuqocha. Para los andamarquinos al menos una parte de estas lagunas se encuentra en su territorio; no obstante, en el caso de la primera, la posesión del íntegro de ella es disputada por la comunidad vecina de Cabana. De estos dos ríos al que se le da mayor importancia es al Hatun Huamani, como que uno de sus nombres es el mismo con que se designa al espíritu de las montañas², y el otro es el que permanece luego de recibir las aguas del Visca.

El río Hatun Huamani o Negromayo desciende al valle desde el oeste y el río Visca desde el este, y el punto donde convergen, llamado Tincúa³, marca el inicio de los terrenos irrigables de la banda occidental del valle. Desde este encuentro hasta que se une con el río Mayobamba la distancia es de unos 9 kilómetros. Este nuevo encuentro entre ríos es una vez más significativo, porque representa el hito norteño que separa a la comunidad de Andamarca de sus vecinas Cabana y Sondondo.

Es importante empezar esta descripción sobre la ubicación de la comunidad de Andamarca atendiendo a su red fluvial, porque juega un papel simbólico muy significativo en la organización del espacio, como tendremos oportunidad de ver más adelante. Por el momento baste señalar que la dirección del curso del río es muy utilizada por los pobladores de la zona, para clasificar el territorio aledaño de acuerdo con el clásico patrón andino de «alto» y «bajo» (*hanan* y *uray*). Consecuentemente, por originarse el río Negromayo en su territorio, los andamarquinos consideran que su comunidad es la más alta de las que se ubican a lo largo de la cuenca. Para ellos, comunidades más norteñas como Cabana, Sondondo, Aucara, etcétera, yacen hacia *uray*, la parte baja. Orgullosos de su posición geográfica no vacilan en proclamar su agrupación social como el *pupo* (ombligo) de las comunidades circundantes e inclusive del mundo. Un informante llegó

² Posteriormente veremos que a esta evidencia se le añade otra adicional que surge en relación con la fiesta del agua.

³ Este nombre viene de la palabra quechua *tincuy* que quiere decir encuentro.

a decirnos *Entero mundopa chaupi punis Andamarca* (Andamarca es el centro del mundo entero) y que por su posición privilegiada no existían las enfermedades ni plagas, como la de la langosta o *aqaruay*, y que en el pasado había tenido la supremacía en la región.

Tal es la importancia conferida al curso del río Negromayo en sus orientaciones espaciales que un mapa de la comunidad, elaborado por los mismos lugareños, ha sido dibujado, desafiando los cánones cartográficos nacionales, con el sur hacia arriba y el norte hacia abajo, como se aprecia en el **mapa 3**.

Coincidiendo con el valor que se otorga a estas orientaciones es posible apreciar que las dos mitades en que se divide el pueblo vecino de Cabana también se organizan sobre estas pautas. Así, la mitad sur es denominada Hanan Pampachiri y la mitad norte, Uray Pocrá. Como veremos, en Andamarca las mitades reconocidas del pueblo se ubican hacia el oeste y el este, respectivamente. Sin embargo, en el extremo sur y norte se reconocen dos barrios importantes. El del sur tiene como nombre Ccarmencca, que es el mismo que tenía el Cuzco en el extremo de su mitad *hanan* y, que posteriormente, fue castellanizado como Carmen Alto. El del norte figura como Antara, pero desconocemos los posibles vínculos que pueda tener con una valoración *uray*.

La altura del pueblo de Andamarca es de 3.550 metros sobre el nivel del mar. Junto con Chipao (que tiene 3.560 metros sobre el nivel del mar) son en términos reales las más altas comunidades de los alrededores. El valle que acompaña al río Negromayo es bastante estrecho y flanqueado por laderas muy empinadas que han sido recuperadas para la agricultura gracias a las innumerables andenerías que las decoran.

Ya nos hemos referido en la introducción al tamaño excepcionalmente extenso del territorio andamarquino. Cuenta con 89.000 hectáreas, de las cuales solo 2.000 son de cultivos, como se puede ver en el **mapa 3**. La mayor parte de estos se ubican alrededor del pueblo de Andamarca y de sus anexos Huacracca, Chircire y Parccacha. El resto del territorio lo conforman pajonales donde crece la grama conocida como ichu.

Es difícil saber hasta dónde estas dimensiones dadas por los pobladores son reales, pues ya hemos visto que su manejo de la cartografía es un tanto *sui generis*. Sin embargo, luego de haber identificado 7 de los 27 hitos en la cartografía nacional, pensamos que no están tan alejados de la realidad como se aprecia en el **mapa 4**.

Andamarca colinda con cinco comunidades. Por el sur lo hace con Puquio y San Juan de Lucanas, que son periféricas a la cuenca, y por el noroeste, norte y noreste con Cabana, Sondodondo y Mayobamba, respectivamente. De todas ellas los litigios más sonoros los ha tenido con Cabana, que hasta 1944 fue su comunidad matriz y con Mayobamba.

En consonancia con la distinción que hacen los mismos andamarquinos entre tierras de cultivo y de pastoreo, las actividades más relevantes en esta comunidad son la agricultura y la ganadería. Es, pues, principalmente en relación con estas dos actividades, y al curso del río, que el territorio se organiza confiriendo una especial importancia a la puna y el valle.

b. La puna y el valle

Como lo muestra el contexto ritual más importante de la vida andamarquina, es decir, la fiesta del agua (ver parte III, capítulo 1), la puna y el valle, en la medida que se asocian respectivamente con la ganadería y la agricultura, son para los pobladores de esta comunidad los ámbitos más importantes de su circunscripción. Tal es la consideración que se les tiene que, al igual que los términos *tuna* (rincón de andén) y *pata* (borde de andén) que se usan para denominar los barrios en que se divide el pueblo, los han convertido en una vestimenta más del esquema dualista con que organizan el mundo.

En el ámbito lingüístico, la mayor parte de los pueblos quechua-hablantes expresan este contraste valiéndose de los términos *orqo*, que significa cerro o puna, y *quechua*, que alude a una zona cálida. No obstante, en Andamarca, si bien se conserva *orqo*, al extremo opuesto ya no se le denomina quechua. En su lugar se ha optado por *mayopata*, que significa «borde del río».



■ Mapa 3. Croquis local de la comunidad.

Aparte de estos dos extremos, y de acuerdo con una visión vertical de su medio ambiente, los andamarquinos admiten entre ambos la existencia de algunos niveles intermedios. Así, el área cercana a la puna es denominada Pata Loma (borde de la loma) y las inmediatamente superiores al *mayopata*, *mayopa huacta* (o al lado del río) y *mayopa jahuan* (alejado del río). Como consecuencia de la falta de precisión en el deslindamiento de estos niveles, ninguno aparece asociado con algún atributo especial en relación con las actividades productivas. Es, pues, principalmente en contextos rituales que se hace evidente que las partes bajas del valle se asocian con el cultivo de maíz; las intermedias, entre la puna y el valle, con productos como tubérculos, habas, cebada y trigo; y la puna, con la ganadería.

En la medida en que la altura es un factor muy importante en el desarrollo de determinados productos, es el criterio de clasificación territorial que más se realza. Sin embargo, no es el único. Otros criterios que se tienen en cuenta son la calidad de los suelos, la configuración del terreno en relación con la amenaza de las heladas, el potencial de agua, etcétera. Todos ellos se destacan en los nombres que dan a determinados sectores del territorio donde desarrollan sus actividades. Por ejemplo, cuando vemos figurar el término *huaycco*, quiere decir que el sector es bastante abrigado; si aparece *pampa* es que está descubierto y bastante expuesto a las heladas; si *acco* porque el terreno es arenoso y así sucesivamente.

La puna, con una altura promedio de 4.000 metros sobre el nivel del mar, es, por antonomasia, el ámbito del pastoreo de auquénidos como llamas y alpacas, de las ovejas, del ganado vacuno y de un reducido número de caballos, burros y mulas. Aquí el forraje principal lo constituye el ichu, del cual existen distintas variedades.

Según una declaración jurada del total de la comunidad, de 1970, Andamarca aparece subdividida en 21 sectores o *moyas*, que se agrupan en 13 sectores mayores. El área territorial que abarcan suma un total de 61.828 hectáreas. De este total, 47.500 hectáreas, repartidas en 14 *moyas*, se ubican en la misma puna. El más extenso de los sectores es Quilcata con 20.000 hectáreas; luego le siguen Ñahuin-Collpa, Pisco-Pacana, Accoila

y Ccarhuaypampa con 15.000 hectáreas y así sucesivamente hasta llegar a Huayllahuarmi, Matara y Lintahua con 2.500 hectáreas.

Aparte de esta división por *moyas*, los terrenos de la puna también son diferenciados entre aquellos reservados exclusivamente para el ganado vacuno y los reservados para el ganado lanar. La razón para esta distinción es que existe la creencia de que allí, donde pasta el ganado lanar, particularmente cuando se trata de auquénidos, los vacunos ya no vuelven a consumir los pastos que crecen en dichos terrenos. Aparte de la validez que pueda tener esta creencia, lo que se aprecia es que en la medida que el primer tipo de ganado es el más valorado, se prefiere dotarlo de los mejores pastos o, al menos, darle la precedencia en el consumo de los pastos. No es de extrañar, por lo tanto, que, en comparación con los terrenos reservados para los lanares, los de los vacunos sean más ricos en agua, en calidad de pastos y se afirme que cuentan con un clima cálido y hasta con canales de irrigación.

Las áreas dedicadas a lanares son, por el contrario, más planas y frías. También son las consideradas más sagradas. En ellos abundan los topónimos que aluden al rey inca. Un ejemplo típico es la Pampa de Quilcata, de la que se dice que casi fue la capital del Perú. De tres pozos de aguas termales que existen en las inmediaciones se piensa que brota la chicha, el vino y el trago o cañazo del inca.

En relación con el valle, la puna es conceptualizada como un ámbito no-social y esencialmente masculino. La expresión que se utiliza para denotar este rasgo es, como en otras comunidades ayacuchanas, *sallqa* que puede traducirse literalmente como «salvaje»⁴. La nota característica de la vida en la puna es la itinerancia. El nombre que se le da a las viviendas en esta zona es *astana huasi* o «casas transitorias». La razón para esta movilidad es la búsqueda de nuevos pastos y agua para los animales a medida que se

⁴ La caracterización de la puna como un ámbito salvaje está profundamente expandida en los Andes. Por ello a sus moradores se les califica de *sallqa runa* o de *chutos*. En algunas festividades como el Corpus que se celebra en la comunidad de Chuschi (Cangallo-Ayacucho), parte del jolgorio son unos personajes disfrazados de *sallqa runas*. Se trata de individuos que representan pastores que bajan de las alturas montando a caballo. Su condición salvaje la realzan mostrando un comportamiento burlón que los lleva a insultar a cuanto individuo se les cruza por el camino y a dar muestras de desenfreno sexual (Isbell, 1978: 59).

van agotando. Aquí la propiedad privada no existe. Todos los terrenos son comunales y usufructuados por determinados grupos familiares. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya cierto margen para la permanencia y para la identificación de determinados grupos sociales con ciertos parajes. Como veremos, en este ámbito la unidad residencial mínima es la estancia y ella se asocia permanentemente con una familia extensa y con determinados corrales donde anualmente se propicia al ganado de dicha familia con rituales de corte muy arcaico. Así, la permanencia de estas familias se consagra por el hecho de que sus miembros tienen que transmitirse de generación en generación la parafernalia y los conocimientos asociados con estos rituales. El depositario de esta tradición es, por lo general, el hijo mayor del jefe de la familia extensa.

No siendo suficientes los pastos que crecen alrededor de una estancia para alimentar al ganado de los miembros que se asocian con ella, cada una de estas unidades residenciales desarrolla una serie de satélites en otros puntos de la puna que son las *astana huasi*. Esto no quiere decir que dicha dispersión carezca de ciertos límites. De no ser así, veríamos que todas las familias de Andamarca estarían asociadas con los distintos sectores mencionados más arriba. Un análisis cuidadoso de la composición social de los sectores nos muestra que las familias tienden a circunscribirse a un máximo de dos o tres sectores.

Además del agotamiento de los pastos, otro factor que contribuye a la dispersión de una familia es la variedad de animales que cría y, obviamente, la cantidad. Ya hemos visto que vacunos y lanares no pueden pastar juntos de modo que, si una persona se dedica a la cría de ambos, puede ser que su grado de dispersión sea mayor de la de aquellos que solo tienen un tipo.

Aparte de pastos, la puna provee a los andamarquinos de un pequeño arbusto llamado *tola*, que les sirve de leña. También hay abundancia de vizcachas y perdices, las cuales son cazadas por algunas familias. Las vicuñas han comenzado a aumentar por el proyecto para salvar esta especie que existe en Pampa Galeras, una zona no muy alejada de Andamarca. En las partes más bajas hay numerosas manadas de venados, a los que se da

caza porque se considera que son perjudiciales para los cultivos de la zona intermedia entre la puna y el valle.

El valle, en contraste con la puna, es considerado femenino y social. Al igual que las mujeres también se le dice *taqe*, que es el nombre que se le da al depósito donde se guarda el maíz. Otra marcada diferencia la da el sentido de permanencia de la agricultura, particularmente la asociada con el riego y, muy específicamente, con el cultivo del maíz.

Como veremos, el paradigma de la agricultura, por su grado de permanencia, es el cultivo del maíz. Es en relación con él que se acentúa la propiedad privada de la tierra y la siembra de los mismos productos año tras año. Esto último se puede ver claramente en las numerosas parcelas que desde tiempos inmemoriales se vienen sembrando de maíz.

Pero no todos los cultivos que se practican en Andamarca tienen esta característica. Otros tienen en común con la ganadería ser transitorios. Es decir, deben alternarse año tras año y rotar de un terreno a otro. Este es el caso de aquellos productos, más resistentes al frío y las alturas, que crecen en los terrenos de secano ubicados entre la puna y el valle. Por esto, del valle, compuesto por las laderas de los cerros que bordean al río Negromayo, se puede decir que constituye una gradiente que va de cultivos transitorios en las partes altas a cultivos permanentes en las partes bajas.

De todos los criterios clasificatorios de las tierras del valle, obviamente es la altura el que tiene especial relieve entre los andamarquinos. Como hemos visto, también son significativos la calidad de los suelos, la configuración del terreno y otros más. Pero, en la medida que el riego cumple un rol preponderante en la mayor parte de los terrenos que existen en esta zona, su existencia genera una compleja división de las áreas de cultivo en función del sistema de distribución de las aguas. El primer rasgo sobresaliente de la organización del espacio, que es motivado por el sistema de irrigación es que las dos bandas del río Negromayo presentan una organización autónoma⁵ y que en esta organización actúan paralelamente redes de riego derivadas de las aguas de los ríos de la zona, de lagunas y de

⁵ Inclusive cada banda tiene su propio cerro tutelar. En la oriental, se yergue Accaymarca, y en la occidental, Anjanayso. De ambos, el primero es el más estimado, al punto que siempre es destacado cuando se hacen las representaciones gráficas del pueblo de Andamarca.

las procedentes de manantiales. La red de riego más importante de las dos bandas es la que se deriva del río Negromayo. Aparte de ser la más extensa es la que cuenta con los mejores canales. Gracias al esmero puesto en estos últimos, acondicionándolos con cemento, y a una buena dirección técnica proporcionada por el Estado, son los que permiten mayor afluencia de agua y menos drenaje. Según una medida tradicional, el volumen de agua que discurre a lo largo de toda la parte del canal que ha sido reacondicionada por el Estado es de cuatro *huaq'chas*⁶ y de tres, en el tramo final.

Debido a la gran extensión que cubre este canal, para efecto del reparto de sus aguas los terrenos que irriga han sido divididos en tres sectores. Al primero se le conoce como Toma, al segundo, como Estanque y al tercero, como Punta. Cada uno de estos sectores cuenta, a su vez, con sus respectivas subdivisiones, que guardan correspondencia con las distintas ramificaciones o *allasca* del canal.

En la banda oriental, a diferencia de la que acabamos de describir, el agua que se deriva del río Visca es canalizada en un sistema que se bifurca en dos acueductos. El punto de la bifurcación es Matara y los canales por donde discurre el agua son Orqo, que riega los terrenos de las alturas, y Visca, que se desplaza por las partes bajas. No siendo muy extensos estos canales, no se requiere de nuevas subdivisiones para hacer el reparto del agua.

Aparte de contar con redes de irrigación que se derivan de ríos, ambas bandas tienen en común el aprovechamiento de aguas de lagunas. En la banda occidental, Yarpuqocha es la que desempeña este papel, mientras que, en la oriental, Jeruicha. En los dos casos, el área irrigada por estas lagunas da lugar a dos sectores de tierras de cultivo bastante amplias. Adicionalmente, la banda occidental cuenta con una serie de manantiales que, a su vez, se asocian con numerosos sectores.

Los nombres que hemos escuchado para referirse a los distintos sectores del valle son barrio o *huaq'cha*. El primero es el más común y se

⁶ Para aclararnos lo que significaba, nos dijeron que un *huaq'cha* era el equivalente a un tubo de 20 centímetros de diámetro por el cual fluía una cantidad de agua que permitía el riego de 1 yugada o 2.500 metros cuadrados en dos horas. Otra medida que se conoce es el *raki*, que, al igual que en Puquio, es la cantidad de agua que riega 1 o 2 yugadas en un día (Montoya, 1979: 76).



■ Canal de irrigación Visca en el valle de Andamarca.

emplea al margen del nivel de segmentación que posea una determinada unidad territorial y de los criterios que se usen para conformarla. El símbolo que expresa su carácter unitario es, por lo general, una cruz y es obligación de todos aquellos que son parte del barrio auspiciar las festividades que se le asocian, al menos una vez a lo largo de sus vidas. Sin embargo, en la medida que estas unidades no tienen límites rígidos, una parcela de tierra puede asociarse con más de un barrio.

Las *huaq'chas*, por otro lado, ya hemos visto que aluden a una medida de volumen de agua. Razón por la que el tipo de unidad que genera, llamada específicamente *huaq'cha* (también susceptible de ser considerada «barrio»), está asociada con la distribución de un volumen de estas proporciones. Si bien esta cantidad de agua es subdividida en un sinnúmero de *allas* hasta que llega al terreno que se debe regar, no hemos escuchado que estas subdivisiones den lugar a subunidades territoriales. Sin embargo, algunas veces, siguiendo un criterio de altura, pueden distinguirse —en términos muy genéricos— una parte *hanan* (alta), otra *chaupi* (media) y otra *uray* (baja) de la *huaq'cha*. En consecuencia, se piensa que el volumen de agua que circula por estos tres niveles sigue un orden decreciente. Adicionalmente, el término *chaupi huaq'cha* es usado comúnmente para referirse a un canal cuya capacidad de agua es equivalente a media *huaq'cha*.

Si bien es cierto que no hemos podido identificar subunidades de estas divisiones, lo que sí aparece nítidamente es que, así como los barrios se identifican con cruces, distintos puntos del sistema de irrigación se encuentran asociados con uno de los veinte santos asociados con la iglesia del pueblo de Andamarca. Como veremos, el contexto en que se expresa esta asociación es principalmente la fiesta del *yarqa aspi* o de la limpieza de las acequias.

La distribución del agua de riego es, sin duda, un factor importante en la demarcación de las unidades espaciales del valle. Sin embargo, no es el único. Los barrios en realidad se forman por una serie de criterios que no los hemos podido discernir completamente. En algunos casos vemos convergencias con las unidades creadas por el sistema de agua. Por ejemplo, así como la distribución del agua del canal del Negromayo se

ha organizado en tres sectores a cargo de tres repartidores llamados *yacu alcalde* o «alcaldes de agua», el conjunto de los terrenos de cultivo de la banda occidental también se ha dividido en tres sectores, correspondientes a la división de Toma, Estanque y Punta, cuya supervisión está a cargo de tres «alcaldes campo».

No obstante, en este caso las coincidencias son aparentes, pues ya que la tarea de los alcaldes campo es cuidar a los cultivos, su radio de acción no solo se limita a los terrenos que son irrigados por este canal. Que estamos ante una coincidencia aparente también se demuestra por el hecho de que la banda oriental, cuyos canales se asocian a dos *yacu alcaldes*, también figura dividida en tres sectores a cargo de tres alcaldes campo.

Aparte de estas divisiones de naturaleza global, el valle aparece atomizado en una multiplicidad de pequeñas subunidades que cuentan con sus nombres respectivos. El número total que hemos logrado identificar en relación con las áreas de cultivo es de 750, y de 200 para las áreas de pasto (ver **mapa 5**). Cuando analicemos el sistema de tenencia de la tierra, veremos que una característica común a estas unidades es que casi todos sus miembros están emparentados entre sí y que, entre todos ellos, hay una familia dominante.

c. Población y patrón residencial

1. El patrón residencial del valle

La imagen de permanencia que confiere la agricultura al valle se ve realzada por la presencia en este ámbito del principal núcleo urbano de la comunidad: el pueblo de Andamarca. Este es el símbolo más elocuente de lo estable y de lo socializado. Como si premeditadamente se hubiesen querido subrayar estos valores, su ubicación es casi al centro del valle en la banda occidental del río Negromayo.

En la banda oriental no existe un centro urbano de igual magnitud, pero la búsqueda de la simetría, que anhela la organización dualista andamarquina, es compensada dándoles el rango de anexos distritales a tres



■ Vista panorámica de las andenerías agrícolas en el valle de Andamarca.

conjuntos residenciales que se ubican en esta banda, pero no de cualquier manera. Lo admirable en este caso es que se trata de tres anexos ubicados en los tres niveles ecológicos más significativos de los andamarquinos. Así, Chiricre, que es el de mayor tamaño, queda en el valle casi al frente del pueblo central, Huaccracca, que le sigue en volumen, en la zona que se ubica entre la puna y el valle, y Huayllahuarmi, que en realidad viene a ser un conjunto de estancias, en la puna⁷.

.....
⁷ Hasta hace poco se consignaba un cuarto anexo, Parccacha, contiguo a Chiricre y en el nivel *mayupala* (*mayupata*), pero por la escasez de agua en la zona y deshabitarse ha perdido el rango que se le dio.

Aparte de estos conjuntos residenciales, cuyo sentido de permanencia y socialización está dado por la presencia de un cementerio, una iglesia y una escuela, el resto del valle se encuentra salpicado por una serie de caseríos o de unidades domésticas dispersas que se distribuyen entre los campos de cultivo. Algunas de estas residencias recuerdan a las *astana huasi* de la puna por ser habitadas transitoriamente, pero en un gran número de casos, si no están muy distantes del pueblo, se reside en ellas permanentemente, aunque se disponga de otra casa en el pueblo.

Andamarquinos que no tengan una casa en el pueblo son muy pocos. Por ejemplo, de los jefes de unidades domésticas de los anexos de Huayllahuarmi, Huaccracca y Chiricre hemos podido establecer que casi el 80 por ciento cuenta, bajo su nombre o de algunos de sus hijos, con unidades residenciales en el pueblo. Algo similar ocurre con el caserío de Millupampa y no sería de extrañar que el mismo patrón se extendiera a Panqapata, Yanacocha y Jeruicha, ubicados de norte a sur en la banda oriental, y a Chulluca, Yarpu,

Puca-Puca, Choqoiso, Juichu, Mullacata, Purica y Chichahua, también ubicados de norte a sur, pero esta vez en la banda occidental (ver **mapa 5**).

El pueblo, los anexos y los caseríos son los tipos de conjuntos residenciales que existen en el valle. Frente a las estancias y *astana huasi* de la puna, su nota común es la permanencia, aunque, como hemos visto, los que viven en los anexos y en los caseríos destaquen su dependencia hacia el pueblo a través de la posesión de una casa donde domiciliarse en este conjunto residencial.

La razón para la imagen de permanencia de estos conjuntos residenciales radica en su estrecha vinculación con la actividad agrícola.

Como veremos en nuestro análisis de la tenencia de tierra, no hay familia de los anexos y caseríos que no tenga una gran cantidad de parcelas colindando con sus conjuntos residenciales. Pero lo que explica su dependencia hacia el pueblo es que tanto los anexos y, mucho más, los caseríos son conglomerados habitacionales muy pequeños que apenas cuentan con los servicios necesarios para satisfacer las necesidades de sus miembros. Los últimos prácticamente no cuentan con nada, excepto quizá una capilla con su cruz; y los anexos, si bien tienen una escuela, apenas llegan a los primeros años de primaria. No obstante, en ningún caso vemos postas sanitarias, ni servicios veterinarios, ni oficinas de gobierno, etcétera. La cantidad de tiendas de abarrotes en estas localidades es mínima.

Como no podía ser de otra manera, por su posición simétrica al pueblo principal, Chiricre es el anexo que más ha crecido y que se muestra más competitivo en relación con el núcleo central. Sin embargo, todavía se encuentra lejos de alcanzar un buen nivel de autosuficiencia, a pesar de que en los últimos años nos han llegado noticias de la gesta de un movimiento separatista para convertirse en comunidad autónoma.

Los términos «anexo» y «caserío» han sido tomados en préstamo del sistema político nacional. Se trata de subdivisiones de un distrito, el cual, a su vez, es una subdivisión de la provincia. Todos ellos, a los ojos de los campesinos, son *juntoyahuasi*, *laroncachayahuasi* o *achkahuasi*, que son términos quechuas que denotan la idea de una agrupación de casas.

El origen de los anexos de la comunidad de Andamarca data de 1945, cuando, poco después de ser oficialmente reconocida como comunidad indígena, se separa políticamente del distrito de Cabana para acceder ella misma a este estatus. En estos comienzos, los anexos fueron Huaccracca, Chiricre y Parccacha. Ya hemos visto que con el correr del tiempo este último perdió este rango y, más bien, quien asumió su lugar fue Huayllahuarmi, a fines de la década de 1960.

Que pequeños caseríos se transformasen casi intempestivamente en anexos distritales no era algo que contaba con mayores antecedentes en la zona. Esto obligó a los andamarquinos a hacer un serio esfuerzo de innovación para crear lo que debería ser una estructura urbana. El modelo

que escogieron fue el mismo que tenía el pueblo matriz, que además de ser expresión de la unidad comunitaria era el mejor símbolo de lo social. Los tres principales ingredientes que tomaron de su condición social fueron la iglesia, asociada fundamentalmente con un santo patrón que da su nombre a la unidad comunal y una jerarquía de santos que se usa como hito clasificatorio para ordenar el tiempo, el espacio y las relaciones sociales; el cementerio, asociado al pasado a través de los muertos; y la escuela, asociada al futuro por su capacidad de enlace con el conjunto nacional.

No fue tan difícil organizar y poner en funcionamiento el cementerio y la escuela. En el primer caso bastaba disponer de un terreno aledaño y en el segundo, habilitar una casa y hacer las gestiones ante la zonal de educación. Más complicado resultó buscar el santo patrón y organizar la jerarquía religiosa, pues todos los andamarquinos se remitían a la jerarquía que albergaba la iglesia matriz. La solución que hallaron para lo primero fue seleccionar como santo patrón a la imagen religiosa que confería unidad a los caseríos y a los sectores rurales: la Santa Cruz. Para lo segundo, la solución fue librada al tiempo. Es decir, a los santos que voluntariamente pudiesen ir trayendo paulatinamente los residentes de aquellos anexos.

Cada uno de los anexos de Andamarca se inició, pues, teniendo como santo patrón a la Santa Cruz. En 1946, unos años después de ser anexo, Huaccracca le dedicó una capilla, y en 1949 Chiricre siguió su ejemplo. En la época que hicimos nuestro trabajo de campo, la jerarquía de santos de cada uno de estos anexos ya estaba cuajando. Siendo Chiricre el más pujante de todos ellos, era el que contaba con mayor número de santos y hasta se había permitido reemplazar a la Santa Cruz por una santa patrona, que era la Virgen Candelaria. Huayllahuarmi, por su parte, a pesar de ser un anexo más tardío, desde 1969 había cambiado a la Santa Cruz por San Cristóbal y le había conferido un rango inferior. De los tres anexos, solo Huaccracca conservaba a su santo patrón original, pero todos contaban ya, al menos, con la estructura jerárquica mínima, consistente en las posiciones de *yayanchic*, *mamanchic* y *amunchic*, cubierta por sus respectivos santos.

El número de unidades residenciales en los anexos y caseríos es muy variado. Como es de esperar, al hacer nuestra investigación, Chiricre era el que contaba con el mayor número. El total que disponía era 46 y albergaba una población de 166 individuos. Le seguía Huaccracca, con 23 unidades residenciales y 109 individuos; luego Millupampa, con 18 unidades residenciales y 57 individuos; luego Mulla-cata con 16 y 71 individuos, y finalmente Huayllahuarmi, con 14 y 45 individuos. Aparte de estos, el censo de 1972 también menciona a diez conjuntos residenciales consistentes de una unidad doméstica por conjunto que sumaban un total de 38 habitantes. Parccacha no es mencionado en este censo. Sin embargo, en el de 1940, en uno de sus sectores, se registra a tres familias que incluye a 12 individuos, y en el sector aledaño de Toroccacha, a 14 familias con 55 individuos (ver **cuadro 1**).

El trazo de damero, característico del pueblo, está incipientemente marcado en Chiricre y en Huaccracca. En Huayllahuarmi en cambio, quizá por su juventud y vinculación con la puna, no se ha superado el patrón de dispersión de estancias que predomina en este piso ecológico. Lo que se aprecia, entonces, es una distribución de las unidades residenciales en tres sectores aledaños y la ausencia absoluta de una plaza central y de calles rectilíneas. En Huaccracca, por el contrario, si se cuenta con

Centro poblado	Categoría	Total	Urbana	Rural			Hogares viviendas particulares	Rural				
				Total	Contiguas	Dispersas		Total	Urbana	Total	Contiguas	Dispersas
Carmen Salcedo		845	660	185	16	169	700	2.86	2.266	596	72	524
1 Andamarca	3 pueblo	660	660				558	2.27	2.266			
4 Chirique	11 anexo	46		482		166	35	166		166		163
5 Huaccracca	11 anexo	23			23	23	20	109		109		109
7 Huayllahuarmi	0 caserío	14		14	13	13	10	45		45	2	43
10 Millopampa	0 caserío	18		14	18	15	14	57		57		
11 Mulla-cata	0 caserío	16		16	15	1	15	71		71	70	1
18 Visca	99 otros	11		11		11	8	16		16		16
1 Centro poblado con 9 viviendas		9		9		9	7	11		11		11
1 Centro poblado con 8 viviendas		8		8		8	6	1		11		11
1 Centro poblado con 7 viviendas		7		7		7	7	45		47		47
1 Centro poblado con 5 viviendas		3		5		5	3	5		5		5
1 Centro poblado con 4 viviendas		3		12		12	7	15		15		15
1 Centro poblado con 2 viviendas		2		6		6	2	5		3		5
1 Centro poblado con 1 vivienda		10		10		10	8	38		38		38

■ **Cuadro 1.** Composición demográfica de las unidades residenciales, viviendas y hogares y población censada en la República de áreas urbanas y rural según departamentos, provincias, distritos y centros poblados (tomado del cuadro 1 del Censo Nacional de Viviendas de 1972)

una plaza y con calles que se intersectan formando ángulos rectos. Sin embargo, todavía hay numerosas residencias dispersas.

De los tres anexos, Chiricre es el que cuenta con el trazo urbano más próximo al del pueblo matriz. Las unidades residenciales figuran organizadas en un patrón de manzanas cuadrangulares agrupados alrededor de una plaza. Sin embargo, la juventud de este centro urbano también se aprecia en la medida que las manzanas de la periferia son menos compactas. Y algo que se puede notar en estos extremos es que, mientras las casas del núcleo cuentan con huertos aledaños —que es un rango que destaca la condición urbana de una residencia—, en estos sectores se prefiere construir corrales.

2. El pueblo matriz

Como he mencionado, la ubicación del pueblo de Andamarca se encuadra en el cruce de un conjunto que realzan la condición de paradigma de lo social. No solo se encuentra en el valle, sino que está casi al centro y en la banda occidental. Según un mito, narrado por un entonces alumno del Colegio de Andamarca, Cecilio Ignacio Santamaría Q., este pueblo se originó así:

«Dice que a las orillas de la laguna de Yaurihuirí había una hermosa piedra, que tenía la figura de una pirámide truncada, en cuya base había una ventana plateada donde en cada lado estaba el nombre de unos personajes. Desde tiempos ancestrales, justo el 25 de agosto de cada año, ardía de la punta de la pirámide llamaradas de fuego. Una mañana tétrica, de manera inesperada, ocurrió un terremoto que convirtió a dicha pirámide en agua. De la espuma del oleaje que se levantó un Yaurihuirí salieron los cuatro Mayo:

- Mayo Sahuá
- Mayo Huaylla
- Mayo Huacca
- Mayo Anta

Los cuatro Mayo inmediatamente pisaron tierra, se dirigieron rumbo al norte en busca de tierra fértil y en el lugar donde se

terminaron sus sandalias de oro, allí fundaron una ciudad. Los referidos hermanos en busca de su destino marcharon cavilosos, comentando sobre la felicidad de su viaje. Caminando por el elevado cerro Pucaurcco, que da acceso a la bajada de Visca, el hermano Mayo Sahuá, que venía muy contento dialogando con sus hermanos, de un desliz cayó y rodó al barranco, convirtiéndose rápidamente en laguna, que hoy se conoce con el nombre de Sahuacocha.

Los sobrevivientes lloraban desconsolados de su desgracia por la pérdida irreparable de su hermano que era muy querido. Las copiosas lágrimas de los deudos aumentaron las aguas de la laguna de Sahuacocha. Después de enjugar sus lágrimas, y dar el último adiós al desaparecido, los Mayo prosiguen su viaje siempre al norte. Ya un poco consolados del momento trágico que vivieron, siguiendo el sendero que atraviesa la famosa e interminable planicie de Canllapampa, asomaron al último morro de donde se divisa el panorama de la inmensa hondonada.

Olvidando el percance fatídico, bajaban muy felices a la quebrada. Pero Huaylla estaba sediento y, al ver un manantial cristalino, corrió a beber tomando agua hasta saciarse, pero desapareciendo luego. Había quedado encantado, pues la hermosa fuente, rodeada de la grama Huaylla e ichus, era una mujer. De ahí el nombre mixto de Huayllahuarmi (mujer de Huaylla).

Ante estos tristes y lamentables acontecimientos, Huacca y Anta, comprendiendo el peligro de esos lugares, sin pérdida de tiempo, pero muy temerosos, corrieron cuesta abajo. En esta caminata de un pie se le cayó una sandalia de oro a Huacca, viéndose obligado a regresar por ella. Una vez que se la puso, y estando listo para proseguir su camino, en ese preciso instante, apareció una linda mujer con su hijo en la espalda. Vencido por la espléndida belleza de aquella mujer, Huacca le dio románticos

piropos como expresión lírica de su afecto. Por ser la hembra más simpática que había visto en su vida, intentó abrazarla y se quedó convertido en piedra. He ahí el nombre de Huaccracca. Anta, al advertir que su hermano no volvía, regreso a verlo y lo encontró convertido en piedra negra brillante en el sitio donde se cayó la sandalia de oro. Este, al verse solo, corrió hasta llegar a pasar al pie de un enorme monte. Allí, sentándose, lloró a raudales su mala suerte por haber perdido a sus hermanos predilectos. Tantas fueron sus lágrimas que de estas se formó el río Supaymayo. Las lágrimas del ojo izquierdo dieron origen al río Visca y las lágrimas del ojo derecho al río Negromayo. Por esta razón, en tiempos de lluvias torrenciales crece el agua del río con furia vengativa. Por eso, los naturales dicen que está llorando Anta.

El último Mayo, después de dar gracias a los dioses tutelares para que guarde el alma de sus hermanos desaparecidos, piensa en continuar su viaje. Después de meditar por algunos momentos, decide fundar su humilde morada en el lugar donde se empozaron sus lágrimas. Pasando una serie de penurias, navegando sobre el torrente de sus lágrimas, llega al lugar de su destino. Contemplando con asombro que el agua de su llanto se habla detenido alrededor de un morro y daba vueltas al contorno de la única isla existente. Una vez en sus orillas puso el pie en tierra y, dando gracias al Divino Hacedor, funda la ciudad de Antamarca en el nombre de él y de la marca que es la parte más alta de una habitación.

He ahí una hipótesis más sobre el origen del nombre de Antamarca, hoy Andamarca»⁸.

⁸ Este mito ha sido publicado en la revista número 3 de Educación Básica Laboral de Andamarca que lleva por título *La Voz de Accaimarca*. Su autor es Cecilio Santamaría, un estudiante del Centro de Capacitación de Andamarca, pero oriundo de una comunidad aledaña. Ignoramos quién le proporcionó esta versión y cuánto ha sido retocado por el autor. Inclusive podría tratarse de una creación de su propia imaginación. No obstante, es absolutamente acorde con la visión del espacio que se expresa en la fiesta del agua de la comunidad de Andamarca y encierra una serie de detalles, como la valoración que se da a cada ojo, que guarda correspondencia con las valoraciones que se le da a la oposición complementaria entre las bandas del río.

Este mito pareciera tratarse de la versión narrativa de los rituales asociados con la fiesta del agua en agosto. El mero hecho de que estos hermanos se llamen Mayo, que significa río, sugiere que el motivo central de este mito es el mismo de dicha fiesta. Más aún, la mención que se hace al 25 de agosto coincide con la fecha en que los regantes de la banda oriental celebran en el pueblo esta fiesta. Por otro lado, si bien este mito no entra en todos los pormenores de la fiesta, el itinerario que siguen los personajes es muy semejante a la secuencia de los rituales asociados con esta celebración. En ambos casos el recorrido es de sudeste a noroeste, iniciándose en los orígenes del río Visca y terminando en el Negromayo. Una coincidencia adicional es que en ambos casos estos dos ríos, con sus bandas respectivas, son representados como opuestos complementarios, pero otorgándosele al Negromayo una mayor preeminencia. En lo que concierne al mito, el motivo simbólico utilizado son los ojos y la preeminencia del Negromayo es subrayada al atribuírsele proceder del ojo derecho. En el rito, los términos bajo los cuales se expresa son la agricultura y la ganadería y, como se verá en su momento, los motivos simbólicos utilizados son tomados de los colores y de los santos.

Este mito, además de coincidir con los valores espaciales expresados en los ritos de la fiesta del agua, tiene la virtud de realzar la importancia de dos de los anexos de esta comunidad y de la laguna de Yaurihuirí, fuente matriz de los hermanos Mayo. En esta oportunidad se pone de manifiesto que estos hitos espaciales, a la par que se adecúan al curso sudeste/noroeste del río Visca, destacan un proceso paulatino de socialización que va de lo salvaje, representado por la puna, a lo socializado, representado por el valle y el lugar donde se funda Andamarca⁹.

⁹ Un aspecto notable de este mito es que guarda una estrecha semejanza con aquellos otros que recogieron los cronistas europeos de los siglos XVI y XVII sobre la fundación de la ciudad del Cuzco. Nos referimos concretamente al mito de los hermanos Ayar. Los parecidos más obvios son los siguientes:

- Se trata de cuatro hermanos investidos de poderes sagrados.
- El sitio donde fundaran su ciudad debe ser determinado mágicamente. En el caso del Cuzco, se hace sobre la posición en que cae una barreta de oro; en el de Andamarca, por el desgaste de unas sandalias de oro y por el empozamiento de las lágrimas.
- Solo uno de los hermanos sobrevive para hacer la fundación.
- Cada hermano que desaparece se asocia con un hito especial que se inscribe en una secuencia de mayor o menor socialización.

El itinerario de los hermanos Mayo es, desde que Andamarca cuenta con su carretera, la ruta que siguen todos los viajeros que vienen desde Puquio en vehículos motorizados. Antes de que se construyese la carretera que pasa por Osqonta, esta era la única vía de acceso a la comunidad para los que veníamos desde Lima. Ya fuese que viniésemos en el Expreso Puquio, en el Pérez Albela, en el Cabanino, en la floreciente cooperativa de transportes que poseía la misma comunidad de Andamarca, o en camión, todos teníamos que recorrer la Panamericana Sur hasta Nazca, luego desviamos hacia la sierra por la carretera que conduce a Chalhuanca, llegar a Puquio, luego proseguir un tramo adicional de esta carretera hasta llegar a un desvío a la altura de la laguna de Yaurihuirí y de allí seguir hasta el distrito de Carmen Salcedo o comunidad de Andamarca. En la etapa seca del año, todo este recorrido tomaba unas 14 horas; en la época de lluvias, hasta 24 horas si el vehículo en que viajábamos no quedaba atascado.

Lo prolongado e incómodo del viaje era compensado con el espectáculo maravilloso que se abría a nuestra vista. Primero Yaurihuirí, luego Sahuacocha con sus vistosas y elegantes parihuanas, estaban al inicio del lento desplazamiento por las punas andamarquinas. Después, la larga llanura de Canllapampa, salpicada de distintos rebaños de auquénidos y de una y otra choza o *astanahuasi* perdida entre los cerros, y a nuestra izquierda el río Visca. Finalmente, el descenso al valle. Custodiando su ingreso aparecen las estancias de Huayllahuarmi. Posteriormente, el zigzag constante de una carretera anhelosa de sobreponerse a los desafíos de faldas de cerros casi perpendiculares.

Muy pronto los vientos fríos de la puna comienzan a ceder frente a unas brisas cálidas que traen olor a eucaliptos, y la monotonía de los pastos empieza a quebrarse con el colorido del *sunchu*, de las *chichirincas*, las *oqechquichcas*, las cantutas, los tunales. El descenso sigue y se va volviendo menos abrupto. Pronto llegamos al desvío para ingresar a Huaccracca y los campos de cultivo se van incrementando. Luego Tincúa y el puente Santa Rosa, que da el acceso a la banda occidental. Ya estamos en pleno valle del río Negromayo. Las andenerías comienzan a colmar las laderas

de los cerros. Acco, primero, luego Ayahuaycco y Ccuicha. La carretera se vuelve más recta a medida que el valle se va ensanchando. Finalmente, pasamos por el estanque y los mojadales de Totora, que cumplen un rol muy significativo en la fiesta del agua del 24 de agosto. Una última curva que rodea a Morro de Arica o Ccayacc Orcco (cerro del pregón) y se ingresa al pueblo de Andamarca.

Coincidiendo con la configuración del terreno, y con la orientación sur/norte que domina la visión andamarquina del espacio, el pueblo se nos presenta como un conjunto urbano que se alarga en esas direcciones. De aquí que mientras el número de sus calles longitudinales o «jirones» es solo de cinco, sus transversales sean nueve, y que una de esas calles longitudinales sea el eje que divide al pueblo en dos mitades.

La forma del pueblo de Andamarca no es muy diferente a la de otros pueblos andinos (ver **mapa 6**). Como ellos, su plano tiene forma de damero con calles que al intersectarse forman ángulos rectos y que dan origen a manzanas cuadrangulares de tamaño variable. Su longitud es de cerca de 800 metros y su ancho de unos 350. El número total de manzanas que posee es de 50 e incluyen, según el censo de 1972 y nuestros propios estimados, alrededor de 660 unidades domésticas.

Todo el contorno del pueblo está rodeado de áreas agrícolas dedicadas al cultivo del maíz, la alfalfa y a pastos naturales que crecen en mojadales. Debajo del pueblo, hacia el este, corre el río Negromayo y se ubica la preciada zona de *mayupata* que según se dice, por su buen temple permite el desarrollo de las mazorcas más grandes. Hacia el oeste, las laderas de Anyanaiso y Huailura descienden suavemente en lo que vendría a ser la parte menos inclinada del valle. Aquí los cultivos preferidos son los de alfalfa y papas. Hacia el sur, figura el ya mencionado barrio de Morro de Arica, que cuenta con unas 25 unidades domésticas y hacia el norte, la planicie de Millupampa, que alberga unos pastizales, el cementerio y un caserío con 18 unidades residenciales.

Tratándose del máximo exponente de la vida social andamarquina, el pueblo matriz constituye la expresión más tangible y permanente de la organización dualista, conque, fieles a la tradición andina, sus moradores

organizan el espacio, el tiempo y las relaciones sociales. Además, por los nombres que se le da a dichas mitades, se destaca la enorme importancia que los andamarquinos conceden a las andenerías, al punto de concebir a su pueblo como un enorme andén.

Como ya he adelantado, estos nombres son Tuna, que significa específicamente rincón de andén, y Pata, que es el nombre que se le da a un andén en su conjunto y, particularmente, al borde. Correspondientemente, la mitad que esta más pegada al cerro, hacia el lado occidental, lleva el primer nombre, y aquella, más cercana al río, hacia el este, el segundo nombre. Al eje divisorio desde tiempos antiguos se le conoce como *Chaupti calle* (calle del medio), pero, cuando decidió dársele a todas las calles nombres propios, adoptó el de la capital del Perú, es decir, Lima.

Coincidiendo con los valores de la organización dualista que tiene como protagonistas a las bandas del río, Tuna se asocia con lo más social y Pata, con lo menos social. Así, en la primera de las nombradas, se ubica la plaza principal y se considera la sede de los notables del pueblo, en tanto que en Pata lo más destacable son unas ruinas prehispánicas que se llaman Caniche. Además, es interesante notar que mientras las calles longitudinales de este barrio llevan el nombre de héroes nacionales de condición criolla, como Alfonso Ugarte y Jorge Chávez, las de Pata llevan el nombre de héroes indígenas como Huáscar, el último inca, y Túpac Amaru, el gran rebelde del siglo XVIII.

Aparte de estas mitades, a las cuales se les da el nombre de «barrios», en los extremos sur y norte —como ya he mencionado—, se reconocen otros dos sectores urbanos significativos: Ccarmencca y Antara.

Según algunos informantes, no hace mucho tiempo atrás el perímetro del pueblo estuvo demarcado por cuatro capillas donde se rezaba el *Miserere* para el Viernes Santo. Como es de esperarse, para mantener la simetría, dos se ubicaban en los márgenes sudoeste y noroeste de Tuna y las otras dos, en posiciones correspondientes en Pata. Así, una quedaba en un punto de Ccarmencca, al pie del extremo sur del jirón Alfonso Ugarte; otra, en la norteña Plaza de Acho; otra, al pie del tramo de la carretera que colinda con Ccayacc Orcco y la última en Ayruicha, que es un sector

aledaño al camino que conduce al anexo de Chiricre. Hoy algunos de estos hitos han sido rebasados por el crecimiento del pueblo.

Si bien la simetría que plantea idealmente el modelo dual no logra materializarse plenamente en la práctica debido al rigor de las fluctuaciones históricas, al menos deja traslucir algo de los valores que se le asocian. Por ejemplo, la preeminencia social conferida a Tuna se ve confirmada no solo porque en este barrio se ubican las dos únicas plazas que existen en el pueblo y sus jirones llevan el nombre de héroes criollos, sino, también, porque es la sede del mayor número de edificios destinados al servicio público¹⁰, es el ámbito que alberga al mayor número de familias de notables, vecinos o *mistis*¹¹. Sin embargo, desde el punto de vista del número de unidades residenciales, es marcadamente inferior a Pata. Mientras este último cuenta con 345 unidades domésticas, Tuna, incluidas las 25 residencias de Morro de Arica, tiene 313 (ver **cuadro 2**).

■ **Cuadro 2.** Tipos de unidades residenciales, composición social y distribución según los barrios Tuna y Pata

Barrios	Tuna	Pata	Totales
Edificios públicos	9	4	13
Unidades residenciales de los <i>mistis</i>	29	6	35
Unidades residenciales de los foráneos	11	5	16
Unidades residenciales de los indígenas	264	330	594
Totales	313	345	658

.....
¹⁰ El número total de edificios en Andamarca son 13. Nueve de ellos se ubican en Tuna y los restantes, en Pata. Entre los nueve primeros se incluyen el Consejo Municipal, la iglesia, el puesto de la Guardia Civil, la oficina de Correos, el colegio de mujeres, el jardín de la infancia, la oficina del Ministerio de Agricultura, la subestación de energía eléctrica y la posta sanitaria.

¹¹ El número total de unidades domésticas asociadas con *mistis* en Tuna es de 29 y de 11 las habitadas por forasteros. En Pata, las casas de *mistis* son solo seis (tres de las cuales pertenecen a *mistis* casados con indígenas) y las habitadas por forasteros, cinco.

Poseer esta organización tradicional no es señal de que estemos ante una comunidad atrasada y pobre. Muy por el contrario, como veremos al tratar la economía, Andamarca es una comunidad bastante rica y próspera. Un fiel reflejo de la capacidad económica de sus miembros es que en el tiempo que hicimos la investigación existían 46 tiendas en el pueblo, cinco líneas de autobuses posibilitaban un movimiento cotidiano de pasajeros a Lima, los mismos andamarquinos habían montado una cooperativa de transporte, cinco residentes eran propietarios de camiones. Existía un total de 457 cargos religiosos anuales, algunos muy onerosos, para una población de 2.862 habitantes, etcétera.

Toda esta prosperidad económica se había traducido en un vertiginoso crecimiento, al punto de no haber podido borrar las huellas de un antiguo trazo no-lineal con que se inició este pueblo. Efectivamente, en Andamarca *llaqta* (pueblo) algunas manzanas muestran¹² dos trazos superpuestos. Uno, de corte lineal, que sigue los cánones del conjunto nacional y que se exhibe de fachada y el otro, curvo, que se esconde en el seno de las manzanas como si temiera enfrentarse al mundo exterior. De este último trazo los viejos dicen que se asemeja al «cuerno de un toro» y que se mantuvo hasta la llegada de la carretera. La razón para esta comparación es que estamos ante conjuntos residenciales dispuestos sin mayor orden al interior de las manzanas, a los cuales se accede a través de unos pasajes estrechos que serpentean desde la fachada.

Para nosotros, esta superposición es una muestra de lo que venimos sosteniendo en este trabajo: que el verdadero rostro de la cultura indígena todavía no ha desaparecido y que es posible llegar a él recorriendo los muros de las apariencias y penetrando en la intimidad de los actores sociales.

.....
 12 Es el caso de las manzanas III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, XX, XXI, XXV, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXIII, XXXVI, XXXVII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIV, XLV, XLVI y XLVIII (ver **mapa 4**).

CAPÍTULO II:

El pasado andamarquino

a. Los rucanas-antamarcas

Andamarca es la única comunidad de la zona que ostenta el antiguo nombre de una vasta circunscripción que alcanzó el rango de repartimiento¹³. El nombre completo que se le dio fue el de repartimiento de los rucanas-antamarcas.

Antes de ser sometida a las reducciones del virrey Toledo e, incluso, con anterioridad a la Conquista, la población de esta circunscripción estuvo dividida en cuatro aillus. El principal, que dio su nombre al repartimiento, fue Antamarca, que significa «territorio de cobre». Luego se mencionan Apcara, Omapacha y Uchuc Aillu.

Con el vecino repartimiento de Hatun Rucanas, ambos formaban la etnia Rucana, que:

«se ocupaban en traer al Inga y llevarle por toda la tierra donde él quería ir, en unas andas, y así los llamaban *pies del inga*, y respecto desto los quiso mucho y les dio la más galana *guaraca* por señal, que traen en la cabeza, que es blanca y colorada [...] y ni más ni menos les daban *yanaconas*, que son criados de servicio; y así dicen que no daban otro tributo. Y que por mandado de los Ingas adoraban al Sol y a la luna y a las estrellas y en particular al lucero de la mañana, que en su lengua le dicen *auquilla*, y a las Cabrillas, que en su lengua se

.....
 13 Se trata de una unidad sociopolítica del virreinato que se formó en base al régimen de encomiendas. La autoridad suprema de esta circunscripción fue el corregidor.

llaman *larilla* [...] y ansimesmo adoraban cerros altos, los que caían en tierras de la parcialidad de cada uno, teniendo en estos cerros sus *guacas* y adoratorios, que eran como carneros de la tierra hechos de piedra, y otros carnerillos hechos de barro; y en estos adoratorios mataban corderos de la tierra y los sacrifican y cuies, que son como conejos pequeños, y después quemaban toda esta carne y la ceniza la enterraban junto al adoratorio. Ansimismo adoraban algunas lagunas que están en la tierra alta [...] y otros manantiales, ofreciéndoles maíz, coca y otras cosas de comida» (Monzón, 1965: 241-243).

Es este escenario el que le fue más cercano al célebre cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala¹⁴ y fueron sus habitantes unos participantes bastante activos del primer movimiento mesiánico que sacudió el mundo andino. Este movimiento es conocido como *Taki Onqoy* y se desarrolló hacia 1560.

Aparte de ostentar el nombre de este antiguo repartimiento, la importancia de nuestra comunidad en el pasado se ve realzada por la presencia de una ciudadela preíncá, de aproximadamente 240.000 metros cuadrados, ubicada en un promontorio elevado, en las inmediaciones del sector nororiental del pueblo contemporáneo.

El nombre de estas ruinas es Caniche, que, según algunos informantes, significa «morder». Su estado de conservación es magnífico, particularmente el área más elevada. Las construcciones de las partes bajas, por colindar con el pueblo, se han visto amenazadas por su expansión y muchas han desaparecido. En vista de que por todos los alrededores hay restos de cerámica, no nos fue difícil recoger una muestra. El arqueólogo peruano Duccio Bonavia tuvo la amabilidad de examinarla y nos manifestó que unas respondían al estilo del Horizonte Medio (600 a 1.000 d. C.) y otras, al periodo Inca.

Como no hay una ciudadela preíncá de estas proporciones en toda la región, es muy posible que se trate de los restos de aquel pueblo

.....
¹⁴ Es el autor de una voluminosa crónica titulada *Nueva corónica y buen gobierno*. En un estudio que realizamos sobre su obra, estimamos que debió nacer alrededor de 1533, que empezó a escribir su manuscrito hacia 1583 y que lo terminó definitivamente en 1615.

de Antamarca del que nos habla el visitador Luis de Monzón: «adonde estaban poblados en tiempo de su gentilidad un aillu o parcialidad que ahora se dice asimismo Antamarcas, y están reducidos en otro pueblo que se dice la Vera Cruz de Cauana»¹⁵.

Que Andamarca y la Vera Cruz de Cauana formaban una unidad se demuestra por el hecho de que hasta 1945 la primera fue un anexo de la segunda, igual que San Cristóbal de Sondondo y Santa Ana de Huaycahuacho. Mayor apoyo al respecto lo encontramos en el Libro de Bautizos de la Parroquia de Cabana que se abrió en 1692. Allí solo se registran los bautizos de los habitantes de estas cuatro comunidades, y, además, pareciera, por la configuración y nomenclatura de unos aillus donde se afilian los habitantes, que todas ellas compartían un sistema de organización social del cual solo quedan vestigios en la comunidad de Cabana, como se verá.

Pero si bien no hay duda sobre los vínculos de nuestra comunidad con Cabana, llama la atención que en el recuento de reducciones que da Monzón no figure Espíritu Santo de Andamarca. Allí están presentes casi los mismos pueblos que existen actualmente y con el mismo estatus que se ve en nuestros días. Por ejemplo, Concepción de Guayllapampa de Apcara, que es la actual Aucará, desde aquel entonces ya aparece como matriz de San Francisco de Pampamarca y San Juan de Chacaralla. Igualmente, Chipao aparece con su anexo San Pedro de Queca; y la Vera Cruz de Cauana, que es la actual Cabana, con sus anexos San Cristóbal de Sondondo, y Santa Ana de Guaycahuacho. En este último conjunto de comunidades que, sin duda, se derivan de la reducción del aillu Antamarca, debería figurar nuestra comunidad, pero no existen rastros de ella. Esto quiere decir que Andamarca no surge con las reducciones que por 1580 hace el virrey Toledo. Siendo este el caso, es muy probable que esta circunstancia explique por qué hasta el advenimiento de la carretera careció el pueblo de un trazo rectilíneo.

Un estudio detallado de las ruinas de Caniche posiblemente nos revele que ellas hicieron las veces del pueblo hasta bien avanzada la Colonia. Sin embargo, no debió ser un conjunto urbano muy poblado por aquellas épocas, pues Monzón refiere que los pobladores tendían a

.....
¹⁵ *Ibidem*: 237.

agruparse en el valle aledaño a la cabeza de este repartimiento. Es decir, en el valle del río Apcara o Guaiqui, que viene a ser el actual valle de los ríos Mayobamba y Sondondo.

El número total de tributarios de los pueblos a los que se redujo el aillu Antamarca, es decir, Cabana, Sondondo y Guaycahuacho, era de 517. Esta cifra es un poco inferior a la de los tributarios de los pueblos de Apcara, Pampamarca y Chacaralla, donde fue reducido el aillu Apcara. En este caso ellos sumaban 570, que representaba la cifra más alta. Chipao y Queca, derivados de la reducción del aillu Omapacha, sumaban 509 y Colcabamba, Paras y Chicalla, posiblemente provenientes de la reducción del aillu Uchuc aillu, tan solo 300 tributarios¹⁶.

La referencia más temprana que hasta el momento hemos podido descubrir sobre la existencia de Andamarca como pueblo data de los registros bautismales ya mencionados, que se remontan a 1692. Estos documentos, además, tienen el mérito de confirmar que ya desde aquellos tiempos estaba unido, al igual que Sondondo y Guaycahuacho, a Cabana.

Ya hemos visto que quizá por no derivarse de las reducciones de Toledo, siempre postergó el clásico trazo de damero que dichas reducciones favorecieron. Posiblemente también descuidó la construcción de una plaza de armas y de la iglesia, pues la que existe actualmente no guarda ningún recuerdo de aquel barroco colonial que sí inspiró a la mayor parte de las que se erigieron en la zona.

Es casi seguro que, en 1692, cuando se inician los asentamientos de las partidas de bautismo de la comunidad de Cabana, Andamarca no debía contar con una iglesia, pues los niños eran llevados a Cabana para ser bautizados. Además, por aquella época no debían ser muchos los habitantes, ya que de todo aquel conjunto de pueblos que se originaron del aillu Antamarca, el que nos concierne era el que tenía el menor número de aillus. Mientras que Cabana figura con diez, Guaycahuacho con nueve, Sondondo con ocho, Andamarca solo aparece con siete. Además, mientras que en un periodo de 11 años se dan 169 bautismos de cabaninos, los de andamarquinos son solo 38.

.....
¹⁶ Este es el único conjunto de comunidades que no figuran claramente en la actualidad. Quizá su reducido tamaño las llevó a desaparecer o a juntarse con otras comunidades.

Aparte de Caniche, cuya cerámica se remite hasta el Horizonte Medio, y de lo que se afirma en la cita que hemos incluido del visitador Monzón, poco es lo que sabemos de los andamarquinos en la época prehispánica. A esta escasa evidencia se añade una referencia de este mismo visitador que nos dice que cada uno de los cuatro aillus del antiguo repartimiento tenía sus propios dialectos, además de hablar el quechua. También se sugiere que ya desde aquellas épocas remotas sus principales actividades eran la ganadería y la agricultura, que por practicarlas cerca de sus antiguos pueblos juzgaban inconvenientes los nuevos, donde habían sido reducidos¹⁷. De su apariencia física se nos dice que eran

«de mediana estatura, y algunos de más y menos, de buenas facciones, de buenos entendimientos en comparación de otro de otras provincias, inclinados a saber leer y escribir»¹⁸.

Un exponente de los pobladores que desarrollaron esta inclinación es el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala. Que, efectivamente, este cronista estuvo bastante vinculado a este repartimiento se desprende de su gran familiaridad con la región, de la que llega a sostener que tuvo casas tanto en Sondondo, en Chipao, como en Aucará. Aparte de mencionar los pormenores de una serie de personajes que estuvieron en la zona, como su discípulo Cristóbal de León, del pueblo de Chipao, y una serie de corregidores, curas, etcétera, toda su presentación del ciclo agrícola, de los cultivos, de las técnicas guarda una estrecha semejanza con lo que todavía se aprecia en la zona. Por ejemplo, el dibujo del folio 11056 (ver **figura 6**) reproduce una escena, bastante característica de esta zona, que es absolutamente idéntica a muchas que hemos podido observar durante

.....
¹⁷ Según el visitador Monzón, los indios de este repartimiento vivían «en sus pueblos teniendo igualmente tierras en que sembrar, labrándolas todos, el principal y el que no lo es, de manera que todos los indios e indios van a labrar y cultivar sus tierras. Y ansimismo los más dellos tienen ganado de lo que hemos dicho, de la tierra en los altos que se dicen punas, y de la misma manera todos acuden a la guarda del...» (ibídem: 239). Entre los cultivos que eran favorecidos, se menciona en primer lugar el maíz, luego las papas, las ocas, los frijoles, los altramuces, los zapallos. En relación con la ganadería los que se mencionan primero son las llamas y luego las alpacas. De todos estos productos, los que debieron tener más importancia fueron el maíz y las llamas, pues son los que estaban obligados a dar como tributo en mayor cantidad. Además, se mencionan el trigo y algunas papas. Ver Toledo, Tasa de la visita general: 264. Lima. 1975.

¹⁸ Ibídem: 239.

■ Figura 6. Las *eqas*.



nuestra estada, cuando se hacia la siembra del maíz. Allí se distingue claramente un terreno dividido por *eqas*, o camellones que controlan la circulación del agua de riego y una marcada división del trabajo por sexo que lleva al varón a manejar el arado y a las mujeres a arrojar las semillas o hacer las *eqas* y aplanar la tierra con un instrumento de madera llamado *panta*. Lo único discordante, quizá, sean aquellos vestidos que están en desuso y el arado de pie que ha sido reemplazado por el de tracción animal.

A través de este cronista, una vez más aparece la gran predilección de los agricultores de esta zona por la siembra de maíz y de papas. Tal es la importancia que les otorgan que toda su descripción del calendario anual está en función de estos dos cultivos.

En realidad, todas las alusiones a la vida cotidiana indígena, mencionadas en la *Nueva corónica y buen gobierno* mantienen un gran parecido con lo que se aprecia actualmente en la comunidad de Andamarca. Allí están todavía presentes las antiguas cunas o *quirau* que Guaman Poma dibuja (figura 7); igualmente los antiguos telares, como el de la figura 8; o procesiones funerarias, como la de la figura 9; o interacciones sociales ritualizadas entre el suegro y el yerno, como la de la figura 10 y así sucesivamente.

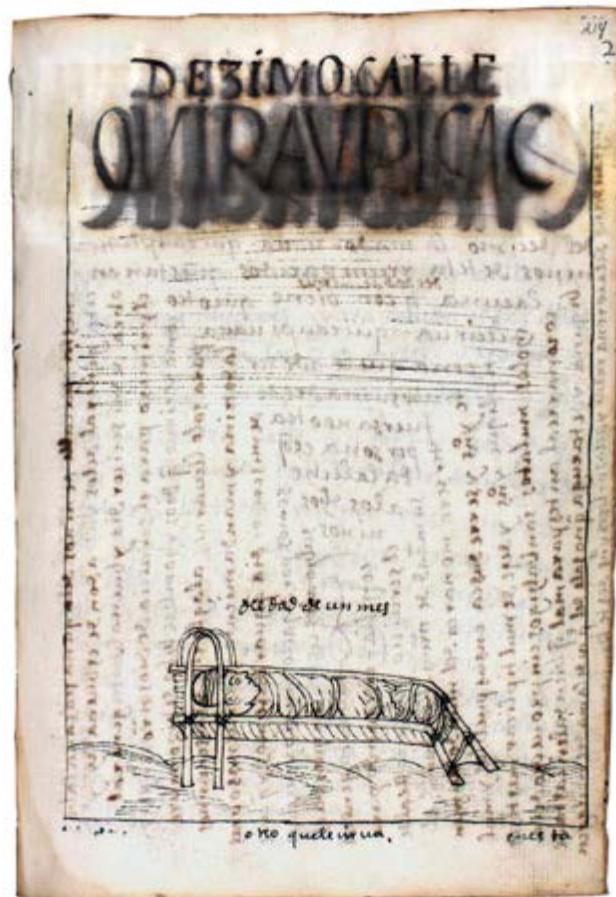
b. El desarrollo histórico de Andamarca

En la repartición que hizo Francisco Pizarro del territorio peruano, luego de la muerte de Atahualpa, los pobladores de la región que nos concierne fueron dados en encomienda a un español apellidado Ávalos. Jiménez de la Espada, en nota al texto de Monzón, sugiere que su nombre era Francisco y que estaba radicado en Cuzco. Sin embargo, no se benefició de esta dádiva por mucho tiempo, pues, a los dos años de poseerla, murió¹⁹.

Otros encomenderos que se sucedieron fueron Juan Blasquez Vela Nuñez y su hijo Xill Vela. Al vacar con la muerte de este último, el virrey Francisco de Toledo

«puso la mitad del dicho repartimiento en la cabeza de Su Majestad para que los tributos que esta mitad diese se

.....
19 Monzón, L. dc., ob. cit.: 238.

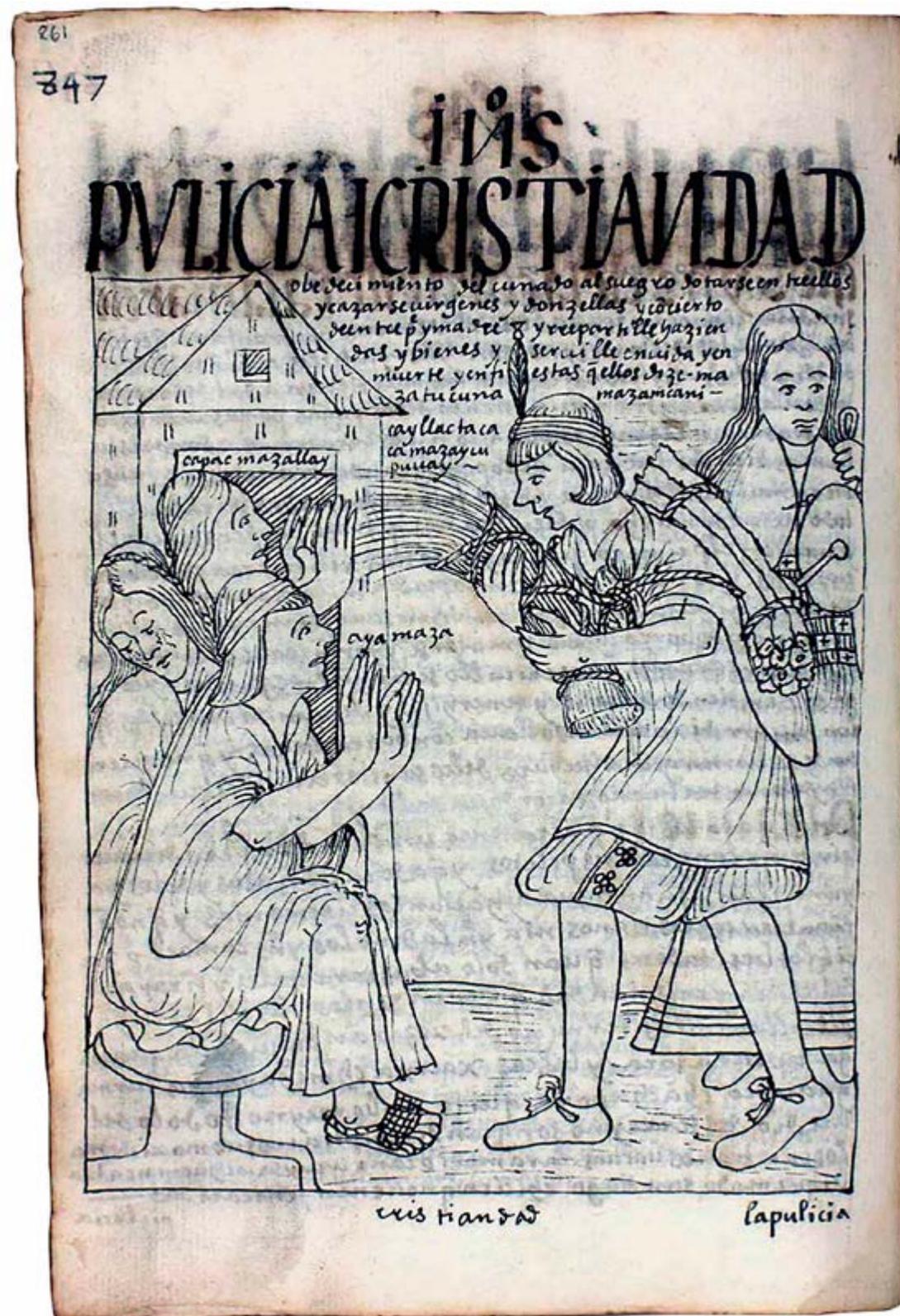


■ Figura 7. Quirao o cuna.



■ Figura 8. Telares.





■ Figura 10. Yerno y suegro: interacción ritual.

convirtiesen en sueldo y paga de los alarbaderos y guarda de a pie de los virreyes de este repartimiento por descargar de ello a la Hacienda Real conforme a la cedula de Su Majestad que para ello tenía y la propiedad de la otra mitad del dicho repartimiento encomendó a Gabriel Núñez de Vela hijo segundo del dicho Juan Velázquez [sic] con mil doscientos pesos de plata ensayada y marca de renta por dos vidas en sus tributos y que de ellos pagasen las costas que le cupiesen de la tasa con tanto que por los días de la vida de doña María Carrillo su madre se le acudiese a ella con la dicha renta y así mismo situó el dicho virrey don Francisco de Toledo en esta mitad mil doscientos pesos ensayados de renta con lo que le cupiese de las dichas costas a la consignación de los gentiles lanzas y arcabuceros de la guarda de este reino en lugar de otros tantos pesos que de la dicha consignación había dado a Juan Ramírez Segarra en el repartimiento de Cavana con la propiedad del que era de los dichos lanzas por que los Lucanas estaban más cercanos a la ciudad de los Reyes donde reside y se trae el dinero de ellas» (Toledo, ob. cit.: 263).

Las razones que llevaron a Toledo a colocar al menos la mitad de este repartimiento bajo el dominio de la Corona Real a fin de contribuir al mantenimiento de los alabarderos y guardia de a pie del virrey, las desconocemos. Sin embargo, además de la aludida cercanía a Lima —a diferencia del repartimiento puneño de Cabana que ofrecía este aporte—, podría haber pesado en su decisión el hecho ya mencionado de que los rucanas eran considerados «los pies del inca» por llevar sus andas.

La población total de este repartimiento al tiempo de la visita de Toledo de 1582 era de 11.700. De esta cifra, 2.081 eran tributarios, 543 eran viejos e impedidos, 2.599 eran muchachos de menos de 17 años y 6.437 eran mujeres «de todas edades y estados». De aquel total, 16 eran reservados como curacas y el resto debían cumplir con la tasa que se les había fijado anualmente. Entre plata y especies, el valor de la tasa de este repartimiento era de 8.260. En plata, lo que debían pagar cada año era

5.778 pesos y seis tomines de plata ensayada; y en especies: 500 piezas de ropa de abasca de hombre y mujer por valor de 1.250 pesos; 200 cabezas de ganado de la tierra, de dos años y medio para arriba, por valor de 400 pesos; 80 puercos de año y medio por valor de 120 pesos; 800 fanegas de maíz, a seis tomines cada fanega, que hacían un total de 600 pesos; 200 fanegas de trigo por valor de 150 pesos; 245 fanegas de papas a un valor de 61 pesos y 2 tomines.

Siendo 2.081 los tributarios, el monto anual que le correspondía a cada uno era equivalente a cuatro pesos, que en especies podía ser traducido a una pieza de ropa de abasca y un cerdo, o un cerdo y una alpaca, a aproximadamente 6 fanegas de maíz, etcétera.

De los 8.260 pesos, 2.039 y 2 tomines se utilizaban para el pago de cuatro sacerdotes; 1.200 para justicias y defensores de los indios, 100, para reparación de la iglesia, 438 para salarios de caciques. Todo esto sumaba 3.777 pesos y 2 tomines, a los cuales había que sumar 4.482 pesos y 2 tomines que correspondían a la guarda del virrey y a los ya mencionados encomenderos.

Este repartimiento, con el de Hatun Rucanas y Soras formaban una sola provincia a cargo de un corregidor. Además de estos repartimientos, e integrando esta jurisdicción provincial, Guaman Poma añade a Circamarca, que era un aillu de la provincia de Vilcashuamán que fue reducido en los pueblos de Guancaraylla, Circamarca, Guamanquiquia y Alcamenga. Otros pueblos que aparecen vinculados con este repartimiento, aparte de los que hemos mencionado en el acápite anterior, son San Cristóbal de Pueblo Quemado y Santiago de Guamanquiquia, que estaban cerca de la costa. Finalmente, durante nuestra investigación muchos informantes mencionaron que una gran cantidad de familias andamarquinas procedían de Paray Sancos²⁰, que

.....
20 Uno de ellos, Zenén Flores Caballa, nos dijo:

«Todavía nuestra cabeza había sido Paraysancos por el lado de Chaviña. Allí solían ir. La Mamacha Encarnación venía aquí a hacer su misa. Solían traer a esta Mamacha a Milagro Cocha. Allí existe una capilla donde solía pernoctar. De allí había volado a Accaimarca. Solía venir cada año. Su camino era por Chicahua Pampa. Clarito está yendo por Sancopampa, por Hatun Visca, Apiñacocha. Está yendo un camino hasta donde llaman Tablacruz, hasta la altura de Chaviña y de allí a Paraysancos. Desde allí venía aquí solo a hacer su misa. Luego se regresaba. Dicen que allí todavía están nuestros papeles. Los papeles de nuestro pueblo. Este sector de Yayanchicqata y el de Ccantoccha eran de Sancos. Son de la gente de Sancos».

es uno de los antiguos nombres de la actual comunidad de Sancos, no muy distante de Puquio. Revisando unos documentos del siglo XVI, XVII y de principios del XVIII, hemos podido confirmar que en un principio esta comunidad se llamaba San Juan Bautista de Sancos de Andamarca, que a principios del XVIII figura como San Juan Bautista de Paray Sancos, y que en sus inmediaciones existía un pueblo prehispánico que se conocía como Andamarca. Además, en una revisita de 1648 a este pueblo, entre diez aillus que se mencionan, uno se llama Andamarca Anchimana.

En la actualidad el nombre de Andamarca también aparece asociado a un barrio de artesanos dedicados a la textilería que existe en la ciudad de Ayacucho. Un documento de 1793 perteneciente a la notaría de Aparicio Medina, ubicada en esta ciudad, trae el testimonio de algunos informantes de que, efectivamente, este barrio pertenecía al repartimiento que estamos estudiando y que allí se alojaban sus miembros cuando viajaban como mitimaes.

Lo anterior nos sugiere que los andamarquinos se expandieron bastante a lo largo del obispado de Huamanga y es muy posible que muchos de ellos, en un determinado momento, decidieran instalarse en la comunidad que nos concierne. Esta suposición coincide con el hecho de que se crea que una gran mayoría de familias andamarquinas son de procedencia foránea. Pero si bien puede existir razón en que sean foráneos en términos de localidad, no lo creemos que lo sean en términos de filiación social, pues a través de las partidas de bautismo que provienen desde 1692 es posible comprobar que para aquella época ya existía gran parte de los apellidos que figuran en la actualidad e, inclusive, que varios de ellos ya aparecen en 1564 asociados con el movimiento del Taki Onqoy. Más aún, en el caso de las partidas de bautismo de 1692 también se aprecia que aparte de compartir varios apellidos con los otros pueblos donde fue reducido el aillu Andamarca, ya están presentes algunos que casi son privativos de nuestra comunidad: Quillas, Cuevas, Flores, Astohuilica, etcétera.

Luego de 1692, el siguiente hito cronológico para esta comunidad es el año de 1700, que es cuando se le fijan sus límites. Esta documentación

es parte del expediente que se presentó al Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas para lograr su personería jurídica. Posteriormente, nos llegan noticias de algunos conflictos que tiene con la vecina comunidad de Mayobamba hacia 1760. Finalmente, los siguientes hitos cronológicos más importantes, de los cuales tenemos noticia, son: cuando alcanza su reconocimiento como comunidad indígena en 1944; cuando el 2 de enero de 1945 se independiza de Cabana y se convierte en distrito autónomo con el nombre de Carmen Salcedo; cuando en 1955 se une con la carretera Panamericana que va al Cuzco; cuando el 28 de diciembre de 1977 adquirieron un camión de carga marca Dodge (petrolero), inaugurándose la Cooperativa de Transporte Accaimarca, y cuando el 3 de diciembre de 1983 ingresó una columna de Sendero Luminoso iniciando una secuela de terror que ha hecho que migre a la costa gran parte de la población.

A diferencia del desarrollo histórico que se puede observar en algunas comunidades del norte de Tayacaja (en el departamento de Huancavelica) donde a partir de principios de este siglo se da un proceso de fraccionamiento acelerado que permite el nacimiento de numerosas comunidades (Ossio y Medina, 1986), el de Andamarca, y las comunidades aledañas, pareciera sugerir que el tiempo no hubiese transcurrido. Con algunas excepciones, la configuración de las comunidades de esta región guarda mucha semejanza con la que se dio después de las reducciones del virrey Toledo. Es solo en este siglo, cuando en la década de 1920 el gobierno de Augusto B. Leguía decide darle personería jurídica a las comunidades indígenas, que ciertas inquietudes separatistas comienzan a llegar a la zona. Donde calan más hondo es en la comunidad de Andamarca, que, a partir de 1928, además de iniciar los trámites para su reconocimiento, comienza a buscar su separación de Cabana.

Los promotores de esta gesta separatista fueron los *mistis* o vecinos, que analizaremos en la parte III, encabezados por Manuel Calle Escajadillo, que llegó a ser diputado por el departamento de Ayacucho. Una de las razones esgrimidas para la separación de Cabana es que solo tenían obligaciones para con ellos y a cambio no recibían ningún tipo de apoyo. En vista de que estas gestiones fueron favorecidas por el gobierno

de Leguía, aunque no se materializaran durante su mandato, y porque el mismo Calle era leguista, cuando Andamarca devino en distrito, adoptó el nombre de la madre de dicho presidente, que era Carmen Salcedo.

En el expediente del 25 de abril de 1944 que Andamarca preparó para acceder al reconocimiento de su personería jurídica, la población que figura es de 1.921 habitantes. De esta cantidad 414 eran varones adultos, 564, mujeres adultas, 464 menores del sexo masculino y 482 menores del sexo femenino. Según los *Apuntes históricos del distrito de Carmen Salcedo-Capital Andamarca*, de Albino Inca, en 1946, en que escribe estos apuntes, unos 250 jóvenes de ambos sexos estudiaban en las dos escuelas que existían en aquel entonces: la 3381, de varones, y la 6315, de mujeres.

Otros datos estadísticos que provienen de aquel expediente de 1944 son: 1.647 cabezas de ganado vacuno, 5.595 cabezas de ganado ovino, 2.387 alpacas, 2.075 llamas, 91 caballos, 186 asnos, 36 mulas, 46 cabras y 113 porcinos. Además, se menciona que solo habla una comerciante y 15 artesanos, entre los que figuran cinco tejedores, tres sombrereros, dos carpinteros, un trencero, dos olleros y dos albañiles.

No bien alcanzó su personería jurídica y su condición de distrito, Andamarca inicia una carrera acelerada para participar en la modernidad, integrándose al conjunto nacional. Habiéndose construido la carretera que unió a Puquio con la costa en 1926²¹, donde los andamarquinos tuvieron una participación muy activa, una de las primeras metal que se trazó

.....
21 En *Yawar fiesta* cuenta José María Arguedas que esta carretera se hizo a iniciativa de los indios de Puquio que no quisieron quedarse atrás de los coracorinos que acababan de terminar su carretera a la costa. Como veremos a continuación, en esta tarea donde participan alrededor de 10.000 representantes de todo Lucanas, Arguedas destaca la participación de Andamarca con estas palabras.

«Como una tropa negra de soldados, llegaron a la punta los andamarkas; entre los varayok's de Andamarka, en medio, iba el varayok' alcalde Pichk'achuri, llevando una banderita peruana amarrada a un palo grande de lambras. En fila como movilizables, entraron al jirón Bolívar; por delante venían sus pinkulleros y la banda de tambores. A la luz de los farolitos, casi en lo oscuro, marcharon serios, mirando de frente. Tras de los andamarkas, los chipaus, los aukaras, los sondondos, los chakrallas, los wakwas [...]. Y al último, los puquios, con quince varayoks al mando» (Arguedas, 1958: 84).

Con semejante número de trabajadores y entusiasmo, la carretera fue terminada en veinte días. Sin embargo, fue perfeccionada en años posteriores. En 1930, por ejemplo, fue ampliada, facilitándose la conexión con Lima. Y en 1942, a través de una ampliación de esta carretera que tuvo como punto intermedio la ciudad de Chalhuanca, el Cuzco y Puquio quedaron unidos (Montoya, 1979: 36).

Andamarca, luego de alcanzar su autonomía, fue unirse a dicha vía de comunicación. Con el decidido respaldo del subprefecto Ruperto Pérez Albela, la unión, un tramo de 50 kilómetros, quedó terminada el 31 de julio de 1946 en veinte días de trabajo intensivo.

Con la apertura de la carretera se intensificará el comercio con la costa, que antes tenía que hacerse precariamente a lomo de bestia. Como veremos en el siguiente capítulo, primero serán los vacunos, a través de su carne y de quesos artesanales que se derivan de su leche, el principal estímulo de este negocio. Posteriormente se integrarán los auquénidos y los ovinos. Con estas actividades se inicia una etapa de prosperidad que, como hemos visto, lleva a un inusitado desarrollo comercial. Autobuses y camiones comienzan a movilizarse casi cotidianamente. Grandes, medianas y pequeñas tiendas también empiezan a florecer entre las distintas manzanas del pueblo, pero particularmente en la calle Lima. El pueblo se expande. Sin embargo, si comparamos el número de habitantes en 1944 y los 2.862 que arroja el censo de 1972 no se ve un gran crecimiento poblacional.

¿Qué pasó con el desarrollo de la población andamarquina en estos 28 años? Según los mismos pobladores, la razón para no mostrar un mayor crecimiento demográfico es que un buen número de ellos migraron a la costa. El cálculo común que hacían es que la mitad de los andamarquinos se habla desplazado a esta región, particularmente a Nazca, Ica, San Andrés y la ciudad de Lima.

Aunque no disponemos de cifras exactas para todos los migrantes, es nuestra impresión que las apreciaciones de los informantes son bastante plausibles. Motiva esta suposición el que en 1976 el Centro Unificación de Andamarca nos diera una relación, todavía incompleta, de 185 jefes de familia residentes en Lima y que se nos dijera que listas similares hay para otros puntos de la costa de Lima, lo mismo que para Ica y Nazca. En la capital del Perú los puntos donde tienden a concentrarse son El Ermitaño, Villa El Salvador, Comas, Villa María del Triunfo y Chorrillos.

Una característica muy notoria que expresan estos migrantes es que a la par que mantienen vínculos con su lugar de origen, muestran un gran sentido de identidad hacia Andamarca, que lo fortifican anualmente

celebrando tres de sus más importantes fiestas costumbristas: Santa Cruz, la fiesta del agua y la Navidad. Además, llama la atención una marcada tendencia a mantenerse agrupados entre sí en las áreas donde residen. Esto es particularmente notorio en El Ermitaño, donde existe un sector ocupado casi íntegramente por andamarquinos.

Estos rasgos parecen sugerir que no estamos ante aquellos migrantes extremadamente pobres, que por no poder cumplir con sus obligaciones comunales casi salieron expulsados de sus lugares de origen, cercenando completamente sus vínculos. Por el contrario, un examen de 87 fichas de inscripción al Centro Unificación de Andamarca, que agrupa a los jefes de familia que migraron, nos revela lo siguiente:

a. De 84 fichas en que aparece el año en que nació el inscrito en el Centro, 33 (36,9 por ciento) nacieron de 1941 a 1950; 25 (29,7 por ciento), de 1931 a 1940; 12 (13,7 por ciento), de 1951 a 1960; 11 (12,6 por ciento) de 1921 a 1930 y 3 (3,5 por ciento) de 1910 a 1920. Esto quiere decir que, en 1976, cuando llenaron la ficha, la mayoría tenía edades que oscilaban entre 45 y 26 años (ver **cuadro 3**).

b. Dado que se consigna el año y localidad del nacimiento de cada uno de los hijos que poseen, es posible inferir que la mayor parte de estos migrantes iniciaron su vida conyugal en Lima, que es a partir de 1960 que se intensifican las uniones conyugales y que es muy probable que sea a partir de este momento que se incrementa su presencia en Lima. Esto se deduce del hecho de que 35 de 66 migrantes, es decir, el 53 por ciento, afirma que su primogénito nació en Lima. Además de los treinta restantes cuyos primogénitos nacieron en Andamarca, 11 (37 por ciento) manifiestan que el segundo hijo nació en Lima; 5 (17 por ciento), que el tercer hijo nació en Lima; 2 (7 por ciento), que el cuarto hijo nació en Lima; 1 (3 por ciento), que el séptimo hijo nació en Lima; 1 (3 por ciento) menciona que el primer hijo nació en Andamarca, pero no indica las localidades donde nacieron sus otros cuatro hijos; y 10 (33 por ciento) aducen que todos sus hijos nacieron en Andamarca (ver **cuadro 4**). En lo concerniente al año de nacimiento de los 35 que afirman haber tenido su primer hijo en Lima, 16 (45,7 por ciento) lo tuvieron de 1961 a 1970,

10 (28,5 por ciento) de 1951 a 1960 y 9 (25,7 por ciento) de 1971 a 1976. Si a esta evidencia añadimos que entre aquellos que iniciaron su vida conyugal en Andamarca, el nacimiento de su segundo, tercero o cuarto hijo se produce en Lima a partir de la década de 1960, no queda duda de que este periodo conlleva un ímpetu migratorio de parejas conyugales recién formadas que ven en Lima grandes posibilidades de iniciar su acumulación económica (**cuadro 4**).

c. De las 87 fichas, 8 no consignan nombre de esposa ni número de hijos, lo que permite suponer que 79 de los inscritos estaban casados. De esta cantidad, 67 mencionan el nombre y apellido de su cónyuge. A través de ellos hemos podido deducir que 78 por ciento de estas uniones son endógamas y 22 por ciento, exógamas.

d. En la medida que se indica el domicilio, a través de estas fichas es posible confirmar la tendencia a agrupar las residencias en los mismos conjuntos urbanos. De 77 fichas que hacen esta precisión, 28 (36,3 por ciento) inscritos dan como residencia El Ermitaño; 11 (14,2 por ciento), Villa El Salvador; 6 (7,7 por ciento), Comas; 5 (6,4 por ciento), El Agustino; 4 (5,1 por ciento), Villa María del Triunfo; 4 (5,1 por ciento), La Victoria; 3 (3,8 por ciento), Planeta; 3 (3,8 por ciento), Barranco; 2 (2,5 por ciento), Callao; 2 (2,5 por ciento), San Juan de Miraflores; 9 (11,6 por ciento), dispersos individualmente en distintos distritos de la Lima cuadrada (**cuadro 5**).

e. De 76 que mencionan su nivel educativo, 54 (71 por ciento) manifiestan nivel primaria, 18 (24 por ciento) secundaria, 3 (4 por ciento) estudios superiores y 1 (1 por ciento) que es analfabeto (**cuadro 6**).

f. Finalmente, en relación con la ocupación de los migrantes, de un total de 87 que respondieron este punto, 28 (33,3 por ciento) manifiestan desempeñarse como comerciantes, 20 (23 por ciento) como obreros, 16 (18,3 por ciento) como empleados, 10 (11,4 por ciento) como técnico en una de varias áreas, 2 (2,3 por ciento) como chofer, 2 (2,3 por ciento) como estudiante, 2 (2,3 por ciento) su casa, 1 (1,3 por ciento) como profesor, 1 (1,3 por ciento) como militar, 1 (1,3 por ciento) como empleado doméstico, y 3 (3,3 por ciento) no dan ningún tipo de especificación (**cuadro 7**).

■ Cuadro 3. Fecha de nacimiento de los migrantes

Años	Migrantes	Porcentaje	Porcentaje válido
1910-1920	3	3,5	3,5
1921-1930	11	12,6	13,0
1931-1940	25	29,7	29,7
1941-1950	33	36,9	38,2
1951-1960	12	13,7	15,5
No precisa	3	3,5	
Total	87	99,9	99,9

■ Cuadro 4. Fecha y lugar de nacimiento según orden en que nacieron los hijos

Orden de nacimiento y lugar	Años			No precisa	Total
	1950-1960	1961-1970	1971-		
Primer hijo nacido en Lima	10	16	9	-	35 (53%)
Segundo hijo nacido en Lima	2	3	5	1	11 (17%)
Tercer hijo nacido en Lima		2	2	1	5 (8%)
Cuarto hijo nacido en Lima		2			2 (3%)
Quinto y siguientes nacidos en Lima		1			1 (2%)
Primer hijo nacido en Andamarca				2	2 (3%)
Todos los hijos nacidos en Andamarca				10	10 (15%)
Total	12	24	16	14	66 (100%)

■ Cuadro 5. Residencia de los migrantes

Asentamiento humano	Número de migrantes residentes	Porcentaje
El Emitaño	11	36,3
Villa El Salvador	11	14,2
Comas	6	7,7
El Agustino	5	6,4
La Victoria	4	5,1
Villa María del Triunfo	4	5,1
Planeta	3	3,8
Barranco	3	3,8
Callao	2	2,5
San Juan de Miraflores	2	2,5
Dispersos distritos de Lima cuadrada	9	11,6
Total	77	99,0

■ Cuadro 6. Nivel educativo de los migrantes

Nivel educativo	Migrantes	Porcentaje
Analfabetos	1	1
Primaria	54	71
Primero	2	
Segundo	2	
Tercero	7	
Cuarto	3	
Quinto	10	
No especifica	30	
Secundaria	18	24
Primero	4	
Segundo	-	
Tercero	-	
Cuarto	-	
Quinto	2	
No especifica	12	
Superior	3	4
Total	76	100

■ Cuadro 7. Ocupación de los migrantes

Ocupación	Migrantes	Porcentaje
Comerciantes	28	33,3
Obreros	20	22,9
Empleados	16	18,3
Técnicos	10	11,4
Chofer	2	2,3
Estudiantes	2	2,3
Profesor	1	1,3
Militar	1	1,3
Empleado doméstico	1	1,3
Agricultor	1	1,3
Su casa	2	2,3
No específica	3	3,3
Total	87	100

Aunque todavía nos falta hacer un estudio más profundo de los andamarquinos en Lima, es claro que estamos ante migrantes que siguen estrechamente vinculados a su comunidad matriz y que pareciera que se sirven de Lima como una instancia adicional para diversificar sus actividades económicas. En ningún caso de los conocidos tenemos noticias que hayan perdido sus derechos a ciertas propiedades que mantienen en Andamarca. Por otro lado, es interesante notar que muchos de aquellos que trabajan en actividades comerciales lo hacen sobre la base de productos que provienen de su región. Es el caso de los quesos y choclos, que con gran éxito los expenden en mercados como el de Caquetá, el Central, el 2 de Surquillo, etcétera.

Pero la mejor muestra de la intensidad de estos vínculos es que en un momento existieron como cinco compañías de autobuses que permitían viajar cotidianamente a la zona movilizando un gran flujo de pasajeros. Además, había como cinco andamarquinos que tenían sus camiones al igual que varios cabaninos. Todo esto era posible gracias a una expansión inusitada del comercio, que alcanza su ápice en la década de 1970. Como veremos en el siguiente capítulo, de Andamarca

salían con gran frecuencia camiones repletos de ganado vacuno, ovino, charqui de auquénidos y quesos, y regresaban cargados de azúcar, fideos, alcohol de caña, coca, harina, galletas, arroz, cerveza, aceite, sal, café, té, conservas y otros productos manufacturados que abastecían las cada vez más numerosas tiendas de abarrotes que se abrían y que al momento que nos despedimos de esta comunidad sumaban, como ya mencionamos, 46 en el mismo pueblo.

Hoy, con la expansión de la violencia en la zona, estas compañías de transporte se han reducido a una, que apenas si viaja dos veces por semana; la Cooperativa de Andamarca prácticamente ha desaparecido, y si bien el comercio de quesos y de choclos todavía sigue siendo una fuente de ingreso para varios andamarquinos, el flujo comercial ha disminuido notablemente. De las antiguas tiendas no queda ni la mitad y así como el único vehículo que posee la cooperativa circunscribe su recorrido a la ciudad de Lima, igualmente los antiguos propietarios de camiones ya no los quieren llevar a su tierra natal.

CAPÍTULO III:

Las actividades productivas

a. La ganadería y la agricultura

Como ya he mencionado, al hablar de la ecología, si la puna y el valle son significativos para los andamarquinos, es porque ellos son el escenario de las dos actividades más importantes que practican: la ganadería y la agricultura. Tal es la relevancia que se les confiere que, como hemos visto, ellas son el vehículo principal a través del cual se expresa la organización dualista que encierra la fiesta del agua. Por otro lado, es de destacarse que de la inmensa gama de fiestas que celebran los andamarquinos en su comunidad, los migrantes establecidos en Lima solo hayan seleccionado las fiestas de la Santa Cruz, particularmente vinculada con la agricultura; la Navidad, estrechamente asociada con la actividad pastoril y, últimamente, la fiesta del agua, que recrea la unidad andamarquina enfatizando la complementariedad de estas actividades.

Al margen de estas consideraciones simbólicas, en la práctica no hay andamarquino que no se desempeñe en estas dos actividades, aunque sea muy pobre. De aquí que la vida de estos comuneros transcurre en un constante vaivén entre sus pastizales y las tierras agrícolas y que el ciclo anual de actividades esté perfectamente sincronizado a fin de evitar al máximo las superposiciones.

1. El valor de la ganadería

La actividad ganadera se expresa en quechua con el verbo *uyhua*, que quiere decir «criar», e incluye el cuidado de vacunos, de auquénidos como las llamas y las alpacas y de los ovinos. A estos animales también se les puede añadir los caballos y las mulas, que, por lo general, pastan junto con los vacunos. Sin embargo, no representan una cantidad muy apreciable, ni se encuentran tan expandidos en las unidades agropecuarias.

Una primera clasificación de los ganados según criterios de consumo de pastos distingue a los vacunos de los productores de lana debido a que no pueden pastar en conjunto, como ya tuvimos oportunidad de ver. Una segunda clasificación distingue a los vacunos de los auquénidos y a estos de los ovinos, debido a que a cada una de estas especies les corresponde un específico momento en el año en que se les hace el ritual de la marcación y señalización. Los vacunos, que son los más valorados, son marcados y señalizados en agosto, casi coincidiendo con las festividades del agua. Los auquénidos, en febrero, el Jueves de Comadres, y los ovinos, en junio, en la fiesta de San Juan, que es el día 24.

El tratar de procurar los mejores pastos a los vacunos genera como contraste adicional el que estos, a diferencia de los lanares, sean llevados a pastar tanto a la puna como al valle, mientras que los últimos solo se circunscriban a la puna. Los meses en que los vacunos pastan por la puna, en las áreas que les han dispensado, son los que corresponden al periodo de lluvias. Dependiendo del número de ganados y de la disponibilidad de pastos que pueda tener un ganadero, en casos un tanto extremos la trashumancia por las alturas puede iniciarse en setiembre y acabar a fines de abril. Sin embargo, lo común es verlos enfilear hacia la puna por noviembre y retornar hacia fines de marzo. El resto del año se la pasan en el valle, rotando de un sitio a otro, buscando un consumo de pastos proporcional al fin productivo que se les da y según las posibilidades de acceso a la tierra que tiene el ganadero. Junio, julio y agosto son meses en que mayor número de vacunos se ve en el valle, pues corresponde al periodo inmediatamente posterior a la cosecha de maíz, cuando se suspenden los linderos de las

chacras de maíz, y el rastrojo pasa a ser de dominio público, según una tradición hondamente arraigada en la comunidad. Gracias a ella, los animales se proveen de un alimento gratuito y los terrenos se benefician del abono que se deriva de tal consumo.

El rastrojo es el único alimento de carácter comunal que tienen los vacunos en el valle. Aparte de él, los otros medios que les sirven para su subsistencia en este piso ecológico son altamente costosos y asociados con el extremo más privatizado de la tierra. Estas son las chacras de pastos cultivados, entre los que se incluye, en primer lugar, la alfalfa y, en segundo lugar, el *ray grass*. El ganado vacuno es la única especie animal que ha alterado la tradición del pasto natural, asociado principalmente con la puna o con los mojadales (*chancha*) del valle, ya que por su causa se ha introducido el pasto cultivado y un patrón de tenencia de la tierra que ha producido serios conflictos.

Por su presencia en la puna y el valle, por su participación en las faenas agrícolas arrastrando la única forma de arado que se conoce en la zona (ya que se desconoce la *chaquitaqlla* o «arado de pie» y el tractor), los vacunos son el único tipo de ganado que conjugan los dos ámbitos ecológicos más significativos de los andamarquinos. Teniendo esta característica, no es aventurado pensar que quizá por ello que sea en agosto, el mes en que se recrea la unidad de la comunidad y se fertiliza la tierra, que se haya optado para marcarlos ceremonialmente. Igualmente, en la medida en que la Santísima Trinidad también sugiere la idea de unidad en una diversidad, no sería de extrañar que por esta razón haya sido seleccionada, dentro de los veinte santos que se veneran en Andamarca, como el «santo patrón» de estos animales.

Según las ceremonias de marcación y señalización de las distintas formas de ganado que poseen los andamarquinos, es posible reparar que, a la vez que estos ceremoniales comparten diversos elementos comunes²², se

22 Como la presencia de un objeto sagrado que preside la ceremonia, la purificación del recinto donde esta se llevará a cabo; el espolvoreo de un tipo de harina de maíz en la cara de todos los presentes: el entierro de ofrendas al dios *huamani* (espíritu del cerro); el uso simbólico de espigas de waylla ichu en los sombreros o acompañando distintos actos significativos; la entonación de canciones conocidas como Santiago (con el acompañamiento de una *tinya* o tambor que solo ejecutan las mujeres y de una corneta enroscada, hecha de cuernos de toro, conocida como huaqrapuco que solo lo (la) tocan los varones) y la culminación

dan una serie de diferencias. El que se den elementos en común no es más que la expresión de que todos estos tipos de ganados son conceptualizados como parte de una misma actividad productiva, en la que la protección del espíritu del cerro o *huamani* tiene un rol decisivo. La presencia de este protector está íntimamente relacionada con el hecho de que a esta actividad se le asocie con la puna u *orqo* pues, por contraposición, cuando es la agricultura la actividad involucrada la divinidad que se propicia es la Pachamama. Vinculado al *huamani*, otro personaje sagrado que se asocia con el ganado es el Apóstol Santiago, que desde muy temprano se identificó con el rayo o *illapa*. En este caso, la explicación para esta asociación se encuentra en la antigua oposición entre *huaris* o agricultores, que veneraban a la Tierra y se consideraban poblaciones oriundas de sus comarcas, y los *llacuaces* o ganaderos o conquistadores, que se legitimaban como tales aduciendo una identificación con divinidades celestiales como el rayo y una procedencia del lago Titicaca, la gran matriz del mundo (Duviols, 1973). Unos, los *huaris*, eran los conquistados, pero su condición de oriundos, de descendientes de los primeros pobladores que emergieron de las pacarinas o lugares de origen local, y su identificación con la agricultura los inscribía plenamente en el ordenamiento social y en una tradición que confería gran importancia a la descendencia como criterio de legitimización de los derechos a la tierra. Los *llacuaces*, por el contrario, eran los foráneos, los no sociales, pero estaban estrechamente asociados con el poder.

Es, pues, esta valoración de los *llacuaces* la que ha heredado la actividad ganadera. No solo ha perpetuado su asociación con mediadores entre el cielo y la tierra, como son el rayo y el espíritu de los cerros, sino que se le sigue vinculando con la esfera de lo no social, de lo salvaje, de lo *sallqa*, pero, también, con la esfera del poder. Así como antes la ganadería se asociaba con los conquistadores, hoy es la actividad principal que se integra a los circuitos económicos nacionales posibilitando la afluencia de dinero y de la actividad comercial en Andamarca. Este significado es destacado

burlesca, de naturaleza erótica, del *chico chico*, en que los varones y las mujeres, imitando el comportamiento de los animales que celebran, representan jocosos apareamientos que causan la hilaridad de todos los presentes.

en los rituales de marcación y señalización a travos de una ofrenda muy importante que acompaña a los otros ingredientes con que se propicia al *huamani*: la *chaquicha* o *ustupa*²³. Esta ofrenda, ausente en los rituales vinculados con la agricultura, es explicada equiparándola a un zapato y atribuyéndole la virtud de mantener el movimiento de los animales y, por ende, la afluencia de capital.

Pero así como cada tipo de ganado tiene su momento adecuado durante el año para ser marcado o señalado, estos rituales también encierran algunas peculiaridades en relación con la variedad de animales que se crían. Para empezar, en el caso de los vacunos el nombre que se le da al ceremonial de la marcación y señalización es *vaca jerray* o herranza de vacas y consiste fundamentalmente en estamparle la marca del propietario en el anca con un hierro candente, de cortar el extremo final de la cola, la punta de sus cuernos y una parte de sus orejas, y de adornar sus orejas con cintas de distintos colores. En el caso de los lanares, este ceremonial se conoce como *cuchucuy*, que significa «cortar», pues en este caso el criterio principal para identificarlos como parte de la manada de un ganadero son determinados cortes que se les hacen en las orejas. Ni los auquénidos ni las ovejas pueden ser marcados con un hierro candente por su condición de productores de lana y porque tienen una piel menos gruesa que la de los vacunos. Pero si esta parte del ceremonial no es cumplida con los lanares, sí se cumplen aquellas concernientes al corte del extremo de la cola y al adorno de las orejas con cintas. Por otro lado, en el primer caso, quien normalmente preside el ceremonial es un San Marcos²⁴, mientras que, en el segundo, una *illa*²⁵.

Esta última es muy semejante a las que se encuentran en los yacimientos arqueológicos incas y no sería de extrañar que muchas de

23 Literalmente el primer término significa «piecesito» y el segundo, además de referirse al pique, que es un insecto que se introduce debajo de la piel del pie, tiene la connotación de «calzar» o «encajar».

24 Que es el nombre dado a un retablo de madera de dos pisos donde en el superior se destacan las figuras de los tres evangelistas, San Juan, San Marcos y San Mateo: en lo que llaman «el techo», la imagen de un cóndor, que representa al dios Huamani; y en el piso inferior, escenas de marcación de vacunos.

25 Esta por lo general es una imagen pequeña de piedra o una concha que se dice representa a un auquénido y que tiene un hueco en el lomo. Este orificio sirve para ser rellenado con grasa del pecho de los auquénidos con el fin de procurar la fertilidad del ganado.

las que se usan en Andamarca deriven de este periodo. El tratamiento que se les da es muy solemne. Cuando dejan de presidir estos rituales, son guardadas muy cuidadosamente en un pañuelo que contienen *llampu* (harina de maíz de coronta que tienen granos de dos colores) y hojas de coca. La transmisión de estos objetos sagrados es de padre a hijo mayor o de suegro a yerno casado con la hija mayor. La custodia está siempre a cargo de miembros del sexo masculino, pues la ganadería, a diferencia de la agricultura, es valorada siempre en asociación a este sexo.

La preponderancia concedida a las *illas*, objetos de honda raigambre prehispánica y pagana, en relación con el ganado lanar guarda correspondencia con el hecho de que las zonas donde pasta este ganado estén impregnadas de topónimos que aluden a la figura del inca o a lo que se conoce como tiempo de gentilidad. De aquí que, en relación con el ganado vacuno, se les considere como más salvajes, aunque no tanto como las vicuñas, los venados, las vizcachas, que por inscribirse en el extremo de lo menos social, al no ser animales domésticos, se les considera como el ganado del inca o *huamani*.

Este último contraste lleva a que cuando se marca el ganado lanar, para protegerse de los peligros que entraña estar en contacto con lo sagrado, los asistentes se unten la cara con una harina similar al *llampu* denominada *qeqara*, y cuando se trata de vacunos, lo hagan con otro tipo de harina de maíz, muy similar al *pito* que recubre la chicha que se bebe ceremonialmente durante la siembra, llamada *aqarapi*. Finalmente, también es digno de notarse que en los rituales de marcación de vacunos se bebe chicha de maíz o *aga*, servida por las mujeres, y alcohol de caña, servido por los varones, mientras que en aquellos vinculados con los lanares solo se consume este último, que es servido por varones y mujeres. Es decir, en un caso la condición social de los vacunos se ve realizada por la presencia de la chicha, que es un ingrediente fundamental de los rituales agrícolas, y por una estricta división por sexo de los servidores de las bebidas; mientras que en el segundo caso se eliminan las divisiones y solo se deja imperar, en consonancia con el valor masculino y no social de la puna, la masculinidad que se le confiere al alcohol de caña.

2. El rendimiento económico del ganado

Los vacunos

De los distintos tipos de ganado que tienen los andamarquinos, el vacuno, aunque no es el más numeroso, es el más extendido. De una muestra de 114 jefes de familia, 85 o el 76 por ciento mencionaron al menos poseer una vaca o un toro; 36 o 31,5 por ciento mencionaron poseer ovinos; 27 o 24,3 por ciento, alpacas, y 22 o 19,2 por ciento, llamas. De manera semejante, el censo agropecuario de 1972, indica que, de 760 unidades agropecuarias, 594 o 78,1 por ciento poseen algún espécimen de ganado vacuno; 305 o el 40,1 por ciento, ovinos; 259 o 34 por ciento, alpacas y 129 o 17 por ciento, llamas (ver cuadros 8, 9 y 10).

Según estos mismos cuadros, existe un total de 4.086 cabezas de vacunos para las 594 unidades agropecuarias que dijeron poseerlas. De estas cabezas, 3.035 corresponden a hembras y 1.051, a machos. La razón para esta desproporción es que los machos son, por lo general, destinados al comercio de carne, mientras que las hembras son reservadas para procreación y producción lechera y de quesos.

De nuestra muestra de 114 jefes de familia, hemos calculado que el promedio de vacunos que posee una unidad doméstica es entre 1 y 3 cabezas, que son principalmente hembras. El mayor número poseído por una familia, según esta muestra, es de veinte cabezas. El jefe de familia que poseía esta cantidad era un *misti* o foráneo oriundo del pueblo de Lucanas que era la antigua capital de la provincia. Como lo ha destacado Rodrigo Montoya para Puquio, también en Andamarca los criadores de vacunos por excelencia son estos lucaninos que debieron de llegar a esta comunidad a mediados del siglo XIX como consecuencia del declive de la minería y del auge del comercio de la carne de vacunos (Montoya, 1976). Al igual que en Puquio, aquí también ellos son los que concentran el mayor número de cabezas, aunque difícilmente logran superar las 120, o, máximo, las 150. En estas dos localidades, como en otras del departamento de Ayacucho, estos criadores son identificados como *mistis* y constituyen, como veremos, el grupo social de mayor poder en la comunidad.

En la medida en que el mayor peso de los animales es un ingrediente fundamental para aumentar la rentabilidad de la carne de los vacunos, esta actividad comercial trajo aparejada la necesidad de mejorar los pastos y, en relación con ella, el disponer de tierras de riego que permitieran cultivarlos. Conociéndose desde antaño las virtudes alimenticias de la alfalfa²⁶, que con agua suficiente da hasta tres brotes al año, este fue el pasto más favorecido por los criadores de vacunos que comercializaban la carne. Posteriormente, muchos comenzaron a experimentar con el *ray grass*.

Dado que diez reses terminan un terreno de alfalfa de 2.500 metros cuadrados en 15 días, para que el negocio de engorde de ganado sea rentable, es necesario disponer de una gran extensión de terrenos. Esto ha llevado a que los que desarrollan esta actividad sean los que concentren el mayor número de terrenos de riego y, en vista que la mayoría no han sido oriundos, que el principal medio para acceder a ellos haya sido la compra/venta.

Como veremos, dado que la herencia es la forma de transmisión más favorecida, las adquisiciones de terreno hechas por estos criadores de ganado vacuno generalmente no son vistas como muy ortodoxas. Aunque no se atreven juzgarlas como usurpación forzada, se aduce que fueron obtenidas aprovechándose de la ignorancia de los indígenas andamarquinos. Particularmente responsabilizan al endeudamiento para auspiciar un cargo religioso como la principal causa de que el terreno dejado como garantía pasase a poder del prestamista, que por lo general era un *misti* ganadero.

Si este fue el método para acceder a los terrenos de cultivo andamarquinos, debieron seleccionar muy bien a sus víctimas para conseguir terrenos bajos, planos, ricos en agua, que son los más favorables para alfalfa. En todo caso, si el despojo tuvo éxito, no pudieron superar la traba de ser un tanto pequeños, pues la rotación de los ganados que pastan en estos terrenos es aún más pronunciada que la de aquellos que permanecen en la puna.

Un detalle que nos hace dudar de la existencia de una exagerada coacción a los indígenas para que cediesen sus tierras de pasto es que las

²⁶ La referencia más antigua sobre la presencia de alfalfa en Andamarca la tenemos en un testamento que data de 1866.

zonas donde tienden a concentrarse no son precisamente las más favorables para el cultivo del maíz. Ellas corresponden a la parte media y norte de la banda occidental que, por ser bajas, planas y abiertas, son las más expuestas a las heladas. Por ello, los terrenos de estas zonas también son los más apropiados para cultivos como la papa, cebada y habas pues además de resistentes a las heladas son los que permiten la recuperación de la fertilidad luego de siete o hasta diez años de brotes continuos de alfalfa.

No siendo apropiados estos terrenos para el maíz que, como veremos, es el cultivo más favorecido por los indígenas, es muy posible que esto explique por qué fueron dados en prenda con tanta facilidad a cambio de los prestamos monetarios que recibían.

Excepto cuando son usadas para engordar el ganado que será comercializado, las parcelas de alfalfa y de otros pastos cultivados que se distribuyen en el valle son reservadas principalmente para las vacas y sus crías. Además de que estos pastos contribuyen a aumentar la producción lechera, el que se ubiquen en lugares de acceso rápido facilita la tarea cotidiana de ordeñarlas. Esta tarea es cumplida principalmente por representantes del sexo femenino y es tal el grado de identificación que se forja que tanto ordeñadoras como vacas son tratadas de *taqe*, que es el término con que se designa a los depósitos donde se almacena el maíz. Los machos, por otro lado, son comúnmente cuidados por varones en las partes altas. En ambos casos no se requiere de muchos pastores para desempeñar esta tarea, pero sí de que siempre alguien los vigile. Como una misma persona no puede cumplir esta función a lo largo de todo el año por la diversidad de menesteres que cada cual tiene a su cargo, el tomar turnos es un requerimiento indispensable. Esto lleva a que individuos unidos por vínculos de parentesco agrupen sus ganados en un mismo rebaño a fin de hacer viable esta alternancia. Si por algún motivo alguien no puede cumplir con esta tarea, existe un acuerdo, llamado *al partir*, con los que sí pueden ejercer esta guardianía. Esta consiste en conferir a estos últimos un 50 por ciento de la producción lechera. Si este acuerdo se hace entre un *misti* y sus peones, estos últimos, además de pastar sus animales en los pastizales del ganadero, reciben un 50 por ciento de los quesos.

■ Cuadro 8. Estadísticas sobre el ganado vacuno (tomado del cuadro 19 del censo agropecuario de 1972)

Total de unidades agropecuarias (UA)	Total de unidades agropecuarias Hembras del toro	Número de unidades agropecuarias con vacunos (toros)	Total de cabezas (bueyes)	Número de puros (machos de 1 a 2 años)	Vacas (machos de 1 a 2 años)	Hembras que no han tenido crías (número de vacas ordeñadas)	Hembras de dos años (producción de leche en litros)
Total	769	594	4,086	34	1,634	49	679
	542	201	13	333	504	967	1,070
Unidades menores	298	198	683	0	258	7	114
de 1 ha	79	23	2	43	75	125	128
Unidades menores	107	52	82	0	0	0	0
de 0,5 ha	0	0	0	0	0	0	0
de 0,5 a menos	151	107	426	0	187	4	79
de 1 ha	49	19	2	33	53	86	87
De 1 ha a 5 ha	393	334	2,363	1	1,010	26	396
	319	112	9	193	308	591	635
De 1 ha a 2 ha	199	153	857	0	382	1	126
	117	50	2	63	116	200	223
De 2 ha a 3 ha	100	90	664	1	292	7	106
	91	32	2	50	84	169	176
De 3 ha a 4 ha	59	57	453	0	181	2	89
	60	15	3	45	58	119	121
De 4 ha a 5 ha	35	34	399	0	155	16	75
	51	15	2	35	50	103	115
De 5 ha a 500 ha	68	62	1,030	33	416	15	169
	144	66	62	97	121	251	307
De 5 ha a 10 ha	47	44	482	3	178	10	99
	59	26	0	44	66	109	119
De 10 ha a 20 ha	13	11	179	0	81	3	17
	33	10	2	13	20	52	68
De 20 ha a 50 ha	8	7	369	30	157	2	53
	52	30	0	40	35	90	120
De 500 a más	1	0	0	0	0	0	0
	0	0	0	0	0	0	0
De 2,500 a más	1	0	0	0	0	0	0
	0	0	0	0	0	0	0

■ **Cuadro 9.** Estadísticas sobre el ganado ovino (tomado del cuadro 20 del censo agropecuario 1972). Ganado ovino, producción de las unidades agropecuarias, según tamaño

	Total de 10 ha a menos de 20 ha	Menos de 0,5 ha -De 20 a menos de 50 ha	Menos de 0,5 -De 50 a menos de 100 ha	De 0,5 a 1 ha -De 100 a 200 ha	De 1 a 2 ha -De 200 a 500 ha	Menos de 2 a 3 ha -De 500 a 1.000 ha	Menos de 3 a 4 ha -De 1.000 a 2.500 ha	-De 4 a 5 ha -2.500 ha o más
Total de unidades agropecuarias censadas	760	107	40	131	199	100	59	35
	13	8	0	0	0	0	0	1
Ovinos-Número de unidades agropecuarias	350	22	15	62	77	51	26	18
	7	5	0	0	0	0	0	0
Número total de cabezas	6.453	115	206	1.040	1.344	1.306	993	497
	202	135	0	0	0	0	0	0
Número de puros	30	0	0	8	0	6	1	0
	0	15	0	0	0	0	0	0
Animales esquilados	924	0	22	191	158	144	123	119
Producción de lana en kilos	954	0	19	189	164	168	100	141
	22	35	0	0	0	0	0	0

■ **Cuadro 10.** Estadísticas sobre los auquénidos (tomado del cuadro 21 del censo agropecuario de 1972). Ganado auquénido, alpacas y llamas, población y producción de fibras de las unidades agropecuarias, según tamaño

Tamaño de las unidades agropecuarias	Alpacas				Llamas		
	Total de unidades agropecuarias (UA) censadas	Número de unidades agropecuarias	-Cabezas -Número de animales esquilados	-Madres -Fibra en kg	Número de unidades agropecuarias	-Cabezas -Número de animales esquilados	-Madres -Fibra en kilogramos
Total	760	259	5.449 873	3.769 1.681	129	1.564 47	1.025 27
Unidades menores de 1 ha	298	93	967	655	42	340 3	193 3
De menos de 0,5 ha	107	16	70 0	0 0	7	22 0	0 0
De menos de 0,5 ha	40	16	192 24	126 45	9	71 3	39 3
De 0,5 ha a menos de 1 ha	151	61	705 92	529 150	26	247 0	154 0
Unidades de 1 ha a menos de 5 ha	393	144	3.636 599	2.517 1.198	73	1.081 14	734 24
De 1 ha a menos de 2 ha	199	68	1.224 157	886 352	31	313 10	212 20
De 2 ha a menos de 3 ha	100	41	1.207 223	856 417	20	393 0	282 0
De 3 ha a menos de 4 ha	59	24	853 172	554 327	14	245 4	170 4
De 4 ha a menos de 5 ha	35	11	352 47	221 102	8	130 0	70 0
Unidades de menos de 5 ha a menos de 500 ha	68	22	846 158	597 288	14	143 0	98 0
De 5 ha a menos de 10 ha	47	18	718 26	507 45	11	103 0	71 0
De 10 ha a menos de 20 ha	43	3	128 26	90 45	3	40 0	27 0
De 20 ha a menos de 50 ha	8	0	0	0	0	0	0
De 500 ha o más	1	0	0	0	0	0	0
De 2.500 o más	1	0	0	0	0	0	0

Para una economía con una actividad comercial muy limitada, como la que imperó en Andamarca hasta la década de 1950, el comercio de la carne de vacunos debió verse como muy lucrativo y como el principal responsable del flujo de dinero en la comunidad. Favorecidos primero por la carretera que unió a Puquio con la costa en 1926 y, luego, por el ramal que se extendió hacia Andamarca en 1946, surgieron los primeros establecimientos comerciales en la comunidad, cuyos propietarios fueron principalmente los *mistis*. En toda la región esta constituía la actividad más rentable, particularmente cuando con la carretera se les abrió el mercado limeño.

Cuando desarrollamos nuestra investigación en la década de 1970, pudimos estimar que en 1973 el monto anual de reses que un *misti* vendía a los camales limeños era 36 y que su ganancia líquida era el equivalente de unos 1.500 dólares. El 19 de mayo de 1972, a su vez, pudimos hacer los siguientes cálculos en relación con un comerciante de quesos que se disponía a viajar a Lima para venderlos. Los quesos habían sido empaquetados en seis cajas que contenían un promedio de 250 unidades. Algunos los habían producido sus vacas y otros los había comprado de terceros a razón de alrededor de 0,07 centavos de dólar por unidad. El valor de todo el lote sumaba 112,50 dólares. El precio en que los vendería en Lima sería de 0,15 centavos de dólar por queso y lo que tendría que pagar de flete y gastos de viaje sería 24,52 dólares. Su ganancia líquida en este viaje, por lo tanto, podía calcularse en cerca de 88 dólares, y dado que desarrollaba este movimiento comercial cada dos meses es posible que su ingreso anual en esta actividad hubiese sido cerca de 516 dólares.

La ganancia de un quesero era, pues, la tercera parte de la de un comerciante en carnes. Esta diferencia de ingresos, que a su vez se tradujo en una diferencia en volumen de tierras y consumo de agua, llevó a que como compensación a la comunidad los grandes criadores de vacunos pagaran 0,75 centavos de dólar por cada día que usaban el agua de riego, cubriesen los gastos más onerosos en el mantenimiento de los canales de riego y pasasen los cargos más costosos, como el de mayor de danzantes, en la fiesta del agua. En ningún caso nos hemos enterado de que protestasen por estas cargas impositivas, ni que pretendieran asumir el control de las aguas,

como ocurrió en Puquio. Por el contrario, siempre han sido desdeñosos de desempeñarse como repartidores de agua y somos testigos que las veces que han pasado el mencionado cargo festivo lo han hecho con generosidad.

Sin duda, criar ganado vacuno para comercializar carne rendía muy buenos dividendos y fue un factor importante de diferenciación económica en la comunidad. Sin embargo, no se ve que haya dado origen a una concentración descomunal de la tierra. Es cierto, como veremos, que el de forraje es el cultivo que ocupa el mayor número de hectáreas de terreno de riego y que esta menos extendido entre las unidades agropecuarias que otros. Sin embargo, no se ve que unos pocos concentren la mayor parte de la superficie cultivada.

A medida que los camales fueron incrementando sus regulaciones y sus criterios para valorar la carne y se les dio a las mafias mayor poder de manipulación, poco a poco este negocio se fue volviendo menos rentable. En 1974 pudimos comprobar que ni siquiera la alfalfa ni la raza Brown Swiss, que favorecían estos ganaderos, procuraba el peso suficiente para que la carne fuese juzgada de primera y alcanzase un mejor precio. Consecuentemente, se había tenido que acudir a la pasta y pelusa de algodón, que, por no ser muy abundante, tendía a ser monopolizada por los ganaderos de la costa. Por otro lado, cada vez era más difícil para los ganaderos contratar peones para su ganado. El auge del comercio del queso, del charqui de auquénidos había llevado a muchos campesinos a impulsar estas actividades y a limitar su colaboración con los *mistis*. Cuando la violencia ingresa a Andamarca en la década de 1980, la comercialización de la carne de ganado vacuno estaba en franca decadencia y muchos *mistis* habían preferido migrar a otras partes.

Los lanares

Si bien el ganado lanar no es el más extendido entre la población andamarquina, algunas variedades dentro de este género son las que cuentan con mayor número de especímenes. Según el censo agropecuario de 1972, la especie de lanar que reúne el mayor número de cabezas es el ganado ovino, con 6.453 para 305 de 760 unidades agropecuarias censadas

(ver **cuadro 9**). A continuación, le siguen las alpacas, con 5.449 cabezas para 259 de 760 unidades agropecuarias censadas, y, finalmente, las llamas, con 1.564 cabezas para 129 de 760 unidades agropecuarias censadas.

Hasta poco antes que iniciáramos nuestra investigación los lanares eran principalmente cotizados por su lana. Aparte de servir para confeccionar localmente magníficos ponchos, era un medio muy importante de participación en los circuitos económicos nacionales. De la lana de alpaca se hacían, en sus telares tradicionales, ponchos y frazadas bastante gruesos que llegaban a pesar hasta más de 3 kilos. La cantidad de lana que entraba correspondía al de dos alpacas, pues el promedio que producen es de 1,5 kilos. La ciudad donde eran llevados a comercializar era principalmente Puquio. El precio en que los vendían era de 6 dólares cada uno, lo cual no era mucho, teniendo presente que por lo general suponían un promedio de cinco días tejerlos. Además de ponchos fabricados de lana de alpaca vendían otros, tejidos de lana de oveja, que eran mucho más livianos. La fibra de estos era bastante delgada y, por lo tanto, más difícil de trabajar. Considerados de mejor calidad que los anteriores, estos ponchos eran vendidos a un equivalente de 15 dólares por unidad.

Cuando comenzamos nuestro estudio, notamos que el uso comercial de estos animales se había desplazado de la lana a la carne. Este era particularmente el caso de las llamas, cuya carne tiene un mayor rendimiento que el de las alpacas y los ovinos, los cuales, a su vez, aportan una mejor calidad de lana. Quizá debido a este aprovechamiento que se hacía de las llamas, el número de cabezas que figura en el censo citado no sea tan elevado como el de los ovinos y alpacas. En consonancia, también de este censo se desprende que mientras 924 ovejas y 873 alpacas fueron trasquiladas, en el caso de las llamas solo figuran 17. Además, es posible confirmar que, al igual que el ganado vacuno, aquí también pareciera existir una marcada preferencia por permitir la sobrevivencia de las hembras de las alpacas y de las llamas. Bajo la categoría de madres este censo señala que existen 3.769 alpacas de las 5.449. Es decir, el 69,16 por ciento; y 1.025 de las 1.564 llamas. Es decir, el 65,53 por ciento del total (ver **cuadros 9 y 10**).

La carne de llama, y algo de la de alpaca, es llevada a los mercados de la costa bajo la forma de charqui, que es el término quechua para la carne deshidratada y salada. En aquel entonces se nos informó que existían alrededor de veinte andamarquinos, a quienes se les decía *charqueros*, dedicados a esta actividad comercial. Aunque estos *charqueros* no mostraban signos de una excesiva holgura económica y de un desenvolvimiento fluido en la cultura nacional, pues la mayor parte eran monolingües quechuas, muchos andamarquinos concordaron en que la actividad que desarrollaban era muy rentable.

Viajando en un camión hacia Lima en la compañía de dos *charqueros* que llevaban a comercializar a esta ciudad 2.400 kilos de charqui de llama y de alpaca, nos contaron que el precio que pagarían los intermediarios por kilo de charqui sería equivalente a 0,32 centavos de dólar. Se puede deducir, por lo tanto, que el total que recibirían sería de 768 dólares. Si a esta cantidad se le restan 600 dólares, que es el precio pagado localmente por todo el lote y 45 dólares de flete, se puede calcular en 123 dólares su ganancia neta por viaje.

Pudiera ser que el precio pagado por el intermediario fuera algo más. Sin embargo, no nos parece que la ganancia que se obtiene en este negocio sea mayor que el de los queseros. Aparte del cálculo que hemos hecho, una razón para ello es que los costos de preparación de charqui son más altos que los que supone el queso. Fabricar un queso no supone un proceso muy complicado, mientras que preparar charqui requiere la ayuda de numerosos individuos para reunir los animales y beneficiarlos. Si bien muchas veces este concurso no se da a cambio de un salario, tiene que ser reciprocado con una serie de atenciones que conllevan preparación de alimentos y distribución de coca y bebidas.

De los distintos tipos de ganado que se crían en Andamarca la carne más consumida por los indígenas es la de las alpacas y ovinos. Cada vez que alguien tiene el auspicio de una fiesta religiosa u otro tipo de celebración, por lo general se degüellan unas cuatro o cinco alpacas. Las llamas, por el contrario, casi nunca se consumen frescas, pues se piensa que su carne es muy «fría». Luego de la carne de alpaca, la que le sigue en

consumo es la de ovinos. La de vacuno se reserva solo para ocasiones muy especiales, como son los funerales o el auspicio de un cargo importante, por ejemplo, el de mayor de danzantes.

De toda esta descripción sobre el valor económico de los distintos ganados que se crían en Andamarca se puede colegir que son los vacunos los más implicados en actividades comerciales. En consonancia con ello, es este tipo de ganado el que más se adquiere por compra/venta. Esto se ve claramente en nuestra muestra de 85 jefes de familia, donde el 57,47 por ciento manifiestan esta forma de transacción para adquirir sus animales y el 32,18 por ciento dicen haberlos obtenido por herencia, la dote, el *suñay*²⁷, el *toro jaycu*²⁸, etcétera. Por otro lado, las llamas, alpacas y ovinos son preferentemente transmitidos bajo cauces hereditarios y tradicionales y no tanto comerciales.

3. Los cultivos agrícolas

El valor cultural del maíz

Como ya he adelantado, el cultivo que actúa como paradigma de la agricultura andamarquina es el maíz. Él representa el extremo más estático, más domesticado, más social y, por lo tanto, más estimado de las actividades productivas que se desarrollan en esta comunidad ayacuchana. Dada esta consideración que se le tiene, se trata del cultivo más expandido entre toda la población y el que más atención técnica y ritual merece. Alrededor de él se organiza todo el ciclo anual y el sistema de riego, como ya sucedía en tiempos de Guaman Poma de Ayala.

Es sobrecogedor observar el enorme esfuerzo que despliegan los andamarquinos atendiendo el cuidado de la semilla, el crecimiento de este cultivo, el mantenimiento de los andenes, de los canales de regadío, etcétera, para que al término de su desarrollo la cosecha culmine, muchas veces, en un estruendoso fracaso por obra de trastornos climatológicos.

²⁷ Que es un obsequio ritual que brinda el dueño a sus ahijados, sus hijos u otro ser querido durante la marcación de ganado.

²⁸ Se trata de otro obsequio ritual que es dado por parte de un pariente u amigo al que auspicia un cargo religioso.

Es que de todos los cultivos andamarquinos el maíz es considerado el más delicado porque cualquier exceso climático puede perjudicarlo. Ni mucha lluvia ni poca le es conveniente, pues si ocurre lo primero la consecuencia será que las raíces se pudran; y si lo segundo, la helada puede quemarlo. Sin embargo, nada es obstáculo para que perseveren en el tratamiento que le brindan, pues se trata de una de las principales fuentes de identidad de los hijos de Andamarca.

Los más de 3.500 metros en que se ubican los andenes donde se cultiva este cereal no es precisamente una altura aconsejable para el desarrollo de casi ninguna de la vasta gama de variedades que se han aclimatado en el Perú. No es de extrañar, por lo tanto, que si de las 11 o 12 variedades de maíz que existen en Andamarca se producen dos mazorcas pequeñas por planta se considera un triunfo. Bajo estas condiciones, y dado que las parcelas que cada familia emplea son pequeñas y no muy numerosas, es casi imposible obtener excedentes que puedan ser comercializados. Más bien, lo que ocurre frecuentemente es que los mismos andamarquinos compren maíz de otras comunidades a fin de suplir su déficit.

Quizá esta ausencia de valor comercial del maíz es lo que tratan de expresar los andamarquinos cuando en algunos *harawis*²⁹ que entonan las mujeres durante la siembra del maíz dicen:

«Wawallaycuna qolqe yahuanchu duraycuyquiman. [¡Oh, hijos míos!, ¿acaso solamente con dinero yo podría durarles?】».

No obstante, a pesar de no generar mayores ingresos económicos y de todas las dificultades que se derivan, el cultivo del maíz es la actividad más valorada. Tanto es así que, como hemos visto, se le ha dedicado una tecnología que desafía la perpendicularidad del terreno, que satisface los requerimientos de riego, que engalana las laderas de los cerros

²⁹ Estas canciones tienen una gran antigüedad en la sociedad andina, y se entonan para distintas ocasiones. Los historiadores de la literatura prehispánica clasifican a este género como de lírico, por su contenido romántico y melancólico. Según Jesús Lara, habla muchas clases de *harawi* (Lara, 1961: 39). En Andamarca básicamente existe el que estamos aludiendo y solamente lo interpretan mujeres, sin ningún acompañamiento musical. El tono que utilizan es muy alto, como en falsete y se ponen la mano delante de la boca mientras ejecutan la canción. Nos han explicado que existen unos tres tonos diferentes, pero que la estructura y la letra de estos *harawi* dedicados al maíz son casi siempre las mismas.

transformándolas en geométricas graderías y que reviste a la división dual del pueblo matriz con su propia terminología (ver **figura 11**).

Además, este cuidado y esmero que se dispensa a este cultivo también se aprecia la complejidad de los rituales que se le asocian, en el detallado sistema clasificatorio que se le ha superpuesto y en una serie de rasgos tecnológicos que acompañan a su desarrollo.

Cuándo se construyeron los andenes de Andamarca es todavía para nosotros una incógnita. Para los pobladores no existe duda de que se derivan de la época prehispánica, pues los más viejos sostienen que así contaban sus abuelos. Bien podría ser este el caso, pues la manera como están dispuestas las piedras en algunos de los muros de contención, conocidos como *huacca*, recuerda las técnicas de la arquitectura inca y, por otro lado, esta tecnología está acompañada de una serie de términos quechuas muy especializados y de una serie de recursos técnicos que las crónicas asocian con el pasado prehispánico.

Sin duda, desde un principio fueron construidos principalmente para sembrar maíz. Aunque la altura y la verticalidad de las laderas pudo desanimar a sus constructores, pronto debieron quedar convencidos de que existía un ambiente favorable para este cultivo por la disponibilidad de agua de riego y de quebradas bastante abrigadas. Dada la configuración del terreno, que contrasta con la de las comunidades adyacentes, la mejor alternativa tecnológica que debieron pensar para doblegar aquellas faldas empinadas incapaces de retener el agua y evitar la erosión por sí solas, fueron las andenerías de piedra.

Tal fue el éxito que alcanzaron que nunca se deja descansar la tierra y no es necesario practicar la alternancia de cultivos, particularmente cuando la variedad de maíz

empleada es almidón o *yuraqsara*. El maíz crece año tras año en ellas desde tiempos inmemoriales. Solo dejan de servir cuando por efecto de mucha lluvia o demasiado riego, el agua afloja las piedras que sujetan al muro de contención y este se cae.

Este tipo de exceso constituye la principal amenaza para la estabilidad de los andenes. Para hacerle frente han desarrollado una técnica de riego cuyo origen prehispánico está fehacientemente comprobado a

■ **Figura 11.** Los andenes de Andamarca.



través de los dibujos de Guaman Poma. Esta técnica recibe el nombre de *eqa* y equivale a unos pequeños camellones que permiten que el agua discurra de manera pareja por todo el andén evitando su empozamiento (véase **figura 6**). Quienes tienen la tarea de confeccionarlos son las mujeres y los hacen ayudadas por la *panta*, un instrumento de madera parecido a la lanzadera de las tejedoras, una vez que culmina la siembra de un terreno.

Vinculada a las terrazas existe una compleja red de canalización que incluye hasta unos acueductos subterráneos hechos de piedra llamados *pincha*. Según opinión de los pobladores, su origen data de la época prehispánica, pues en la actualidad ya no se construyen y ni se imaginan cómo pudieron haber sido hechos. A la par que estos acueductos existen otros canales que van por la superficie y se conectan a los canales matrices.

Toda esta sofisticada infraestructura de riego está acompañada de una serie de técnicas para sacarle el mayor provecho al agua, evitar aquel temido empozamiento, que a la par que hacer colapsar los muros de los andenes pudre las raíces del maíz; y permitir el mejor desarrollo del maíz. Dispuestos los andenes en rengleras sucesivas que descienden cadenciosamente por la falda de los cerros, se considera muy importante iniciar el riego en los más bajos y de allí seguir un orden ascendente. Las razones que se aducen son múltiples, pero la principal es que así se puede controlar mejor la fuerza del agua. Supeditada a esta técnica, las variedades de maíz que se cultivan en las partes bajas son equivalente al tipo almidón o *yuraqsara*, que tienen un crecimiento lento y son frágiles frente a la helada, mientras que en las partes altas se prefiere al morocho, que tiene un desarrollo rápido y es resistente al hielo. También se puede observar que, consecuentes con esta lógica, para proteger mejor al maíz lo combinan con otros cultivos que se distribuyen así: al rincón, que es donde más se acumula el agua, se siembra habas, por ser resistentes a la humedad; el borde, por estar expuesto al frío, alverjas; y al centro, la planta preciada acompañada de un poco de quinoa. Esta combinación de cultivos es conocida como *imisqa* y es la preferida para que el maíz tenga un buen rendimiento.

Todo este cuidado puesto en el riego del maíz pareciera sugerir que el elaboradísimo ritual de la fiesta del agua estuviese correlacionado con la

importancia que se le asigna a este cultivo. Al respecto, llama la atención que el primer cultivo que se siembra formalmente, y no simplemente como *michca* o temprano, justo después de esta fiesta, sea el maíz.

Siendo tan importantes los andenes, alrededor de ellos se ha tejido un complejo sistema término lógico que distingue las distintas partes de un andén y los diferentes tipos que existen según tamaño, forma y posición. En relación con las partes del andén, ya hemos visto que el principal contraste es entre *tuna* o rincón y *pata* o borde. Entre ellos media la superficie donde se cultiva, que se le conoce como *pampa*, si es extensa, y *llayhua*, si es angosta. Además, algunos andenes incluyen rasgos arquitectónicos adicionales, como son los refugios para guarecerse de la lluvia llamados *machay* o *pucullo* o las hornacinas para guardar sus alimentos llamados *toco*. También existen peldaños que sobresalen de los muros para comunicarse de un andén a otro, que reciben el nombre de *taca*. Entre los tipos de andenes que se distinguen, se nos señalaron los *llayhua*, que toman el nombre que se le da a los de superficie angosta; los *qaycu* o *tablón*, que son amplios y bastante planos; los *qatancha*, que son inclinados; los *quichquipatachan*; que son terminales, los *quillepata*, que tienen una forma circular; los *uchco*, que es un conjunto de andenes que circundan un espacio cuadrangular. Además, existe un término, que no lo vemos figurar en ningún vocabulario quechua, que parece ser específico de esta técnica agrícola. Se trata de *misno*, que alude a una sucesión de andenes dispuestos verticalmente. El número de andenes de esta sucesión es, por lo general, variable. Sin embargo, un informante nos precisó que este era un término que se refería a 12 andenes continuos, dispuestos unos sobre otros.

Dada la importancia otorgada a esta técnica y la fragilidad que manifiesta, los andamarquinos invierten muchas horas y esfuerzo en su mantenimiento. Es principalmente entre junio y agosto, cuando ya ha sido cosechado el maíz y una nueva campaña agrícola está por iniciarse, que se les ve afanosos tratando de reparar las *huacca* que sufrieron el embate del periodo de lluvias. Esta fragilidad se explica porque las piedras de los muros de contención no usan ningún tipo de mortero. Ellas se acomodan unas sobre otras y la firmeza se obtiene de que las mayores van en la parte

de abajo y las menores arriba, permitiendo una cierta inclinación al muro, y del hecho de que los vacíos entre el muro y el tajo de tierra, sobre el cual hace presión este último, son rellenados con unas piedras pequeñas llamadas *sayaq*. El material lítico preferido para construir estos muros es la piedra alaymosca.

En vista de que el único tipo de arado que se utiliza en esta comunidad es el de tracción animal y frecuentemente los andenes son muy pequeños y estrechos (de no más de 5 o 6 metros de ancho), al igual que con el riego, se ha tenido que desarrollar un complejo sistema para arar la tierra que se inicia con un paciente entrenamiento de los animales que cumplirán esta tarea. La parte más difícil de este entrenamiento es que por razones mágicas, vinculadas a creencias sobre la fertilidad de la tierra, se prefiere el uso de toros, los que son mucho más ariscos que los bueyes.

Ante esta dificultad, y debido a que para poder desplazarse por aquellos andenes deben cumplir con una serie de órdenes, el entrenamiento es una tarea que toma mucho tiempo. Aparte de acostumbrarlos al yugo, se les tiene que enseñar todo un lenguaje basado en palabras, gestos, para que cumplan las órdenes del gañán. Llena de asombro, durante la siembra, verlos retroceder en espacios tan estrechos a la orden de *¡deja, deja!*, o parar en seco a la voz de *¡saya, saya!*, o hacerlos avanzar a la voz de *¡puri, puri!* o dar una media vuelta a la orden de *¡cuti, cuti!*, o arar al borde del andén cuando se les dice *¡chaqui, chaqui!*, o apartarse hacia fuera de los surcos que se han arado a la orden de *¡ucu, ucu!*, o hacer lo contrario a la voz de *¡gabua, gabua!*

Lo ideal de este entrenamiento es que el gañán se baste a sí mismo en el manejo de los toros. Sin embargo, si el adiestramiento queda incompleto por falta de entrenamiento o de docilidad de los animales, la yunta puede ser encaminada por un guiador o *sayaq runa* o *punta*. Este personaje, por lo general bastante anciano, para cumplir su cometido se vale de una caña que la maneja con gran habilidad (ver **figura 12**).

El curso que sigue la yunta al arar el terreno es siempre longitudinal y el optar por el rincón o borde del andén para iniciar la faena depende del grado de inclinación de la superficie. Si esta se inclina hacia el rincón,

entonces la opción es empezar por el borde y si al borde, entonces se hace lo contrario. Con esta lógica lo que se pretende es, una vez más, favorecer el mejor desplazamiento del agua de riego para evitar los peligros del empozamiento.

Arar un terreno destinado al maíz es una actividad que se hace al mismo tiempo que la siembra. Como el maíz, a diferencia de otros cultivos de secano, no acarrea mayor erosión al suelo, puede eximirse del barbecho y cultivarse ininterrumpidamente año tras año. El único descanso que goza son los meses entre la cosecha y la siembra, cuando el rastrojo es consumido por los vacunos y el terreno queda abonado.

Cultivar el maíz es para los andamarquinos como criar un hijo. Al igual que los seres humanos, se gesta en nueve meses y su desarrollo debe estar acompañado de una serie de cuidados que están rítmicamente pautados a lo largo del ciclo anual. En los tradicionales *harawis* de la siembra, ya mencionados, se compara a los andenes con una cuna de plata. Uno de los estribillos de un *harawi*, entonado en las chacras de Qaqatuna, decía:

«Qaqatunayay qolqe quirauman mamallay arotirunap
wawallanchicta qelpuy cuyasun

Qaqatunayay qolqe quirauman taytayay qelpuy cuyasun qolqe
quiraunan

Caiyay lucripi caiyai patayapi wawallas qelpuycusunchic
wawallanta jina.

[¡Oh, *qaqatuna!* en una cuna de plata. ¡Oh, madre mía, a nuestro hijo que es arete de la gente vamos a acostarle!

¡Oh, *qaqatuna!* en una cuna de plata. ¡Oh, padre mío!, vamos a acostarle en una cuna de plata.

En esta chacra *lucri*, en este andencito. ¡Oh, hijo mío!, vamos a acostar como una criatura]».

Siendo la siembra del maíz una actividad que merece esta metáfora, no es de extrañar que de todas las actividades que se asocian al crecimiento de esta planta, esta sea la más importante. De ello da cuenta a su vez un complejísimo ritual que solo acompaña a esta ocasión.

Hecha la selección de la semilla que se utilizara en la siembra³⁰, la cual es una actividad realizada exclusivamente por mujeres, la parcela que escoge un jefe de familia para iniciar el cultivo del maíz es una *lucrí chacra*. El significado de este tipo de chacra ha venido intrigando a los estudiosos de la sociedad andina desde hace algún tiempo, pues figura en las antiguas crónicas —particularmente en la de Guaman Poma—, pero nadie sabe dar razón del rol que cumplían. Si bien a nosotros tampoco nos ha sido posible penetrar en todos los matices que encierra, al menos hemos podido averiguar que se trata de las chacras de maíz más estimadas que poseen las familias andamarquinas. Según refieren los informantes, en ellas la producción del maíz casi nunca se pierde y crece en mayor abundancia. Debido a estas cualidades nunca se pueden vender. Estas parcelas solo se transmiten en herencia.

Es aduciendo estas razones que los andamarquinos explican por qué la siembra la inician en estas parcelas y por qué solo en relación con ellas desarrollan el complejo ritual que a continuación describiremos. Otras parcelas, que no reciben esta valoración, se siembran según los cánones normales del trabajo agrícola.

El primer acto de la siembra consiste en enterrar una ofrenda que incluye chicha, *llampu*, y hojas de coca. El sitio que se selecciona para tal efecto esta hacia el rincón del andén, y debe ser el mismo año tras año. La chicha se deposita en vasijas de gran antigüedad, y quien se encarga de toda la operación es el dueño (o el marido de la dueña o su hijo o su yerno). A continuación, se inicia la faena agrícola. El yugo de los toros es adornado con banderines de colores y cascabeles (ver **figura 12**) que aportan los compadres, el gañán agarra con fuerza el arado, a veces un *toro pusaq* se ubica delante para guiar a los toros y detrás del gañán va la sembradora arrojando la semilla a los surcos. Toda esta cuadrilla encuentra su modelo en el santoral católico.

.....
³⁰ Cuando las mujeres seleccionan las semillas que se cultivarían, tienen mucho cuidado de no utilizar las que están a los extremos de una coronta. Estas quedan en la coronta mientras que solo se desgranar las que están entre estos extremos. A estas semillas se les denomina *choqllupa*, mientras que a las que se ubican en la punta se les llaman *chusu*, y a las de la base, *urhuapaq*. De estas que están en la punta se dice que las utilizan para hacer el *pito* con que se bebe la chicha y de las del otro extremo, que son buenas para cancha. Las corontas desgranadas son arrojadas en los campos donde se siembra, pues si se les da algún uso adicional, como usarlas de leña, puede malograrse la cosecha.



■ Figura 12. Arado con toros.

El gañán es identificado con San Isidro Labrador; la sembradora, con Santa Isabel y el *toro pusaq* o guiador, con San Mateo. Estando ubicados en sus respectivas posiciones hasta que se da la orden de avanzar.

Poco a poco comienza a llegar un nutrido grupo de concurrentes para participar en esta faena festiva. Entre ellos destacan los compadres de los dueños, quienes engalanan sus sombreros con flores naturales o de papel de diversos colores (ver **figura 13**). El adorno del sombrero con flores es una tradición característica del periodo de la siembra que también aparece consignada en los dibujos de Guaman Poma. Hombres y mujeres la siguen manteniendo, aunque en el caso de los primeros restringen su uso solo al momento festivo. Otro donativo que hacen los compadres es el de una botella de *trago* (licor de caña), que en este contexto denominan *chuco* (sombrero). Con este mismo término también se denomina un obsequio que traen las nueras o *llumchuy* y las ahijadas, que consiste en dos pilas de platos conteniendo distintas viandas que se consumen durante el almuerzo (ver **figura 14**). El número de platos varía. Pueden ser seis, ocho, doce, etcétera, pero siempre un número par.

Alrededor de la una de la tarde, cuando ya se ha reunido un gran número de personas, se sirve de manera muy solemne el almuerzo o *doce*, que es una comida ritual consistente en picante de papas con cochayuyo, y en la *imisqa* compuesta de habas secas hervidas (*puspo*) y maíz tostado (*cancha*) o hervido (*mote*). A esta comida que ofrece el dueño de la parcela se suma el *chuco* que traen las nueras y ahijadas. Previo a este acto se bendice (*tinca*) la semilla que se está sembrando, y el licor comienza a circular raudamente. A lo largo de este ceremonial los yernos del dueño de la chacra se mantienen de pie y tocan un cornetín hecho de la cola de los toros, que se llama *pururo*. A la par, algunas mujeres entonan los famosos *harawis* que ya he mencionado.

Terminado el almuerzo, el dueño de la chacra invita licor de caña, que en esta ocasión recibe el nombre de *secante*, a todos los concurrentes. La chicha, que para esta oportunidad ha sido almacenada en unas vasijas especiales llamadas *angarilla*, es servida a continuación con un recubrimiento que tiene un gran valor ceremonial. Se trata del *pito*, que es



■ Figura 13. Obsequio de flores en la siembra.

■ **Figura 14.** El *chuco*.



una mezcla de maíz, trigo, habas y achita, previamente molidas y tostadas, a la cual se le añade azúcar y, frecuentemente, clavo de olor.

Desde este momento, el dueño y su esposa se dedican a atender a los presentes y a consumir grandes cantidades de alcohol. La faena termina como a las cuatro de la tarde con algunos eventos adicionales. Uno de ellos es el *qaurama* que consiste en beber chicha con *pito* de dos vasos grandes que son idénticos y que se sirven y beben uno encima del otro. La creencia en torno a esta costumbre es la de conceder el atributo mágico de posibilitar el desarrollo de dos mazorcas por planta. Al igual que todo acto importante, esta libación ritual de todos los concurrentes está acompañada de canciones específicas que se le asocian y que entonan, una vez más, las mujeres.

Luego de la gran cantidad de alcohol consumido la pareja que posee la parcela está completamente embriagada, al punto de no poder caminar. En realidad, para que la siembra sea exitosa tienen que terminar en este estado. De aquí que se haya institucionalizado una práctica adicional

en la que los yernos cargan sobre sus espaldas a los dueños de la parcela hasta la casa donde residen (**figura 15**). Esta travesía la hacen con un acompañamiento festivo cargado de hilaridad, donde una canción llamada *jayaycuy*, que es entonada por el gañán o uno de los compadres de los propietarios, cumple un rol central. Su nota distintiva es la improvisación de cerca de cincuenta estrofas que deben ser respondidas a coro, por todos los acompañantes, con el estribillo *ago*. Esta canción tiene la estructura de un *jailli* o himno triunfal y, aparte de motivar risas, es un alarde de ingenio, pues ninguna estrofa es premeditada ni se puede repetir en lo que dura el recorrido hasta la casa. Más aún, un requisito indispensable es adecuar las estrofas a las incidencias que ocurren en el camino y a las bromas que los yernos les van jugando a sus suegros como cuando a la voz de «esquina *muyurina*», que se enuncia al llegar a una esquina o cruce de calles, los hacen dar vueltas en redondo y chocar sus traseros.

■ **Figura 15.** La borrachera del suegro.



Una vez en la casa de los dueños de la chacra, estos son llevado a descansar mientras, según se dice, los yernos se resarcen de su trabajo degollando a cualquier animal comestible que esté al alcance de la mano. Siguiendo con este espíritu burlesco, también sacan los utensilios de cocina y los entierran en diferentes partes. Al día siguiente, cuando se realiza el banquete con el mondongo, estos utensilios son devueltos y los animales consumidos en medio de la algarabía de los concurrentes.

Pasada esta siembra inicial, en los días que siguen, las otras parcelas se trabajan sin ningún toque especial. Cuando se termina la última dedicada al maíz, un nuevo acto ceremonial tiene lugar. Este es el *pichiucha* (gorrión), que consiste en beber una gran cantidad de alcohol como muestra de que se ha concluido el trabajo.

La siembra del maíz se inicia en setiembre y debe terminar antes del 1 de noviembre, cuando le toca el turno a la siembra de papas. Antes, la pauta para dar comienzo a esta tarea era la siembra comunal de maíz en el terreno llamado *Yayanchicqata*, que pertenecía al santo patrón del pueblo. Desde este primer momento hasta que es cosechado en mayo el desarrollo de este cereal está pautado por una serie de etapas que tienen que ver con el riego, el aporque y el deshierbe. El primero supone tres etapas: una primera llamada *chasqui*, que tiene lugar poco antes de la siembra; una segunda llamada *mallwa*, alrededor de diciembre, y una tercera llamada *niti*, que ocurre en marzo en caso de que las lluvias no hayan sido suficientes. El deshierbe y el aporque, por su parte, se hacen en cuatro momentos: el primero, llamado *qallmay*, en diciembre, poco después del segundo riego; el segundo *qoray*, entre enero y febrero, dependiendo de la cantidad de hierba que haya crecido, el tercero, llamado *qachi*, en marzo; y el cuarto, llamado *qatachay*, que se realiza en caso de que las hierbas amenacen los muros de contención de los andenes.

Finalmente, la cosecha ocurre en mayo, cuando las mazorcas ya están secas y se prolonga hasta junio. Las antiguas crónicas cuentan que para esta ocasión había un ritual elaborado que se iniciaba en la chacra y terminaba cuando el maíz había sido almacenado en los depósitos que hoy se conocen como *pirhua* o *taqe*. Hoy, nada de esto se ve. La tarea que se realiza es bastante sencilla y no da motivo a ningún acto ritual.

En consonancia con el poco valor comercial que se le otorga al maíz y con el elaborado ritual que se le entreteje, el uso principal que se le da es de naturaleza ceremonial. Casi como la hoja de coca, que es la planta sagrada por excelencia, este cultivo es uno de los que más invade los distintos contextos de la vida religiosa y social de los andamarquinos. La harina de *misa sara*, como hemos visto, está presente en una infinidad de ocasiones rituales. Mezclada con *unto* o grasa del pecho de una llama, sirve para amasar la figura del *huamani*, u ofrenda principal, que en los días que preceden a la fiesta central del agua se entierra para propiciar al espíritu del cerro. Mezclado de la misma manera sirve para confeccionar figuritas que representan al ganado familiar y que por esta misma época se entierran para propiciar su desarrollo. Untada en la cara como *qeqara*, sirve para protegerse de las fuerzas sagradas que se liberan durante estos entierros. Rociada como *llampu* al resto de ofrendas que se entierran, sirve para realzar su poder propiciatorio, frotada en el cuerpo como *qaqopa*, sirve para eliminar las impurezas. Y como ya hemos indicado, la harina tostada del maíz mezclada con clavo de olor, azúcar y otros ingredientes es usada para preparar el *pito*, que realza el carácter ceremonial de la chicha.

El valor ceremonial del maíz no se agota solo bajo la forma de harina. También es importante en la forma de maíz germinado o *gora*. Mezclado con agua virgen de manantial, recogida muy temprano, da lugar al *aqnu*, que es otro ingrediente que se entierra junto al *huamani* los días previos a la fiesta central del agua. Molida y puesta a fermentar con agua por varios días da lugar a la chicha o *aqá*, que es un ingrediente fundamental tanto como ofrenda y como vehículo de consolidación de las relaciones de reciprocidad.

Otra forma en que el maíz es utilizado en los contextos ceremoniales es su estado natura, pero siempre y cuando se presente como una mazorca que tiene determinadas particularidades. Si se trata de una mazorca del tipo almidón, de grandes dimensiones, un par de ellas se utilizan para flanquear al *huamani* que se entierra en aquellas ofrendas que acompañan al *yarqa aspi*; si incluye granos de tres colores, se guardan como *misa sara*;

si salen unidas varias corontas se guardan para ser colgadas en la viga de la casa, pues se considera que traen suerte. En este último caso, dependiendo la forma que asuman, a unas, que consisten en una mazorca rodeada de otras menores, se les llama *masa sara* o maíz yerno, porque recuerdan la imagen del rol que cumple este pariente por afinidad al final de la siembra con respecto a sus suegros; otras reciben el nombre de *taje sara*, *tanta sara* y así sucesivamente.

Finalmente, como comestible, además de consumirse tostado (*cancha*) o hervido (*mote*), es el ingrediente de una comida muy especial que solo se reserva para ocasiones muy particulares. Se trata del *patachi*, *sarapela* o *mondongo* que tiene la peculiaridad de equilibrar, como el término de *patachi* sugiere, productos de la puna, como puede ser la carne de alpaca, carnero o vacuno y del valle, como es principalmente el maíz y otros que crecen entre la puna y el valle.

El valor económico del maíz y de otros productos agrícolas

Además de lo dicho hasta el momento, la importancia otorgada al maíz de Andamarca también es sugerida por las estadísticas derivadas del censo agropecuario de 1972 y por la muestra que tomamos. Así como los vacunos representan el tipo de ganado más expandido entre los andamarquinos, también el maíz es el más difundido de los cultivos. De un total de 760 unidades agropecuarias, mencionadas en aquel caso, 464 cultivan maíz; 398, cebada, 251, habas, y 140, papas (ver **cuadro 11 plegable**). Inclusive la alfalfa, consumida por el tipo de ganado más expandido, no llega a equipararse al maíz en cuanto a su asociación de con unidades agropecuarias, pues solo aparece relacionada con 390 de estas unidades (ver **cuadro 12**). Sin embargo, debe admitirse que la extensión de terreno que este último cultivo ocupa es mayor que el maíz. Según este censo, estas 390 unidades agropecuarias productoras de alfalfa ocupan un área de 255,01 hectáreas, mientras que las 464 asociadas con maíz, solo 169,23 hectáreas. El resto de los cultivos que forman el patrimonio agrícola de los andamarquinos, si bien tienen importancia, no figuran muy prominentemente en este censo, como se aprecia en el **cuadro 11**.

■ Cuadro 12. Estadísticas sobre la alfalfa (tomado del cuadro 17 del censo agropecuario de 1972)

Tierras cultivadas al pastoreo con riego y secano, número y superficie aprovechada de las unidades agropecuarias, según su tamaño

	Total	Menos de 1 ha	De 1 a menos de 5 ha	De 5 a menos de 20 ha	De 20 a menos de 100 ha	De 100 a menos de 500 ha	De 500 ha a más	No declarado
Pastos cultivados al pastoreo								
Número de UA	390	75	262	47	6	0	0	0
Superficie	255,01	12,36	134,90	59,50	48,25	0	0	0
Con riego								
Número de UA	389	75	261	47	6	0	0	0
Superficie	254,70	12,36	134,59	59,50	48,25	0	0	0
Secano								
Número de UA	1	0	1	0	0	0	0	0
Superficie	0,31	0	0,31	0	0	0	0	0
Alfalfa								
Número de UA	390	75	262	47	6	0	0	0
Superficie	255,01	12,36	134,90	59,50	48,25	0	0	0
Con riego								
Número de UA	389	75	261	47	6	0	0	0
Superficie	254,70	12,36	134,59	59,50	48,25	0	0	0
Secano								
Número de UA	1	0	1	0	0	0	0	0
Superficie	0,31	0	0,31	0	0	0	0	0

A escala del mundo andino en su conjunto, los dos cultivos más contrastados han sido siempre el maíz y la papa (Murra, 1975: 45-57). Sin embargo, en Andamarca este cereal ahora compite con la alfalfa. Mientras el maíz y la papa siguen siendo contrastados por encerrar valores complementarios, la relación del primero con la alfalfa es vista fundamentalmente en términos antagónicos. La razón es que el maíz, por la expansión de la economía de mercado, ha tenido que ceder bastante terreno a este forraje.

El carácter antagónico de la alfalfa se deriva del común interés que comparte con el maíz por los terrenos con acceso al riego y por inscribirse ambos en el extremo más individual de las distintas formas de propiedad que existen en Andamarca. Esto no ocurre con la papa, la cebada, las habas, las ocas, *mashuas*, ollucos, también cultivos valorados en Andamarca, pues humildemente se les asigna terrenos de secano ubicados generalmente en zonas heladizas.

El poder de la alfalfa con respecto al maíz radica en ser el forraje de un bien íntimamente asociado con la economía de mercado. De aquí, que las parcelas donde se cultiva, en contraste con las de maíz, se transmitan principalmente a través de la compra-venta y, por lo general, tengan dimensiones mayores. Esto último es particularmente el caso de los que destinan la crianza de vacunos para el comercio de la carne, quienes logran propiedades más extensas gracias a desarrollar una precaria acumulación de estas parcelas. Las parcelas de maíz, por el contrario, en la medida en que la herencia predomina sobre la compra y venta tienen un mayor grado de fragmentación y de dispersión, como veremos al tratar la tenencia de la tierra.

Sea porque se transmiten principalmente por la herencia o porque se cultivan ininterrumpidamente desde tiempos inmemoriales con el mismo producto, las parcelas de maíz, a diferencia de las de alfalfa y de las de secano, están íntimamente asociadas con una idea de permanencia que es transmitida a todas las actividades agrícolas en oposición a las ganaderas.

A la par que, a esta idea, también se las asocia con otra que podríamos calificar de endógena, pues la semilla de maíz que se emplea, al igual que las parcelas donde se siembra, es transmitida predominantemente a través de la herencia. El regalo más institucionalizado que se asocia con el matrimonio son las semillas de maíz que la novia recibe de su madre, suegra o madrina. Estas son las que inician la actividad productiva de una pareja conyugal y será deber de ambos multiplicarlas para que siempre puedan disponer una parte de ellas a lo largo de su vida y puedan después ser perpetuadas por sus hijos.

Mientras que la alfalfa casi exige el uso de semillas adquiridas en los circuitos comerciales, el maíz es absolutamente ajeno a semillas

traídas de fuera. Según los andamarquinos, las semillas exógenas, incluso las que se siembran en comunidades vecinas como Cabana, no crecen en Andamarca. Esto no quiere decir, por otro lado, que dada esta tendencia solo crezca en esta comunidad una variedad genética. De hecho, ya hemos visto que los campesinos remarcan la existencia de dos variedades, de las cuales consideran que se derivan como 11 o 12 subvariedades, que saben utilizarlas y combinarlas con otras plantas cultivables para sacarles el mayor rendimiento posible.

Estas variedades son la *yuraq* o *hamca saracha* (maíz blanco) o maíz almidón y al *uchu kullu* o morocho. Ya hemos mencionado que el primero se prefiere en los terrenos bajos, que cumple un rol muy importante entre las ofrendas que se entierran durante el *yarqa aspi* y otras ocasiones rituales. A estos usos también se añade que es la variedad preferida para sembrar las *batun lucri chacra*, pues se considera que es la que alcanza más rendimiento. Asimismo, es la que más se asocia con una idea de permanencia, ya que tiene la capacidad de cultivarse ininterrumpidamente año tras año. Entre las subvariedades que, según los andamarquinos, se derivan de este tipo de maíz están el paro, *peqpe*, *accra*, *laywe*, *competes*, *puca moro*, *mesa*, *oqe* y *cinto*. Al tipo *uchu kullu*, por otro lado, se le considera duro y pesado, de crecimiento más rápido, apropiado para los terrenos altos y de sabor más dulce. Por su capacidad de adaptarse a terrenos altos, a diferencia del *yuraq sara*, puede alternar con otros cultivos compartiendo propiedades semejantes a las habas y papas. Su dulzura lo hace muy apropiado para chicha y no tanto para comida, como el anterior. Las subvariedades que dicen derivarse de este tipo son el *qello*, el *chullpi* y el *culli*.

Al igual que la alfalfa, pero a diferencia de la papa, a ninguna variedad de maíz se le aplican insumos químicos. Lo máximo que se le pone, cuando tiene lugar la siembra, es abono de animales. Con todos estos procedimientos tradicionales, algunos andamarquinos coincidieron en calcular que en un año normal el rendimiento de una hectárea de terreno sembrada con unos 48 kilos de maíz almidón es de alrededor de 32 costales de 50 kilos cada uno. Es decir, un total de 1.600 kilos³¹, o de 600 kilos si

31 Según el censo agropecuario de 1972, la producción que se calcula para las 169,73 hectáreas de la muestra es 103,63 toneladas. Es decir, como 611 kilos por hectárea.

está desgranado. Este es un rendimiento bajo en relación con los 4.000 kilos y más por hectárea que se llega a obtener como promedio con semilla mejorada y otros recursos tecnológicos más sofisticados, en la costa del Perú (Comité de Productores de Maíz, 1974: 8). En relación con lo que se obtiene en otras comunidades ayacuchanas como Socos, que emplea alrededor de 56 kilos de semilla por hectárea, es un poco inferior, pues según manifiestan los campesinos de esta comunidad, un rendimiento normal es de 2.000 kilos por hectárea, uno muy exitoso es de 4.000 kilos por hectárea y uno muy pobre, de 200 kilos por hectárea (Sabogal, 1981: 60).

Cebada, habas, papa, ocas, *mashuas*, ollucos, alverjas y quinua son los otros productos agrícolas a los cuales los andamarquinos también les prestan atención. Los seis primeros cultivos tienen en común con la alfalfa la impermanencia y la resistencia a la helada. Todos ellos necesitan alternarse (*cutirpo*) y dejar descansar la tierra. Sin embargo, difieren de ella en que esta puede permanecer en un mismo terreno por un periodo más prolongado, comúnmente de ocho años, que necesita riego y que cada cuatro meses brota solo a base de bastante agua. Cumplidos los ocho años, o un poco más, un alfalfar debe rotar por cierto tiempo para recuperar su fertilidad. Los cultivos que participan en esta rotación son sucesivamente: papas, por dos años consecutivos; habas, por dos años consecutivos y cebada, hasta por tres años consecutivos. De estos tres cultivos, el más afín a la alfalfa es el haba porque, a la par de ser resistente al frío, admite que se le riegue con una cantidad de agua semejante a la que utiliza la planta forrajera. De aquí que ambas sean regadas al mismo tiempo y que cuando acompañan al maíz se les ubique en el lugar más húmedo del andén como es el rincón.

Sin embargo, el cultivo de habas no está tan extendido como la alfalfa y el maíz y en el censo agropecuario no figura con una superficie en producción tan extensa como la de los otros casos. La cantidad mencionada es 43,09 hectáreas para 251 unidades agropecuarias y su rendimiento, de 439 kilos por hectárea.

Mucho más extendida que las habas y la papa está la cebada, con 398 unidades agropecuarias que la cultivan, con una extensión de 108,32

hectáreas en producción y con un rendimiento de 350 kilos por hectárea. Algunas razones que explican la preferencia por este cultivo es que es muy resistente al frío, crece en terrenos de secano y de riego, y constituye un ingrediente fundamental en la *larwa* o sopa que los menos pudientes consumen en el desayuno. Sin embargo, no tiene el prestigio de los otros cultivos. En realidad, este cereal es considerado como comida de pobres.

Las ocas, olluco y *mashua* son tubérculos que tienen una difusión limitada. Al igual que las habas, se siembran en agosto, pero los terrenos que ocupan son los mismos en que se sembrará la papa. Al final, todos estos tubérculos se cosechan simultáneamente en abril, porque los tres mencionados tienen un desarrollo más lento que la papa. Las áreas donde se cultivan son los terrenos de secano y aquellos próximos a los alfalfares.

La papa es el único de los cultivos que se trata con insecticidas como el Aldrín. Sin embargo, su valor comercial es muy relativo, pues solo se llega a vender en el caso que haya excedentes. En realidad, su fin principal es el autoconsumo o el trueque que practican con algunas comunidades vecinas. Por ejemplo, con Asabamba la intercambian por cochayuyo, que traen de la costa, un ingrediente fundamental para el picante de papas que se consume ceremonialmente durante la siembra; lo mismo que por vasijas de barro.

Las variedades que se conocen es la *suyto* o papa amarilla, la *runtumay*, la *runtu-runtu* o papa de color rojizo o amarillo, la *chata blanca* o papa blanca, la *choqllomay* o papa de color blanco y morado, *vaca paqalluy* o papa alargada en forma de lengua, *fraile parimin* o papa pequeña de color rojizo. Todas estas son apropiadas para terrenos bajos. Para los que están en altura, se recomiendan las siguientes variedades: *taka*, *puma pamachin* o papa rojiza, *yuraq sisa* o *qahuirra* o papa rosada de flor blanca, *ulpi* o papa menuda, *qacha papa*, *seccha* o papa morada y blanca, *limeña* o papa de flor blanca. Las variedades que se siembran en los terrenos bajos llegan a producir un promedio, según me informaron, de unas treinta papas por planta.

Las alverjas y la quinua son cultivos que no cuentan con una producción muy alta y que generalmente se siembran acompañando al maíz en la modalidad de cultivo que se conoce como *imisqa* o mezcla.

Su consumo es bastante limitado y se reserva para ocasiones especiales. Este es particularmente el caso de la quinua que se utiliza para preparar un «picante», llamado *pesqe*, que solo se sirve cuando se vela el cadáver de una persona adulta en un ritual funerario.

Además de estos cultivos existe una especie de papa semisilvestre, de cáscara gruesa, que crece en los terrenos de maíz, conocida como *araq* papa o «novillo». Los andamarquinos la aprecian muchísimo por su sabor, pero muy particularmente por su contextura harinosa.

b. El ciclo anual

Bajo los rubros de ganadería y agricultura se esconde una multiplicidad de actividades productivas que pone una vez más de manifiesto un ideal diversificador que está profundamente arraigado en las comunidades andinas y que corresponde a su visión del orden social y del mundo. Este ideal ha supuesto explorar las distintas posibilidades de domesticación y de adaptación a su medio ambiente de una serie de especies animales y vegetales que han heredado del mundo europeo e indígena paralelamente. Ya hemos visto que, en relación con el espacio, los principales factores a los cuales han dado importancia son la altura y la disponibilidad de agua, y, de manera más específica, en relación con la agricultura, el grado de exposición a las heladas, la perpendicularidad del terreno, la naturaleza de los suelos y otros.

De la observación del espacio se ha logrado una clasificación bastante eficiente que ubica a las distintas actividades productivas en lugares apropiados según dos criterios: uno concéntrico, que otorga importancia a la altura y que usando un esquema triádico realza la puna, el valle y la zona intermedia entre la puna y el valle, y otro diamétrico que, al igual que lo que ocurre con el pueblo, divide al valle en dos mitades según las bandas del río. El primer criterio privilegia la verticalidad y la jerarquía, especies que se crían y cultivan, ocupan lugares bastantes precisos en el espacio, también cada actividad productiva tiene su posición en el tiempo que nunca debe alterarse (ver **cuadro 13**). Manteniendo esta rigidez se

evitan las superposiciones y se puede lograr un mejor aprovechamiento de los recursos humanos que están en capacidad de prestar su concurso laboral. No debemos olvidar que en la medida que la tecnología usada en Andamarca es dependiente de la energía animal, pero sobre todo de la humana, es de vital importancia adecuar el desarrollo de las actividades a la disponibilidad de mano de obra.

En Andamarca cada actividad tiene su lugar y su tiempo, que no puede ser alterado. Es tal el respeto que se tiene al orden fijado que algunos andamarquinos se indignan si alguien entona una canción en una etapa del año que no le corresponde. Así, por ejemplo, la música del carnaval solo se puede entonar entre enero y febrero; los Santiagos, entre junio y julio, etcétera.

En reemplazo de las antiguas huacas o divinidades prehispánicas, los principales hitos que demarcan el espacio y el tiempo en las comunidades andinas contemporáneas son los santos (incluyéndose en esta categoría a las cruces). Esto es particularmente en referencia al valle, pues en relación con la puna, y al ámbito allende la comunidad, quienes dominan son los cerros en su calidad de expresiones del dios *huamani*.

Al igual que lo que se advierte en la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma, el ciclo de actividades está enmarcado bajo una estructura solar, derivada del calendario cristiano, que divide el año en 365 días agrupados en 12 meses. A la par de esta división, de corte occidental, se admiten otras dos. Una, que fracciona el año en una estación de lluvias, que va de diciembre a fines de marzo; y en una estación seca, que va de abril a noviembre; y otra, que divide el año en tres partes: *Pogoy Mita*, de diciembre a fines de marzo; *Pascua Mita*, de fines de marzo o principios de abril a fines de julio; y *Chaqui Mita*, de agosto a fines de noviembre. De esta tripartición, solo *Pascua Mita* cuenta con un hito festivo que, al menos, delimita su comienzo: la Pascua de Resurrección que es una fiesta movable carente de mayores solemnidades excepto las que se estilan por ser el momento que concluye la Semana Santa.

La importancia de esta división radica en que ella demarca tres etapas muy significativas del conjunto de actividades que se desarrollan en

■ Cuadro 13. Ciclo anual

Meses del año	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Setiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre
Estaciones		<i>Poqoymita</i>		<i>Chaqui</i>				Tiempo				<i>Poqoymita</i>
Ciclo estelar metereológico		<i>Ccollcca</i> aparece de día, Amaru, aparece cae granizo - vive en Lintahuay			<i>Ccollcca</i> aparece de noche es cuando cae helada (<i>chicrancro</i>) (7 cabrillas)			Si Mayo a la Vía Láctea se presenta con claridad, el año será productivo	<i>Achiquiaq</i> huanuy o Venus en una posición media			
Peligro de heladas	Reyes (6 de enero)	Ceniza	Pascua de resurrección	<i>Mamacha</i> Concepción (8 de diciembre)	<i>Achiquiaq</i> (aparición de Venus por el Este) La Cruz del Sur en posición recta (Cruz Sayariramunya) Cabeza es otra estrella que aparece al atardecer							
Siembra				<i>Llullu</i> maíz de <i>michca</i> <i>Malliche</i> Maíz de <i>michca</i> habas			Cebada, trigo, maíz, <i>mashua</i> , ollucos, ocas, quinua, achita	Entrenamiento de los toros para arar	Tierra se abre <i>michca</i> de maíz y habas	Maíz e <i>imisca</i>	Papa	Papa cebada (San Juan) ocas-trigo
Cosecha		<i>Jachi</i> (maíz) depende intensidad de lluvias		<i>Ñiti</i> (maíz) <i>alfalfa chulluca</i> <i>Alfalpampa</i> <i>Moyococha</i>	Maíz				Chasqui (maíz) Alfalfa		Alfalfa habas (<i>michca</i>)	<i>Mallwa</i> (maíz) Papal
Irrigación o <i>Parccoy</i>												
Maíz deshierbe y aporque	Joray (no regular)	<i>Jachi</i>		Jatapay o Jatachay (deshierbe en muros de los andenes)								<i>Jallmay</i> (maíz) después de <i>Mallwa</i>
Pastoreo			PUNA					VALLE				
Vacunos			Mayor producción de quesos					Marcación o vacajerray				
Lanares		Marcación de ganado lanar-esquila (auquénidos) (<i>cuchucuy</i>)					Señalización de ovinos					
Construcción de casas							Fabricación de adobes MUROS			TECHO		
Fiestas	Virgen Concebida Niño Reyes Niño Jesús de Praga	Jueves de comadres	Virgen Dolorosa Señor Resurrección San José		Santa Cruz Señora de la Asunción Espíritu Santo Virgen Encarnación Santísima Custodia Santísima Trinidad	Virgen del Perpetuo Socorro San Pedro	FIESTAS PATRIAS	Virgen de Nieves Señor Santiago Virgen del Carmen Corazón de Jesús San Isidro Santa Rosa de Lima San Francisco			Todos los Santos Difuntos	Navidad Niño Víctor

Andamarca: *chaqui mita*, el periodo de arar (*yapuy*) o sembrar (*tarpu*) la tierra; *pogoy mita*, el periodo en que el ganado es llevado a la puna y los sembríos se atienden de vez en cuando; y *pascua mita*, el periodo de la cosecha. El valor de la división dual radica en que se contrastan los dos aspectos climáticos que más afectan al desarrollo de las actividades productivas.

Aparte de estas divisiones, las etapas que encierra cada actividad productiva también sirven para demarcar el tiempo. Siendo el agua un elemento indispensable para todas las actividades productivas, pero muy particularmente para iniciar el ciclo agrícola del valle asociado con la siembra de maíz, su fiesta, en agosto, es la más importante del ciclo anual. Además de preceder a la siembra de maíz, los inicios de este mes coinciden con una etapa del año en que se cree que la tierra se abre. Asimismo, hay coincidencia con la posición del planeta Venus en el zenit, lo cual se conoce como *achiquiq huañuy*, y con la presencia de la hierba *laqo* en el río Negromayo, cuyo volumen tiene un valor premonitorio sobre las bondades del año agrícola que empieza.

La vinculación de agosto con todos estos acontecimientos, con el restablecimiento de las cruces³², que fueron retiradas con ocasión de la fiesta de la Santa Cruz durante la cosecha en mayo, y con el hecho de que el 18 de este mes los alcaldes de agua organizan un ritual para predecir la fortuna del año agrícola, prácticamente otorgan a este mes un rol inicial mucho más significativo que enero. Consecuentemente, para efecto de las actividades agropecuarias se podría decir que es agosto el primer mes del año y julio, por coincidir con la conclusión del periodo de cosecha de maíz, el último.

El hito que inicia esta etapa final es la fiesta de las Cruces, que en Andamarca se celebra el 16 o 18 de mayo. Expresión de esta culminación es el descenso de las cruces que, a partir de este momento, hasta ser restablecidas luego de la fiesta del agua, recargaran, en la iglesia matriz del pueblo de Andamarca, la energía que les permitirá mantener la protección de los cultivos a lo largo de todo su ciclo de desarrollo.

Siguiendo con una tradición, ya consignada en la *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guaman Poma, de designar los meses según una actividad

.....
32 Protectores de los cultivos por antonomasia.

agrícola significativa, agosto es llamado *habas yapuy*, porque es en este mes que se inicia el cultivo de las habas; setiembre, *sara yapuy*, por una razón semejante, pero en relación al maíz, noviembre, *papa yapuy* y diciembre, *cebada yapuy*. Para los otros meses no hemos recogido términos específicos.

Estrechamente vinculadas a las actividades agropecuarias, encontramos las distintas fiestas que motivan los santos que veneran los andamarquinos. Una primera correlación notoria es que, en vista de la importancia de los santos iniciales y terminales del ciclo agrícola, la mayor parte de las fiestas tienden a concentrarse en agosto y mayo. Para hacer este ordenamiento, inclusive se han alterado las fechas que indica el santoral católico. Por ejemplo, a San Isidro, cuya celebración oficial es el 15 de mayo, en Andamarca, por ser labrador o paradigma del gañán, se le festeja el 24 de agosto que es cuando los regantes de la banda occidental auspician la fiesta del agua. Igualmente, a San Francisco, que por su asociación con la muerte culmina las celebraciones del agua, se le celebra el 26 de agosto y no el 4 de octubre como señala el santoral de la Iglesia. Y así en varios otros casos.

En mayo se concentran las fiestas de seis santos, entre los cuales figuran cuatro que están en la cúspide de la jerarquía, y en agosto las de siete, no tan altos, pero muy significativos para la agricultura y ganadería (ver **cuadro 33**, página 443). El total de santos a los que se celebra en estos dos meses representan el 65 por ciento de los que se veneran en la iglesia matriz. Los restantes se concentran entre diciembre y enero, marzo y abril y, finalmente, en junio. En setiembre y octubre las fiestas religiosas son desplazadas por la siembra. En noviembre, en que se siembra la papa, tampoco se celebra ningún santo en particular sino el primero, a todos en conjunto y el día dos a los difuntos. El que esta segunda fiesta coincida con el periodo en se cultivan las papas no parece arbitrario, pues este tubérculo, por crecer en el subsuelo, está asociado con la muerte. La gente cree, por ejemplo, que, si una parcela tiene un gran rendimiento productivo, algún familiar del propietario morirá. Más aún, el maíz sembrado tardíamente, casi en noviembre, es llamado «sepultura», término que es el mismo que se le da a una papa que muestra rajaduras al madurar.

Como se aprecia, el ciclo anual está organizado de tal modo que se evita la superposición de las actividades. Sin embargo, hay meses más congestionados que otros. Sin duda, el mes en que se muestra una mayor actividad es agosto.

Este mes no solo concentra las actividades rituales más importantes y elaboradas, sino que también da comienzo a las actividades agrícolas. Ya hemos visto que este es el momento en que se siembran las habas, ocas, ollucos, *mashuas* y, además, el maíz tempranero llamado *michca* que se le ve crecer en los huertos de las casas y en algunas chacras aledañas al pueblo. Setiembre y octubre son dos meses íntegramente dedicados a la siembra de maíz. Noviembre, a la papa. Diciembre, a la cebada y al cuidado del ganado en la puna, y los meses siguientes, hasta marzo, a las tareas esporádicas de aporque, deshierbe, riego y cuidado del ganado en la puna. El desarrollo de la actividad ganadera en estos meses de lluvia es realzada en la fiesta de Navidad, que tiene como motivo central a unos bailarines llamados *machus* o pastores y *huaylías* o pastoras que, ataviados de una serie de ornamentos, bailan al ritmo de una música que solo se ejecuta por esta época.

Con esta fiesta se inicia una etapa de disgregamiento de la comunidad que coincide con el relieve que alcanza el ámbito de la puna que, como hemos visto, es al que menos valor social se le confiere. Dado este alejamiento del orden social, el que los carnavales, fiesta de inversión social por excelencia³³, coincida con este periodo ha llevado a que se les dé un especial realce y se le asocien rituales vinculados con la ganadería. Este es el caso del *cuchucuy* o señalización de los lanares que ocurre el «jueves de comadres», que es el jueves previo a la celebración de los carnavales.

.....
33 En el pasado existía la costumbre de que durante esta época los varones se vestían como mujeres y las mujeres como varones. Hoy, los campesinos celebran esta ocasión haciendo el lavado ritual de la ropa de los santos. Este festejo es acompañado de un baile que hacen unos ayudantes de los mayordomos que se llaman «previstes». Este baile es llamado de los «vasallos» y se caracteriza por hacerse sosteniendo unas banderas y zapateando al ritmo de una quena y una tinya.

El origen de los carnavales está asociado a la alegría que tuvieron los enemigos de Jesucristo por su captura. Estos últimos son llamados los «Herodes de aquel tiempo» y a quienes se incluye son Anás, Caifás, y Pilatos. La captura, se dice, tuvo lugar un día sábado después de una larga persecución, donde Cristo castiga y recompensa, según el comportamiento que manifiestan hacia él, a una sucesión de personas con quienes se cruza en su recorrido.

Esta etapa dura hasta la Semana Santa, cuando ya ha comenzado la cosecha de choclos verdes, y los mayordomos de los distintos santos preparan la *ulla*, que es una comida ritual que se consume solo en esta festividad y que tiene por ingredientes choclos verdes, un vegetal que llaman «col» y abundante carne. La Semana Santa, asociada con el inicio de la cosecha, marca, a su vez, el reinicio de la actividad social en la comunidad. La mejor expresión de ello es que, como en los días centrales de la fiesta del agua, esta es otra ocasión en el año en que los mayordomos de todos los santos interactúan ceremonialmente en conjunto.

El periodo de lluvias es una etapa en que disminuye la intensidad del trabajo agropecuario. Esto es aprovechado por muchos andamarquinos para migrar a la costa y completar así sus ingresos económicos. Este es particularmente el caso de los recién casados y de los que se comprometen a auspiciar alguna celebración onerosa.

Con el fin de las lluvias y el advenimiento del periodo seco, viene una etapa de construcción que se inicia con la fabricación de adobes y termina con la reparación de andenes y construcción de casas. Aparte de la sequedad del clima, favorecen el desarrollo de esta actividad el poder contar con mano de obra disponible, pues hacer adobes y construir una casa demanda el concurso de muchas personas.

c. El trabajo

Cuando se forja una unión conyugal y los padres de la novia tienen que decidir sobre el pretendiente de su hija, uno de los primeros detalles en que se fijan es si se trata de una persona trabajadora y colaboradora. Si es lo primero, el término que se utiliza es *manchay llamcacuy*, que literalmente quiere decir que no le asusta el trabajo. Si lo segundo, *manchay yanapacoq* o ayudante sin miedo.

Llamcay es el término quechua con que los andamarquinos designan al trabajo en general. Pero si se trata de precisar una actividad se utiliza el verbo *ruray* (hacer), como cuando a una persona que se ocupa en algo se le pregunta *¿mata ruanqui?* (¿qué haces?).

Tal es la importancia concedida al trabajo que existen cargos que solo pueden ser desempeñados por personas muy activas. Este es el caso del alcalde de agua, cuyo rol exige que se mueva rápidamente, pues se cree que, si no lo hace, las aguas se estancan. Esta capacidad es designada con el término *gale-gale* que se traduce como «apurado».

El ocioso, por el contrario, como ocurría en la época prehispánica, es profundamente despreciado. El calificativo que se le da es *qellay* y las imágenes con que se ilustra esta condición es la de individuos que se levantan tarde, o que durante el horario de trabajo se van a beber a una cantina.

La capacidad para el trabajo no es una cualidad innata, aunque debido a una rígida división por sexos se admite que los varones son buenos para determinadas tareas y las mujeres para otras. Se dice, además, que, a diferencia de las mujeres, por ser más hábil, trabajador y menos tímido, el hombre lleva una cruz en su frente [sic]. Las mujeres, por el contrario, se dice que son más fuertes que los varones, y, por lo tanto, tienen más resistencia al dolor. La razón que se aduce para ello es porque tienen siete ánimas, mientras que los hombres solo tres. Sin embargo, esta última cualidad los equipara más a Dios que conforma una Trinidad.

Pero si bien cada sexo tiene su predisposición respectiva por las actividades que se desarrollan en la comunidad, el amor hacia el trabajo es una virtud que se considera debe inculcarse desde muy temprano. En la medida en que el trabajo se asocia principalmente con el tacto³⁴, todos los primeros juegos se encaminan a desarrollar este sentido. Luego, paulatinamente, se les va introduciendo otros que tienen que ver con las actividades que se desarrollan en la comunidad y la interacción entre los sexos, hasta que finalmente se les hace participar en las mismas actividades productivas.

Estudiando el trabajo que se hace en grupo, que es donde mejor se aprecia el sistema institucional que se le asocia, es posible notar que aparte de una división muy rígida por sexo, edad y entre ciertas categorías de parientes, su dinámica está perfectamente pautada en distintas secuencias. Esta estructuración de la jornada de trabajo puede suponer un día como varios días, dependiendo qué se entiende por una faena completa. Por ejemplo, si se

34 González Holguín traduce el término *llamcani* como «tocar, palpar» (1952: 109).

trata de la siembra del maíz, la faena supone que se trabajen todas las chacras que posee un propietario, lo cual puede durar desde una semana hasta tres o cuatro, dependiendo del número de parcelas, tamaño y disponibilidad de mano de obra. El trabajo de cada chacra, a la vez, también es subdividido en otras tantas etapas y lo mismo ocurre con el que se realiza durante un día.

En este último caso, que representa la unidad mínima en que se fragmenta una faena colectiva, el trabajo aparece indisolublemente ligado a una división de la jornada muy bien pautada donde los momentos en que se masca o *acullica* la coca juega un rol muy significativo. Estos momentos son los descansos, donde además intervienen el consumo de alcohol o *animo*, cigarrillos y, en una de las etapas, un poco de comida, como maíz o habas tostadas acompañadas de queso. El número de estos descansos a lo largo de una jornada de trabajo son siempre tres. Al primero se le llama *aculli*; al segundo, *doce*, y al tercero, *intibuata misquiqa*. La hora en que se hace cada uno de estos descansos depende del momento en que se inició la faena. Sin embargo, es frecuente que el *aculli* tenga lugar como a las diez de la mañana y solo se consuma coca, alcohol y cigarrillos. El doce o «almuerzo», que es la etapa que incluye comida, se hace como a la una de la tarde. Y el *intibuata misquiqa* o comida del momento en que se amarra al sol³⁵, consistente en lo mismo que el *aculli*, se hace a las cuatro de la tarde.

Este rol central que ocupa la coca en una jornada de trabajo deriva de las creencias que se tienen sobre sus cualidades energéticas y de ser considerada, junto con el maíz, el principal vehículo de las relaciones de reciprocidad que dominan la vida de los andamarquinos.

Esta división tripartita de la jornada de trabajo es común para todas las actividades colectivas que se realizan. En vista de que se trata de una estructura simbólica que está presente en muchos de los rituales, pareciera que la frontera entre este último y el trabajo es muy tenue. Sin embargo, es posible percibir que algunas actividades están más cargadas de ceremonial que otras. Por ejemplo,

35 La metáfora de amarrar el sol está asociada con la idea de hacer prolongar el día, que es uno de los atributos que se le da a Inkarrí para destacar su condición de *munayniyoq* o poder de la voluntad y el afecto. En una versión del mito de Inkarrí que recoge José María Arguedas en Puquio se dice que

«Inkarrí encerró al viento en el Osqonta el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer» (Arguedas, 1973: 221).

una chacra de maíz que no es *lucrí* no es sembrada como aquellas que ya tuvimos oportunidad de describir. Igual ocurre con las de papa, cebada, habas, alfalfa, etcétera. De la inmensa gama de actividades colectivas, pero de carácter privado, que hemos podido presenciar, las más ritualizadas son la siembra de las *lucrí chacras*, la marcación o señalización de los animales y la construcción de una casa. Y de las de naturaleza pública, la limpieza de las acequias o fiesta del agua.

Sin entrar en los pormenores de las de carácter privado (pues la fiesta del agua la trataremos en detalle en el primer capítulo de la tercera parte de este libro), es posible notar que todas ellas se inician con ofrendas a los dioses tutelares y terminan con una secuencia de rituales que culminan en un gran convite. Tratándose de la siembra, la señalización de animales y las ofrendas que se ponen durante la limpieza de los canales de riego, siempre se observa un juego histriónico con connotaciones eróticas que busca propiciar la fertilidad. En el caso de la construcción de una casa todas las actividades realizadas culminan en un ritual purificador donde los asistentes eliminan las impurezas contraídas a lo largo del ceremonial frotándose *qaqopa* y eliminando la basura ceremonialmente.

A tono con la importancia otorgada a la reciprocidad en la comunidad de Andamarca, un acto culminante muy importante, aun en las actividades no tan ceremoniales, es un convite con bebida y comida. En el caso de la siembra, como hemos visto, este gesto de agradecimiento se llama *pichiucha* y en otros contextos laborales recibe el nombre de *barretamayllay* o «lavar la barreta».

Aparte de las faenas rodeadas de ceremoniosidad, que son las más concurridas, las actividades que por sí mismas demandan mayor esfuerzo y, por lo tanto, mayor mano de obra son el *chacmeo* o roturación de un terreno, los distintos tipos de siembra, la cosecha de papa y la fabricación de adobes.

Las modalidades de trabajo que se conocen son el *ayni* o ayuda mutua, que es la forma más extendida, y la *minka*, que a diferencia de la anterior encierra una connotación asimétrica, pues las partes involucradas



■ Ritual con ofrendas de Andamarca.

no son paritarias. Bajo esta modalidad se incluyen las faenas que se realizan para beneficio de toda la comunidad y el trabajo asalariado. Si bien en este último caso se nota una influencia de la economía de mercado, es importante destacar que no solo está dominada por consideraciones económicas. Para empezar, no siempre porque se ofrezca dinero se conseguirá mano de obra. La fría transacción económica no atrae a nadie. Más importante que el dinero es estar involucrados en una serie de intercambios recíprocos y que cuando se realiza la actividad se atienda generosamente a los trabajadores con buena comida, alcohol de caña, coca y cigarrillos.

CAPÍTULO IV:

La propiedad

a. Significado y modalidades de la propiedad

Uno de los mayores problemas que confronta el investigador que se interesa en estudiar la propiedad en las comunidades andinas es que se presenta camuflada bajo el ropaje cultural de aquellos que se irguieron como dominadores y bajo una pluralidad de modalidades. Es decir, por un lado, incorpora buena parte de la terminología jurídica que vino con la dominación europea y, por otro, conserva una serie de modalidades que son congruentes con un sistema social y con un conjunto de usos y costumbres que tienen honda raigambre histórica.

No es de extrañar, por lo tanto, que un observador poco entrenado, o aquel que estudie una comunidad solo por un periodo breve, concluya que el hombre andino se ha doblado íntegramente al conjunto nacional y no repare que las formas que observa reciben un contenido distinto de aquel que tienen en su contexto original. Así, por ejemplo, ha sido, y sigue siendo, un lugar común pensar que la propiedad individual es un índice importantísimo de los cambios que se han operado en las comunidades y de su integración en una economía capitalista. Sin embargo, una mirada cuidadosa revela que la privatización de la tierra que se practica está bastante alejada del libre juego entre oferta y demanda que caracteriza aquella economía. Por el contrario, lo que se nota es que aun cuando la adquisición es por compra y venta los contratos están sujetos a todo un conjunto de restricciones comunales que prohíben vender la tierra a cualquier extraño procurando que las transacciones se hagan entre parientes.

Aparte de las consideraciones evolucionistas que subyacen a estas explicaciones sobre el desarrollo de la propiedad privada (que generalmente pecan por ser excesivamente conjeturales), uno de sus aspectos más débiles es no reconocer que toda forma de propiedad es un derecho que la sociedad otorga a sus miembros y que, por lo tanto, no se puede hablar de propiedad solo como una mera relación entre individuo y objeto, sino más bien como una relación entre individuos en torno a un objeto o persona. Bien dice Mónica Wilson:

«sea en sociedades civilizadas o primitivas la tenencia de la tierra es ‘comunal’, en el sentido que los derechos de los individuos dependen de sus relaciones sociales, de su afiliación a algún grupo social con su idioma cultural definido y su propia organización social, en todas partes la tenencia de tierra es ‘individual’ en el sentido que la gente particular tiene derechos a participar en el uso y compartir el producto de parcelas del terreno en cualquier momento» (citado en Gluckman, 1972: 77).

Según esta cita tendríamos que, tanto en las comunidades más tradicionales de los Andes como en las más integradas a la sociedad nacional, habría propiedad comunal o colectiva e individual o privada al mismo tiempo. Si esto es así, habría que preguntarse entonces en qué radican las diferencias entre ambos tipos de sociedades. Siguiendo con el espíritu de esta cita, las diferencias tendríamos que encontrarlas en sus sistemas sociales y culturales. Como era de suponerse, es esto precisamente lo que se revela como diferente en una transacción de compra y venta en los Andes de otra que es más ajustada a las reglas del mercado y a la legislación nacional. En el primer caso, lo que se revela es un sistema social donde las relaciones personales y aquellas basadas en el parentesco predominan frente a las relaciones más impersonales o de índole contractual que son las más significativas en el segundo caso.

La última instancia de legitimidad en Andamarca, como en gran parte de las comunidades andinas, es la misma comunidad. En la comunidad que venimos estudiando este rol es más pronunciado, pues,

como veremos, existe una marcada tendencia a circunscribir la interacción social dentro de su propio perímetro, lo que se traduce en un porcentaje muy alto de endogamia comunal. Consecuentemente, el primer requisito para acceder a los bienes de la comunidad es ser andamarquino. Ahora bien, este estatus se adquiere de distintas maneras. La principal es haber nacido en la localidad, de padres andamarquinos que se han casado legítimamente. Otras son contraer matrimonio con una persona oriunda del lugar, cumplir con las obligaciones públicas, etcétera. Cuando tratemos el origen de las familias andamarquinas, veremos que hay toda una mitología que valora la condición de oriundo y que legitima a los foráneos bajo premisas religiosas muy semejantes a las que se dieron en el pasado prehispánico con los mitimaes o colonos. Esto último es el caso de algunas familias foráneas cuyo asentamiento en Andamarca se explica aduciendo haber acompañado una imagen religiosa que una vez en suelo andamarquino decidió nunca más moverse.

Una vez reconocida como andamarquina, toda persona asume un conjunto de obligaciones y derechos con respecto a la comunidad. Entre estos últimos figura, principalmente, la capacidad de poder acceder a los bienes que se hallan dentro de sus linderos reconocidos oficialmente.

Así como existen diversas actividades productivas, la comunidad de Andamarca también encierra una gran variedad de formas de propiedad. Su peculiaridad es que estas oscilan entre un extremo colectivo y otro individual. Al igual que el matrimonio y el compadrazgo, que tendremos oportunidad de analizar más adelante, la propiedad también se organiza bajo una dialéctica entre individuo y colectividad que es el reflejo de los principios que rigen la organización social de Andamarca.

Como la tenencia de la tierra, particularmente en su expresión individual, es la que mayor complejidad reviste de todas las formas de propiedad, y porque es la que mejor expresa la naturaleza de la organización social andamarquina, dedicaremos a su estudio una sección especial.

Para concluir este acápite, tan solo diremos que el extremo colectivo de la propiedad, en lo concerniente a actividades productivas como la ganadería, se observa en la cofradía de la Santísima Trinidad y, en

cuanto a la tierra, en los pastos comunales de la puna, en los *aypo* y, hasta hace poco, en el terreno denominado Yayanchiccata.

La cofradía de la Santísima Trinidad es un sector de la puna bajo la advocación de este santo que está reservado exclusivamente al pastoreo de vacunos pertenecientes a cuatro de los veinte santos venerados en la iglesia matriz de Andamarca. La Santísima Trinidad, la Virgen de la Encarnación, la Virgen Concebida y la Santa Cruz conforman este cuarteto de santos, pero el que asume la responsabilidad de todos ellos es la Santísima Trinidad. El uso que se le da a los vacunos que pastan en esta tierra es de exclusiva incumbencia de la parroquia a la cual pertenece Andamarca. Por lo general, su destino es proveer de algún apoyo económico a la iglesia cuando necesita ser reparada, cuando requiere de algún mobiliario, o para cualquier otra obra.

En el plano de la propiedad relacionada con actividades agrícolas, un equivalente a esta cofradía era el terreno maicero de Yayayanchiccata. Como su nombre lo indica, este terreno estaba bajo la advocación del patrón del pueblo, Espíritu Santo, pero tenía que ser trabajado por los mayordomos de los veinte santos de la iglesia matriz. Su siembra marcaba el inicio de esta actividad a todos los agricultores y los frutos que se cosechaban eran utilizados para ser consumidos en algunas festividades. En la década de 1960 se perdió esta costumbre y el terreno fue destinado a la construcción de la escuela de mujeres.

Otra expresión del extremo colectivo de la propiedad también vinculado a la ganadería, pero esta vez no a los animales, sino a los pastizales, es el hecho de que las tierras de la puna, que reciben la denominación de *moyas*, son de dominio público. La mejor expresión de este atributo es que aquí no se encuentran cercos, excepto el de los corrales aledaños a las estancias o algunos que se han hecho para separar las áreas donde pastan los vacunos de las que pastan los lanares. El que los pastos sean comunales es un imperativo, pues no son cultivados y se agotan rápidamente. Sin embargo, esto no quiere decir que no existan convenciones que han tenido como resultado la asociación de las distintas familias andamarquinas con determinados sectores donde están establecidas sus estancias y donde hacen circular a su ganado.

En la esfera de la propiedad agrícola el equivalente más cercano a estos pastos comunales de la puna son los *aypo*. En González Holguín vemos figurar este término como *aypucuni* y la traducción que se le da es distribuir, repartir (González Holguín, 1952: 40). Efectivamente, esta es también la connotación que tiene este tipo de propiedad en Andamarca, pues consiste en un amplio sector de los terrenos de secano destinado, al cultivo de papas que, dividiéndose en parcelas, es redistribuido anualmente entre todos los comuneros.

Aunque la apariencia de esta modalidad es colectiva, no está exenta de un matiz individual. En realidad, se podría decir que lo que la distingue de la propiedad privada propiamente dicha es el tiempo de usufructo. En este caso, el usufructo se detenta por un año, mientras que en el otro tipo de propiedad, por toda la vida y, además, puede ser transmitido en herencia a generaciones sucesivas o ser vendido a otro comunero. En ambos casos, sin embargo, la comunidad es la que cede derechos sobre la propiedad, aunque en el primero no se da el caso que los usufructuarios puedan ceder sus derechos a terceros, lo que sí es posible con la propiedad individual.

La definición de Gluckman de la propiedad como «la relación entre una persona y cualquier derecho que se le confiere» (1968: 8) [traducción mía] y sus conceptos de «estados de tenencia» («*estates of holding*») y «jerarquía» («*hierarchy*») entre aquellos estados son altamente relevantes para el estudio del sistema de la propiedad en Andamarca, porque en ningún caso se da una relación inherente entre un individuo y una cosa y porque cualquier nivel de los derechos de propiedad está siempre inscrito en un sistema más amplio.

Por lo tanto, se puede observar que la última instancia de donde se derivan los derechos a la propiedad de los andamarquinos es la misma comunidad y que esta, a su vez, ampara los derechos sobre su territorio a través del Estado peruano y de los títulos que le fueron concedidos a lo largo de su historia. Debajo de la comunidad las otras instancias a las cuales esta agrupación social delega derechos son las *castas*, las familias extensas bilaterales, las unidades domésticas y los individuos, que analizaremos en la segunda parte. Además, existe una modalidad

de propiedad llamada *alimso* o *alimuso* bajo la cual un individuo puede ceder derechos de usufructo a un tercero por un periodo de tiempo. Que esta modalidad de propiedad es autóctona y que posiblemente se remite a la época prehispánica, no solo está respaldado por la presencia de un término quechua, sino que este término ya aparece consignado en los vocabularios quechuas antiguos. Este es el caso de González Holguín, que escribe este término como *arimsac* y lo traduce como: «El que siembra en tierra, o chacara agena, o prestada» (1952: 34). Es muy interesante que esta forma de tenencia de la tierra sea consignada en este antiguo documento y que podamos observar su funcionamiento en la actualidad, porque contradice a todos aquellos que, en aras de presentar el pasado prehispánico como colectivista, socialista o comunista, negaron la posibilidad de que se hubiese dado un derecho individual sobre la tierra³⁶.

Alimso o *alimuso* es actualmente en Andamarca una modalidad de tenencia absolutamente coincidente con lo que describe González Holguín bajo *arimsac*. Consiste en el usufructo de una porción de una chacra que se otorga por un año o más a otra persona a cambio de servicios prestados o por ser un pariente pobre. Muy frecuentemente, los que se benefician de esta modalidad de propiedad son parientes que por ser muy ancianos ya han distribuido su propiedad a sus descendientes. El espacio reservado para *alimso* se demarca por un surco que es sembrado con un producto diferente de aquel que domina en toda la chacra. Por ejemplo, si el cultivo predominante es el maíz, la demarcación puede hacerse plantando el surco divisorio con habas, alverja o quinua.

Finalmente, entre el extremo colectivo y el individual, en un nivel que es próximo a las castas o a las familias extensas, existe una forma de propiedad que cohesionan a los miembros de estas unidades sociales. Se trata de las *yapanchicpa*, que comúnmente son cercos de papas en terrenos de secano, poseídos en común por una familia extensa. Algunas veces,

.....
³⁶ Castro Pozo, gran defensor de la idea del colectivismo incaico, también trae a colación una discusión sobre este término y el significado que encierra en su libro *Del aillu al cooperativismo socialista*. Sin embargo, todo lo diluye en una interpretación poco clara en la que escamotea el problema de los derechos individuales sobre la tierra, anteponiendo exclusivamente la connotación de cooperación que también encierra el término «prestar» (Castro Pozo, 1969: 112).

bajo esta categoría también caen los *misno*, que, como hemos visto, son una agrupación de andenes que se suceden verticalmente.

Aunque las parcelas de maíz mayoritariamente se inscriben en el extremo individual de la propiedad de la tierra es necesario precisar que unas están más constreñidas que otras por el extremo colectivo. Este es el caso de las *lucri chacra*, que por lo general no pueden ser vendidas y son cultivadas en común por todos los miembros de la familia extensa. Además de este tipo de chacra existen las que se denominan *común chacras*, que carecen de cercos para que, una vez hecha la cosecha del maíz, cualquier miembro de la comunidad pueda llevar sus animales a dicha parcela a consumir el rastrojo.

b. La propiedad individual o el sistema parcelario

Acumulación de tierra

Tener un bien propio es una prerrogativa que desde muy temprano desarrollan los individuos. Primero se manifiesta en la entrega de determinados objetos; luego de dinero, como es el caso del *qelpuy* en la ceremonia del bautizo; posteriormente con el *suñay*, un animal tierno que los padrinos obsequian a sus ahijados durante las ceremonias de marcación o señalización de animales; luego con la *donación*, que es el obsequio que los padres dan a sus respectivos hijos cuando contraen matrimonio y, finalmente, con la herencia, que se hace verbalmente o por medio de un testamento.

Dada la importancia de los vínculos de reciprocidad, la principal manera en que se adquieren los bienes es por medio del obsequio. Este, a su vez, cumple la finalidad de consolidar una

relación social basada principalmente en el parentesco y en los vínculos de amistad. La otra manera en que se accede a un bien es a través de la compra/venta, que es una tradición que se inicia con la llegada de los españoles y, como veremos, se circunscribe a determinados bienes agropecuarios.

En vista de que para cada etapa del ciclo de desarrollo de los individuos hay una forma de entrega de bienes, se podría decir que la

■ Cultivo de maíz en una *lucri chacra* por familia andamarquina.



propiedad en Andamarca supone un proceso acumulativo. La tenencia de bienes no es un fenómeno inerte como tampoco lo es la red de relaciones con que cuenta un individuo. En ambos casos se puede observar un ciclo de acumulación y una etapa de disolución, que corresponden al desarrollo de los individuos. Consecuentemente, la economía de mercado con su sistema de transacciones no es la única responsable de que existan tendencias acumulativas en las comunidades andinas. Como veremos al considerar la organización comunal, se trata de una exigencia de la vida social. Solo así es posible acceder al ideal de la socialización plena a que aspira todo individuo y que en la etapa adulta está pautada por el sistema de cargos religiosos.

El estudio de la propiedad privada de la tierra en Andamarca lo hemos hecho sobre la base de la evidencia que proviene de 454 declaraciones juradas de bienes³⁷, de un censo parcial³⁸ de las parcelas ubicadas en los extremos norteños y en los sectores centrales de ambas bandas del río Negromayo; de un cuestionario que fue respondido por 118 jefes de familia; de 27 testamentos que, haciendo gala de una gran confianza, nos proporcionaron algunos comuneros; y de litigios sobre tierras incluidos en las actas del juez de Paz. Mientras que las tres primeras fuentes nos permitieron reconstruir el patrón de distribución de la tierra, los testamentos y los litigios nos introdujeron a la dinámica de la transmisión de la tierra.

De la primera fuente lo que emerge en primer lugar (**cuadro 14**) es que el promedio de parcelas que tiene cada declarante es de 8,95. Solo en un caso se declara no tener ninguna chacra y en otro, que se poseen 95 parcelas. La extensión promedio que se señala bajo cultivo es de 1.050 hectáreas y la potencialmente cultivable, de 1.210 hectáreas

37 La Declaración Jurada de Bienes era un informe anual sobre la propiedad poseída por un jefe de familia que, para el pago del impuesto a la renta, exigió el gobierno militar que subió en 1968 a todos los peruanos. Se hacía en formularios apropiados que eran distribuidos por los consejos municipales. En ellos se tenía que dar cuenta de las casas y terrenos poseídos, de los materiales usados en la construcción de la casa, de la forma de adquisición, etcétera. En otro formulario tenía que hacerse una relación detallada de las parcelas poseídas, incluyendo el nombre del sector donde se ubicaban, tamaño, si estaban bajo cultivo o no, forma de adquisición, etcétera. Finalmente, en una tercera hoja se hacía un estimado de toda la propiedad declarada.

38 Este censo se hizo con la ayuda de los alcaldes de Agua, quienes nos acompañaron a los mismos sectores agrícolas y nos dieron una relación detallada de todos los propietarios.

(aunque se debe señalar que existen 283 declaraciones que no responden este punto). Existen alrededor de 111 casos en los que se dice poseer menos de 1 hectárea y solo un caso donde un jefe de familia manifiesta tener 8 hectáreas. En lo concerniente a tierras de cultivo potenciales, 65 jefes de familia mencionan que poseen menos de 1 hectárea, y lo máximo que se llega a poseer es 25 hectáreas.

Con respecto a los pastos, 182 declaraciones no dan ningún tipo de información. De las restantes se obtiene un área promedio de 1,74 hectáreas, 89 mencionan poseer menos de 1 hectárea y el máximo poseído por un jefe de familia son 68 hectáreas. Finalmente, para los bofedales o mojadales, 399 declaraciones no dan ninguna información y el promedio que se señala en el resto de ellas es de 0,309 hectáreas por familia. Solo en tres casos el volumen sube a 3 hectáreas. De toda esta información se colige que la extensión promedio poseída por los autores de estas declaraciones es de 2.522 hectáreas (ver **cuadro 14**).

Desafortunadamente, ninguna de nuestras fuentes menciona con precisión el tipo de cultivo que se destina para cada parcela. A pesar de que en nuestra encuesta insistimos en este punto, no se nos dio una información muy confiable. Sin embargo, de las veces en que hubo esmero por responder este punto, y de lo que se desprende de los testamentos y *donaciones*, se nota que las parcelas tienden a la dispersión, que están al servicio de distintos cultivos y que el que predomina entre todos ellos es el de maíz. No es de extrañar que esto sea así, pues, como hemos visto en el censo agropecuario, este cultivo es el que muestra mayor grado de expansión. Además, el hecho de que se declare que la herencia predomine frente a la compra/venta en la transmisión de las parcelas también abona a favor de la mayor difusión de este cultivo, pues, como ya hemos indicado, no se le confiere mayor valor comercial.

A cambio de esta falta de precisión en relación con los cultivos, nuestras fuentes, al menos, destacan categorías como tierras en cultivo, tierras cultivables, pastos y bofedales. Además, tienen la virtud de mencionar la forma de adquisición de cada una de estas categorías y de identificar a cada parcela con un nombre, que corresponde a uno de los diferentes

■ Cuadro 14. Número y extensión de las parcelas poseídas por un jefe de familia

Variable: 3 Tierras cultivables Media: 1.050 Desviación stan.: 1.003 Unidades: 454 Des. Excl. + Pesc.: 420 Exclu.: 999				
Categoría	Val	Frec.	Porcen.	Acum.
	0	111.	26.428	26.428
	1	227.	54.047	80.476
	2	54.	12.857	93.333
	3	17.	4.047	97.380
	4	4.	0.952	98.333
	5	5.	1.190	99.523
	6	1.	0.238	99.761
	8	1.	0.238	99.999
	999	34.	0.000	0.000

Variable: 3 Tierras cultivables Media: 1.210 Desviación stan.: 2.737 Unidades: 454 Des. Excl. + Pesc.: 171 Exclu.: 999				
Categoría	Val	Frec.	Porcen.	Acum.
	0	65.	38.011	38.011
	1	76.	44.444	82.456
	2	20.	11.695	94.152
	3	3.	1.754	95.906
	4	2.	1.169	97.076
	6	1.	0.584	97.660
	12	2.	1.169	98.830
	19	1.	0.584	99.415
	25	1.	0.584	99.999
	999	283.	0.000	0.000

Variable: 5 Bofecales Media: 0.309 Desviación Stan: 0.766 Unidades: 454 Des. Excl. + Pesc.: 55.00 Exclu.: 999				
Categoría	Val	Frec.	Porcen.	Acum.
	0	45.	81.818	81.818
	1	6.	10.909	92.727
	2	1.	1.818	94.545
	3	3.	5.545	100.000
	999	399.	0.000	0.000

Variable: 6 total tierras Media: 2.522 Desviación Stan: 4.416 Unidades: 454 Des. Excl. + Pesc.: 454.00 Exclu.: 999				
Categoría	Val	Frec.	Porcen.	Acum.
	0	65.	14.317	14.317
	1	156.	34.361	48.678
	2	102.	22.466	71.145
	3	52.	11.473	82.599
	4	25.	5.506	88.105
	5	16.	3.524	91.629
	6	11.	2.422	94.052
	7	6.	2.321	95.374
	8	3.	0.660	96.035
	9	5.	1.101	97.136
	10	1.	0.220	97.356
	11	4.	0.881	98.237
	13	1.	0.220	98.458
	19	1.	0.220	98.678
	20	1.	0.220	98.898
	21	2.	0.440	99.339
	25	1.	0.220	99.559
	31	1.	0.220	99.779
	68	1.	0.220	99.999

Variable: 4 Pastos naturales Media: 1.764 Desviación stan.: 4.699 Unidades: 454 Des. Excl. + Pesc.: 272 Exclu.: 999				
Categoría	Val	Frec.	Porcen.	Acum.
	0	89.	32.700	32.720
	1	98.	36.029	68.750
	2	41.	15.073	83.823
	3	16.	5.882	89.705
	4	7.	2.573	92.279
	5	8.	2.941	95.220
	6	5.	1.038	97.058
	7	1.	0.367	97.426
	8	1.	0.367	97.794
	9	2.	0.735	98.929
	11	1.	0.367	98.869
	17	1.	0.367	99.264
	25	1.	0.367	99.632
	68	1.	0.367	99.999
	999	182.	0.000	0.000

Variable: 7 Números chacras Media: 8.959 Desviación Stan: 5.850 Unidades: 454 Des. Excl. + Pesc.: 447 Exclu.: 999				
Categoría	Val	Frec.	Porcen.	Acum.
	0	1.	0.223	0.223
	1	4.	0.894	1.118
	2	9.	2.013	3.131
	3	14.	3.131	6.263
	4	35.	7.829	14.093
	5	35.	7.829	21.293
	6	46.	10.290	32.214
	7	49.	10.961	43.176
	8	50.	11.185	54.362
	9	43.	9.619	63.982
	10	25.	5.592	69.574
	11	32.	7.158	76.733
	12	21.	4.697	81.431
	13	23.	5.145	86.577
	14	16.	3.579	90.156
	15	15.	3.355	93.512
	16	7.	1.565	95.078
	17	3.	0.671	95.749
	18	8.	1.789	97.539
	19	2.	0.447	97.986
	20	3.	0.671	98.657
	21	1.	0.223	98.881
	22	1.	0.223	99.105
	23	1.	0.223	99.328
	24	1.	0.223	99.552
	28	1.	0.223	99.776
	95	1.	0.223	99.999

* Este cuadro ha sido posible gracias a la generosa colaboración brindada por el doctor Aldo Figuerola y el Centro de Cómputo de la Pontificia Universidad Católica.

En relación con los seis segmentos de las bandas del río, es frecuente para un declarante poseer parcelas en tres de ellos. Estos son, por lo general, dos segmentos en una de las bandas del río y el tercero en un segmento de la banda opuesta que esta justo frente a uno de los dos segmentos previos. Es de destacarse que cuando las parcelas se ubican en los tres segmentos de una banda del río, esta tiende a ser la occidental. Lo hemos podido comprobar en 19 casos, en contraste con 2 que las tienen en los tres segmentos de la banda oriental.

A continuación de los casos en que las parcelas se distribuyen en tres segmentos siguen los que distribuyen sus parcelas en cuatro segmentos, luego los que lo hacen en dos, cinco, uno y seis segmentos. Con respecto a estos casos que poseen parcelas en un gran número de segmentos, 58 lo hacen en cinco y 9, en seis.

En lo concerniente a la división de cada segmento en una parte alta y otra baja, se aprecia que todos los declarantes poseen por lo menos una parcela en la parte baja y 56,09 por ciento en ambas partes. Esta evidencia sugiere, por lo tanto, que desde el punto de vista de un jefe de familia la dispersión de parcelas es un patrón dominante de la tenencia de la tierra, aunque, como veremos, razones de índole social llevan a que también se dé un patrón de concentración que se hace visible desde el punto de vista de las familias extensas.

Para que se comprenda mejor esta tendencia hacia la dispersión, es importante señalar que la capacidad agrícola de ambas bandas del río Negromayo no es la misma. La banda occidental cuenta con un espacio agrícola mucho más extensa que la oriental. De aquí que la mayor parte de los andamarquinos posean parcelas en la primera, y que entre los campesinos que declaran poseer sus tierras en una de las dos bandas, sean los que las tienen en la occidental los que estén en mayoría. Por otro lado, esta banda resulta bastante atractiva, porque es menos inclinada que su opuesta y porque cuenta con un mayor potencial para la diversificación de cultivos y para el cultivo de la alfalfa. Por todas estas circunstancias, y porque el agua es más abundante que en la banda oriental, aquí se ha puesto más

empeño para disponer del mejor canal de riego. Este es el canal del Negromayo, que ha sido motivo de un cuidadoso remodelamiento con el concurso de la mano de obra local y de asesoría técnica y materiales proporcionados por el Estado.

La banda oriental, por el contrario, es más pequeña y con laderas inclinadas. Aquí los canales de Orqo y Visca no han recibido el tratamiento que su interpar. Sin embargo, proporcionan agua suficiente para los cultivos. Coincidiendo con esta ausencia de modernización y perpendicularidad del terreno, aquí el cultivo predominante es el maíz, particularmente en el área circundante al anexo de Chiricre.

Como ya he adelantado, otra tendencia que se observa de este análisis es que a pesar de esta notoria propensión a la dispersión, cada familia andamarquina figura asociada con un determinado sector. En realidad, como veremos, la agrupación social que se asocia con estos sectores es propiamente una *casta*, es decir, un grupo de apariencia unilineal que define a individuos que, además de estar emparentados entre sí, comparten un mismo patronímico. Esta correlación entre castas y sectores espaciales, que también se reproduce en las estancias de la puna como en el patrón residencial urbano, lo que traduce es que, además de dispersión, existe una tendencia que hace que las familias concentren sus propiedades en una determinada zona, al punto de llegar a una plena identificación con ella. Así, si uno pregunta por la ubicación de los terrenos de la *casta* de los *Allqa* Ramos la respuesta inmediata es Ccacatuna. La *casta* *Gentil* Tito y la de los Quispe, Pumaccauri o también, para la primera de estas dos, Huaca Huaycco, en la circunscripción de Parccacha. Las *castas* Flores, Astovilca y parte de la *Gentil* Tito en Huashuancana, en la circunscripción de Millupampa.

La razón para esta concentración de parcelas alrededor de las castas radica en que el acceso a la tierra no solo está guiado por consideraciones productivas, sino también sociales. En realidad, la tenencia de la tierra en Andamarca deriva tanto de consideraciones sociales (que tendremos la oportunidad de analizar en detalle en la segunda parte) como de consideraciones económicas.

La dispersión y la concentración de la tierra son dos tendencias antitéticas, pero complementarias. Ambas se sustentan tanto en premisas económicas como sociales, aunque con distinto grado de intensidad en cada caso. En la dispersión la premisa predominante es acceder a una producción diversificada y aminorar los riesgos climáticos. La existencia de un margen para poner en práctica esta racionalidad se ve posibilitada por la libertad que tienen los individuos de vender y comprar tierras. Secundariamente, en un plano estrictamente social, este patrón se ve favorecido por la transmisión bilateral de bienes que idealmente otorga iguales derechos sobre la masa hereditaria a varones y mujeres. La concentración, a su vez, se explica principalmente por la importancia que se le confiere a los vínculos de parentesco, lo cual se destaca en el hecho de que la forma de transmisión de bienes más favorecida es la herencia y que los que tienen prioridad en una transacción de compra y venta son los parientes. Además, hay que añadir que, si bien la bilateralidad en la herencia contribuye a la dispersión, esta tendencia es contrarrestada por una marcada orientación endogámica que se proyecta a distintos niveles de la realidad espacial.

Pero si bien el parentesco y la orientación endogámica juegan un rol decisivo en la concentración de la tierra, este patrón no está exento de consideraciones pragmáticas. Según manifiestan los andamarquinos, tener las parcelas juntas resulta ventajoso, pues evita el desplazamiento a grandes distancias para trabajarlas.

Correspondiendo a la complementariedad entre concentración y dispersión, la herencia y la compra/venta son dos modalidades de acceso a la tierra indispensables para el mantenimiento del armazón social andamarquino. La herencia, que se sustenta en el valor que los andamarquinos confieren al parentesco, la descendencia y la endogamia, es una fuente indispensable de legitimización y de conservación de la identidad, mientras que la compra/venta, al posibilitar la presencia de la voluntad individual, además de dar margen a la diversificación permite la acumulación y el acceso a los sistemas jerárquicos civil y religioso a través de los cuales los individuos obtienen prestigio y se recrea la unidad de la comunidad y de sus segmentos espaciales, como veremos en la última parte.

El que las *castas* se identifiquen con determinados segmentos del espacio andamarquino, hace posible que se establezcan correspondencias entre la ubicación residencial de una *casta* y el lugar donde se concentran sus tierras agrícolas. Esto se ve claramente entre los moradores de los anexos y de los caseríos, cuyas tierras tienden a circunscribirse al perímetro de sus localidades. Por ejemplo, en las 28 declaraciones juradas correspondientes a los habitantes del anexo de Huaccracca se aprecia que solo dos mencionan parcelas de tierra en el sector sur de la banda occidental, otro indica parcelas cuyas ubicaciones no hemos podido establecer y un cuarto menciona igual número de parcelas en los sectores sur de ambos lados del río Negromayo. El resto, es decir, los 24 que hacen la mayoría, mencionan poseer un mayor número de parcelas en la banda oriental, específicamente en zonas colindantes a su núcleo residencial. De este total, 2 circunscriben sus parcelas exclusivamente a la banda oriental y los 22 restantes a ambos lados del extremo sur, pero con un predominio notorio en la banda oriental. Tomadas en conjunto, el 79 por ciento del total de estas parcelas se hallan en la banda oriental. El promedio de parcelas que posee un individuo es de 3 a 5 en la banda oriental y de 2 en la banda occidental.

En el caso de los pobladores de Chiricre el grado de concentración de la tierra es aún mayor. A través de 15 declaraciones juradas que nos han proporcionado se puede observar que ninguna de ellas menciona parcelas exclusivamente en la banda opuesta a este anexo. Por el contrario, en todas ellas la banda oriental es la preferida, y en ella los segmentos centro y sur son los que muestran mayor concentración. En cuatro casos los declarantes solo poseen parcelas en la banda oriental y en los otros 11, en ambas bandas, pero con un predominio en la oriental, que no se compara al de los declarantes de Huaccracca. Así, pues, las parcelas que posee una persona en la banda oriental, frente a las que posee en la banda opuesta, guardan una relación de 3 o 2 1/2 a 1.

Del caserío de Millupampa existen nueve declaraciones juradas y todas ellas mencionan parcelas en ambos lados del río, particularmente en los segmentos centro y norte. En este caso no se dan los contrastes pronunciados que figuran en Huaccracca y Chiricre e, inclusive uno de los



nueve casos manifiesta poseer igual número de parcelas en ambas bandas del río y otro, un mayor número de parcelas en la banda opuesta a su núcleo residencial. Las siete declaraciones restantes ubican la mayoría de las parcelas que mencionan en la banda occidental, muy particularmente en el área agrícola que rodea a Millupampa. Esta área incluye sectores como Millupampa, Locca, Puquioccta, Cuyo Huaycco, Huashuanccana, Silla Silla, Umacusihua, Marcanta, Huaytahuerta, Cuyo Pampa, que son todos colindantes con el núcleo residencial.

En el caso de los pobladores de Huaccracca, sus sectores privilegiados son Matarapata, Tacraccata, Huasiccata, Ayacca, Loccachayocc, Huaccasa, Huasichaccata, Pucarachimpa, etcétera, y unos cuantos de la banda opuesta que les son cercanos. Los habitantes de Chiricre, a su vez, favorecen sectores como Chiricreccata, Umanpata, Patahuasi, Ccaccatuna, Cceruychacucho, Umaylucre, Ayasno, etcétera.

Dada esta tendencia a concentrar las tierras en relación con la distribución residencial, es posible notar que existe una cierta correspondencia entre la mitad del pueblo en donde se ubica la residencia y las bandas del río Negromayo, las cuales también se inscriben en un sistema dualista. No se trata de una correspondencia absoluta porque, como hemos señalado, la banda occidental es más extensa que la oriental, el barrio Pata tiene más pobladores que Tuna, parte de los sectores agrícolas de la banda oriental están ocupados por los residentes de los tres anexos y el mismo pueblo se ubica en la banda occidental, pero algo se puede vislumbrar. Así, de los 265 residentes de Tuna que hicieron declaración jurada, 195, o el 73,86 por ciento, tienen la mayor parte de sus parcelas en la banda occidental del río Negromayo; 55, o el 20,83 por ciento, cuentan con mayor número de parcelas en la banda oriental y 15, o el 5,68 por ciento, con igual número de parcelas en ambas bandas. Por otro lado, de los 187 residentes de Pata, solo 74, o el 39,57 por ciento, poseen más parcelas en la banda que les corresponde, es decir, la oriental; 99, o el 52,94 por ciento, posee más parcelas de tierra en la banda occidental y 14, o el 7,48 por ciento, igual número en ambas bandas (ver **cuadro 17**).

A pesar de los factores que impiden un mayor grado de correlación entre estas unidades espaciales es muy significativo que 39,57 por ciento de los residentes de Pata tengan una mayoría de parcelas en la banda oriental, mientras que tan solo 20,83 por ciento de los habitantes de Tuna tengan la mayoría de sus parcelas en esta misma banda.

Esta evidencia muestra, por lo tanto, que, si bien la correspondencia de los dos barrios del pueblo y las bandas del río Negromayo es principalmente simbólica, no deja de tener un sustento social. Esto es posible gracias a la tendencia de concentrar tierras cerca de las unidades residenciales, a la asociación de estas últimas con determinadas *castas*, como veremos en el siguiente capítulo, y a la importancia que se le confieren a las relaciones de parentesco y a las uniones endogámicas que, en el fondo, son las que hacen posible estas dos características de la ocupación del espacio.

■ **Cuadro 17.** Correspondencias entre la ubicación de las parcelas y las viviendas del pueblo según su distribución en las dos bandas del río Negromayo y los barrios Tuna y Pata

Muestra: 452 declaraciones juradas

Distribución de las parcelas

Barrios del pueblo matriz	Mayor cantidad de parcelas en la banda occidental	Igual número de parcelas en ambas bandas	Mayor cantidad de parcelas en la banda oriental	Total
Tuna				
Número	195	15	55	265
Porcentaje	43,23%	3,32%	12,19%	58,7%
Porcentaje de residentes de Tuna	73,86%	5,68%	20,83%	100,3%
Pata				
Número	99	14	74	187
Porcentaje	21,95%	3,10%	16,40%	41,45%
Porcentaje de residentes de Pata	52,94%	7,48%	39,57%	99,9%

c. El ciclo de la tenencia individual de la tierra

Ya hemos visto que la existencia de una dimensión individual para la propiedad, que permite a los miembros de la comunidad ceder derechos a terceros sobre sus bienes, no puede tener un carácter estático. Lo que se desprende del estudio de 27 testamentos, litigios, algunos contratos de compra y venta y de cuatro *donaciones* es que al igual que las redes sociales de cada individuo, la propiedad individual supone un proceso acumulativo que sigue la trayectoria del ciclo vital. Es decir, se comienza con muy poco, luego se inicia un proceso de acumulación que llega a su ápice cuando están por contraer matrimonio los hijos mayores o cuando comienzan a fallecer los compadres u otros parientes ceremoniales y se termina con muy poco, debido al reparto de bienes que se tiene que hacer entre todos los hijos y al fin inexorable al que van llegando los miembros de sus redes sociales.

De lo que hemos venido diciendo hasta el momento, queda claro que el medio principal de acumulación de bienes en esta comunidad es la herencia. Solo logran sustraerse de ella unos cuantos campesinos que, proyectando sus redes sociales más allá de la esfera comunal, al igual que sus actividades productivas, logran una participación más intensa en la economía de mercado a escala nacional.

A diferencia de la propiedad de animales, que pueden ser adquiridos por medio del *suñay* en cualquier etapa de la vida de los individuos, la tierra se comienza a poseer a partir del matrimonio. Antes, solo se les permite tener a los solteros un tipo de andenes conocidos como *maqta chacra*, que tienen la característica de ser terrenos *purum*, es decir, eriazos, que por lo general están bajo el control de los padres o de alguien que se encarga de cuidarlos. Puede ocurrir también que al momento del matrimonio no se reciba nada porque los padres quieren seguir manteniendo el control de sus tierras. En estas circunstancias la compra/venta es el medio para acceder a las primeras parcelas.

La *donación* es la primera modalidad formal de transmisión de la tierra a través de lazos familiares y la mejor expresión de la naturaleza bilateral de la transmisión de la propiedad. A diferencia de muchas otras

sociedades donde la dote³⁹ es responsabilidad de la familia del novio o de la novia, en este caso la responsabilidad es de ambas familias. Es solo respecto al financiamiento de los gastos de la celebración de la boda que se da una diferencia: ellos son responsabilidad de los padres del novio que, además, deben proveer la casa donde se realizará el festejo.

La *donación* consiste en un conjunto de bienes, generalmente consignados en una hoja escrita ante el juez de Paz, que los novios reciben de sus respectivas familias. Estos bienes son frecuentemente casas o terrenos urbanos, parcelas agrícolas (destinadas particularmente al cultivo de maíz o habas) y animales. En las cuatro donaciones que se nos facilitaron pudimos notar que tanto el novio como la novia recibían igual cantidad de bienes, pues ninguna de las familias de los contrayentes quería quedarse en una posición inferior con respecto de la otra. En dos de las donaciones la familia de la novia dio un poco más que la del novio, pero en las otras dos las cantidades fueron iguales (ver **cuadro 18**). Entre las que mostraron diferencias, en un caso esta fue de dos parcelas de tierra (que parece fueron tachadas) y en el otro de cuatro, de una vaca y de un novillo. El número total de bienes dados a la novia en este último caso fue de diez, contra cuatro que le dieron al novio. En los otros casos el promedio que se les dio fue de seis a siete bienes por novio. No es posible determinar la extensión de las parcelas que se donan porque no se dan medidas muy precisas. Solo se habla de *andenes*, *tablones*, *misnos*, *llayhua*, *chupan*, etcétera, mas no de *yugadas*, o 2.500 metros cuadrados, que es la forma de medida más extendida en Andamarca y en todo el departamento de Ayacucho. Sin embargo, en tanto que algunas de estas parcelas figuran en las declaraciones juradas de los beneficiarios, hemos podido determinar que las extensiones oscilan entre 5.000 metros cuadrados, 2.500 metros cuadrados, 1.250 metros cuadrados, 675 metros cuadrados, 337,5 metros cuadrados.

Analizando la ubicación de las parcelas y la red social donde se inscriben los novios que se benefician de la donación, se confirma, en

³⁹ En Andamarca se conoce como «dote» a una etapa dentro del ritual del matrimonio en la cual los padres de la novia regalan una serie de prendas de vestir, frazadas y otros objetos a su hijas.

una escala más pequeña, lo que venimos diciendo sobre la dispersión y concentración de la tierra. Inclusive en uno de nuestros casos, que es el que se muestra más endogámico a pesar de que las donaciones que recibe no son muy simétricas, si bien se manifiesta una notoria inclinación hacia la concentración, dos de las parcelas de la novia se apartan de este canon.

Este caso corresponde a la *donación* número 1 de nuestro cuadro 18, que tuvo lugar el 28 de noviembre de 1959. Se trata de una pareja en que ambos proceden de Chiricre. La razón por qué el lado del varón aporta menos bienes que el de la mujer es que se trata de un hijo ilegítimo. Consecuentemente, la donación que recibe proviene exclusivamente de su madre, que cuenta con una *casta* muy extensa y sólida que se asocia con Chiricre por varias generaciones. Las tres parcelas que se le otorgan son adyacentes al anexo donde se asocia y todos los propietarios con los cuales colinda son parte de su red familiar. Tres de estos son hermanos de la madre, un cuarto es un hermano del padre de la madre. Dos de las parcelas se dedican al cultivo del maíz y una tercera es un mojudal que sirve para proporcionar forraje a las reses.

Por el lado de la novia, las parcelas derivan tanto de su padre como de su madre, ambos oriundos de Chiricre. Correspondiendo con la endogamia de los padres, es posible notar que seis de las ocho parcelas que se le donan y la casa quedan en Chiricre. Tan solo una de las parcelas restantes queda en la banda opuesta y la otra no la hemos podido identificar porque no lleva nombre. Al igual que en el caso anterior la mayor parte de los propietarios que colindan con estas parcelas son miembros de la red familiar de la novia y del novio. De los nueve colindantes, cinco, que hemos podido identificar, son tíos o cuñados del padre. Otra colindante es hermana de la madre del novio y a los tres restantes no los hemos podido identificar. Es tal la orientación endogámica que muestra esta red familiar que tres hermanos aparecen casándose con tres personas que son entre sí primos hermanos.

Desafortunadamente, las otras tres donaciones, tanto por ser muy antiguas como por carecer de información sobre los propietarios de los terrenos colindantes, no nos han permitido ser muy exhaustivos

en la reconstrucción de las redes sociales de los novios. Sin embargo, en la medida que para la donación 2 contamos con alguna información adicional, porque también se nos dio los testamentos que hicieron el abuelo, el padre y posteriormente el mismo novio y uno de sus hijos, hemos podido determinar que una vez más estamos ante un caso de un representante que proviene de una familia con una tendencia pronunciada hacia la concentración de tierras, e implícitamente hacia la endogamia, que contrae matrimonio con una mujer cuya red familiar, desafortunadamente, no la hemos podido esclarecer a cabalidad.

Lo que sí aparece en esta donación es que ambos cónyuges pertenecen al anexo de Huaccracca y que, con la excepción de una parcela, otorgada por los padres de la novia, las restantes todas se ubican en el extremo sur en un área que abarca las dos bandas del río Negromayo, pero que es cercana a este anexo. De las tres parcelas que se le entregan al novio, que llamaremos Pedro, una, que es la más adyacente al anexo de Huaccracca, se ubica en el extremo sur de la banda oriental y las otras dos en Ayahuaycco y Acco, que son dos sectores de la banda occidental que está casi al frente del anexo, en la parte más estrecha del valle. En el caso de las tres parcelas que se le entregan a la novia, dos, que quedan en Huaccesa y Sacrahua, son contiguas al anexo y la tercera está bastante retirada, pues se ubica en Yarpo, que queda en el extremo norte de la banda occidental.

Otro caso vinculado también a Chiricre, pero esta vez solo por el lado del novio, es la donación 3. En esta oportunidad no hemos podido determinar nuevamente la red social de la novia, ni menos su procedencia. Pensamos que debe asociarse con algunas de las unidades residenciales de la banda occidental, pues mientras que todos los seis bienes que recibe el novio, incluyendo la casa, quedan en la banda oriental, todos los de la novia se ubican en los segmentos centro y norte de la banda opuesta. A nuestro modo de ver, tal separación de las parcelas de esta pareja, parecería sugerir que se trata de la que mayores connotaciones exogámicas encierra de todas las que se benefician de este repertorio de donaciones que venimos describiendo.

■ Cuadro 18. Donaciones

Donación 1 (28 de noviembre de 1959)	
Novio 1. Una casa con su respectivo patio que se repartirá en partes iguales con su hermano Leonardo Puza situada en el barrio de Caniche. 2. Un terreno llamado Jaichi. 3. Un terreno mojudal (Jaichi). 4. Un terreno compuesto de un <i>misno</i> , un andén grande y otro chico.	Novia 1. Una casa con techo de teja en Chiricre. 2. Un terreno denominado Chimpacona, compuesto de cuatro andenes con muros sencillos. 3. Un tablón grande en el punto Jaichi. 4. Cinco andenes en Chiricre-ccata. 5. Un terreno mojudal en Pacochancha. 6. Un terreno de 2 yugadas. 7. Un terreno llamado Pataimiriri compuesto de 3 andenes. 8. Un terreno de un andén y medio llamado Ccucho-huaycco. 9. Un terreno de un cuarto de yugada con 6 plantas de lambras y 15 de yareta llamado Pucca. 10. Semovientes: una vaca justa roja y un torete de color umaro de medio año.
Donación 2 (17 de febrero de 1898)	
Novio 1. Una casa con techo de teja y con patio. 2. Un terreno de dos tablonos y un tabloncito en la culata en Ayacucho. 3. Un terreno de dos tabones en Acco. 4. Un misno en Yuncaycha. 5. Dos caballos y dos yeguas. 6. Dos vacas y dos crías hembras. 7. Cuatro llamas macho.	Novia 1. Una casa nueva con techo de paja y la mitad del patio. 2. Un misno en Yarpo. 3. Un tablón en Huaccasa. 4. Un corral en Sacrahua. 5. Una ternera negra de dos años. 6. Tres llamas hembras. 7. Diez borregos machos.
Donación 3 (8 de agosto de 1936)	
Novio 1. Un sitio para formar una casa en el caserío de Chiricre lo repartirá con su hermano por mitad. 2. Una chacra de sembrar maíz compuesta de tres tablonos llamada Loccechachocc. 3. Un misno compuesto de seis andenes más su eriazo en Chiricre. 4. Tres tablonos en la cabecera con una pampa en la culata y su eriazo en la cabecera llamado Chacahua-choclo.	Novia 1. Una casa con techumbre de teja con patio y comedor. 2. Dos tablobes y medio en Chocchocca. 3. Tres tablonos en Herrana Corral. 4. Tres tablonos en la cabecera en Marcanta. 5. Cuatro tablonos en Yarpo. 6. Un tablón de sementeras de habas en Purica.

Donación 4 (3 de marzo de 1921)	
Novio 1. Una casa con solar y todo. 2. Un corral de maíz Parccaya. 3. Un tablón de habas en Cconicha. 4. Tres tablonos de maíz en Sillito. 5. Cuatro andenes en Lairicha. 6. Un tablón en Lambracha.	Novia 1. Un sitio mayor de casa de paja. 2. Un tablón de maíz en Ayruicha. 3. Dos tablonos de maíz en Ayante (tajado). 4. Tres tablonos de maíz en Solar. 5. Un canchón para casa en Ayaorcco. 6. Tres tablonos de maíz en Ocacha (tajado). 7. Un modajal en Antara que se repartirá con su hermana. 8. Tres andenes.

La donación 4, que data del 3 de marzo de 1921, es aquella donde nuestra ignorancia sobre las redes sociales de los contrayentes es mayor. Sin embargo, desde el punto de vista de la ubicación de las parcelas vemos que en esta oportunidad la concentración de tierras se da hacia el lado de la banda occidental y que existe un grado mayor de dispersión que en las anteriores. En el caso de las parcelas de la novia, todas las que recibe se ubican en la banda occidental, particularmente en el segmento central, y en lo relativo a las del novio, la mayor parte, en la banda occidental, aunque una en un segmento diferente al de las otras dos, y las dos parcelas restantes, en la banda oriental, pero en segmentos distintos: una en el central y la otra en el norte.

Como se aprecia a través de estos ejemplos, la cantidad de bienes que se otorga a una pareja que recién inicia su vida conyugal no es mucha. Lo fundamental es que estén representados aquellos que tienen que ver con las más importantes actividades productivas que se practican en Andamarca, como son la agricultura y la ganadería, y aquel gracias al cual la pareja inicia su vida independiente y le permite acceder a un espacio socializado en el ámbito urbano: el terreno o la casa donde se instalarán. Adicionalmente, también se observa que en relación con los bienes productivos se procura que estos sean diversificados. Por ejemplo, si se tiene diferentes animales, se procura darles ejemplares de distintas especies, como ocurre en la

donación 2, que se le obsequia al novio caballos, vacas y llamas y a la novia, una ternera, llamas y borregas. En el caso de las parcelas también se ve que, aunque se privilegian a las de maíz, también se busca matizarlas con otras que produzcan papas, habas o pastizales, como se ve en la donación 4.

Esta cantidad reducida de bienes que se le otorga a las parejas en los albores de su vida conyugal obedece a dos razones. Por un lado, a la necesidad de racionar la masa hereditaria para que alcance a todos los hijos que se tienen y para que los padres tengan con que mantenerse en su vejez y, por otro, para evitar la ociosidad de los hijos y obligarlos a que acumulen bienes con su propio esfuerzo e iniciativa, a fin de que ellos a su vez también puedan disponer de lo necesario para dejar a los numerosos hijos que idealmente se piensa tener.

El momento en que los bienes de los padres comienza a desmembrarse con el matrimonio de los hijos es, por lo general, coincidente con aquella etapa de la vida de un individuo que ha llegado al ápice de su ciclo acumulativo.

Volviendo al caso de la pareja de la donación 2, gracias a que tuvimos acceso a los testamentos de la abuela (que llamaremos Melchora Pariona) y del hijo de Pedro, es posible establecer cuál fue la dinámica que siguieron las parcelas de esta familia. En su testamento, la abuela dice literalmente:

«cuando contragimos matrimonio con mi expresado marido, no tuvo bienes más que una chacrita denominada Pacco huaycco y que si tuve [ella] o llevé a mi matrimonio dos chacras y una vaca; declaro así [...]. Item declaro que con mi expresado marido, con nuestro trabajo personal hemos adquirido los cortos bienes que debo expresar en beneficio de mis hijos en este mi testamento» (Testamento 1, 1886).

Los bienes que menciona son un total de siete casas y 28 parcelas agrícolas. De estas últimas, siete se dice que recibió en herencia el marido; diez, la testadora; una, heredaron de su madrina; ocho, compraron durante su vida conyugal y de dos no se menciona la forma de adquisición. En lo concerniente a la ubicación, dado que la testadora y su marido eran de

Huaccracca, la mayor parte de los terrenos que transmiten a sus hijos son adyacentes a este anexo, es decir, en el segmento sur de la banda oriental. El número que suman es de 13 (57 por ciento) de un total de 23 parcelas que hemos podido ubicar. Si a esta cifra añadimos las de otras que se ubican en esta misma banda, que suman tres, el porcentaje de parcelas en la banda oriental se eleva a 70 por ciento. El número total de parcelas en la banda opuesta es de siete (30 por ciento), pero con la excepción de una que se ubica en el extremo norte y otra en el segmento centro, el resto se concentra en el segmento sur, particularmente en el sector agrícola de Acco que esta frente a Huaccracca.

De las siete parcelas que recibió el marido de la testadora, solo hemos podido determinar la ubicación de cinco. De estas, tres son colindantes con Huaccracca y se trata de pastizales, y dos son terrenos de cultivo ubicados en el segmento sur de la banda occidental. De ocho de las diez parcelas que heredo la testadora, cuya ubicación hemos podido establecer, cuatro quedan cerca de Huaccracca, una en el segmento norte de la banda oriental y las tres restantes en la banda occidental. En esta última, dos se ubican en el extremo sur y la otra, en el norte.

Por las localidades de estas parcelas, da la impresión que la mayoría se destina a cultivos de maíz, al igual que la que otorgó la madrina, que se ubica en el extremo norte de la banda oriental.

Los terrenos que fueron adquiridos mediante la compra/venta son ocho, como hemos mencionado. De seis cuyas ubicaciones logramos precisar, tres están ubicados junto a Huaccracca y son pastizales, un cuarto es de cultivo y también está en la banda oriental hacia el segmento central; y los otros dos son andenes de cultivo y se ubican en el segmento sur y central de la banda occidental, respectivamente.

Todos estos bienes son dados en herencia a cinco hijos de su matrimonio que les sobrevivieron. Uno es varón, que es además el mayor, y los demás son mujeres. Un detalle asombroso que muestra esta distribución de bienes es que coincidiendo con las antiguas crónicas se puede observar que mientras que los bienes que recibe el hijo proceden principalmente de la herencia que recibió el padre, los de las hijas se

derivan principalmente de la madre. Además, se señalan una serie de parcelas que deben ser compartidas en común y otras que se dan con carácter de exclusividad.

De todos los hijos el que más parcelas recibe es el varón. La cantidad que recibe es doce. Cuatro provienen de la herencia del padre; tres, de lo que recibió su madre; una, de la madrina de su madre y cuatro, de los terrenos que compraron sus padres. Dos de las parcelas que recibe de su padre, que son pastizales, se ubican cerca de Huaccracca; una tercera, que es terreno de cultivo, en el extremo sur de la banda occidental y no hemos podido identificar la ubicación de la cuarta. De las parcelas que recibe de su madre, una está cerca de Huaccracca; otra, en el segmento central de la banda oriental y la tercera, en el extremo sur de la banda occidental, en el mismo sector que uno de los terrenos que proviene de su padre. Respecto a los cuatro terrenos que recibe en herencia que fueron comprados por sus padres, tres de ellos, que hemos podido ubicar, están localizados cerca de Huaccracca y son pastizales.

El número de parcelas que reciben las hijas oscila entre diez y ocho. La que sigue al hijo varón recibe nueve; la que continúa, diez; la siguiente, ocho y la última, nueve. De la herencia del padre solo reciben una parcela la segunda, la tercera y la quinta. De las que hemos podido ubicar, la que recibe la segunda es un terreno de cultivo que se ubica en el segmento central de la banda occidental; la de la tercera, ignoramos donde queda y la de la quinta, está situada en Huaccracca. De la herencia de la madre, la segunda recibe tres parcelas; la tercera, dos; la cuarta, cinco y la última, tres. Una parcela, ubicada en el segmento norte de la banda oriental, es compartida por las cuatro hermanas; otra, que no hemos podido ubicar, es compartida por la tercera y cuarta hija; otra, ubicada en el extremo sur de la banda occidental, es compartida entre el hijo y la cuarta hija; y, luego, dos, que son privativas de la segunda hija, quedan cerca de Huaccracca; una de las dos adicionales que tiene la cuarta hija queda también cerca de Huaccracca y la otra, en el extremo sur de la banda occidental; una de las que recibe la quinta hija está en el extremo norte de la banda occidental y de la otra, ignoramos su posición.

Todos los hijos reciben por partes iguales el terreno que cedió la madrina de sus padres y uno de los terrenos comprados por sus padres que es aledaño a Huaccracca. Otro de los terrenos comprados, también cercano a Huaccracca, es distribuido entre el hijo y sus tres últimas hermanas; otro, igualmente aledaño a Huaccracca, entre el hijo y la hija tercera; otro, de sembrar maíz, ubicado en el segmento central de la banda oriental, entre la segunda y la última hija. De manera exclusiva el hijo recibe un terreno en Marca-Marca, cuya ubicación no hemos podido determinar; la hija segunda, uno en Antaterco, que queda en el extremo sur de la banda occidental y otro en Marcanta, en el segmento central de la banda occidental.

De esta descripción se concluye, por consiguiente, que el hijo varón no solo recibe mayor número de parcelas, sino que se hace acreedor al mayor número de las que recibe en herencia el padre y a las que se destinan para pastizales. Las hijas, por el contrario, se benefician principalmente de las que hereda la madre y de las que se destinan fundamentalmente para cultivo de maíz.

A las 12 parcelas que recibió en herencia el hijo mayor se le suman otras cuatro, y posiblemente algunas más que adquirió a lo largo de su vida. De estas cuatro tenemos los contratos de compra y venta, que datan de antes del testamento, en 1880. Todos estos terrenos son pastizales que se ubican en las inmediaciones de Huaccracca. Con el correr del tiempo no sería de extrañar que este hijo lograra acumular igual número de parcelas que las que obtuvieron sus padres. Sin embargo, de todas ellas solo donó a su hijo tres, como hemos visto. Dos de ellas son de las que recibió en herencia y la tercera posiblemente la adquirió de manera particular. Una de las dos que provienen de la masa hereditaria, es decir, Acco, es de las que se derivan tanto de las herencias de su padre como de su madre. La otra, Yuncaycha, es de las que compraron y la tercera, Ayahuaycco, posiblemente fue comprada por sus padres porque no figura en el testamento que hemos descrito.

Cómo fue la trayectoria acumulativa de Pedro es difícil de establecer porque no tenemos el historial completo. Sin embargo, a través del testamento de uno de los tres hijos que procreó (a quien llamaremos

José) en el que se precisa el origen de los bienes que a su vez otorga en herencia a siete de 13 hijos que tuvo en su matrimonio, se desprende que lega a su hijo mayor número de parcelas de las que recibió su padre. El total es 11. Ocho de ellas se ubican en Huaccracca y corresponden a los pastizales que recibió su abuelo. Dos son terrenos de cultivo que también figuran en el corpus hereditario anterior y la tercera es un mojudal destinado a pastoreo, en Millupampa y que no figura anteriormente.

Pero si bien Pedro no perdió la tradición acumulativa, al parecer, su hijo José, autor del testamento que estamos describiendo, se apartó de ella, pues, además de estos 11 terrenos que hereda de su padre, solo lega a sus siete hijos que le sobreviven tres adicionales, que provienen de los padres de su esposa. En ninguna parte figuran terrenos que haya adquirido bajo compra y venta, aunque no descartamos que quizá estos hayan permanecido bajo responsabilidad de su esposa hasta el momento en que también hizo su testamento.

La forma como José distribuye el conjunto de bienes que hereda de su padre y de sus suegros es como sigue: al hijo mayor (a quien llamaremos Antonio) le lega la casa y parte de diez parcelas que heredó de su padre, así como también, parte de dos de las tres que recibió del suegro. La hija segunda solo recibe nueve parcelas, de las cuales solo una deriva de la madre. La tercera hija, lo mismo que la segunda, excepto que en esta oportunidad dos parcelas derivan de la madre. El cuarto hijo, además de recibir una casa en Huaccracca, obtiene diez parcelas, todas las cuales, con la excepción de una, derivan del padre. El quinto hijo solo recibe ocho parcelas de las cuales seis se derivan del padre. Igual cantidad y fracciones de las mismas parcelas que el anterior recibe el sexto hijo y, finalmente, el último hijo recibe solo siete parcelas, que son fracciones de parte de las parcelas que recibieron sus dos hermanos previos.

En vista de que las parcelas cercanas a Huaccracca parecen ser grandes pastizales, cada hijo se ha visto favorecido con una porción de ellas. Igual sucede con el mojudal de Millupampa y con una huerta destinada al maíz, ubicada en Ayruycha, que es herencia de la madre. Las otras dos chacras, ubicadas en Pumaccaure, que provienen de la madre, solo son

obtenidas por el hijo mayor, la tercera y el quinto. Accopampa y Huaylla, que también son zonas de cultivo, son heredadas, la primera por la hija segunda y Huaylla por el hijo mayor y el cuarto.

Hasta aquí lo que nos dicen estos documentos sobre el curso que siguió la propiedad de esta familia. El periodo que cubre esta narración es de cerca de 60 años, pues el testamento de José data del 12 de agosto de 1949, en circunstancias en que tenía cincuenta años y se encontraba en su lecho de muerte, esputando sangre. Su hijo mayor, Antonio, ya tenía 24 años y estaba casado con una señora de Aucará. ¿Cuál fue el destino que este hijo le dio a las 12 parcelas que recibió en herencia? Al parecer no fue muy favorable, pues ya antes de que se hiciera el testamento, el 22 de marzo de 1949, comienza a despojarse de ellas. Primero, es la parcela de Millupampa, que la permuta por un toro y una vaca; luego, el 22 de octubre de 1951, otra parcela en Matara Pata, que la otorga en anticresis por un periodo de dos años, a razón de 580 soles oro; luego Huasichaccata y Mosoccerco, el 15 de junio de 1959, y, a continuación, posiblemente otras más. Aunque no siempre las declaraciones juradas son muy verídicas, llama la atención que la que presentó en 1973 solo consigna cuatro de las 12 parcelas que recibió en herencia. Tres de ellas son los pastizales aldeaños a Huaccracca, que suman 272 yugadas, o 68 hectáreas y el terreno de cultivo de Huaylla que media 1/2 yugada, o 1.250 metros cuadrados.

Es muy posible que esta reducción, si es verídica, se deba a que en la década de 1960 migró a Lima para establecerse en esta ciudad definitivamente. Una marcada inclinación por la ganadería, que se traduce en los numerosos pastizales que poseía, debió predisponerlo hacia actividades comerciales que lo debieron tentar a traspasar las fronteras de Andamarca y radicarse en la capital nacional. Sin embargo, no fue un hombre de éxito. El mero hecho de haber faltado a la norma de la endogamia andamarquina y haberse casado con una auarina revela de por sí cierto comportamiento anómalo. Además, según se nos ha informado, desde antes de salir de Andamarca arrastró una inclinación a la bebida que nunca le permitió prosperar. Se dice que este vicio lo

adquirió por un embrujamiento que sufrió, pues había sido un hombre bueno y trabajador.

Del destino de los bienes que recibieron sus hermanos, desafortunadamente carecemos de información, ya que ni siquiera hemos podido ubicar sus declaraciones juradas de bienes. La única noticia que tenemos es que ninguno se quedó en Andamarca. Todos siguieron el ejemplo del hermano mayor y migraron a Lima en la década de 1960, estableciéndose en El Ermitaño. De tres, cuyas fichas de migrantes logramos ubicar, podemos afirmar que la actividad que desarrollan es el comercio.

A la par que estos hermanos, algunos primos también migraron a Lima, pero tres⁴⁰, cuyas declaraciones juradas hemos ubicado, parece que se quedaron. A través de estos documentos hemos reparado que ninguno llega a tener la cantidad de pastizales que muestra aquel hijo mayor. Uno, lo máximo que alcanza en pastizales son 14 1/2 yugadas o 3 hectáreas, 625 metros cuadrados, las cuales, sumadas a las 5 yugadas de nueve parcelas de cultivo, hacen un total de 19 1/2 yugadas o 4 hectáreas, 875 metros cuadrados. Un segundo solo alcanza a 3 yugadas en pastizales, 5 yugadas en terrenos cultivables y 9 yugadas en terrenos de cultivo y el último, solo 7 1/2 yugadas en terrenos de pasto y 1/2 yugada en los de cultivo.

En el caso del segundo, todos sus terrenos están en Huaccracca; lo mismo ocurre con el tercero, con excepción de dos parcelas que están, una en el extremo norte de la banda oriental y la otra en Huaylla, que queda en el extremo sur de la banda occidental, frente a Huaccracca. En relación con el primero, todos sus pastizales son aledaños a Huaccracca, al igual que cuatro de los terrenos de cultivo, y cinco de estos últimos situados en el extremo sur de la banda occidental al frente de Huaccracca.

De este análisis queda claro que, así como la transmisión hereditaria de bienes es muy importante para mantener la cohesión de la familia, la adquisición voluntaria es también una exigencia de la sociedad para obtener prestigio. Acumular bienes permite contar

.....
⁴⁰ Se trata de tres primos segundos. Dos, varón y mujer, son hijos de la tercera hija del hermano del abuelo de Antonio y el tercero es un hijo de la quinta hija del hermano del mencionado abuelo.

con un número suficiente para que alcancen holgadamente a todos los hijos, particularmente cuando el ideal es tener no menos de 12, y hacer frente a los gastos que supone la expansión de las redes sociales a través del parentesco espiritual o a los gastos que trae aparejado el sistema de cargos religiosos. El término español que se usa para referirse a la propiedad que se adquiere mediante una relación contractual es «bienes gananciales» y en quechua *quscanchicpa armacusqanchic (rantisqanchic)* (lo que compra una pareja). A su vez, la propiedad que se hereda es conocida en español como «bienes parafernales» y en quechua, *Taytaypa caqmi marnaypa caqmi* (la propiedad de mi padre, la propiedad de mi madre) o *Taytaypa jobuasqan marnaypa jobuasqan* (lo que ha sido dado por mi padre y por mi madre).

La cantidad de tierra que una pareja adquiere a lo largo de su matrimonio, aunque difícilmente llega a superar a la que se recibe en herencia, varía mucho en cada caso. Además de las razones dadas para la compra de tierras, el inclinarse a la ganadería es otra causal importante, lo mismo que ser un *churi apacuy* o hijo bastardo, o hijo de matrimonio mixto entre foráneo y lugareño.

Además de la compra/venta, otras modalidades contractuales de adquisición de la tierra son la permuta y la anticresis o *prenda*. La primera difiere de la compra/venta por la ausencia de dinero. Se trata de una transacción donde la propiedad de la tierra es cedida a cambio de otro bien, como puede ser un animal, una cosecha o una casa. La segunda, en cambio, no supone la cesión de derechos sobre una parcela de tierra a perpetuidad. Los derechos de uso se dan por un periodo determinado a cambio de un préstamo de dinero. Como el término *prenda* sugiere, se trata de una transacción por la que una parcela se da en garantía, por dos o tres años, a cambio de un préstamo de dinero. Si al cabo del tiempo pactado no se produce la redención, el prestamista se queda con el terreno. Es esta la modalidad más usada por los *mistis* y otros forasteros para adquirir tierras en esta comunidad. La razón que llevaba a los indígenas a optar por esta modalidad era la necesidad de contar con el dinero suficiente para costear los cargos religiosos.

Aunque bien puede ser cierto, como sostienen los indígenas, que este es el procedimiento que usaron los *mistis* para acumular sus tierras, en los documentos que hemos revisado se constata que se deja mucho margen para que la tierra sea recobrada. En los testamentos que han estado a nuestro alcance, es muy común leer que la tierra cedida así es generalmente incluida, con el resto de bienes que se lega, pero advirtiéndose que poseerá el terreno aquel de los herederos que lo logre rescatar cancelando la deuda. De manera análoga, una condición semejante también se establece en relación con una parcela que se deja con el fin explícito de solventar los gastos del funeral del testador.

Retornando a la transmisión hereditaria de la tierra, una norma explícita que enuncian constantemente los andamarquinos es que todos los hijos legítimos, al margen de la edad y el sexo, tienen iguales derechos, particularmente sobre la propiedad *quscanchicpa armacusganbic*, que es la que sus padres adquirieron durante el matrimonio. Los términos en que se precisa esta igualdad están básicamente en relación con la extensión. Se supone que todos los hijos recibirán la misma cantidad y, si esto no sucede, se espera que con el correr del tiempo los mismos herederos puedan llegar a un arreglo equitativo. Tal es la escrupulosidad en relación con este punto que existe la costumbre de nombrar «peritos» para que los repartos sean exactos. Los individuos que desempeñan este oficio son muy estimados por su habilidad en medir y dividir la tierra y por su capacidad de mediar en situaciones de disputa.

Este ideal igualitario, como veremos, guarda correspondencia con las tendencias bilaterales que norman al parentesco. Sin embargo, junto a él también se puede observar que el sexo y el orden del nacimiento no son completamente puestos de lado, al menos en relación con los bienes parafernales. Al respecto, es posible notar que en relación con el pasado se tiene conciencia de que existía un patrón muy semejante al que nos narra el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, por el cual los hijos varones heredaban del padre y las hijas de la madre. Y confrontados con situaciones vigentes los andamarquinos llegan a admitir que todavía existe la costumbre de que el hijo menor recibe determinados bienes,

generalmente aquellos que sus padres mantienen hasta el final de sus días, y que las *hatun lucri chacras*, ya mencionadas, son para el mayor de los hijos.

Ingresar a la lógica de la distribución de la tierra no es, pues, una tarea fácil, ya que cegados por el ideal igualitario muchas veces los mismos informantes no toman conciencia, o temen hacer explícitas, las distintas normas que rigen la distribución de los bienes. Por otro lado, si bien los testamentos, donaciones y otros papeles son documentos muy útiles, no siempre tienen el mismo grado de detalle. Por ejemplo, no siempre se explicita lo que recibe cada hijo y si esto sucede, los dos sexos no están representados entre los hijos y si lo están, ocurre que no se menciona el origen del bien que se da en herencia.

No obstante, estas dificultades, y gracias a que hemos podido contar con testamentos muy detallados, como el de Melchora Pariona, que ya hemos descrito, hemos notado que, a diferencia de los gananciales, los bienes parafernales no se ajustan totalmente al ideal igualitario y que, por lo tanto, existe margen para admitir una distribución que no solo toma en cuenta la extensión de una parcela, sino también su calidad y modo de obtención, y por el lado de los hijos, el sexo y la edad. Así, en el testamento de esta señora es posible reparar que el hijo mayor recibe la mayor parte de bienes que heredó su padre, las hijas, la mayor parte de los que heredó la madre y que los bienes gananciales tienden a repartirse por igual entre todos los hijos.

Otros testamentos no son tan explícitos como este, pero confirman algunos detalles. Este es el caso del de Encarnación Panta, que deja a su hijo mayor más bienes que a sus otros hijos; a su segundo hijo, mayor número que a sus hijas; y que entre estas solo la penúltima se hace acreedora a mayor número que las demás. Por otro lado, habiendo logrado encadenar este testamento con las declaraciones juradas de 7 de sus nietos, 23 de sus bisnietos y 8 de sus tataranietos hemos logrado reparar en que todos ellos dan muestra de holgura económica y que, con la excepción de los bienes de dos de los nietos del segundo hijo de Encarnación, la tendencia es a seguir concentrando tierra en el extremo sur de la banda occidental, como lo hizo la antepasada.

d. La tenencia de unidades residenciales

Para completar esta visión del escenario y de la organización social del espacio, nos queda referirnos a la configuración que adopta la posesión de unidades residenciales. Dadas las correspondencias encontradas entre la composición social del pueblo de Andamarca y aquella que traducen las parcelas ubicadas en las dos bandas del río Negromayo, es de esperarse que el mismo patrón que se observa con respecto a la tenencia de la tierra se repita en relación con la posesión de unidades residenciales. En nuestra exposición nos ocuparemos primero de la valoración que se hace de las unidades residenciales, luego, de las formas de adquisición y finalmente, de la composición social de algunas unidades sociales, como anexos, caseríos, mitades del pueblo matriz y manzanas.

El término quechua para una unidad residencial de naturaleza permanente es *huasi*. Si tiene un carácter temporal, se le conoce como *astana huasi*, pero, como hemos visto, estas solo existen en la puna, por el carácter itinerante que tiene el pastoreo. Una casa, o un sitio donde construirla, es el bien principal a que aspira toda pareja conyugal. De aquí que figure siempre en las donaciones, como las que tuvimos oportunidad de analizar, y entre los bienes mencionados en los testamentos que cada hijo debe recibir. Una casa es, pues, el principal medio para que una pareja alcance una posición en el espacio e inicie su etapa de socialización plena.

En vista de este rol social tan importante, la casa —como veremos al tratar el parentesco ceremonial— es objeto de un ritual muy elaborado cuando se le techa y queda lista para ser habitada. En esta ocasión la casa emerge como un microcosmos unitario que condensa los valores que sustentan la vida social andamarquina y como una creación de la familia extensa de los dueños.

Como ocurre en muchas comunidades andinas, aquí también se aspira a que cada casa cuente con una cocina, un espacio para almacenar los productos, un zaguán —que por lo común oficia de dormitorio— y un

huerto. Los límites entre una casa y otra en los centros urbanos se fija por un muro, aunque hemos notado que, cuando los vecinos son parientes cercanos, sus casas se comunican entre sí por el interior de una manzana.

Dado que tanto los padres del novio como los de la novia gustan dejar a sus hijos respectivos una casa, es frecuente encontrarse con cónyuges que poseen más de una vivienda. Así, teóricamente, se podría decir que cada pareja conyugal posee al menos dos casas, y si ambos pertenecen al mismo sector residencial, las dos se ubican en el mismo anexo, caserío, barrio o mitad del pueblo. Sin embargo, según el inventario que realizamos de las distintas unidades residenciales del pueblo matriz, pudimos comprobar que una gran mayoría solo poseía una casa. La razón para ello, como se comprenderá, es que las casas excedentes, por lo general, se prefieren vender o se ceden a los hijos o a otros parientes.

El que se otorguen casas en la donación no quiere decir que puedan ser habitadas de inmediato. Frecuentemente ocurre que dichas casas son inhabitables por estar muy viejas o, simplemente, porque solo existe su trazo, o lo que se recibe es un mero terreno urbano. En realidad, es muy raro que una pareja recién casada resida neolocalmente en su



■ Camino rural y vivienda de Andamarca.

propia casa de inmediato. Por lo general les toma algún tiempo, pues para habilitar lo que les entregan en donación normalmente requieren ahorrar por algunos años. Además, los andamarquinos nos daban como regla el que una pareja recién casada debía vivir con los padres de la novia, al menos por unos cuatro o cinco años. Se nos decía, por ejemplo, que este patrón residencial era una exigencia del suegro para que el yerno compensara con servicios el favor de haber recibido la mano de su hija. Esta residencia uxorilocal temporal también parece estar vinculada al hecho de que a las unidades residenciales, como veremos en la siguiente parte, se les da una valoración femenina. Por ello, hasta no tener su propia casa, la novia tiene mayores prerrogativas que el novio para atraerlo a sus dominios.

Cuatro o cinco años más tarde (o quizá más), cuando la pareja conyugal ahorró la suficiente y su familia comienza a crecer, se inicia la construcción de una casa nueva. Excepto cuando se trata de forasteros que se casan con mujeres de Andamarca, o de hijos ilegítimos o del menor de los hijos, la tendencia es a construir la casa en la propiedad del marido. Por ello, es más frecuente que las casas adyacentes pertenezcan a hermanos que a hermanas.

Si bien es cierto que no existe un término específico para aquellos varones que residen permanentemente con sus suegros, hemos escuchado referencias vagas de que algunas veces son objeto de burla.

En vista de que los espacios de sitios urbanos son más limitados que los de las parcelas agrícolas y que uno basta para cobijar a una familia, la acumulación de unidades residenciales es mucho menor que el de las parcelas y, por consiguiente, las posibilidades de una gran dispersión son más escasas. Por lo tanto, es en relación con las unidades residenciales donde mejor se advierte la naturaleza de la composición social del espacio y el rol que cumple el parentesco para acceder a una porción de él.

Empezando con anexos pequeños como el de Huayllahuarmi (ver **cuadro 19** y **diagrama 2**), ya hemos visto que cuenta con 14 unidades residenciales agrupadas en tres sectores. Una es adyacente a la carretera que une Andamarca con Puquio, que llamaremos el sector A. Otro está

■ **Cuadro 19.** Anexo de Huayllahuarmi: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz

Población adulta: 56 individuos

Número de parejas: 28

Endogamia y exogamia	Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales
Huallahuarmi/Pata/Pata = 14 parejas (50%) Huallahuarmi = 7 parejas (25%) Huallahuarmi/Huaccraca = 7 parejas (25%) Huallahuarmi/Panqapata = 4 parejas (14%) Huallahuarmi/Chiricre = 4 parejas (14%) Huallahuarmi/Millapampa = 1 pareja (4%) Huallahuarmi/Dispersos = 2 parejas (7%) Huallahuarmi/? = 3 parejas (11%) Total = 28 parejas (100%)	Tuna - Norte: 6 individuos - Sur: 2 individuos - Sin identificar: 2 individuos Pata - Norte: 7 individuos - Sur: 33 individuos En Huallahuarmi: 6 individuos Total: 56 individuos
Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz	
Pata/Pata = 14 parejas (50%) Pata/Tuna = 7 parejas (25%) Pata/Huallahuarmi = 3 parejas (11%) Huallahuarmi/Tuna = 1 pareja (3,5%) Tuna/? = 2 parejas (7%) Huallahuarmi/Huallahuarmi = 1 pareja (3,5%) Total = 28 parejas (100%)	

unos 300 metros más alejado hacia el Oeste, y lo llamaremos sector B. Y, finalmente, el tercero, que llamaremos sector C, está otros 300 metros alejado del sector B y hacia el sur.

Lo primero que se desprende de la composición social de este anexo ubicado en la puna es que existe un total de cinco *castas* que dominan la escena y que estas mismas, y unas cuantas más que se les suman, son también las preponderantes en Huaccraca. Según las genealogías que hemos logrado reconstruir, los sectores A y B, y parte del C, están poblados principalmente por una tercera generación de descendientes de dos hermanos de sexo opuesto que pertenecen a la *casta* Chipana.

Por otro lado, estos mismos sectores también figuran predominantemente poblados por otros descendientes en tercera generación de dos hermanos de la casta Huamani, uno de los cuales figura unido en matrimonio con una mujer de la casta Chipana. Los descendientes en tercera generación de dos hermanos de la casta Oropeza dominan en los sectores A y C y, finalmente, los hijos de dos hermanos de sexo opuesto de la casta inca dominan en parte del sector C (ver **diagrama 2**). Otra casta que figura en relación con estos sectores, pero no muy masivamente, es la Tipte.

Como es de imaginarse, de lo expuesto sobre la capacidad de la *casta* para retener un espacio por sucesivas generaciones, la permanencia de estas castas en Huayllahuarmi guarda relación con el hecho de que mantienen entre sí estrechos vínculos matrimoniales. En consecuencia, en Huayllahuarmi hay un gran número de individuos que llevan como apellidos Huamani Chipana, o Inca Chipana, etcétera. Además, pudimos constatar que, de 28 parejas conyugales asociadas con este anexo, 7, o el 25 por ciento, ambos eran oriundos de esta localidad; otro 25 por ciento incluía a uno de Huayllahuarmi y a otro de Huaccracca; el 14,2 por ciento incluía a uno de Huayllahuarmi y a otro de Panqapata, que es un caserío cercano a Huaccracca; y solo 7,1 por ciento de las parejas incluían a uno de Huayllahuarmi y a otro que pertenecía a *castas* asociadas con otras localidades.

El alto índice de uniones matrimoniales entre gente de Huayllahuarmi, Huaccracca y Panqapata coincide con el hecho de que estos ámbitos comparten las mismas *castas* y todos sus miembros, por vivir en anexos de altura, son burlescamente tildados de «gringos» por los habitantes de los anexos más bajos.

Pasando al anexo de Huaccracca, que es mucho más grande que Huayllahuarmi, notamos que en los años que hicimos la investigación estuvo poblado por 85 individuos y 45 parejas conyugales (ver **cuadro 20** y **diagrama 3**). De este total de parejas, 27, o el 59,9 por ciento, ambos eran de Huaccracca; en 11,1 por ciento uno era de Huayllahuarmi, en el 2,2 por ciento uno era de Panqapata y así sucesivamente. El resultado final de este análisis es que 77,6 por ciento de las parejas del total de

estos anexos estaban formadas por cónyuges que provenían de la misma circunscripción, incluyendo caseríos aledaños, ubicada al sur de la banda oriental del río Negromayo.

Además de las *castas* que también son dominantes en Huayllahuarmi, existen en Huaccracca otras siete. Una de ellas lo es también en Chiricre, pues parece ser que en el pasado los vínculos entre estos anexos fueron más estrechos. Esto lo hemos podido deducir del hecho de que cuatro jefes de familia, cuyos descendientes se encontraban asociados con Chiricre, figuran entre los que contribuyeron a construir la iglesia de Huaccracca en 1949 y del hecho de que uno de ellos también figura como una autoridad de aquel anexo.

Actualmente Chiricre mantiene vínculos más estrechos con el desactivado anexo de Parccacha que con Huaccracca, al punto de conformar un bloque unitario respecto a los otros dos anexos de mayor altura. Tal es el contraste que se da que pareciera que se hubieran constituido en una mitad complementaria de una división dual en la que la puna y el valle juegan un rol preponderante. En este esquema, Chiricre y Parccacha constituirían la mitad asociada con el valle y Huaccracca y Huayllahuarmi, la de la puna. Esto último, a su vez, explicaría que los dos anexos de altura reciban el calificativo común de *Qoricancha* (cerco de oro) y sus habitantes el de «gringos», que son apodos normalmente asignados a los habitantes de la puna. Esta oposición dual se ve, además, confirmada por el hecho de que se les atribuye mantener una amistosa rivalidad.

Como ya he señalado, Chiricre es el anexo más grande, llegándosele a equiparar en rango con Andamarca. En él hemos logrado distinguir hasta ocho *castas* dominantes. Una de ellas tiene miembros distribuidos en casi la mitad de las unidades residenciales de este anexo. Muchas de estas *castas* incluyen descendientes hasta por tres o cuatro generaciones. La población adulta que hemos identificado suma 170 individuos, incluyendo algunos ausentes, y el número de parejas es de 87. De estas, 42, o el 48,2 por ciento, son endógamas respecto a Chiricre; en 2, o el 2,2 por ciento, uno es de Huayllahuarmi; en 6, o el 6,8 por

■ **Cuadro 20.** Anexo de Huaccracca: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz

Población adulta: 85 individuos

Número de parejas: 45

Endogamia y exogamia	Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales
Huallahuarmiti/Huaccracca = 5 parejas (11%) Huaccracca/Huaccracca = 27 parejas (60%) Huaccracca/Panqapata = 1 pareja (2%) Huaccracca/Chiricre = 2 parejas (5%) Huaccracca/Millupampa = 1 pareja (2%) Huaccracca/Foráneo = 2 parejas (5%) Huaccracca/? = 7 parejas (16%) Total = 45 parejas (100%)	Tuna - Norte: 2 individuos - Sur: 6 individuos - Sin identificar: 5 individuos Pata - Norte: 43 individuos - Sur: 6 individuos - Sin identificar: 9 individuos Total: 58 individuos (68) Solo Huaccracca: 8 individuos (10%) Foráneo: 3 (4%) De Chiricre: 1 (1%) De Huallahuarmiti: 1 (1%) De Millupampa: 1 (1%) Total: 85 individuos (100%)
Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz	
Pata/Pata = 22 parejas (49%) Tuna/Tuna = 3 parejas (7%) Pata/Tuna = 7 parejas (15%) Pata/Huaccracca = 6 parejas (13%) Tuna/Huaccracca = 1 pareja (2%) Pata/Millupampa = 2 parejas (4%) Pata/Chiricre = 1 pareja (2%) Pata/Foráneo = 2 parejas (4%) Tuna/Foráneo = 1 pareja (2%) Huaccracca/Huallahuarmiti = 1 pareja (2%) Total = 45 parejas (100%)	

ciento, uno es de Huaccracca, en 12, o el 13,7 por ciento, uno es de Parccacha y así, sucesivamente (ver **cuadro 21**). El total de parejas que se circunscriben a la banda oriental en este anexo es de 72 por ciento.

Este análisis confirma una vez más que una tendencia muy marcada en Andamarca es unirse con una pareja del mismo ámbito residencial o de uno cercano. De acuerdo con esta tónica, hemos podido constatar que en la banda oriental del río Negromayo existe una sucesión de ámbitos de menor a mayor inclusividad en que se da esta tendencia. El mínimo es un anexo, luego, las mitades en que se agrupan y, finalmente, la gran mitad que representa la banda oriental del río Negromayo, con 75 por ciento de uniones endogámicas de un total de 160 parejas. Gracias a esta tendencia, también hemos podido comprobar que alrededor de veinte *castas* se asocian permanentemente con las unidades residenciales de esta banda del río.

Intercambios matrimoniales con residentes de la banda opuesta no son muy frecuentes y cuando tienen lugar es principalmente entre individuos que se asocian con unidades residenciales que están frente a frente. Es el caso de Millupampa respecto a Chiricre y Parccacha.

El análisis de la composición social de las unidades residenciales ubicadas en la banda occidental ha sido más difícil que el de las ubicadas en la banda opuesta porque se trata de un área que solo incluye caseríos con unidades domésticas dispersas y el pueblo matriz. Esta combinación de unidades residenciales parece haber tenido como consecuencia el que los caseríos no sean unidades muy claramente demarcadas, ni con una ocupación habitacional tan permanente como los anexos. Posiblemente esto explique por qué nuestros estimados sobre las unidades domésticas en Millupampa no coincidan con los del censo de 1972. Este último da una cifra de 18 casas dispersas, mientras que según los nuestros, es de 6 o un máximo de 7. A nuestro modo de ver, lo que ha sucedido es que el mencionado censo ha juntado con Millupampa las unidades domésticas de Huashuanqana y Chulluca, que son dos caseríos adyacentes mientras que nosotros los hemos separado. No obstante, para simplificar hemos preferido seguir al censo, pues existe una estrecha interrelación entre estos caseríos.

■ **Cuadro 21.** Anexo de Chiricre: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz

Población adulta: 170 individuos

Número de parejas: 87

Endogamia y exogamia	Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales
Chiricre/Chiricre = 42 parejas (48%) Chiricre/Huallahuarmi = 2 parejas (2%) Chiricre/Huaccraca = 6 parejas (7%) Chiricre/Parccacha = 12 parejas (14%) Chiricre/Yarpu = 1 pareja (1%) Chiricre/Pata = 5 parejas (6%) Chiricre/Tuna = 3 parejas (4%) Chiricre/Foráneo = 5 parejas (6%) Chiricre/? = 7 parejas (8%) Chiricre/Panqapata = 1 pareja (1%) Chiricre/Millupampa = 3 parejas (3%) Total 45 parejas (100%)	Tuna - Norte: 25 individuos - Sur: 12 individuos - Sin identificar: 3 individuos Total: 40 individuos (24) Pata - Norte: 31 individuos - Sur: 21 individuos Sin identificar: 86 (50,5%) En Tuna-Pata/norte: 1 individuo (0,5%) En Tuna-Pata/sur: 1 individuo (0,5%) En Millupampa: 1 individuo (0,5%) De Chiricre: 25 individuos (3%) Sin identificar: 11 (6%) Total: 170 individuos (100%)
Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz	
Pata/Pata = 29 parejas (33%) Tuna/Tuna = Pata/Tuna = Tuna/? = 5 parejas (6%) Pata/? = 3 parejas (11%) Tuna-Pata/Pata Tuna-Pata/Tuna = 1 pareja (3,5%) Tuna-Pata/? = 2 parejas (7%) Pata-Chiricre = 1 pareja (3,5%) Chiricre/Chiricre Chiricre/? = Tuna/Foráneo = Total 28 parejas (100%)	

■ **Cuadro 22.** Anexo de Millupampa: población adulta, endogamia y exogamia, y relaciones con los barrios de pueblo matriz

Población adulta: 155 individuos

Número de parejas: 78

Endogamia y exogamia	Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales
Millupampa/Millupampa = 46 parejas (58%) Millupampa/Chiricre = 3 parejas (3,8%) Millupampa/Millupampa/Chiricre = 1 pareja (1,3%) Mullacata/Millupampa/Chiricre = 1 pareja (1,3%) Millupampa/Millupampa/Huaccraca = 2 parejas (2,6) Millupampa/Huaccraca = 1 pareja (1,3%) Millupampa/Panqapata = 3 parejas (3,8) Millupampa/Chiricre/? = 1 pareja (1,3%) Millupampa/Morro de Arica = 2 parejas (2,6%) Millupampa/Yarpu = 3 parejas (3,8%) Millupampa/Pata = 3 parejas (3,8%) Millupampa/? = 10 parejas (12,8) Millupampa/Foráneo = 2 parejas (2,6%) Total 78 parejas (99,9%)	Tuna - Norte: 33 individuos - Sur: 42 individuos Total: 75 individuos (48,3%) Pata - Norte: 31 individuos - Sur: 16 individuos Total: 47 individuos (30,3%) Tuna norte/Pata norte: Tuna norte/Pata sur: 1 individuo (0,7%) Tuna sin identificar: 1 individuo (0,7%) Pata sin identificar: 5 individuos (3,3%) Foráneo: 1 individuo (0,7%) ?: 19 individuos (12,2%) Sin identificar: 2 individuos (1,3%) Millupampa/Chiricre: 2 individuos (1,2%) Millupampa 1 individuo (0,7%) Total: 155 individuos (100%)
Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz	
Pata/Pata = 12 parejas (15,3%) Tuna/Tuna = 21 parejas (26,9%) Pata/Tuna = 20 parejas (25,7%) Tuna/? = 8 parejas (3,5%) Pata/? = 10 parejas (7%) Tuna/Foráneo = 2 pareja (3,5%) Tuna/Millupampa = 3 parejas (3,8%) Tuna/Tuna-Pata = 2 pareja (2,6%) Total 78 parejas (99,9%)	

La proximidad del pueblo matriz a estos caseríos motiva una gran alternancia entre los habitantes de estos últimos, al punto de dificultar mucho la tarea de precisar quién se asocia permanentemente con los caseríos. Por otro lado, en vista de que los caseríos de esta banda del río están menos poblados que los anexos y son más cercanos entre sí, la interacción entre sus habitantes es mayor. Esto explica que los miembros de las *castas* asociadas con este lado del río están mucho más dispersos que los ubicados en la banda opuesta.

Millupampa y los caseríos vecinos de Huashuanqana y Chulluca están habitados principalmente por los miembros de cinco *castas*, cuya asociación con estos ámbitos residenciales la hemos podido rastrear hasta por tres generaciones. Mas allá de ellas se dan casos de miembros de estas *castas* que se asocian con Parccacha y Chiricre.

El número de parejas asociadas con estos caseríos lo hemos estimado en 78 (ver **cuadro 22**). De estas, 46, o el 58,9 por ciento, son endógamas con respecto al caserío; en 3, o el 3,8 por ciento, uno pertenece a Yarpu; en otras 3, uno pertenece a Panqapata; en una más, uno se asocia con Millupampa y Chiricre y el otro con Mullacata, y así sucesivamente. Por lo tanto, una vez más podemos apreciar la tendencia a emparejarse entre miembros de la misma unidad residencial o de otras vecinas, aunque en esta oportunidad existe un mayor número de casos, a diferencia de los residentes de la banda oriental, en que un miembro de la pareja procede de la banda opuesta del río.

Sobre los caseríos ubicados al sur del pueblo matriz, en la banda occidental, nuestra información es menos completa. Sin embargo, hemos podido notar que sus habitantes tienden a interactuar estrechamente entre sí y que los habitantes de Puca-Puca, Mullacata, Juichu, Pururo y Chicahua mantienen algunos vínculos con el anexo de Huaccracca. Por ejemplo, el abuelo materno de He 10, Hc 23 y Hc 63 posee casas tanto en Huaccracca como en Pururo, y el hermano de Hc 8 es casado con una mujer cuya familia se asocia con Chicahua y Puza Huaycco (ver **diagrama 3**). Por otro lado, como el área agrícola que rodea a Huaccracca y Huayllahuarmi no es apropiada para maíz, muchos de sus habitantes compensan esta dificultad,

como hemos visto, poseyendo parcelas en Acco, Huaylla, que quedan cerca a los caseríos sureños de la banda occidental.

Este análisis sugiere, por lo tanto, que las unidades residenciales tipo anexo o caserío, muestran un alto grado de cohesión social gracias a estar compuestas por familias extensas o *castas* que mantienen una gran continuidad en el tiempo y cuya permanencia en el lugar es reforzada por matrimonios que siguen una marcada orientación endogámica.

Trasladándonos al pueblo matriz, ya hemos visto, a través del sistema de tenencia de la tierra, que pareciera que Tuna se hermana con la banda occidental y Pata con la banda oriental, tanto a un nivel simbólico como social. Ahora será nuestro propósito confirmar este análisis, ya no a nivel de parcelas, sino en relación con las unidades residenciales (ver **cuadros 19, 20, 21 y 22**).



■ Familiares resguardándose de la lluvia en Andamarca.

Lo que sigue ha sido posible gracias a que la mayor parte de los habitantes de los anexos y caseríos también se asocian con una o más viviendas del pueblo matriz. Empezando con Huayllahuarmi, hemos podido reparar que el 71,4 por ciento de los residentes también se asocian con el barrio Pata, y de estos, un 82,5 por ciento, con el sector sur de esta mitad. En cambio, con la mitad Tuna solo se asocian 13,7 por ciento. Entre los residentes de Huaccracca, 68,2 por ciento se asocian con Pata y de esta cantidad el 74,1 por ciento, con el sector sur de esta mitad. Con Tuna, por el contrario, solo se asocian 15,2 por ciento. En lo que concierne a Chiricre, el 50,5 por ciento se asocia con Pata; el 24,7 por ciento, con Tuna y la mayor parte de todos estos, con el extremo norte de su mitad respectiva.

Tomando a los residentes de estos tres anexos en conjunto, se observa que 59,1 por ciento de ellos se asocian con Pata; 20,2 por ciento, con Tuna; 12,5 por ciento, solo con su unidad residencial; 8 por ciento son forasteros; a 4,5 por ciento no se les ha podido identificar con alguna residencia en particular y 0,9 por ciento se asocian con una residencia rural fuera de la que habitan.

Desplazándonos a Millupampa, esta relación con Pata se invierte y es Tuna la mitad que toma su lugar. El 51,6 por ciento de los millupampinos se asocian con esta mitad, mientras que 30,9 por ciento, con Pata. Como en el caso de Chiricre, aquí también el extremo norte del pueblo es el preferido por estos residentes.

Dadas estas correspondencias entre las unidades residenciales ubicados en las dos bandas del río Negromayo y las mitades del pueblo, no es sorprendente que estas últimas muestren similares tendencias endogámicas que las anteriores. Así, 50 por ciento de las parejas endogámicas de Huayllahuarmi también son endogámicas con respecto a Pata y 64,2 por ciento de ellas pertenecen al sector sur de aquella mitad. En el caso de Huaccracca, se trata del 48,8 por ciento, y con respecto a Chiricre, el 33,3 por ciento, y así sucesivamente (ver cuadros 19, 20, 21, y 22).

Una evidencia adicional sobre estas tendencias endogámicas se muestra en el cuadro 29, que se basa en un análisis de las actas matrimoniales

■ **Cuadro 23.** Posesión de más de una vivienda en el pueblo matriz y su distribución según los barrios Tuna y Pata

Dos viviendas distribuidas en diferentes barrios	Dos viviendas distribuidas en el mismo barrio		Tres viviendas distribuidas en diferentes barrios	Tres viviendas distribuidas en el mismo barrio		Total
	Tuna	Pata		Tuna	Pata	
27	20	40	9	-	5	101 de 645 o 15,6%
31,1%	68,9%		64,3%	35,7%		

que se conservan en el consejo municipal. Se debe aclarar que este cuadro solo toma en consideración aquellos casos donde se menciona la residencia original por parte del novio y de la novia a lo largo de un periodo de 24 años (de 1949 a 1973). Según esta evidencia, 59,2 por ciento de los matrimonios son endogámicos con respecto a cada mitad y 22 por ciento, exógamos.

Abundando un poco más en este punto, en el cuadro 23 se puede observar que de 87 jefes de unidades domésticas que poseen dos viviendas, 60, o el 68,9 por ciento, tienen a ambas en una misma mitad (20 casos en Tuna y 40 en Pata) y que de los 14 jefes de unidades domésticas que se asocian con tres viviendas, 5, o el 35,7 por ciento, tienen a todas en la misma mitad (que en este caso es Pata).

En correlación con este patrón endogámico, también es posible notar una marcada tendencia a la concentración, en determinados sectores del pueblo, entre individuos unidos por vínculos de parentesco. Una muestra concreta de lo que venimos diciendo se aprecia en los **diagramas 4, 5, 6 y 7** que presentan un examen exhaustivo de las redes sociales de las manzanas IX, XI, XX, XXIV, XLI, XLVII, XLVIII y XLIX, y el **mapa 7** que intenta graficar la distribución de los grupos familiares que emergen de estas redes. Empezando con la manzana XXIV, de la cual poseemos la información más completa gracias a dos testamentos que se nos proporcionó, hemos podido identificar que 50 por ciento de todos los jefes de unidades domésticas que habitan esta manzana pertenecen a una

familia extensa que tiene un bisabuelo en común. En este caso son algunas descendientes femeninas de este antepasado las que mantienen la cohesión del grupo (ver **diagrama 4**).

La historia de la propiedad de esta familia extensa puede ser rastreada hasta el siglo XIX. En 1919 un individuo llamado Mariano Flores escribió su testamento y en él mencionó que tuvo siete hijos legítimos y una hija ilegítima. Excepto uno, todos los legítimos fueron mujeres. De estas, solo tres llegaron a la mayoría de edad y los otros cuatro hermanos fallecieron sin dejar descendencia. Los descendientes de las dos hijas menores de Mariano Flores son los que habitan la manzana XXIV, mientras que los descendientes de la mayor, la manzana XL. Esta propiedad la heredo Mariano Flores de sus padres, pero no se especifica de cuál. El sitio urbano donde se ubica la manzana XXIV es llamado en el documento Pampahuasi, que es otro nombre para el barrio Tuna, y aquel correspondiente a la manzana XL, Patahuasi, que alude al actual nombre de Pata. También se menciona que parte de Pampahuasi la recibió en herencia y la otra parte a través de la compra/venta.

Siguiendo el viejo patrón andino de que los padres permanecen con el menor de sus hijos, Mariano dejó a su esposa una vivienda más nueva al lado de la que recibieron sus hijas menores en la manzana XXIV.

Las tres hijas todavía estaban vivas cuando hicimos nuestra investigación y contaban inclusive con bisnietos. Es interesante notar que dos de ellas contrajeron matrimonio con individuos socialmente anómalos, mientras que la otra, con uno de quien sabemos muy poco. La mayor se casó con un hijo ilegítimo de un hombre perteneciente a una familia pudiente de Cabana y una mujer andamarquina; la segunda, con un hombre cuya familia desconocemos y la tercera, con otro hijo ilegítimo de un hombre que tuvo varios hijos en una mujer que era la tercera hija de una familia pudiente, pero que ya había tenido un hijo con otro hombre.

Finalmente, estos matrimonios optaron por residir uxori-localmente de manera permanente, estableciendo un patrón que fue continuado por los hijos, como veremos a continuación. De tres hijos que tuvo la hija segunda de Mariano, la primera y última fueron mujeres, mientras que el del medio,

varón. En su momento, cada uno contrajo matrimonio. La mayor lo hizo con el hijo segundo de un hombre asociado con Chiricre; el varón, con una forastera de Chacralla y la menor enviudó y migró a Lima, sin perder sus derechos a la propiedad que tiene en esta manzana. Aquella que contrajo matrimonio con el poblador de Chiricre tiene a su vez dos hijas y un hijo que ya están casados. El varón, que es menor que sus hermanas y que se adelantó a ellas en el matrimonio, alterna entre la residencia en Chiricre y la de sus suegros, mientras que sus hermanas y sus maridos permanecieron en la manzana XXIV. Mientras desarrollábamos nuestra investigación, el marido de la mayor logró amasar cierta fortuna, adquirió un camión y se mudó a una vivienda en la Plaza de Armas, que compró con su esfuerzo. La familia de este último, como la del esposo de la menor de las hijas son residentes de la mitad Tuna, pero de manzanas adyacentes a la XXIV. La familia del marido de la mayor reside en la manzana XXV y la del esposo de la última, en la manzana IX.

La hija menor de Mariano tuvo cuatro hijos varones y una hija. Los dos mayores (que son los únicos que figuran en el **diagrama 4**) están casados y son muy populares entre los andamarquinos por haber desempeñado puestos públicos importantes que habían estado reservados exclusivamente para los *mistis*. El tercero y la última eran estudiantes. El segundo contrajo matrimonio con la hija ilegítima del esposo de la segunda hija de Mariano, que acostumbraba vivir con su madre en la manzana XLI, y el hijo mayor se casó con la hija del hijo de la hermana del esposo de la madre (Hja Hjo Hna Eo M) de su cuñada (Hno Ea), que también se asocia a la manzana XLI y XXII.

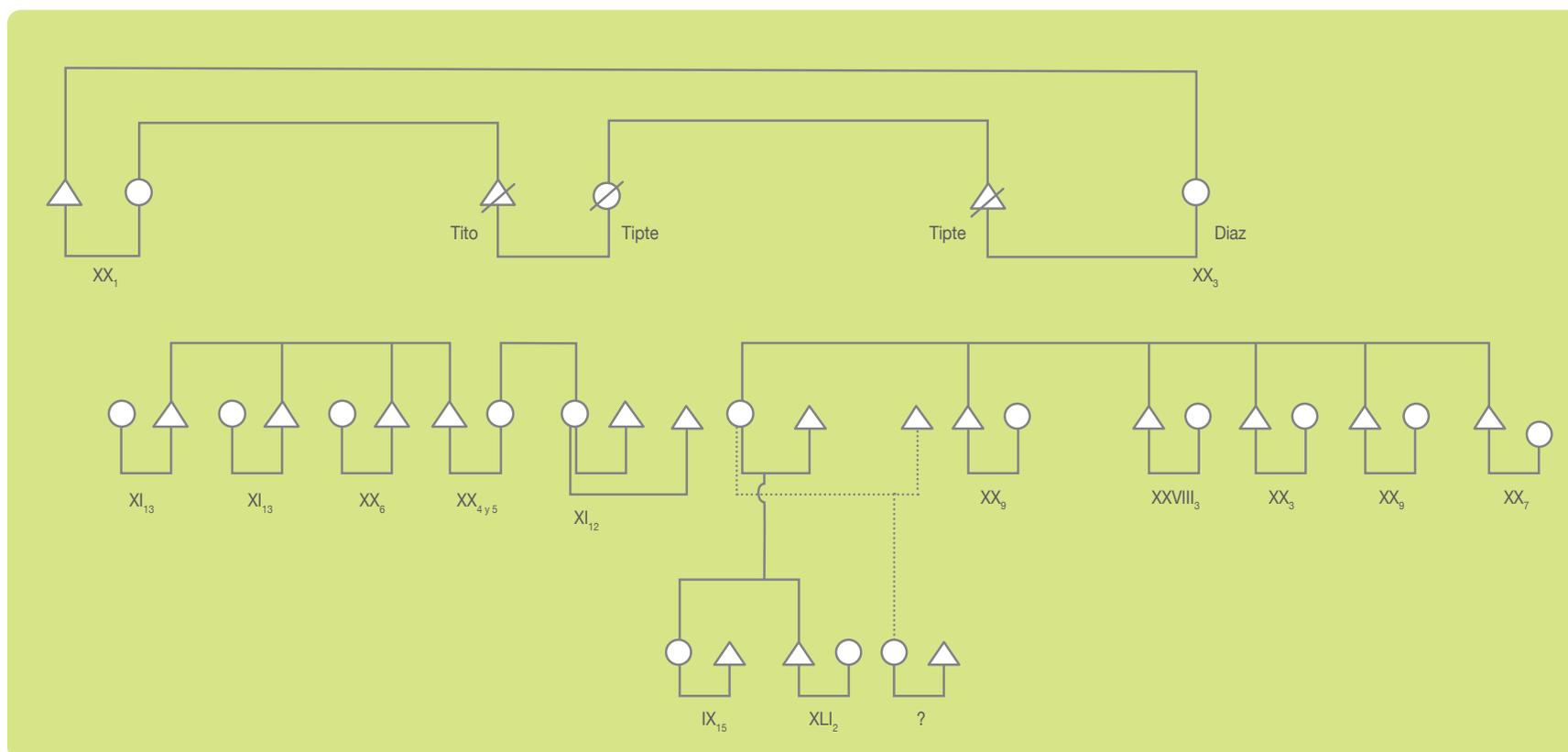
Los otros habitantes de esta manzana XXIV son la hija del hermano del esposo de la hija de la segunda hija de Mariano y su esposo respectivo, que está asociado con Chiricre, dos parientes en cuarto grado, cuyas familias también se asocian con Chiricre; y una mujer, sus tres hijas y los maridos de las dos mayores.

Las manzanas XI y XX (ver **diagrama 4**), que están frente a frente y conservaban rastros de las antiguas calles que existían antes de la construcción de la carretera, muestran claramente cómo la división en

manzanas no actúa de frontera para la propiedad de viviendas de una familia extensa. Así, a través de este ejemplo, es posible constatar claramente la posesión de viviendas de hermanos de un mismo tronco repartidas en manzanas contiguas. Además, este caso, a diferencia del de la manzana XXIV, también nos permite apreciar la unidad entre hermanos de sexo distinto. Desafortunadamente, no contamos con ningún testamento perteneciente a esta familia, lo que nos hubiese permitido rastrear la transmisión de la propiedad.

En la manzana XI residen dos hermanos (Astovilca Poma), con sus respectivos descendientes, que ocupan las viviendas XI (13b), XI (14), XI (15), XI (16) XI (16b) y XI (16c). Dos de los hijos de uno de estos hermanos viven en la manzana XII y en Morro de Arica, respectivamente, que es adyacente a esta manzana. Y, en la manzana XX, en la vivienda 3, vive el

■ **Diagrama 6.** Composición social de la manzana XX



hijo del hermano mayor de estos dos con un hijo casado. La hija casada de este hermano mayor habita XIV (1) con su esposo. Un cuarto hermano de los dos mencionados al principio, por razones que desconocemos fue a vivir a Pata y casi todos sus hijos han contraído matrimonio con residentes de este barrio.

Las viviendas XX (7), XX (8), XX (9) están habitadas por cuatro hermanos (Tipte Díaz) casados y por su madre (ver **diagrama 6**). Una de sus dos hermanas vive en XXVIII (3), ubicada en Pata, con su esposo. La otra hermana, que es la mayor de todos, habitó la manzana XX, pero luego se mudó a una vivienda cuya ubicación desconocemos. En las viviendas XX (4 y 5) vive la Hja Hna P de estos hermanos Tipte que es casada con un hombre cuyos hermanos e hijos se distribuyen en las manzanas XX y XI: uno habita XX (6) y otros dos hermanos XI (13). La hermana de la residente de XX (4 y 5) habita la vivienda XI (12) con su esposo y la Hna P de estas hermanas vive en XX (1). Un detalle adicional que muestra

la estrecha interrelación que existe entre los moradores de estas manzanas es que el marido de esta última es un Hno M de los cuatro hermanos mencionados al inicio de este párrafo.

Finalmente, es en el sector llamado Caniche (que es donde se ubican las ruinas ya mencionadas), de la mitad Pata, donde hemos logrado ubicar la red familiar más extensa y la expresión más clara de la preponderancia de algunas *castas* en determinados sectores del pueblo. Se trata de las *castas* Allqa Ramos (**diagrama 7**) y *Gentil* Tito las cuales se distribuyen así: a) casta *Allqa* Ramos, manzana XLI, viviendas (11), (12), (14), (18 y 19), (27), (28 y 29), (30 y 31); manzana XLVII, viviendas (5), (7), (8); manzana XLVIII,

viviendas (3a), (4), (5 y 6), (8 y 9), (10 y 11), (12), (23), (24), (24a), (28), (30); y manzana XLIX, viviendas (3), (4), (7), y b) *casta Gentil Tito*, manzana XLI, viviendas (9 y 10), (11), (28 y 29), (34); manzana XLVII, viviendas (4), (4a), (6), (6a), (10), (11), (12), (13); y manzana XLVIII, viviendas (10 y 11), (24) y (31).

Esta evidencia basta para dar una idea de la concentración de miembros de una *casta* en determinados sectores del pueblo. Sin embargo, esto no quiere decir que el grado de concentración de los miembros sea del 100 por ciento. Siempre hay algunos miembros que se dispersan. Aunque en unas son más y en otras un poco menos. Por ejemplo, en la *Allqa Ramos* hemos notado que, exceptuando un miembro que reside en la manzana XXIV (13), el resto se concentra en Pata, particularmente en Caniche; y con respecto a la *Gentil Tito*, de 55 miembros que hemos logrado identificar, 20 por ciento se vinculan con Tuna, 45 por ciento con Pata y 27 por ciento reside exclusivamente en Chiricre.

Si bien la concentración parece ser más favorecida que la dispersión, puesto que son hijos socialmente anómalos los que mayormente tienden a una relación exogámica, las razones para que los miembros de una *casta* no se concentren plenamente en un mismo espacio son numerosas. Una, muy importante, es que la concentración solo es posible por medio de la endogamia, puesto que el sistema de parentesco andamarquino es bilateral y no siempre hay disponibilidad de parejas para materializar este ideal. Otra razón es que tampoco existe espacio suficiente para repartir un sitio urbano en un mismo sector a todos los miembros de una *casta*, particularmente cuando existe el ideal de tener 12 hijos. Por otro lado, también hemos visto que la diversidad es un ideal importante, al igual que la acumulación de bienes, aunque se da de manera más pronunciada con respecto a la tenencia de parcelas agrícolas.

A través de esta primera parte hemos intentado ofrecer una descripción detallada de los componentes materiales de la comunidad de Andamarca y de la naturaleza de los mecanismos sociales a través de los cuales aquellos componentes se incorporan a la vida comunal. Hemos notado que los andamarquinos desarrollan una multiplicidad de actividades productivas que se relacionan ya sea al pastoreo como a la agricultura y que, en consecuencia, los ámbitos más significativos son la puna y el valle. Más aún, hemos comprobado



■ Madre e hijos acompañan el trabajo de campo.

que coincidiendo con los límites impuestos por la altura a la adaptación de algunos productos y a la visión concéntrica que se tiene del espacio, el medio ambiente es predominantemente percibido en términos verticales. No obstante, esto no quiere decir que la altura sea el único factor ecológico que se valore. Ya hemos visto que en relación con la producción también reciben atención la disponibilidad de agua, la textura del suelo, su configuración, etcétera.

En la medida en que la altura es tan solo una variable ecológica entre otras, hay que ser muy cuidadoso en definir la ecología solo en términos verticales. Darle una excesiva importancia puede llevar a descuidar la variedad de criterios que utiliza el hombre andino para clasificar su medio ambiente. Aparte del valor que pueda tener una noción como la de ecología vertical, le estamos muy reconocidos a John V. Murra por habernos sugerido adicionalmente que, en la sociedad andina, antes de la Conquista, existían zonas especializadas en ciertos productos y que se desarrolló un ideal de controlar un máximo de ecologías o de productos diferentes.

El acceso a diferentes recursos y ambientes, la producción de diferentes cultivos en un mismo ambiente o de un cultivo en distintos

ambientes y tiempos, son rasgos que todavía predominan en Andamarca y que hunden sus raíces en el pasado prehispánico. Coincidiendo con este ideal es posible constatar que tal es la importancia que se le concede a una producción variada que la misma salud del individuo depende de que pueda tener acceso a esta heterogeneidad. La razón es que todo producto es clasificado como frío o caliente y para subsistir el organismo necesita equilibrar entre estos dos tipos de sustancias. Por ello, toda comida tiene que encerrar una heterogeneidad de productos para que las sustancias frías y calientes puedan equilibrarse.

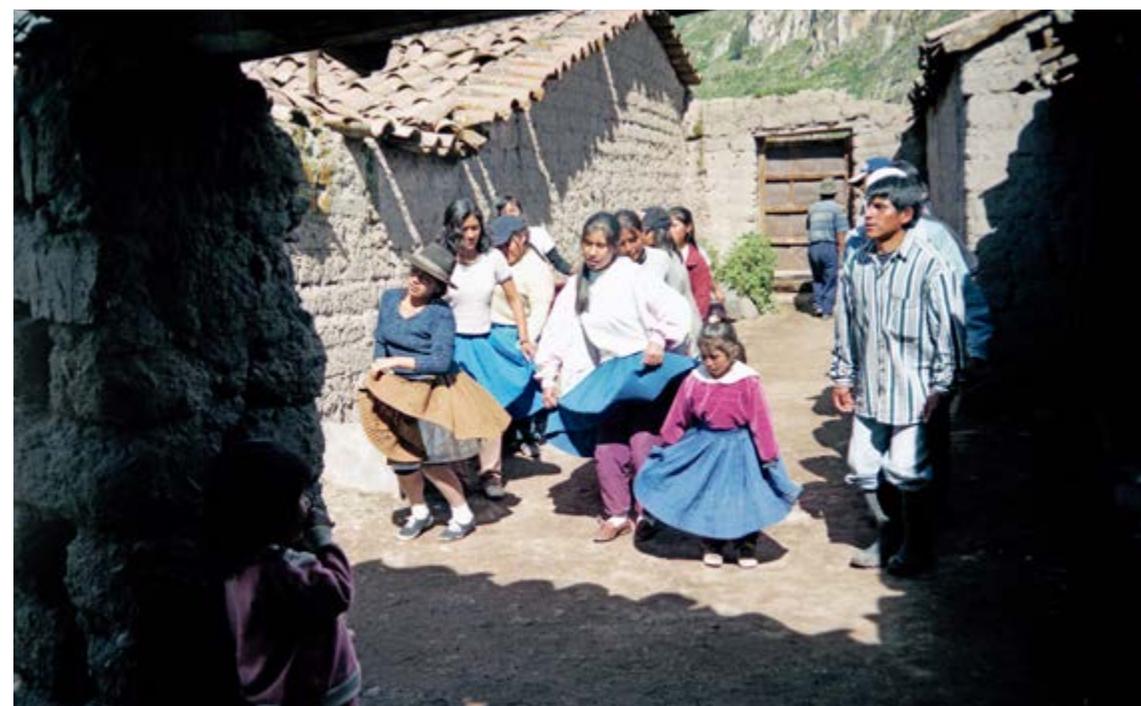
La variabilidad productiva no es, pues, tan solo una exigencia que tiene fundamentos meramente económicos, sino, como estamos viendo, también culturales que tienen que ver con la concepción de la salud y de un ordenamiento social que es conceptualizado en términos de equilibrio. En consonancia con esta variabilidad, donde a cada producto y actividad productiva se le asignan significados diferentes, hemos podido comprobar la existencia de distintas modalidades de propiedad que, por un lado, se adecúan a la naturaleza de los bienes, pero que, por otro, responden a la configuración del sistema social, que cuenta con una serie de gradientes que van del nivel comunal al individual.

En este sistema, el vínculo más significativo que hemos identificado es el parentesco. En relación con la propiedad su importancia se ve realzada porque la forma predominante de acceder a los bienes es a través de la herencia y porque en las transacciones de compra y venta los que tienen la primera opción son los parientes. Si bien la esfera donde se manifiesta es principalmente en el extremo individual de la propiedad, el sistema de parentesco andamarquino no es ajeno al equilibrio de las fuerzas colectivas e individuales que permean la vida social de la comunidad. Una expresión de ello son las tendencias a la concentración y hacia la dispersión que expresa el sistema parcelario, lo cual, a su vez, traduce la complementariedad entre una orientación endogámica y un sistema de descendencia bilateral que tiende hacia la bifurcación.

Pero si bien la naturaleza bilateral del parentesco, que se asocia con una concepción igualitaria de los sexos, tiene responsabilidad en la

dispersión, no es el único factor. A esta se le suma el ideal de tener numerosos hijos, que se expresa en el dicho de «tarea cumplida» cuando se alcanza el número de 12, y, al margen del parentesco, el estímulo acumulativo que la sociedad genera en los individuos a fin de que regularmente reconstituyan la unidad de la comunidad atravesando los distintos peldaños del sistema jerárquico. Llegados a este punto pareciera que la comunidad se disuelve en dos tendencias: una, que hace del parentesco un vehículo de legitimación e identidad, y otra, que valora la libertad individual y la variabilidad, y que posibilita la reproducción de la comunidad.

Conforme a estas dos tendencias, en lo que sigue veremos el rol que cumple el parentesco en la comunidad de Andamarca, los principios que lo sustentan y su proyección en la dimensión colectiva, mientras que en la última parte exploraremos los canales institucionales bajo los cuales se recrea la unidad de la comunidad y el rol preponderante de la acumulación que forjan los individuos en la consecución de esta integración.



■ Practicando bailes para las festividades de Andamarca.

A photograph of two men in traditional attire walking on a rocky mountain path. The man in the foreground is wearing a wide-brimmed hat and a light-colored jacket, holding a wooden staff. The man behind him is wearing a similar hat and a dark jacket. The background shows a vast, hazy landscape under a blue sky with scattered clouds. The entire image has a light green tint.

PARTE II EL PARENTESCO

CAPÍTULO I:

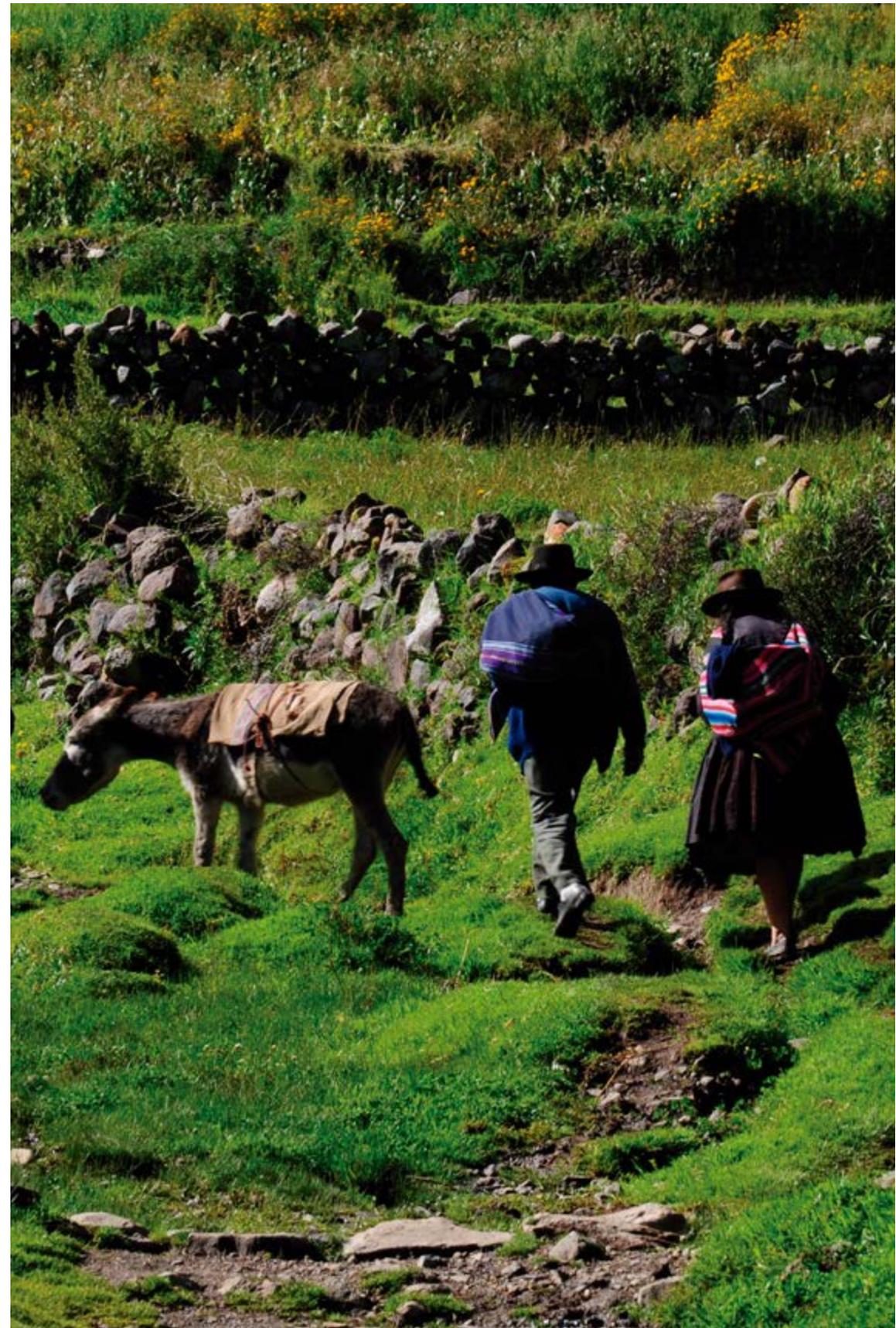
El valor del parentesco

a. Indicadores sobre la importancia del parentesco en Andamarca

Frente a determinadas posturas culturalistas un tanto extremas que niegan la universalidad del parentesco⁴¹, coincidimos con Ernest Gellner cuando sostiene que la estructura del parentesco tiene que ver con un patrón de relaciones físicas usado para propósitos sociales. Es decir, se trata de «la manera en que un criterio físico es usado para seleccionar miembros a un grupo y la adscripción de derechos, obligaciones, etcétera» (1987: 170). El criterio físico en cuestión no es otra cosa que la reproducción de los seres humanos y la filiación genética que se deriva de ella. Es pues, sobre esta base material, común a todos los hombres, que las sociedades seleccionan algunos aspectos para sus propios fines. Por consiguiente, el fundamento cultural del parentesco radica precisamente en esta selección, que permite la existencia de una gran variedad de significados y comportamientos, pero lo que lleva a erigirlo como una categoría analítica es la universalidad del sustrato biológico que lo sustenta.

Ahora bien, existen algunas sociedades que con su interacción social toman muy en cuenta la realidad física y que tienden a privilegiar aquellos vínculos que guardan correspondencia con la filiación o descendencia, mientras que hay otras que los prefieren soslayar y dan más peso a los que se derivan de las alianzas matrimoniales. Inclusive hay algunas más, como las que conforman nuestras élites nacionales, que relegan los vínculos de

.....
 41 Es el caso de Rodney Needham (1960, 1971) y David Schneider (1984), que llegan a negar la existencia del parentesco en base a que no existen dos sociedades que otorguen el mismo significado a supuestos como el sexo, la filiación, la concesión de derechos y deberes, etcétera, que acompañan a esta institución.



estos dos ámbitos a una esfera muy circunscrita y privilegian aquellos que se derivan del ejercicio de opciones voluntarias e individuales.

A diferencia de lo que ocurre en las grandes ciudades, donde la interacción social cotidiana es frecuentemente entre individuos que nunca se han visto antes, en Andamarca es, comúnmente, siempre entre conocidos. Para los que vivimos en medios urbanos como Lima, es sorprendente observar el gran conocimiento que niños andamarquinos bastante tiernos tienen de su vecindario. Por ejemplo, un niño, de alrededor de 10 años, que nos acompañó inicialmente en la tarea de identificar los poseedores de las distintas viviendas del pueblo matriz, pudo darnos una relación pormenorizada de las familias que vivían en unas cincuenta unidades domésticas que estaban en su vecindario. Posteriormente su trabajo fue complementado por un informante de unos 30 años, que llegó a identificar a los jefes de un 90 por ciento de las 658 viviendas del pueblo.

Sin duda, algunos factores que posibilitaron esta tarea fueron que el volumen poblacional de Andamarca no es muy grande, que la naturaleza de la tecnología exige la cooperación entre compoblanos y que la comunidad es altamente autosuficiente. Además, el inventario que nos proporcionó el niño se vio facilitado porque casi un 60 por ciento o 70 por ciento de las familias que vivían en aquellas cincuenta unidades domésticas estaban emparentadas con la suya. Lo que nos muestra que en Andamarca, como en todas las comunidades andinas, la interacción social es fundamentalmente interpersonal y, como veremos, el vínculo que emerge como el predominante en distintos contextos sociales es el parentesco.

Ya hemos visto en el capítulo anterior que un indicador muy expresivo de la importancia del parentesco en esta comunidad es que la transmisión de bienes sea principalmente hereditaria. Una derivación de ello es que el espacio se ve poblado por un conjunto de familias extensas que por tener un cierto tinte patrilineal asumen la fisonomía de grupos unilineales y se les da reconocimiento bajo el nombre de *castas*. Otro indicador, que se plasma en la interacción cotidiana, es la cooperación de parientes en distintas actividades laborales o rituales. Ya sea la siembra o la cosecha de un producto agrícola, o el pastoreo, o las distintas etapas de la construcción de una casa,

o rituales como la marcación del ganado o aquellos que tienen que ver con el ciclo vital como el bautismo, el matrimonio, la muerte, la mayor parte del contingente de personas que participan son parientes. Inclusive el término *ayni*, ya analizado, encuentra su paradigma básicamente en la cooperación entre parientes. A nivel un poco más institucionalizado, la importancia del parentesco se destaca en la existencia de una compleja terminología cuya estructura está estrechamente vinculada con las que se dieron en la cultura quechua prehispánica y cuyos términos derivan mayoritariamente de aquella cultura. También se hace notorio en la especificación de roles que deben cumplir determinadas categorías de parientes, como los *masa* o yernos, y en la vigencia que tienen determinadas creencias que actúan de mecanismos de control del incesto. Este es el caso de los *condenados* y *qarqachas*, que estudiaremos posteriormente.

Siendo tan significativo el parentesco en relación con el acceso a la propiedad y al trabajo, no es de extrañar que, como en el resto del mundo andino, pasado y presente, sea un ingrediente vital en la definición del estatus de un individuo. Una prueba de ello, como notó Murra para la sociedad incaica, es que el término quechua *huaccha* siga significando tanto 'pobre' como 'huérfano'.

b. La terminología del parentesco

Aunque muchas palabras del español se han incorporado a la terminología del parentesco vigente en Andamarca, esta todavía retiene los rasgos básicos de las terminologías de parentesco utilizadas en otras comunidades quechuahablantes menos influidas por el español, y de aquella que puede ser reconstruida gracias a los antiguos vocabularios y gramáticas quechuas de los siglos XVI y XVII. Hoy como ayer el sistema bajo el cual se organizan los términos puede seguir siendo descrito como de «bifurcado fusionado», como sugiere Webster para la comunidad de Q'eros (1980: 186), en el sentido que, por un lado, junta a los hermanos y primos paralelos bajo términos que son comunes y, por otro, separa a los primos cruzados (ver **diagramas 8a** y **8b**).

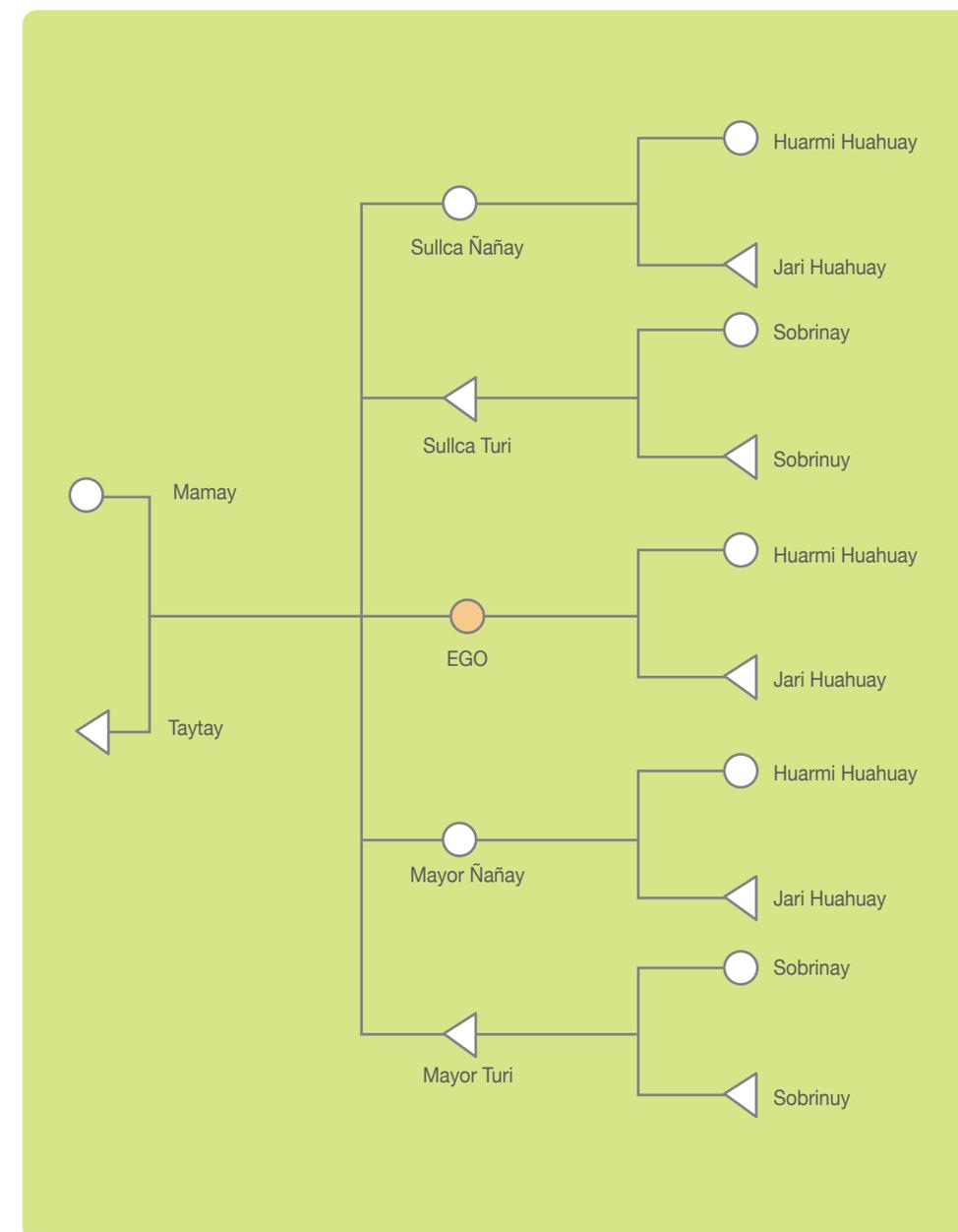
Además, todos los hermanos varones y primos paralelos del padre y los esposos de las hermanas y primas paralelas de la madre siguen siendo llamados *taytay*, y sus hijos, con los mismos términos que un ego llama a sus hermanos y hermanas. Todas las hermanas y primas paralelas de la madre y las esposas de aquellos asimilados a la categoría *taytay* son tratadas de *mamay*. Los hermanos del sexo opuesto y los primos cruzados patrilineales y matrilineales de los padres de ego son tratados de *tiuy* o *tiay* según su sexo y sus hijos, de *primuy* o *primay*.

Otra supervivencia de la terminología de parentesco quechua en Andamarca es que los términos para referirse a hermanos e hijos cambian según sea el sexo del ego. Un ego masculino se refiere a sus hermanas con el término *pani* y a sus hermanos con el de *huaujey*. Si es femenino, sus hermanos varones son llamados *turi* y sus hermanas *ñaña*. Finalmente, un ego varón se refiere a su hijo con el término de *qari churi* y a su hija con el de *huarmi churi*, mientras que, si es femenino, a su hijo lo llamara *qari huahuay* y a su hija, *huarmi huahuay*. Todos los hijos de sus primos paralelos son llamados de la misma manera, pero aquellos de sus primos cruzados se denominan *sobrinuy* o *sobrinay*, dependiendo de su sexo.

La incorporación de los términos del español *tiuy* y *tiay* (tío y tía), y *primuy* y *primay* reemplazan la antigua distinción entre *ipa* (Hna P) y *caca* (Hno M) y aparentemente se ha eliminado la antigua fusión generacional que hacía que la Hna P, la Hja Hna P y la Hna P P fuesen designadas por un mismo término, al igual que el Hno M, el Hjo Hno M y el Hno M M. Sin embargo, la terminología entre afines, que en el pasado estaba estrechamente relacionada con la de primos cruzados, todavía conserva esta regla fusionante y algunos vestigios del comportamiento que se derivaba de dicha vinculación (ver **diagramas 8c** y **8d**).

Según la documentación histórica y las terminologías quechuas de parentesco de algunas comunidades contemporáneas, el término de hermano de la madre (Hno M) era el mismo que aquel para designar a la esposa del padre (Ea P), a la esposa del padre del padre (Ea P P), esposa del hermano (Ea Hno) y esposa del hijo del hermano (Ea Hjo Hno). Este término era *caca* y se usaba de una manera no-recíproca a los «dadores de

■ **Diagrama 8b.** Terminología de parentesco consanguíneo desde el punto de vista femenino



esposa» por el esposo de la hija (Eo Hja), el esposo de la hija de la hija (Eo Hja Hja), el esposo de la hija del hijo (Eo Hja Hjo), el esposo de la hermana, el hermano del esposo de la hija (Hno Eo Hja) y el padre del esposo de la hija (P Eo Hja), todos los cuales eran llamados *masa* (o *qatay*⁴²) por los *caca*. En la actualidad, el Hno M ya no es más referido con el mismo término que para P Ea, pues al primero se le dice *tiuy* y al segundo *sogero*. Sin embargo, llama la atención que el Hno Ea sea referido con el mismo término que aquel para el Hno M: ambos son *tiuy*. Más aún: de una manera no-recíproca el P Ea, el P P Ea y el Hno Ea agrupan al Eo Hja, al Eo Hja Hjo y al Eo Hna bajo el término *masa*, que es común a todos. Inversamente, también se puede observar que el P Eo, el P P Eo y el Hno Eo llaman con el equivalente femenino de *masa*, es decir, *llumchuy*, a la Ea Hjo, a la Ea Hjo Hjo y a la Ea Hno. La nuera, a su vez, usa los términos de *tiuy* y *tiay* de la misma manera que el *masa*.

Además de estos rasgos estructurales y de conservar algunos de los términos usados en el pasado, Andamarca tiene el mérito adicional de agregar otros al corpus conocido de términos de parentesco quechua. Uno de estos es, por ejemplo, *achacay*⁴³, que se usa de una manera autorrecíproca entre individuos que mantienen una relación entre sí equivalente a la de abuelo/nieto; otro es *atara*⁴⁴, que alude a los descendientes de ambos sexos en cuarta generación; otro, *auquillo*⁴⁵, que se refiere a los ascendientes de ambos sexos en cuarta generación y, finalmente, *laysi*⁴⁶, que también es

42 Este término pertenece al quechua cuzqueño, mientras que *masa*, al ayacuchano. En ambos casos su sentido es el de «recibidor de esposa».

43 Su proximidad fonética con el término aimara *achachi*, que se refiere a padre del padre (PP), sugiere la posibilidad de un origen aimara. De ser así, esta sería una evidencia de la presencia de esta cultura en esta zona, lo cual es mencionado en la visita de Monzón en 1586 (ob. cit.).

44 Según algunos informantes, un término alternativo que alude al mismo tipo de vínculo es *iusa*. Según otros, este término se utiliza para referirse a los descendientes de ambos sexos en quinta generación. La razón para esta confusión es que se trata de un término no muy usado.

45 También se usa para referirse a un personaje mítico que habita las entrañas de los cerros y del cual se dice que está vinculado con los *gentiles*, que son los habitantes del periodo prehispánico.

46 Según una comunicación personal de Félix Palacios, este término también es usado por los aimaras de Puno con las mismas connotaciones. Christopher Wallis, en otra comunicación personal, refiere exactamente lo mismo, pero en relación con pastores aimaras de Chinosire, en el departamento de Arequipa.

autorrecíproco, aunque circunscrito al plano de la afinidad, como es el caso de los consuegros y de los padres respectivos de estos últimos.

El que los primos paralelos sean conceptualizados igual que los hermanos, y los cruzados, distinguidos, y el que el Hno M sea referido con el mismo término que para P Ea, llevó a determinados antropólogos evolucionistas de fines del siglo XIX, como Heinrich Cunow (1929), a pensar que la terminología de parentesco quechua correspondía a una de secciones dobles. Siguiendo a Morgan, también supuso que esta forma de organización social se derivaba de una antigua prohibición endogámica, que permitió el desarrollo de la familia Punalúa y, posteriormente, la organización en grupos unilineales tipo gens, que en el Perú adoptan la forma del aillu o «comunidades gentilicias».

Siguiendo las premisas del evolucionismo de Morgan, Cunow asumió que en un primer momento la filiación de estos grupos era matrilineal y posteriormente patrilineal; y que la identificación que se hacía entre Hno M y P Ea correspondía a una hipotética identificación entre Ea = Hja Hno M = Hja Hna P; o Hjo Hja Hno M = Hjo Hja Hna P y así sucesivamente (ver **diagrama 9**). Otras equivalencias que se desprenden de este supuesto es el Hjo Hjo Hno M = Hjo Hna; Hjo Hjo Hna P = Hjo Hna y que el Hno M = Eo Hna P. Es decir, lo que Cunow sugiere es la posibilidad de que los quechuas se hubiesen organizados en grupos de descendencia unilineal, que recibieron el nombre de aillu o *panaca*, y que practicaban una regla matrimonial (al parecer prescriptiva) de naturaleza simétrica, que se traducía en un intercambio de hermanas (Cunow, 1929).

De todo este análisis, lo que principalmente ha perdurado es la idea de que el aillu fuese una agrupación unilineal. Algunos han discutido sobre si fue matrilineal o patrilineal, pero lo que se ha conservado hasta hace poco, casi como un dogma, es el atributo de su unilinealidad.

Años después de Cunow, a principios de la década de 1960, nuevamente la ecuación Hno M = P Ea que plantea la terminología de parentesco quechua volvió a ser tomada, junto con otra evidencia, para dilucidar la estructura social andina prehispánica. En esta oportunidad quien realizó este intento es otro investigador europeo que desde diez

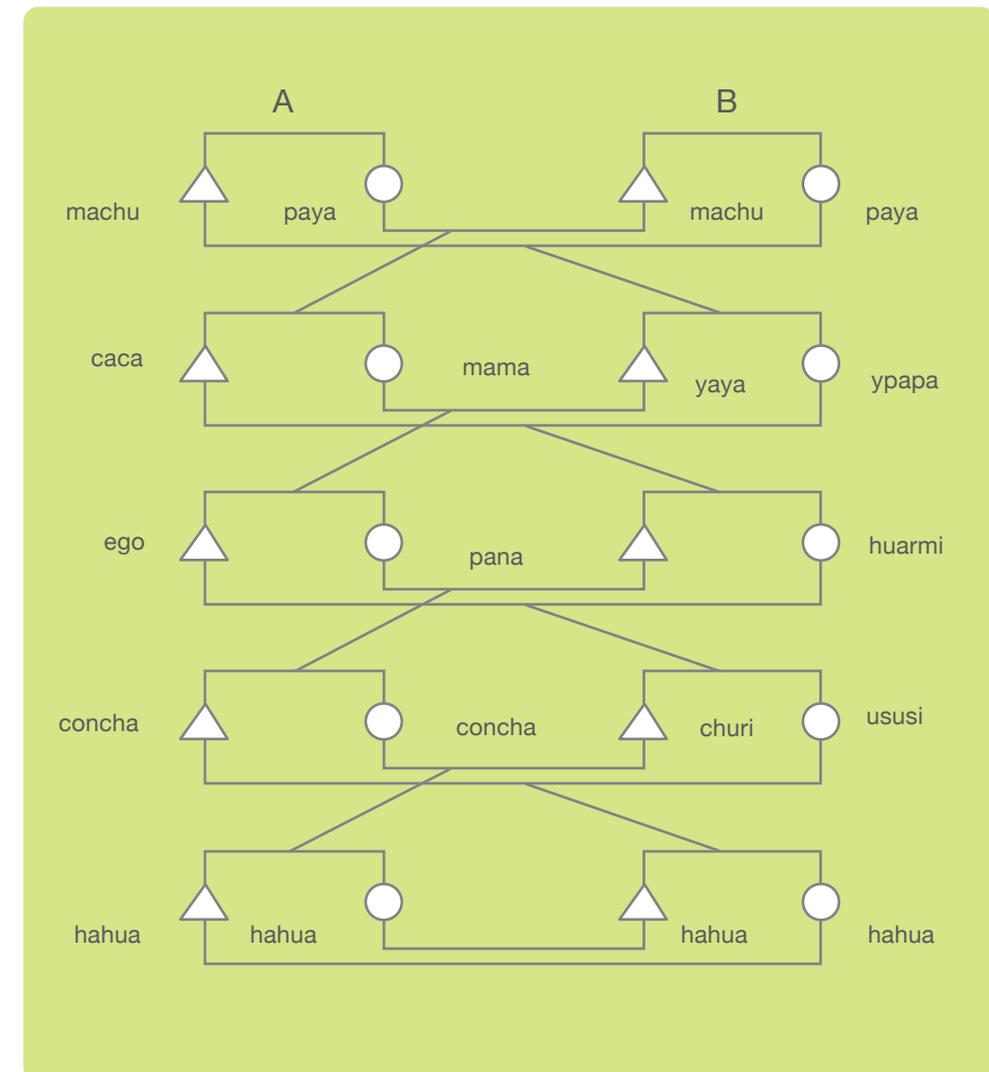
años antes había comenzado a estudiar la sociedad andina. Se trata del antropólogo neerlandés Tom Zuidema, autor de uno de los estudios más revolucionarios sobre la organización social del Imperio de los incas (1964).

Premunido de los marcos conceptuales de la antropología desarrollada en la Universidad de Leiden, su enfoque del parentesco andino es, como llamarla Lévi-Strauss, el de una estructura elemental. Una vez más asume que los grupos sociales andinos tienen una base unilineal, aunque, introduciendo una gran innovación, admite que la filiación matrilineal o patrilineal no sigue un curso evolutivo, sino que se dan simultáneamente, dependiendo del contexto. A partir de esta premisa, y bajo la influencia de los sistemas indonésicos estudiados por su universidad, la equivalencia entre tío materno y suegro y la recurrencia de estructuras tripartitas lo llevan a postular un sistema de alianzas matrimoniales prescriptivas de naturaleza asimétrica como fundamento de la estructura social andina. Bajo estos lineamientos, el *aillu* es definido como una estructura tripartita que tiene un ancestro masculino y que se divide en tres matrilineajes unidos por un matrimonio asimétrico con la Hja Hno M.

Inspirándose en gran medida en algunos de los derroteros de este estudio, el antropólogo Floyd Lounsbury (1986) intenta una nueva aproximación al sistema de parentesco quechua en el 36.º Congreso de Americanistas de Barcelona, en 1964, pero esta vez desde su óptica como investigador de sistemas Crow y Omaha. Partiendo del hecho que el hermano de la madre y su hijo, lo mismo que el suegro y su hijo, reciben el término común de *caca*, de que la Hna Eo de un ego femenino es clasificada como *ipa*, al igual que la Hna P, y en una evidencia un tanto aislada que menciona que a la hija del hermano de la madre se le llama *mama* (madre), Lounsbury postula que la terminología de parentesco quechua tiene la peculiaridad de encerrar matices Crow y Omaha al mismo tiempo.

La extraña simultaneidad de estos dos matices, no muy frecuente en otros sistemas de parentesco, es explicada postulando la existencia de un sistema de descendencia paralela para lo cual encuentra corroboración en el *Confesionario*, de Pérez Bocanegra (1631), una fuente muy utilizada por Zuidema, y en unas partidas de bautizo del siglo XVII, del pueblo de

■ Diagrama 9. La interpretación del sistema matrimonial quechua según Cunow



Paucartambo (Cuzco). Las contradicciones que se derivan de esta doble presencia son explicadas postulando, a su vez, la existencia del matrimonio prescriptivo matrilateral bajo estructuras que configuran ciclos tripartitos.

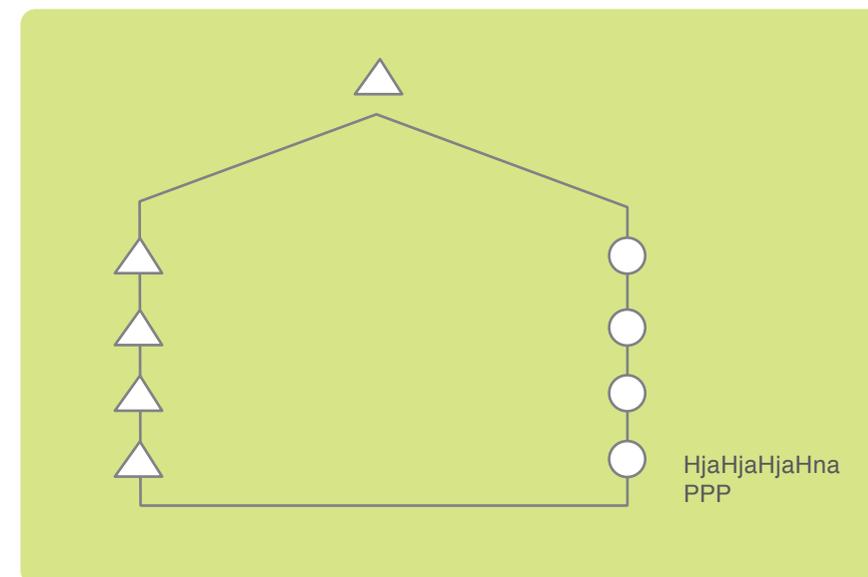
En 1972, luego de seguir profundizando sobre el tema de la estructura social andina, Zuidema (1977) intenta un examen más exhaustivo de la terminología quechua. Partiendo de una crítica que hace al trabajo de Lounsbury, fija su nueva posición frente al tema desde un comienzo. Rectificando su postulación anterior, niega la existencia del matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral que había sido un eje muy importante de su trabajo previo y del que desarrolla Lounsbury. Aunque no se aparta plenamente de su tratamiento del parentesco inca como una estructura elemental, deja en un segundo lugar la posible naturaleza prescriptiva de este sistema. En su lugar opta por considerar al sistema matrimonial como proscriptivo, aunque no exento de cierto margen que favorece al intercambio de hermanas o connubio simétrico.

Seducido por la evidencia proporcionada por Juan Pérez Bocanegra, se aunará a Lounsbury en la importancia que adjudica a un sistema andino de descendencia paralela. Sumando esta característica a los límites que imponen las reglas matrimoniales, eruirá a la altura de modelo estructural un dibujo de Pérez Bocanegra donde se ven dos linajes paralelos de cuatro generaciones que se remiten a un antepasado común masculino. Según este dibujo, un individuo solo se podía casar a partir de la Hja Hja Hja Hna P P P, es decir, su prima tercera (ver **diagrama 10**).

Para Zuidema, este modelo configura la estructura del aillu, que era el grupo social andino por antonomasia, y a partir de él desarrolla todo su análisis de la terminología de parentesco quechua.

La gran novedad en este estudio sobre el parentesco inca es que por primera vez se plantea la posibilidad de que un sistema terminológico del parentesco, a la par de ser visto como egocentrado, conforme nos ha acostumbrado la teoría antropológica, también aparece centrado desde la perspectiva del ancestro del grupo social con el cual se identifica ego, o en el jefe de tal grupo, o, como en el caso de la nobleza inca, en el inca mismo. «Aún cuando un término sea egocentrado —sostiene Zuidema—,

■ **Diagrama 10.** El modelo de Pérez Bocanegra



no lo está siempre para indicar la verdadera relación genealógica entre ego y alter, sino que es utilizado para indicar sus lugares en el contexto social dentro del que interactúan» (Zuidema, 1980: 58). Esto lo lleva a sostener muy enfáticamente:

«Del uso de los términos por si solos no es posible definir el contexto. Dado el sexo de ego y de alter y el contexto social apropiado, dos personas pueden utilizar términos diferentes para referirse la una a la otra» (Zuidema, loc. cit.).

Esta afirmación representa una crítica muy seria a los análisis matemáticos y componenciales del parentesco que, por lo general, no toman en cuenta el contexto en que se utilizan los términos de parentesco y en los que muy alegremente se asume que estos tienen un valor unívoco en relación al ego que los utiliza. Una actitud de esta naturaleza se advierte claramente en el tratamiento que tanto Cunow, Lounsbury y el mismo Zuidema —en su trabajo inicial— dieron al término quechua *caca*.

El hecho de que se pensara que un mismo ego tratara con este término a su tío materno y suegro condujo a estos autores a postular formas prescriptivas, simétricas o asimétricas, en la región andina, pues consideraron que la doble acepción de tío materno y suegro sugería que un ego se casaba con su prima cruzada matrilateral. Pero ¿y si se trataba de dos egos distintos que se referían con el término *caca* a un mismo alter o alteres distintos?

No existiendo mayor evidencia empírica sobre la presencia de matrimonios prescriptivos en la sociedad andina prehispánica y contemporánea, y en vista de que la hija del hermano de la madre es una categoría normalmente prohibida para contraer matrimonio en esta sociedad, Zuidema trató de dar solución a la ecuación planteada por *caca* bajo los lineamientos de la interrogante mencionada y bajo ciertas pautas sugeridas por el antropólogo francés Louis Dumont en sus estudios sobre los sistemas de parentesco de la India (1971). En síntesis, lo que postula es que *caca* es un término que se inscribe básicamente en el ámbito de la afinidad y no en el de la consanguinidad. Consecuentemente, si lo que denominamos tío materno es designado con este término es nada más porque un ego está heredando la condición de yerno que su padre tiene con su suegro. No es, pues, entonces, el mismo ego el que se dirige al suegro, al cuñado o al Hno M con el término *caca*, sino un padre, su hijo, su nieto y quizá su bisnieto. Por ser todos ellos miembros de un mismo patrilinaje, cada uno hereda la condición de afín del padre, al igual que lo hacen los descendientes del suegro. Así, como ocurre en otros sistemas Omaha, la extensión del término *caca*, a través de varias generaciones sucesivas lo que expresa es la unidad de estas líneas de descendencia, que en este caso son patrilineales, pero que también pueden ser matrilineales como señaló Lounsbury.

Las notas esenciales sobre la organización social andina que se derivan del uso que hace Zuidema del modelo de Pérez Bocanegra y del análisis de la terminología quechua de parentesco son las siguientes:

a) El *aillu* es caracterizado como una estructura grupal conformada por un padre, su hijo y su hija y tres generaciones de descendientes patrilineales del primero y tres generaciones descendientes matrilineales de la segunda.

b) La descendencia paralela es graficada a través de cuatro descendientes varones y cuatro descendientes femeninas que se derivan del antepasado común.

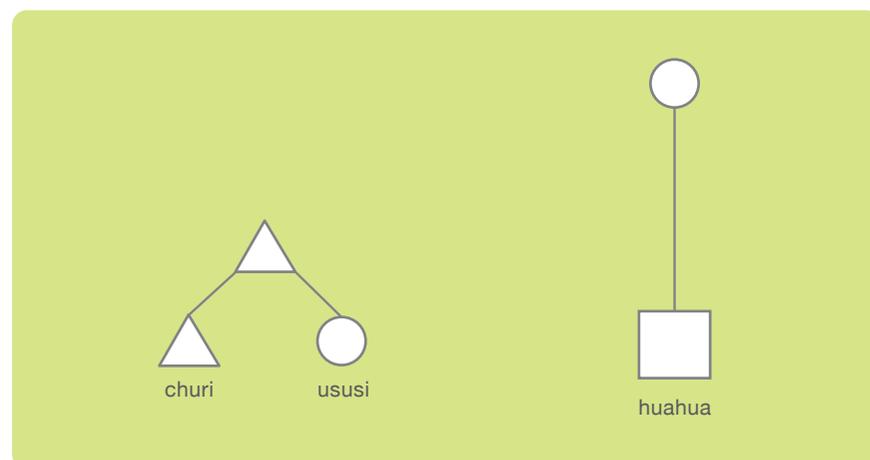
c) A la unidad que guardan estas líneas de descendencia, confirmada en la equivalencia que trae el modelo de Pérez Bocanegra entre hija menor y tataranieta, se le hace jugar un papel preponderante en la explicación del uso de distintos términos de parentesco. Aparte de lo que hemos visto en relación al término *caca*, Zuidema considera:

«Los términos para padre, hijo y *siblings* (hermanos), aplicados a otros ascendientes y descendientes lineales, son términos alternativos de posiciones de parentesco que también tienen sus términos específicos. No hay términos específicos para parientes más allá del cuarto grado. Los parientes colaterales o colineales pueden ser designados alternativamente con los términos para *siblings* (hermanos), con términos para ascendientes o descendientes lineales y con los términos para los parientes cruzados» (Zuidema, 1980: 67).

d) Se define el matrimonio andino por una regla proscriptiva más que por una regla prescriptiva: se prohíbe el matrimonio entre parientes en primer, segundo y tercer grado, reconociéndose que únicamente a partir del cuarto grado se pueden casar. Es decir, un ego puede casarse con la hija de la hija de la hija de la hermana del padre del padre del padre, la que también viene a ser su prima cruzada secundaria. En vista de que la distancia genealógica de las categorías permitidas para casarse es bastante amplia, este modelo admite la posibilidad de que se hubiesen practicado intercambios matrimoniales simétricos como es sugerido por cierta evidencia que identifica a la esposa del hermano de la madre con la hermana del padre.

Otros detalles que cumplen un rol importante en la interpretación de Zuidema, son la asimetría que se da en la relación entre padre, hijo e hija y aquella entre madre e hijos, y la asimetría que tiene lugar en el primer grupo de relaciones en el que se incluyen dos varones y una mujer (ver **diagrama 11**). La importancia de este detalle se deja entrever principalmente en la interpretación que se hace de los términos *caca* e *ipa*.

■ **Diagrama 11.** Asimetrías terminológicas entre el padre y la madre



Finalmente, es digno de destacarse que en relación con su interpretación de las nociones de *aillu* y *panaca*, se advierte, una vez más, la necesidad de explicar un mismo fenómeno desde distintas perspectivas.

La asimetría entre la relación padre, hijo e hija y la relación madre e hijos se manifiesta en el hecho de que el padre designa con el término específico *churi* al hijo y con otro específico, *ususi*, a la hija, mientras que la madre utiliza el término común *huahua* para designar tanto al hijo como a la hija. Confirmando esta evidencia, en el *Vocabulario anónimo* se lee además lo siguiente:

«La gente noble del Cuzco usa deste nombre [Huauque] para significar padre. El padre al hijo y el hijo al padre. Y pana, a la madre, el hijo y la madre tura, al hijo. Y la hija al padre tura, y la hija a la madre ñaña, y la madre a la hija ñaña. Y esto es muy usado entre ellos, y los nobles, aunque sean niñas dizen a los hombres huahua por crianza» (Anónimo, 1951: 96).

Como se puede ver, aquí son las mujeres nobles las únicas que tienen el privilegio de llamar hijos (*huahua*) a los hombres. Además, apoya la afirmación de Zuidema de que los términos para hermanos también podían designar a parientes lineales, que en este caso se presentan en generaciones sucesivas.

Siguiendo estas premisas, Zuidema observa que el uso que se hace de los términos *caca* e *ipa* no es simétrico, como supone Lounsbury apoyándose en la evidencia sobre descendencia paralela y en la creencia sobre matrimonios asimétricos en los Andes, sino asimétrico: *caca* (así como *mama*) tiene básicamente una connotación de foráneo, excluido, mientras que *ipa*, (así como *tayta*) una de endógeno, incluido.

Retomando las observaciones de Zuidema en torno al *aillu* y la *panaca*, lo primero que se advierte es que para él ambos términos se refieren a un mismo grupo social visto desde dos ángulos distintos: el *aillu*, que era la forma más extendida de presentación de esta entidad colectiva, desde la perspectiva del ancestro masculino, es decir, como un grupo de procreación, y la *panaca*, patrimonio de los nobles, como un grupo de orientación. Este segundo supuesto se basa en el hecho de que *pana* es el término quechua usado por un varón para designar a su hermana y *panantin*, un sinónimo de *panaca* que, según González Holguín, se traduce literalmente como «el hermano y la hermana». Teniendo presente el modelo de Pérez Bocanegra y la unidad de las líneas de descendencia que permite a sus miembros tratarse como hermanos, Zuidema sugiere que *panaca* y *panantin* pueden ser traducidos como:

«el grupo o unidad de hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una Línea masculina de varones y en una línea femenina de mujeres por cuatro generaciones» (Zuidema, 1980: 77).

La connotación de grupo de procreación del término *aillu* se basa, por el contrario, en las connotaciones de masculinidad y tripartición que encierra este término. Según nuestro autor:

«La palabra *aillu* esta probablemente relacionada a *ullu*, ‘pene’ en quechua. Con una aplicación más amplia en el sur del Perú también significa bolas o boleadoras de tres bolas [...]. El elemento común en ambos significados está basado en el hecho de que una división tripartita del *aillu* como grupo social es considerada como fundamental en el pensamiento andino, la cual es una división que ya hemos reconocido en el grupo padre, hijo e hija» (Zuidema, 1980: 78).

Según esta interpretación de *aillu*, el modelo de Pérez Bocanegra también puede ser concebido como la extensión por tres generaciones de este grupo tripartito.

Dado el contenido semántico de *aillu* y *panaca* y su asociación con el modelo de Pérez Bocanegra, pareciera, por consiguiente, que estos términos aludieran exclusivamente a grupos de parentesco. Esto no es así. Si bien el parentesco actúa como paradigma y se materializa en la estructura mencionada en algunos casos, Zuidema también admite que bajo estos términos se encubrieron grupos locales, políticos, ceremoniales, cuyos miembros no necesariamente estaban emparentados entre sí.

Como vemos, no es poco lo que se puede derivar de la estructura de la terminología quechua, de la cual es parte la usada en Andamarca. Cunow, Lounsbury y especialmente Zuidema representan tres hitos muy importantes en estos estudios, ya que han sentado las bases para un mejor entendimiento de la organización social andina. Lo que sigue es un intento de ahondar en sus premisas a la luz de las evidencias recogidas en Andamarca y a partir de ellas acceder a los principios estructurales que ordenan la interacción social de esta comunidad.

A lo largo de nuestro análisis veremos que si bien la descendencia no alcanza la profundidad que se ve en algunas sociedades africanas,

juega un rol significativo en su organización del sistema de parentesco andamarquino. Complementándose con las reglas matrimoniales, da lugar a la configuración de distintos grupos sociales que tienen una base parental.

Pero si bien la descendencia es significativa, también lo es la alianza matrimonial, que se sustenta en la representación de los sexos como dos mundos paralelos, pero donde al masculino se le confiere un mayor grado de predominio.

Todos estos principios, a su vez, convergen en el parentesco ceremonial, particularmente en el compadrazgo espiritual. Esta institución, además de ser un espejo fiel de los pilares que sustentan al parentesco, cumple el importantísimo rol de reforzar la descendencia, el matrimonio y el sistema acumulativo que permite el acceso a los cargos públicos que recrean la unidad de la comunidad. Como veremos en su momento, el parentesco ceremonial es el principal eslabón que une el sistema de interrelaciones personales con el conjunto comunal y hasta extracomunal. A diferencia del matrimonio, que tiende a circunscribir al individuo a ámbitos estrechos de la comunidad, el parentesco ceremonial lo proyecta a lo universal y plural, conforme a aquella recurrente dialéctica entre lo endógeno y lo exógeno.

■ Niños de la comunidad durante las celebraciones de la fiesta del agua.



CAPÍTULO II:

Unidades sociales y el parentesco

a. El valor de la descendencia

De lo expuesto queda claro que una tendencia dominante entre los estudiosos de la sociedad andina ha sido asociar la organización social de esta realidad con la existencia de grupos unilineales. Sin duda, esto traduce una corriente de corte evolucionista y funcionalista no superada, muy extendida a nivel mundial, que es incapaz de concebir un sistema social alternativo para las sociedades arcaicas y para terminologías de parentesco bifurcadas-fusionadas de tipo iroqués que, según Webster, «se asocian generalmente con sistemas de parentesco unilineales» (Webster, 1980: 189).

Esto último ha sido cuestionado por Lounsbury y Scheffler (1971), quienes sostienen que no existe una relación directa entre terminologías de parentesco y la configuración que adoptan los grupos sociales. Por otro lado, Zuidema ha demostrado claramente que, en una sociedad con una terminología de este tipo, como la andina, coexistieron tanto grupos unilineales como cognáticos.

De la supuesta exclusividad de los grupos unilineales en la organización social andina, actualmente se ha pasado al de un predominio de los grupos bilaterales, de la familia conyugal y al reconocimiento de una composición social que varía según los contextos. Pioneramente, en la década de 1940, Bernard Mishkin, luego de un análisis exhaustivo de la comunidad de Kauri en Cuzco, sostiene:

«el aillu, según como está descrito por Saavedra, con las clásicas características de sib, de descendencia de un antepasado común, unilateralidad, exogamia, y totemismo, no se encuentra en ningún sitio [...]. La comunidad en la mayor parte del Perú está compuesta de por lo menos varias familias extendidas, cada una de las cuales afirma su origen separado a pesar del hecho de que han vivido en estrecha asociación por largos periodos» (Mishkin, 1960: 192).

En consonancia con esta afirmación, encuentra que la familia quechua: «podría ser clasificada como bilateral, en el sentido que la moderna familia occidental es bilateral, con cierto énfasis patrilineal. La familia funciona, en cierto grado, como una unidad económica y social. En asuntos de autoridad, goza de ciertos derechos, ciertas prerrogativas y derechos bien definidos; funciona también en el campo religioso. La composición del grupo familiar varía considerablemente. Dentro de un compuesto familiar se encuentra generalmente una pareja de abuelos, los padres, en algunos casos el hermano del padre y su familia inmediata y los hijos [...]. En muchas comunidades la mayoría está constituida por familias conyugales (ibídem: 200).

Más recientemente, resumiendo en gran medida los resultados del simposio sobre parentesco llevado a cabo en Toronto en 1972, Berndt Lambert concede tal importancia a esta forma de descendencia que titula su artículo introductorio «Bilateralidad en los Andes» y nos ofrece el examen más exhaustivo de sus implicaciones. Como él mismo señala:

«Este artículo es un intento de basar la interpretación de los aspectos bilaterales del parentesco andino en la autonomía de la unidad doméstica conformada por la familia nuclear» (Lambert, 1980: 50).

Si bien consideramos que los alcances de estos investigadores son básicamente correctos y, particularmente el último, abre importantes derroteros, pensamos que todavía queda un buen trecho

por recorrer para esclarecer la naturaleza de los grupos sociales andinos y, concretamente, de aquellos que adoptan una configuración bilateral. Decir, por ejemplo, que la bilateralidad del parentesco andino se basa en la autonomía de la unidad doméstica no es adelantar mucho, pues, como veremos, dicha autonomía es más un ideal que una realidad. A nuestro modo de ver, aquel rostro predominantemente bilateral que muestra el parentesco andino solo se puede entender confrontándolo con los principios que rigen la descendencia, las alianzas y las tendencias acumulativas de la sociedad.

Para empezar este estudio sobre los grupos sociales andamarquinos basados en el parentesco, hemos considerado pertinente hacer algunas reflexiones sobre el significado que se le otorga a la descendencia en la sociedad andina y, particularmente, en Andamarca.

A diferencia de otros grupos indígenas latinoamericanos, como los Apinayé, que habitan el Brasil Central (Da Matta, 1976), o los Trio, que habitan entre el norte del Brasil y Surinam (Rivière, 1969), o los Piaroa de Venezuela (Kaplan, 1975) y otros más, en el área andina existe abundante evidencia de que el principio de descendencia fue reconocido, así como el de la localidad, pero parece que por sí solo no dio lugar a grupos que alcanzaran cierta permanencia en el tiempo, como ha acontecido con los clanes de África y otras partes del mundo.

Los vocabularios quechuas de los siglos XVI y XVII consignan el reconocimiento que se le dio a la descendencia citando términos como *viñay* y *pata* (ya hemos visto que este último también significa peldaño de escalera o anden). Otro término que encierra esta connotación es *mittay sanay* o *sanaymittaycuna*, que se refiere a los descendientes de ego, y *apusquiycuna*, que es equivalente a ascendientes o antepasados (González Holguín, 1952: 78). En el *Confesionario* de Pérez Bocanegra, *mittaysana*, a su vez, aparece asociado con la noción de línea directa de consanguinidad y con la de bisnieto patrilineal de un varón.

El modelo derivado del actor de este *Confesionario* sugiere, además, el uso de genealogías hasta por cinco generaciones en la sociedad indígena. Similar evidencia encontramos para Recuay, en el documento de Rodrigo

Hernández Príncipe (1923), y por nuestra parte hemos podido comprobar que Guaman Poma presenta su esquema de las cinco edades del mundo en términos de una genealogía (Ossio, 1977).

El trazar genealogías hasta por cinco generaciones guarda correspondencia con el hecho de que en quechua y en aimara se reconozcan términos específicos de parentesco para el tatarabuelo y tataranieta y que se reconozcan vínculos de consanguinidad hasta el cuarto grado. Esto último es sugerido por las prohibiciones matrimoniales para la gente común y por la existencia de términos como *cichpa*, *caylla* y *caru* (cercano, al borde y lejano), o de la aplicación de los términos *collana*, *payan*, *cayao* y *caru*, para sugerir grado de parentesco.

Otra sugerencia que aporta el modelo de Pérez Bocanegra es sobre la existencia de un posible sistema de descendencia paralela en los Andes. A esta evidencia Zuidema le añade otra, que proviene de un documento de 1614 publicado por Pierre Duviols (1971: 355-356), en que se menciona una lista de momias que debían ser devueltas por sus parientes al doctrinero para ser enterradas en suelo cristiano. Según este documento, nueve varones declararon las momias de ya sea el abuelo, el padre, el hermano, el hijo o el tío (probablemente el hermano del padre); 15 momias en total. Once mujeres declararon las momias de ya sea la abuela, la madre, la hija, o la nieta; nueve momias en total. La única excepción que figura en este documento es que solo declaran sobre momias del sexo opuesto aquellos cuyo vínculo era el de esposo o esposa de la momia (Zuidema, 1980: 73).

Otras evidencias que guardan consonancia con la idea de transmisión paralela es una cita de Hernández Príncipe, mencionada por Zuidema, donde se sugiere que los varones adoraban al Sol y las mujeres, a la Luna. Igual referencia trae Guaman Poma de Ayala, aparte de señalar que la transmisión de la tierra seguía estos cauces y que

«auiá bautismo de palabra y se baulizauan y le dauan sus nombres de sus padres, a las mugeres de sus madres a las crias...» (Guaman Poma, 1968: 67).

Esta cita guarda una estrecha correspondencia con toda una abundante colección de partidas de bautismo del siglo XVII, y de otros

documentos, donde se confirma esta práctica en relación con la transmisión de apellidos.

Que la descendencia tuvo y tiene un lugar en la sociedad andina y que pudo adoptar una configuración paralela o bilateral, guarda correspondencia con el hecho de que tanto al sexo masculino como al femenino se les da una participación en la gestación de una criatura y que en numerosos contextos se distinguen a los parientes que tienen un origen biológico de los que meramente tienen uno social.

De lo primero, existen mitos como el de Cuniraya Huiracocha y Cahuillaca, que trae el padre Francisco de Ávila (1987: 53-73), en el que se narra que el primero engendra un hijo en la segunda depositando su semen (*yumay*) en un fruto llamado lúcuma que es comido por Cahuillaca. Remarcándose la afinidad con el padre, el hijo que nace es varón, como Cuniraya, y queriendo averiguar la madre quién es el padre convoca a todos los dioses. Tal es la intensidad de la filiación biológica que, a pesar de tratarse de una criatura de un año, que apenas gateaba, el hijo reconoce a su padre que, inclusive, estaba disfrazado de pobre.

Actualmente los andamarquinos expresan el acto de procrear con el término *chiririnkayqui*, que alude a la acción del tábano de depositar sus huevos o larvas en la piel de los animales. En esta acción fertilizadora los dos sexos tienen responsabilidad en la gestación del nuevo ser. El semen, o *yumay*, es el agente activo del varón que penetra al seno materno. Este último es llamado *magre* (posiblemente una derivación del término español madre) y se concibe como un recipiente que tiene una serie de adherencias que semejan alverjas. Es aquí donde se gestan las criaturas.

Si bien no hemos escuchado una alusión explícita a un rol particular del padre en relación con la gestación de hijos varones ni para la madre en relación con las hijas mujeres, la afinidad por sexo se manifiesta en algunos dichos jocosos en relación con el último hijo. Si es varón, se le dice *huara taspicha* o *calzón taspicha*, que significa «sacudir el pantalón» o «el calzoncillo» (que son prendas masculinas), y si es mujer, *magre maillaicha*, que es equivalente a «lavar la madre», un órgano propiamente femenino.

b. Grupos unilineales

En Andamarca, como en el resto de las comunidades quechua-hablantes y en el pasado prehispánico, *aillu* es un concepto que designa a todo grupo social, ya sea que se sustente en el parentesco, en la localidad, en criterios ceremoniales, etcétera. Hoy, un grupo del primer tipo es básicamente una familia extensa bilateral; del segundo, una comunidad campesina y del tercero, un tipo de agrupación bastante extendida que puede estar localizada o no localizada y forma parte de un conjunto estructurado que conlleva una configuración numérica simbólica y un ordenamiento jerárquico.

Este término, en la medida en que se aplica a cualquier tipo de agrupación social, también alude a una colectividad con rasgos de patrilinealidad que, como hemos visto, recibe en Andamarca, como en otras comunidades andinas, el nombre específico de *casta*.

Que la patrilinealidad es reconocida en la sociedad andina se desprende de las mismas connotaciones que encierra el término *aillu*. Como se ha visto, según los vocabularios antiguos estas son: colectividad, tripartición y masculinidad. De aquí que Zuidema sostuviese que el paradigma al cual aludía este concepto era el de tres matrilineajes descendientes de un antepasado varón unidos por el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral y que, posteriormente, cambiase de opinión y reemplazase este modelo con el del padre con una pareja de hijos de sexo opuesto.

Como hemos dicho, esta estructura mínima del *aillu* es consonante con una cierta asimetría que se da entre los sexos opuestos. De ello dan cuenta el privilegio que tuvieron las mujeres inca de llamar *huabua* a todos los varones de la nobleza y la terminología de parentesco quechua que conlleva una distinción entre el tratamiento que hace el padre a sus hijos del que hace la madre. Recordemos que según esta última el tratamiento del padre genera una triada de relaciones donde el sexo masculino se duplica en dos generaciones mientras que el femenino solo aparece en relación con la hija (**diagrama 11**).

Otra muestra de asimetría entre los sexos, que se deriva del pasado, fue el privilegio de los varones de ser poligínicos. Además, a través de algunas

partidas de bautizo de los cuatro pueblos donde fue reducido el antiguo aillu Antamarca y que datan del siglo XVII (ver página 98), se aprecia que, a la par de existir un sistema de transmisión paralela de apellidos, existe un patrón de reclutamiento a unos aillus de corte simbólico donde se privilegia a la línea masculina. Esto último lo hemos podido confirmar en el hecho de que al interior de estos aillus el apellido de los varones tiende a tener una presencia más circunscrita que el de las mujeres (Ossio, 1981: 203) (ver cuadros 24, 25, 26 y 27). El de estas últimas a la par de dispersos son menos numerosos. Para un periodo de 11 años en las partidas referentes al pueblo de Cabana, pudimos distinguir cuarenta apellidos diferentes exclusivamente asociados con varones, mientras que, para las mujeres, 31. Ahora bien, mientras que un apellido como Ramos, perteneciente a varones, aparece asociado con solo dos aillus en Cabana, el apellido Cargua, que ostentan 41 mujeres, se asocia con seis de los diez aillus de este pueblo.

Los aillus en los cuales aparecen adscritos los pobladores de Cabana, Huayca-huacho, Sondondo y Andamarca que figuran en estas

Cabana												
Aillus		Collana	Payan		Puruchapi	Ichoja	Lari	Contalay	Allauca	Cacyanapi	Marcacori	Ichoja Collana
Número de bautizos		37	32		16	50	15	19	3	2	4	1
Composición demográfica contemporánea		100	480		126	164	-	-	-	-	-	-
Apellidos predominantes en el pasado	Varón	Ramos	Oscovilca		Allca	De la Cruz	Pureqlla	Mendoza	Guamani	Albaro Luca	Guamani	De la Cruz Sisa
	Mujer	Carhua	Carhua		Carhua	Carhua	Carhua	Mayhua	Carhua	Carhua Pusa	Díaz	-
Apellidos predominantes contemporáneos		Huamaní	León		Alegría	Oscoco	-	-	-	-	-	-
Apellidos exclusivamente asociados con un aillu en el pasado	Varón	Oscoco Surco Harina	Araujo Masco Crisóstomo Romani Berrocal		Choque Suica Alegría Paucar	Tito Díaz Quispe Pariona Limasco Quica López Rosales	Eugenio Huacca	Mendoza Santiago Panco Tipte Parya Jesús				
	Mujer	Waita Vilca Guato Puspalla	Libro		Ramos Capo Asencia	Mallqui Ninas Taupilla Sarmiento Tocto Barbula	Lino Larro Simona Ccencho	Angelina Rojas Churapi				
Apellidos exclusivamente asociados con un aillu en la actualidad		Quispe Ramos Guerra	Cuenca Prado		Cure Andrade González	Egocheaga Chau Romero						

■ Cuadro 24. Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII y principios del XVIII, y según evidencia contemporánea

Muestra: partidas de bautismo de 1692 a 1703: 169 casos

partidas de bautizo de fines del XVII, expresan un tipo de agrupación social que estuvo muy extendida en el pasado prehispánico y que todavía se mantiene en numerosas comunidades. A esta categoría pertenecen las *panaca* de cada monarca inca y aquellos grupos sociales denominados *aillu* en que se agruparon los pueblos que preexistieron a los inca en el Cuzco. Su principal atributo es tener una naturaleza simbólica o cosmológica, pues siempre aparecen organizados bajo series numéricas que tuvieron esta connotación y que entrañaban una jerarquización. Debido a ello, Zuidema (1964) pudo establecer que cada uno de estos grupos tuvo su posición respectiva dentro del sistema de los *ceque* del Cuzco, el cual tuvo un carácter cerrado y sirvió de medio para organizar el culto a las huacas, la política y, en general, el conjunto de la vida social y económica de los incas.

Los contextos y lugares donde figuran estos grupos sociales, según la documentación histórica, son numerosos. Para el presente ocurre lo mismo, tal como se desprende del importante estudio de Salvador Palomino sobre *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua* (1984). Últimamente, Gary Urton (1984 y 1988) ha arrojado nuevas luces sobre el tema mostrando la gran vigencia que tiene este tipo de organización de grupos sociales en la comunidad de Pacariqtambo (Cuzco).

Para la época contemporánea, es posible observar que estos grupos sociales adoptan dos modalidades: unos se presentan como localizados y otros como no localizados. Un ejemplo clásico de

Guaycahuacho											
Aillus		Collana		Vilca	Ichoja	Lari	Contalay	Sanco	Cacyanapi	Marcacori	Illcahua Capacha
Número de bautizos		1		1	1	1	1	10	11	17	4
Apellidos predominantes	Varón	Guamani		Paucar	Capcha	Huacca	Astovilca	Espinosa	Guamani	García	Fernández Pabre Paucar Callupuma
	Mujer	Sipas		Asto	Carhua	Pilco	Asto	Carhua	Mayhaua Pusa	Sisa	Isidora Asto Sisa Mayhua
Apellidos exclusivamente asociados con un aillu	Varón	-		-	Capcha	Huacca	Astovilca	Espinosa Flores	Condorcullo Chipana Muñoz	García Sosa Ramos Crisóstomo Quespi	Fernández Pabre Callupuma
	Mujer	Sipas		-	-	Pilco	-	Cusichimbo	Micaela	Palma	-

■ **Cuadro 25.** Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVIII, y según evidencia contemporánea

Muestra: partidas de bautismo de 1692 a 1703: 47 casos

Sondondo

Aillus		Collana	Payan	Purunchapi	Ichoja	Lari	Sanco		Cacyanapi	Allauca
Número de bautizos		3	13	1	8	2	1		2	2
Apellidos predominantes	Varón	Mallpa Allpa	Allca	Choca	Tito Apari Allca Guamaní: López Pusa	Chucu Mendoza	Callupuma		Guamani Arualla	Allca Mendoza
	Mujer	Sisa Cristina	Cargura Puza	Mayhua		Rojas Chumpi	Sisa		Sisa Carhua	Puza Allca
Apellidos exclusivamente asociados con un aillu	Varón	-	Cachi Capcha Asto	Choca		Chuchu	Callupuma		Guamani Arualla	-
	Mujer	-	Casani	-	Tito Apari López Tarpo Pacchi	Rojas Chumpi	-		-	-

■ **Cuadro 26.** Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII y principios del XVIII, y según evidencia contemporánea

Muestra: partidas de bautismo de 1692 a 1703: 32 casos

aillus simbólicos localizados es el que todavía tiene vigencia en Puquio (Lucanas-Ayacucho) y que figura prominentemente en la novela de José María Arguedas *Yawar fiesta*. En este caso la configuración simbólica que adoptan es una cuatripartita, que a su vez se subdivide en dos partes, al igual que los *suyos* del Tahuantinsuyo, y la estructura jerárquica que los encapsula reproduce la misma terminología que figura en el sistema de los *ceque* del Cuzco. Así, el aillu de mayor jerarquía se denomina *collana* (el primero), el que le sigue, *chaupis* (el del medio), el tercero lleva como nombre *piscachuri* (cinco hijos) y el cuarto, *cayao* (el último). De los dos primeros se dice que están hermanados porque ambos recibieron de los *wachog*⁴⁷ el control de las *moyas* o terrenos de altura y porque solo pueden intercambiar mujeres entre ellos; de los dos segundos se dice lo mismo porque a ellos se les dio el control de los terrenos bajos y la misma regla matrimonial. Finalmente, cada uno ocupa un lugar permanente en el espacio al punto de haberse convertido, por separado, en comunidades campesinas.

En lo concerniente a los aillus no-localizados, su característica principal es que se asocian principalmente con las faenas y los rituales públicos. Si bien, con frecuencia no ocupan un espacio permanentemente, lo hacen temporalmente cuando ejercen alguna actividad. Lo mismo ocurre en relación con el tiempo cuando deben alternarse. De estos contextos se aprecia que la posición

.....
47 Según José María Arguedas, los *wachog* eran unos héroes míticos que se asocian con los *huamanis* y el agua. A ellos se les da el atributo de repartir la tierra de los cuatro aillus de Puquio y de penetrar al corazón de los *huamanis* y a los orígenes mismos del agua. Cuenta Mateo Garriazo, informante del célebre novelista:

«Para poder entrar hasta esa profundidad, hasta el origen del agua, dice, que se ponían siempre, una tinya de oro en la cabeza. Y sus trajes eran de oro y plata, bellamente deslumbrantes, como los altares. También lucían a la luz de la luna o el sol. Tenía *nanako* y chaleco de oro y plata, reverberantes» (Arguedas, 1964: 242).

Andamarca

Aillus		Collana	Payan	Purunchapi	Ichoja	Lari	Contalay	Allauca
Número de bautizos		3	0	5	17	0	12	1
Apellidos predominantes	Varón	Capcha Oscoco Ramos		Chapcha	Tito	-	Astohuilca	Guamani
	Mujer	Carhua	-	Carhua	Carhua	-	Asto	Puza
Apellidos exclusivamente asociados con un aillu	Varón	Oscoco	Cuevas	Taypi	Gaspar Quillas Ancha Pureqlla Flores De la Cruz Harina		-	
	Mujer	-	Tito	Lazo	Puquio Coca Melendez Romani Constanza Chaqña	-	Asto Conya Mendoza Guaya	Siqui

■ **Cuadro 27.** Aillus y apellidos de Cabana, Guaycahuacho, Sondondo y Andamarca según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII y principios del XVIII, y según evidencia contemporánea

Muestra: partidas de bautismo de 1692 a 1703: 38 casos

que ocupan guarda correspondencia con su lugar en la jerarquía. No ocupando un lugar permanente en el espacio, el recuerdo de quienes son miembros de cada grupo se conserva, por lo general, en un registro escrito que guarda uno de sus asociados que debe servir como cabecilla por un tiempo determinado.

En Andamarca este tipo de aillu ha desaparecido. Desafortunadamente ignoramos cuándo sucedió y las circunstancias que influyeron. Igual ha ocurrido con Huaycahuacho y Sondondo. En realidad, de las cuatro comunidades en que se redujo el antiguo aillu Antamarca y que mantuvieron esta organización en aillus simbólicos solo Cabana, la vieja comunidad que era cabeza de estos pueblos, conserva esta organización, aunque habiendo sufrido una reducción sustancial. En la actualidad, ya no son diez los aillus, sino nominalmente cinco, pero en la práctica los que funcionan son cuatro. Estos cuatro son *collana* (el primero), *payan* (el del medio), *purucha* (el concavo) e *ichoja* (el izquierdo). El quinto es *lari* (término aimara con que se designa al tío materno o a los forasteros), pero cuenta con muy poca gente porque solo incluye a los forasteros. *Contalay*, *allauca*, *cacyanapi*, *marcacori* e *ichoja collana* (ver **cuadro 24**, página 254), que ya en el siglo XVII parece que no eran muy numerosos, han desaparecido.

Si bien se ha operado esta reducción y ya no se asocian con un sistema paralelo de transmisión de apellidos, queda claro que todavía mantienen una ideología patrilineal que ya advertimos en el hecho de que los apellidos femeninos de las partidas de bautizo del XVII están más dispersos que los de los varones. Preguntados los cabaninos sobre cómo es la adscripción a cada aillu, la respuesta invariable fue que al contraer matrimonio la mujer se incorpora al aillu del marido e igual sus hijos cuando nacen.

Decimos que se trata de una ideología, pues, aunque recibe confirmación empírica en muchos casos, no creemos que esta regla se cumpla muy ortodoxamente. De ser así estaríamos ante verdaderos grupos unilineales que tienen su fundamento en el parentesco y, por lo tanto, todos sus miembros estarían emparentados entre sí y compartirían un mismo patronímico. Pero este no es el caso. Un análisis

de la composición social de cada *aillu* nos revela que está conformado por distintos patronímicos y que no existe ninguna regla que prohíba el matrimonio entre miembros de estos grupos, como sería el caso si estuviesen emparentados. En verdad, si estos grupos se sustentasen en el parentesco exclusivamente, dudamos mucho que pudiesen conservar una estructura simbólica, como la que expresan, pues estarían sujetos a una serie de vaivenes demográficos.

Que no están libres de estos últimos se puede ver en que unos grupos son más numerosos que otros y en el hecho de que la ideología patrilineal se cumple en muchos casos. De esto último, un hecho incontrovertible es el que determinados apellidos tienden a mostrar un mayor predominio en algunos *aillus* que en otros, como Huamani con respecto a Collana, o León en relación con Payan y así sucesivamente (ver **cuadro 24**). Pero el que puedan perpetuarse como grupos simbólicos hay que atribuirlo a un gran margen de movilidad existente, donde juegan las opciones de los individuos. Es decir, una vez más se confirma, a través de estos grupos, la arraigada tendencia a equilibrar lo colectivo con lo individual que tan profusamente hemos visto en relación con la propiedad.

Esta predisposición hacia la patrilinealidad de la sociedad andina debió ser un fundamento muy apropiado para que recalase el sistema español de apellidos patronímicos que hoy está tan difundido en todo el Perú y que en muchas comunidades campesinas es el atributo más notorio del grupo social conocido como *casta*.

Allan Holmberg y Mario Vásquez fueron los primeros en llamar la atención sobre la existencia de estas unidades sociales. La comunidad que les proporcionó la evidencia fue Vicos, ubicada en el departamento de Áncash, y sus resultados los publicaron en un artículo que titularon «The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos» (1966). Según estos autores:

«palabra *casta* es equivalente a parentesco agnático o 'sanguíneo'. Este término no se limita a la familia nuclear sino incluye a todas las personas que tienen un ancestro paterno común, un patrimonio de origen y un apellido comunes [...]. En Vicos cada individuo o vicosino es identificado como una

casta, que comúnmente se reconoce como sinónimo de 'sangre' heredada en la línea paterna. Este vínculo consanguíneo es uno de los elementos culturales básicos que regulan la transmisión de la propiedad de las tierras y animales en una sociedad andina que opera bajo el sistema de hacienda o peonaje, como lo hacía Vicos hasta 1956» (Vásquez y Holmberg, 1966: 284-285) [traducción mía].

Posteriormente añaden que el mínimo de generaciones necesarias para que los descendientes de padres foráneos alcancen el rango de *casta* son tres, que los miembros que la componen estén prohibidos de casarse entre sí; que tiendan a concentrarse en determinadas zonas, pues domina un patrón residencial patrilocal; que se les asignen atributos físicos particulares (color de piel, etcétera); que tiendan a colaborar estrechamente entre sí. Como causal para este énfasis patrilineal responsabilizan al sistema de hacienda, pues requería del aporte laboral de los varones a cambio del uso de la tierra. Bajo estas premisas, logran identificar 60 *castas*, con un total de 1.912 individuos, y las subdividen en 33 de origen foráneo, 17 de posible origen foráneo y 19 oriundas de la comunidad. Además, logran reconocer 76 linajes.

Esta descripción sugiere, por lo tanto, la imagen de que la *casta*, y también el «linaje», son agrupaciones sociales aislables y con límites bien definidos, que hasta pueden enumerarse, incluso.

Aunque la comunidad de Andamarca no es una hacienda y desde muy temprano pasó a la Corona española, también hemos tenido la oportunidad de notar que los pobladores usan el término de *casta* para referirse a una unidad social cuyos rasgos coinciden estrechamente con los que Vásquez y Holmberg establecen para Vicos, aunque con límites no tan precisos. Esta falta de precisión en la definición de los límites se debe a que los miembros de una *casta* frecuentemente desconocen el grado de relación que guardan con un determinado antepasado o con sus descendientes. La razón para esto es que luego de la segunda generación ascendente existe la tendencia a olvidarse de los antepasados a favor de un mejor recuerdo de los parientes colaterales, que tienden a ser muy

numerosos⁴⁸. Consecuentemente, hemos podido notar que las genealogías que narran los andamarquinos carecen de gran profundidad, a diferencia de aquellos que se narran en África, pero a semejanza de las sociedades donde la bilateralidad cognática predomina. Pareciera, por lo tanto, que la falta de precisión en los límites de la *casta* guarda estrecha relación con el hecho de que simultáneamente operan tendencias unilineales y tendencias bilaterales.

Así como existen mitos de origen sobre la comunidad de Andamarca como un todo, también los hay sobre las *castas*. Ya hemos visto que mitos como el de los hermanos Mayo se asocian con el significado de determinadas localidades, mientras que aquellos que se refieren a las *castas* lo hacen con el significado de ciertos apellidos y con su procedencia. Por ejemplo, se considera que los Quillas y los Tito son las *castas* originarias de la comunidad. La razón que dan en relación con el primero de los nombrados se vincula a la connotación de «luna» que este término tiene en quechua. Apelando a una vieja tradición que considera que el mundo emerge de la oscuridad se considera que la *casta* Quillas es la más antigua, porque este nombre procede del astro que iluminaba al mundo en aquellos tiempos aurorales. Al apellido Tito, por otro lado, lo asocian con el término *titircacha*, que es una planta con espina que crece en terrenos no cultivados, que se utiliza como leña y que tiene connotación de «salvaje», como aquel mundo primigenio.

Además, el carácter primigenio de estas dos *castas* es reafirmado aduciendo que tan solo una mujer Quillas y un varón Tito lograron salvarse de una lluvia de fuego o, según otros informantes, de la aparición súbita del sol que destruyó a la primera humanidad. Para no dejar dudas de la antigüedad de esta *casta* Tito, cuando se la nombra se le añade el apelativo de «gentil» (habitante primigenio), para diferenciarla de otra *casta* Tito que se dice procede del Cuzco.

Además de estas dos *castas*, en Andamarca existen muchas otras, generalmente asociadas con un ancestro masculino, a las que se

.....
48 El número de colaterales que alcanza a tener un individuo es tan amplio que algunos informantes nos dijeron que tenían parientes distribuidos en 30 de las 49 manzanas del pueblo de Andamarca.

atribuye un origen foráneo. De manera análoga a la explicación que daban algunos mitimaes del pasado prehispánico para su permanencia en un determinado lugar, los descendientes de estos ancestros también argumentan que su antepasado se radicó en Andamarca, porque un santo que venía portando decidió no seguir con el peregrinaje, quedándose inmóvil en uno de los sectores agrícolas de la comunidad. Como prueba de ello, se señala que allí donde se asentó es donde se da mayor concentración de los descendientes.

Otra razón que se esgrime para explicar la presencia de algunas de estas *castas* es señalar que el antepasado se casó con una mujer nativa de Andamarca. Es decir, la presencia de *castas* foráneas en Andamarca se legitima en términos de consideraciones míticas, religiosas y matrimoniales.

La unidad de una *casta* se advierte en la actualidad por el hecho de que sus miembros llevan un apellido común, porque tienden a concentrarse en determinados sectores urbanos, agrícolas y ganaderos y porque están prohibidos de casarse entre sí. Sin embargo, estos criterios no deben entenderse de manera absoluta, pues hay casos de individuos que tienen el mismo apellido, pero que no se consideran emparentados, al punto que si son de sexo opuesto pueden llegar a casarse. Como prueba de ello, encontramos varios comuneros cuyos apellidos paterno y materno son idénticos.

Esto es posible porque, así como hay restricciones para los parientes por el lado materno, los hay hasta el cuarto o quinto grado entre parientes por el lado paterno. Esto significa que si dos individuos con el mismo apellido consideran que su vínculo parental es lo suficientemente lejano, pueden contraer matrimonio. Además, habría que agregar que muchos de los apellidos que existen en Andamarca tienen una larga historia en la zona y que es posible encontrarse con residentes que provienen de comunidades vecinas que comparten apellidos idénticos a los locales. Inversamente, también se da el caso de individuos que descienden de antepasados comunes, pero que no tienen el mismo apellido. Por ejemplo, se nos contó que una de las *castas* Huamani antes se llamó Astovilca, y la razón del cambio se debió a que uno de los antepasados se cansó de que su apellido se prestase a ser tergiversado en broma por «Asnopavilca», que significa «el

nieto del burro». Los casos de adopción y el no reconocimiento de hijos extramaritales también dan lugar a situaciones similares.

En el mundo andino es difícil hablar del predominio exclusivo de un principio unilineal que enfatice la afiliación por la línea paterna. Aun en el mismo trabajo de Vásquez y Holmberg se reconoce la importancia de la línea materna cuando dicen que está prohibido casarse con miembros de la *casta* materna entre descendientes de una cuarta generación. Afirmaciones de esta naturaleza nos hacen sospechar que las *castas* de Vicos son similares a las de Andamarca y que posiblemente la nitidez con que son presentados sus límites se debe a que los autores han tomado muy literalmente los informes de los pobladores, sin confrontarlos con las diversas posibilidades estructurales que encierra el sistema y la misma evidencia empírica.

Las esferas donde generalmente predomina la línea paterna en Andamarca, y en el conjunto de la sociedad andina, son en la transmisión de apellidos, en el énfasis patrilocal de la residencia, en la transmisión de objetos rituales ligados con las actividades ganaderas, en la transmisión del principio de autoridad y posiblemente en algunas otras más que nos faltó reconocer. Aunque ya desaparecida en Andamarca, pero vigente en la comunidad que hasta hace poco fue su matriz y en otras comunidades andinas, la adscripción a grupos ceremoniales o laborales que en algunas partes son conocidos como *aillus*, *cuarteles*, *paradas*, etcétera. es otra prueba de este principio. En todos estos casos lo que se aprecia es que la patrilinealidad, junto con la localidad y la orientación endogámica es un ingrediente poderoso para dar permanencia a colectividades que de otra manera solo podrían ser difusas. A su vez, esta permanencia es indispensable para poder ordenar el espacio y consagrar la legitimidad de los pobladores que lo ocupan.

c. Grupos bilaterales

Fuera de estas esferas existen muchas otras, como la transmisión de la tierra, las prohibiciones matrimoniales, etcétera, en las que se puede observar que tanto la línea paterna como la materna tienen preponderancia. Esto llevó a que los participantes del simposio llevado a cabo en Toronto,

como hemos visto que lo resume Lambert, caracterizaran el parentesco andino como bilateral.

A la par de reconocerse vestigios de transmisión paralela de derechos y de estar en vigencia las *castas*, en Andamarca también se reconoce una colectividad que tiene base bilateral y que recibe el nombre de *aillu*. Es decir, el sentido más restringido que se le da a este término es el de grupo de parentesco egocentrado o grupo cognático o parentela. Como ocurre siempre con este tipo de grupos, carece de límites fijos, incluye tanto a los parientes paternos y maternos de un ego, y su existencia no se define en sí misma, sino en relación con un ego. En grupos de esta naturaleza solo los hermanos de padre y madre cuentan con los mismos parientes dentro del *aillu*. Un miembro de este grupo dice a sus parientes *aillu masi* (compañero de *aillu*), y si son lejanos les dirá *caru aillu* o *aillu chiqraqmi carqa* (él es todavía mi pariente). Estas dos últimas expresiones son generalmente usadas cuando se desconoce el grado que une a dos parientes. El término de *caru aillu* también se usa para designar una categoría de pariente con el cual se permite una relación matrimonial.

Como bien lo ha notado Stephen Webster para los Q'eros, de Paucartambo, los límites del *aillu* en su acepción de parentela:

«se definen claramente solo en el contexto afinal, porque el matrimonio solo puede realizarse entre personas que son consideradas consanguíneamente no emparentadas. Consecuentemente, un matrimonio yuxtapone dos grupos de parentesco que son entidades corporadas una a otra, aunque la pertenencia a estos, puede no ser tan clara en cualquier otro contexto» (Webster, 1980: 186).

Estos dos grupos de parentesco, en sus relaciones mutuas, son conocidos en Chuschi como *aura* (Isbell, 1980: 218); más adelante veremos que desempeñan un rol muy importante en relación con el compadrazgo andamarquino. Independientemente, cada cual es llamado *aillu*.

Como ya he mencionado, Zuidema, basándose en Pérez Bocanegra y otra documentación histórica, define la extensión del



■ Miembros masculinos de una familia en camino ritual de Andamarca.

aillu hasta el cuarto grado de consanguinidad. Es decir, considera que el aillu incluye hasta los primos terceros que derivan de la línea paterna como de la materna. Estos límites todavía se mantienen entre los Q'eros (Webster, 1980) y entre los Qollas (Bolton, 1980), pero en comunidades como Chuschi (Isbell, 1980) y Tangor (Mayer, 1980), este patrón ha variado, extendiéndose el límite hasta los primos segundos. Isbell explica que posiblemente esta discrepancia que muestra Chuschi con respecto al patrón antiguo se debe a la adopción de apellidos españoles y a la restricción impuesta por la Iglesia católica de casarse con alguien que lleve el mismo apellido (Isbell, 1978: 108).

En Andamarca, el patrón antiguo descrito por Zuidema todavía tiene cierta vigencia, aunque presenta algunas variaciones. Una que encontramos en relación con las restricciones matrimoniales es que la extensión de los límites tienden a variar según se trate de la línea paterna o materna. Por ejemplo, hemos podido notar que un ego varón tiene mayores restricciones matrimoniales entre la parentela de su padre que entre la de su madre. Es posible que esta asimetría entre el lado paterna y materno se deba a la existencia de las *castas*, que, como vimos, privilegian la línea paterna.

Mientras los grupos unilineales, reforzados por el uso de patronímicos y de la orientación endogámica, cumplen un rol fundamental en procurar cierta permanencia de los grupos sociales en el espacio (que redundaría en la conservación de la identidad de las *castas*), las parentelas bilaterales sirven de base para que el grupo se expanda a través del matrimonio y del parentesco ceremonial y se movilice la cooperación necesaria adquirida por aquellas alianzas. Si bien algunos miembros cercanos de la parentela dan su colaboración, lo que se advierte en cualquier contexto laboral o ritual familiar es que los más asiduos concurrentes

son aquellos individuos unidos al actor principal por vínculos de matrimonio o parentesco ceremonial. Sea que se teche una casa, se marque al ganado, se siembre un terreno de maíz, los más obligados a participar son los parientes ceremoniales y los afines que, como veremos, están más allá del límite de la parentela del actor principal y tienden a ser reclutados, a su vez, dentro del seno de parentelas con las cuales miembros de la parentela del actor principal se han unido en matrimonio o han contraído vínculos de parentesco ceremonial.

Más que un grupo cooperante la parentela bilateral de un individuo es una matriz que se pone en movimiento gracias a la alianza. Dado que su espectro abarca hasta parientes del cuarto grado tanto por las líneas paterna y materna y existe un ideal de tener 12 hijos, su margen de reclutamiento es muy alto, posibilitando el acceso de un gran flujo de cooperantes que provienen de otras parentelas que le son periféricas.

Deteniéndonos en la composición social de unos 52 asistentes a un ritual de techa de casa (*huasichacuy*) que tuvo lugar a mediados de setiembre de 1974 (ver **diagrama 11**), se aprecia que el dueño de la casa (1) tiene dos hermanos casados. Uno es varón y la otra mujer. Del primero solo concurrieron sus suegros (21a y 21b), mientras que en relación con la segunda (15b), su esposo (15a) y un tío paterno del esposo (38). De seis hermanos que tiene 15a, una hermana aporta además a su esposo (34), al suegro (35), a la hija con su esposo (14b y 14a), y al hermano (41) y padres (32a y 32b) de este último. Además, este cuñado del dueño aportó a 44 que es el cuñado de su primera esposa (Eo Hna), a su primo hermano por el lado paterno (24) y al primo hermano de este último por el lado paterno (28a) con su respectiva mujer (28b). Finalmente, por la parentela de este cuñado del dueño de la casa también concurrió 43 que es el esposo de la hija del hijo del hermano del padre del padre (Eo Hja Hjo Hno P P).

Por el lado del padre del dueño (17), hemos podido determinar que asiste un poblador de Huaccracca (45) que está emparentado con la familia del dueño de cuatro maneras diferentes y con la de la esposa, aparentemente de una sola manera. En relación con el padre del dueño, la posición de este asistente es la de hermano de la esposa del hijo de su hermana. Es decir, se trata

de un hermano de la nuera de la hermana del padre del dueño, pero también en relación con otra hermana de este último (17) su vínculo es de hijo del hijo del hermano de la madre del esposo de esta segunda hermana. Desde el punto de vista del esposo (15a) de la hermana del dueño viene a ser el hermano de una de sus cuñadas y el hermano de la esposa del hermano de la esposa (28b) del primo (28a) de su concuñado (44) con una primera esposa. Y, finalmente, desde el punto de vista de la esposa del dueño (2) este personaje es el esposo de la hija de la hija del hermano de su padre (Eo Hja Hja Hno P). Además de este personaje vemos figurar una hija del hermano de la madre del padre del dueño (16) y uno de sus yernos (9), que también está emparentado con la familia de la esposa del dueño en calidad de hijo del hijo del hermano del padre.

Por el lado de la madre del dueño, no hemos podido determinar la presencia de participantes porque desconocemos la familia a la cual se vincula esta señora. Por lo demás, si los hay, la conexión existente debe estar ya incluida en la red, pues son muy pocos los asistentes que no han podido ser encadenados (10 por ciento). Con respecto a la red de los padres de la esposa del dueño, debemos señalar, en primer lugar, que la unión de ambos no es formal y, por lo tanto, la relación que tiene la hija con su padre es un tanto marginal porque este tiene su mujer legítima y varios hijos con ella. Sin embargo, el padre no evadió su responsabilidad y se hizo presente en el techamiento acompañado de su esposa legítima. Otros miembros de su familia que se hicieron presentes fueron el esposo (10) de una hermana, dos hijos de un hermano (6b y 5a) con sus respectivos cónyuges y el hijo (25) de otro hermano con su cónyuge. En vista de que la parentela del padre de la esposa del dueño es muy grande y solo asistieron unos cuantos, sospechamos que los que acudieron no solo lo hicieron por tener vínculos con el padre, sino también con la madre de la dueña y con el mismo dueño o con algunos de los que integran la red que hemos descrito. Este es el caso de 10, que además de ser esposo de la hermana del padre de la dueña es también el hijo del hermano del padre del padre de la dueña. Por otro lado, también se observa que su madre es la hermana de la madre de la hermana de juramento⁴⁹ del dueño (28b), la cual, a su vez, es la segunda esposa de un individuo que previamente estuvo casado con una prima hermana del dueño (Hja Hna P).

.....
49 Ver página 352.

Por el lado de la madre de la dueña, se observa que el pariente más cercano que asiste es su hermano de padre (36a) acompañado de su esposa (36b). De su línea materna concurre 11, que es un hijo del hijo del hermano del padre de su madre. Aparte de ellos se suceden toda una serie de personajes que se vinculan por afinidad. Este es el caso de 4, que era la viuda de un hermano de padre y madre de 3 y que a la sazón tenía un nuevo marido; el de 19b, que era una hija de otro cónyuge que habla tenido 4 y que estaba casada con un compadre del dueño (19a), que a su vez había estado unido con una hija del nuevo cónyuge de 4; el de 18, padre de 19a; el de 8, que estaba casado con la madre de 19b, exesposa del exesposo de 4; el de 42, que era el hermano de madre de 8; el de 20a, que es el hermano del yerno de 8 y el hijo de la hermana de la esposa del hermano de 42; el de 12, que es el medio hermano de 20; el de 40, que es el sobrino materno del padre de 20b; el de 7, que es el hijo de 40 y esposo de una señora cuya parentela abarca aquella de 12 y 20a, y que se vincula por afinidad con el padre de la dueña, con el cuñado del dueño y es fuente de reclutamiento de otros cuatro participantes (6a y 6b, 25 y 26).

En este contexto los roles centrales fueron cumplidos, en primer lugar, por los compadres (10, 22, 46 y 19), el *masa* o yerno (15b), los maestros de la obra (6a, 12a y 5a). El cargo de cocinera recayó en 4 y, secundariamente, en 21; el de *aqá despensera*, en 16, y el de *trago despensero* (*cusicusicha*), en 20.

De este ejemplo se deduce que los principales canales por donde fluyen los participantes a un evento son los padres respectivos de una pareja conyugal y los hermanos con que cuentan. Entre estos últimos, los que tienen mayor responsabilidad de asistir son las hermanas con sus respectivos maridos y algunos de los miembros de su parentela. Si bien ser yerno o ser nuera no da lugar a mayores diferencias en la terminología de parentesco, da la impresión de que el primero tiene mayores obligaciones que la segunda y que una de ellas es atraer a un mayor número de personas a colaborar con su suegro o hermanos de la esposa cuando estos tienen la responsabilidad de cumplir alguna tarea.

Para completar este análisis nos referiremos a continuación a las marcaciones de ganado vacuno y siembras rituales de maíz entre tres miembros de una misma parentela (dos hermanos de sexo distinto y el hijo de una hermana) y un cuarto que se une a ellos por vínculos de afinidad (ver **diagrama 13**). Esta descripción tiene la ventaja de permitir una comparación entre la red de colaboradores de una misma persona en un contexto agrícola y ganadero, de continuarla en relación con la red de su hermana en otro contexto de marcación de ganados, de hacer lo mismo con la red de un consuegro de su hermana en un contexto similar y de completar esta secuencia de comparaciones observando la composición social de los colaboradores a una siembra ritual del sobrino de los dos primeros.

Lo primero que se desprende de este análisis es que con la excepción de la marcación de María Mogrovejo (1)⁵⁰, a la que asisten unas 47 personas, y la de su hermano Juan Mogrovejo (38a), donde solo asisten 14, los tres eventos restantes oscilan entre 25 y 29 participantes. De los cinco eventos, los que muestran una mayor superposición de participantes son los de María (1) y su consuegro Rafael Toqto (5a). En la de los otros no se ve nada semejante, ni aún entre los que concurren a los dos eventos de Juan. Solo aquellos que son de su núcleo más íntimo, como sus hijos (36b y 37a) y esposa (38b), asisten a los dos eventos. Ninguno de los miembros de la red que integra a los participantes de estos cinco eventos concurre a todos ellos. Lo máximo que se encuentra es a una pareja que participa hasta en cuatro de los eventos, como es el hijo de Juan Mogrovejo (37a) y su esposa (37b), y otros que concurren a tres de los eventos que son Alejandro Córdova Mogrovejo (24a), hijo de la hermana (22b) de Juan y uno de nuestros cinco casos, y su señora (24b). Lo común es encontrar a participantes que atienden a uno o dos de los eventos.

En vista de que en estas ocasiones la tendencia es a concurrir con el cónyuge, es natural que la mayor parte de los concurrentes se vinculen con el dueño de la celebración por vínculos de afinidad. Sin embargo, para efectos de poder contrastar entre los que concurren por ser miembros de la parentela del ego, de aquellos que asisten por ser principalmente parientes

.....
50 El nombre es ficticio.

de los cónyuges que se han adherido a dicha parentela, en el análisis que sigue consideraremos a los cónyuges como parte de la parentela y a los parientes de estos como parte de los parientes por afinidad. En esta última categoría incluiremos también a los parientes ceremoniales, pues, como veremos, el ámbito en que se inscriben es el de la afinidad.

Hechas estas aclaraciones, podemos señalar que en tres de nuestros casos la mayoría de los concurrentes han sido reclutados por vínculos de afinidad y en los otros dos, por ser miembros de la parentela del ego. El evento que muestra mayor participación de afines es el *vaca qerray* de María Mogrovejo (1). En este caso, de los 47 participantes 33 han sido reclutados a través de vínculos de afinidad. Los principales responsables de este reclutamiento son la hija menor (4b), que hacía poco habla contraído matrimonio, y la hija mayor (2b). Aunque hay una gran superposición entre los parientes de los cónyuges de las dos hijas los afines más directos que atrae la hija menor son 22 (5a, 5b, 6, 7a, 7b, 9a, 9b, 11, 16a, 16b, 18a, 18b, 29a, 29b, 46a, 46b, 47a, 47b, 48, 49a, 49b y 51), entre los cuales se cuentan tres hermanos del marido (6, 7b y 9b) y las parentelas de los cónyuges de dos (7a y 9a) de ellos. La mayor, por su parte, atrae a nueve (13a, 13b, 14a, 14b, 41a, 41b, 42a, 42b y 43), de los cuales los cinco últimos parecería que también están vinculados con el cónyuge de la menor. La prima hermana de la madre de ego (51b) atrae a 5 (53a, 53b, 54a, 54b y, superponiéndose a la red de los parientes afines de la hija menor, a 48. Por su parte, el hermano de la madre (33) atrae, a su vez, a una exconviviente (34). El otro evento que muestra mayor presencia de afines es el *vaca qerray* de Rafael Toqto (5a), con 17 afines (11, 12, 14a, 15a, 15b, 16a, 16b, 17a, 17b, 20, 40a, 40b, 50, 52, 54a, 55a y 55b) y 14 miembros de la parentela (4a, 4b, 6, 7a, 7b, 8a, 8b, 10a, 10b, 29a, 29b, 48, 49a, y 49b); y a continuación la siembra de Alejandro Córdoba Mogrovejo (24a) con 15 afines (19a, 19b, 23a, 23b, 28a, 28b, 31, 62, 63a, 63b, 64a, 64b, 65a y 65b) y 13 miembros de la parentela (1, 21a, 21b, 22a, 22b, 23a, 23b, 37a, 37b, 45a, 45b, 63a y 63b). En los eventos auspiciados por Juan Mogrovejo los miembros de la parentela son los que predominan, aunque hay que reconocer que en el caso de su *vaca qerray* la diferencia es de uno (de 8 a 7), mientras que en el de su siembra un poco más (de 20 a 7).

Los miembros de una parentela que concurren a estos eventos son por lo general hijos, hermanos, hermanos del padre o de la madre, y los descendientes de estos últimos. Lo más distante que hemos podido determinar es el de una abuela materna de la esposa de Alejandro Córdoba Mogrovejo (31). Además, hemos quedado sorprendidos de que el rol de masa del *vaca qerray* de Juan Mogrovejo, que en los otros casos es cumplido por yernos reales, en este caso lo desempeñe el esposo de una hija del hijo de la hermana del padre, es decir, el esposo de una sobrina en segundo grado (58a). Como quedan muchos miembros de la parentela del ego y de sus afines sin concurrir, es nuestra impresión que ser consanguíneo no basta para asistir a estos eventos. Aunque no lo hemos podido comprobar en todos los casos por falta de más información, es nuestra impresión que una razón adicional para hacerlo es tener otros vínculos parentales con el ego y su cónyuge además de vivir en Andamarca y disponer del tiempo necesario. Por ejemplo, Juan Mogrovejo contaba a la sazón como con siete tíos maternos. Sin embargo, solo vemos que asisten a su siembra el número 33, y dos hijos (59a y 60a) y la nieta (61b) de un tercer hijo de otro tío. En estos cuatro casos lo que se observa es que, además de pertenecer a una misma *casta*, el hermano de la madre que asiste cuenta con una hija ilegítima (66b) que está casada con un hijo (66a) de un hermano de Juan y que la madre de esta hija (34) pertenece a una casta hondamente enquistada en esta red. En lo concerniente al otro hermano y sus descendientes hemos podido establecer que estuvo casado con una mujer (67b) que forma parte de una casta que cuenta con miembros casados con Mogrovejo. Además, una hija de este hermano de la madre de Juan (59b) se casa con un hombre (59a) que cuenta con parientes que se han unido con la casta Mogrovejo. En un caso la unión es con una hija del hijo de la hermana del padre (58b) y en otro (68a), con otra hermana del padre (68b).

Respecto a María Mogrovejo, ocurre algo semejante en relación con los tíos maternos de Juan. En esta oportunidad, ni el tío (33) ni los descendientes del otro tío (59a, 59b, 60a, 60b, 61a y 61b) concurren a su marcación. En su lugar va el esposo de una hija (51a) de otro hermano de su madre (69a), que no asistió a los eventos de Juan. Lo más probable, en este caso, es que el



■ Hermanos de la comunidad de Andamarca.

vínculo adicional que está de por medio sea el que su hijo (49a) está unido en matrimonio a la hija (49b) del hermano (70a) del consuegro de María (5a).

El contar con múltiples vínculos en relación con un ego, como hemos visto, es una posibilidad que deja abierta el sistema social andamarquino debido a su orientación endogámica que con frecuencia favorece la reiteración de vínculos matrimoniales entre dos parentelas. En vista de que la descendencia por sí sola no basta para concurrir a estos eventos, se podría decir que la alianza juega un rol más importante. De aquí que tan solo las categorías que se derivan de este tipo de vínculo, como el de masa o yerno, o *llumchuy* o nuera, asuman roles ritualizados. Este es también el caso de los parientes ceremoniales, que, como veremos, además de reflejar la composición de las parentelas, constituye la muestra más palpable de la institucionalización de la configuración que adopta la afinidad en Andamarca y del rol que asume

la convergencia de diferentes vínculos parentales en una misma persona debido a la orientación endogámica. Por último, es nuestra impresión que si la afinidad alcanza relieve es más que nada porque lo que está de por medio es un intercambio de servicios; y que la afinidad, como expresión de alianzas matrimoniales, no es sino una parte de un sistema de prestaciones que en Andamarca, como en muchas otras comunidades andinas, siguen teniendo un carácter total, como lo planteó el célebre Marcel Mauss en relación con la economía de los pueblos tradicionales.

d. La familia nuclear

Quizá por aparentar ser una entidad natural cimentada en principios biológicos comunes a todo el género humano y por predominar en medios sociales cercanos a nosotros, es que se ha supuesto con relativa facilidad que la familia nuclear debe ser la unidad social básica de toda sociedad. La mayor parte de estudios sobre la realidad social andina también ha participado de este supuesto, dejando muchas veces de lado el rol que cumplen las otras unidades sociales y llegando, inclusive, hasta ignorarlas completamente.

Nuestra experiencia en la comunidad de Andamarca nos revela, por el contrario, que la unidad compuesta por una pareja conyugal y sus hijos, o familia nuclear o conyugal, si bien no es ignorada, es difícil de aislar. Para empezar, no nos ha sido posible encontrar, un término específico en quechua que la designe. El término que algunos informantes usan a veces es el de *familia* o *huasi familia*, lo que significa que su existencia depende en gran medida de su asociación con una unidad doméstica. No obstante, esta asociación es muchas veces más nominal que real, pues no siempre una unidad doméstica está compuesta tan solo por una familia nuclear. Aparte de este contexto, cobra relieve en relación con la herencia, aunque hay que destacar que esta también puede ser recibida por otros parientes e inclusive ahijados. En realidad, ni en relación con funciones vinculadas con la educación, la economía y el sexo, que normalmente aparecen asociadas con este tipo de unidad social, puede decirse que la familia nuclear en Andamarca tenga un rol destacado.

El supuesto de que la familia nuclear es coincidente con la unidad doméstica ha llevado a que también se la conozca como familia doméstica. Esta coincidencia generalmente implica que la unidad residencial es fácil de aislar dentro de un conjunto y que sus moradores la ocupan con cierto grado de permanencia. En Andamarca no ocurre ni lo uno ni lo otro. A pesar de que el trazo del pueblo se inspira en patrones europeos rectilíneos y que las casas cuentan con muros divisorios, ya hemos visto que todo esto es más aparente que real. Una mirada cuidadosa revela que en una manzana el patrón rectilíneo solo se cumple en las fachadas, pero que en el interior también funciona un patrón no-lineal. Además, se descubre que algunas casas, aparentemente independientes desde fuera, en el interior están unidas y que esto guarda correspondencia con la concentración de parientes en el espacio. Inclusive el uso de los fogones como demarcadores de familias nucleares, tan usado por las estadísticas nacionales, no tiene un carácter permanente y varía, según las circunstancias. Igual sucede en las actividades laborales y en muchos otros contextos más.

Dado el carácter marcadamente itinerante de los pobladores, por la diversidad de actividades productivas que practican y por la variedad de ámbitos ecológicos en que se encuentran dispersos sus medios de producción, es muy difícil fijar cualquier tipo de agrupación a través de la praxis cotidiana. A este nivel lo que siempre tiene relieve es la familia extensa. Aun si nos detenemos en la crianza de los hijos, que se supone debe ser una obligación de la familia nuclear, lo que se observa es que como existe la tendencia a tener muchos hijos y los padres están tan concentrados en sus ocupaciones, muchas veces un buen número de ellos son repartidos entre parientes para que se encarguen de su educación.

A diferencia de lo que ocurre en otras sociedades como los Apinaye (Da Matta, 1976), donde la familia nuclear puede ser aislada por el grado de participación de sus miembros en una misma sustancia, en Andamarca no nos ha sido posible observar si existe alguna evidencia, como restricciones dietéticas, o de otro tipo, como casos de enfermedad de alguno de los miembros, para inferir algo semejante. Lo más próximo que hemos podido encontrar es que en contextos funerarios los miembros de la familia nuclear

del difunto son los que menos contacto físico tienen con el cadáver o con sus prendas y son además los más obligados a llevar luto por un año. Sin embargo, esto no debe entenderse de manera rígida, pues, al margen del grado de parentesco, lo importante es que ningún pariente colateral tenga contacto físico con el difunto. Por otro lado, es frecuente que algunos miembros de la familia nuclear no se pongan luto por haber tenido alguna desavenencia con el difunto y que parientes lejanos o ceremoniales si lo hagan por considerar que en vida el difunto les fue muy querido.

La familia nuclear pareciera compartir con la familia extensa bilateral una falta de precisión en sus límites que casi hace sospechar que se trata de una agrupación inexistente. Sin embargo, esto no es del todo cierto, pues supondría negar de plano el reconocimiento tan marcado que la sociedad andina hace del individuo, que se inicia a partir del matrimonio con la entrega de la donación y con la entrega de casas o terrenos urbanos para que la nueva pareja viva neolocalmente. Es esta asociación tan estrecha con una vivienda lo que hace que los informantes admitan su existencia y la llamen *huasi familia*, lo cual significa que una vez más resuelvan la falta de precisión en sus límites acudiendo a instancias extraparentales como la localidad. Por lo tanto, pareciera que el ropaje más notorio de la familia nuclear es la unidad doméstica y su rol es servir de mediación entre la comunidad, la familia extensa y el individuo.



CAPÍTULO III:

Los sistemas de alianza: el matrimonio

De lo expuesto hasta el momento, podemos notar que en la comunidad de Andamarca funciona simultáneamente, pero en distintos contextos y con funciones diferentes, una gran variedad de unidades sociales que se organizan sobre principios que se derivan de la descendencia. Igualmente, en relación con esta última, también encontramos que, lado a lado, coexisten tendencias que sugieren ciertas formas de unilinealidad, de transmisión paralela y de bilateralidad. Por eso, la primera lección que se desprende para la teoría del parentesco es que unidades sociales y formas de descendencia que se creían incompatibles entre sí pueden aparecer en un mismo ámbito funcionando paralelamente. El costo de una situación como esta es, sin embargo, el que la mayor parte de estas unidades, a excepción de la misma comunidad, aparezcan luciendo límites no muy definidos. Por ello, una perspectiva descendentista, como la utilizada para estudiar algunas sociedades africanas que cuentan con una organización clánica elaborada, no es suficiente para este medio sociocultural. Al respecto basta recordar que en la actualidad una de las acepciones que adquiere el término *aillu* es la de unidad social cuyos miembros están prohibidos de casarse entre sí. Es decir, en este caso tenemos que una regla de alianza matrimonial, y no una que proclama exclusivamente la afiliación a un antepasado cormún, define a este tipo de agrupación.

La perspectiva descendentista, por lo tanto, debe ser complementada con la perspectiva aliancista, que será la que a partir de este capítulo comenzaremos a desarrollar en relación con el matrimonio y, luego, en relación con el parentesco ceremonial. Confiamos en que después de este análisis las unidades y categorías sociales que operan en Andamarca queden mejor definidas, lo que podrá redundar en una comprensión más precisa de las bases que sustentan la integridad del resto de las comunidades andinas. Además, como bien lo ha notado David Schneider:

«La teoría aliancista, como teoría, es capaz de tratar con un sistema simbólico como un sistema separado, pero relacionado con la red de relaciones sociales. Tiene una manera de enfocar los significados que no tiene la teoría de la descendencia de Radcliffe-Brown y Fortes» (Schneider, 1965: 78) [traducción mía].

Esto coincide con nuestro ideal de no solo limitarnos a observar el comportamiento de los actores sociales y de describirlo e interpretarlo según nuestros propios términos, sino, más bien, de entenderlo según el sistema conceptual de los campesinos.

a. La dimensión individual del matrimonio

1. El varón y la mujer

Siguiendo con los lineamientos propuestos al final del párrafo anterior, daremos inicio a este análisis del matrimonio en Andamarca refiriéndonos a las representaciones mutuas que se hacen los sexos entre sí. La razón de este punto de partida es que consideramos, coincidiendo con Peter Rivière (1971), que un varón y una mujer constituyen la unidad irreductible sin la cual no puede existir el matrimonio. Además, es importante situarse desde el principio bajo la perspectiva de esta unidad elemental, pues, como es frecuente en las comunidades campesinas, el matrimonio aparece camuflado en distintas formas institucionalizadas que si no se remiten a esta estructura básica pueden conducirnos a dar una visión distorsionada de su naturaleza.



■ *Taqicha* o *taqe*, mujeres en Andamarca, cocinan papas.

La diferenciación por sexos es una característica común a todas las sociedades. Sin embargo, en la sociedad andina llega a extremos como dar lugar a un sistema de transmisión paralela de derechos y atributos al cual ya hemos hecho alusión. Da la impresión, por lo tanto, de que los sexos fueran dos mundos paralelos y complementarios, que estuviesen igualmente balanceados y que, en consonancia, no pudiese decirse que uno domina al otro.

Las mujeres son llamadas metafóricamente *taqicha* o *taqe*, que es el término que se da a los depósitos donde se almacena el maíz después

de la cosecha. Estos depósitos siempre se colocan en una habitación de la casa, nunca en el exterior. Según los andamarquinos, esta metáfora se deriva del hecho de que consideran que las mujeres tienen una inclinación al ahorro y no despilfarran el dinero. El propietario de una tienda nos contó, por ejemplo, que cuando se ausentaba de la comunidad lo hacía tranquilo, pues sabía que la mujer cuidaba los ingresos del negocio mejor que él.

La primera vez que escuchamos esta metáfora fue en relación con una arraigada creencia que tiene que ver con el orden de nacimiento de

los hijos. Tratando de averiguar por la preferencia que se tiene en relación con el sexo del primer hijo, se nos dijo que desean mujer porque su condición de *taqe* hacía que trajera buena suerte. Los varones, en cambio, si nacen primero acarrean pobreza y accidentes que pueden ser fatales.

Además del deseo de que el primer hijo sea mujer, hemos notado que en general existe una preferencia por tener más hijas que hijos. La razón que se da para esto es que las hijas ayudan más que los hijos y proveen de yernos (*masas*), que deberán servir a sus suegros en todo momento desempeñando las tareas más fatigosas. Esto último lo hemos podido comprobar en diversas ocasiones, como las que mencionamos al tratar las parentelas andamarquinas, donde se ve que, a diferencia de las nueras, los yernos reclutan más parientes para cumplir con sus suegros.

Esta asociación de la mujer con el *taqe* no es sino una de las tantas expresiones de la vinculación que se hace de ella con un ámbito interior en la sociedad andina. Un paradigma de este tipo de ámbito es la cocina. Es debajo del fogón, por ejemplo, donde las madres entierran la placenta y el cordón umbilical luego del nacimiento de cada uno de sus hijos. De manera paralela, este es el ámbito que más permanentemente ocupan las mujeres cuando están en casa. A la hora de las comidas ellas permanecen en este recinto mientras los varones comen afuera. Sin duda, una razón para esta asociación es que la actividad de cocinar es casi consustancial al sexo femenino. Tal es la compenetración existente que una explicación esgrimida con frecuencia para los conflictos conyugales es que la esposa se negó a cocinarle al marido o, alternativamente, que el marido pegaba mucho a su mujer. Igualmente, es común escuchar en son de broma que entre nietos y abuelos maternos de sexos opuestos se tratan de esposos, pero además que la nieta trata a su abuela de *cocinera* y el nieto a su abuelo de *enemiguy*⁵¹.

.....
51 Aunque algunos informantes sostienen que esta *joking relationship* también se extiende a los abuelos paternos y hasta a los padres de los padrinos, el que uno haya sido muy enfático en precisar que la broma se hace principalmente con los maternos nos sugiere que lo que, está de por medio es el reconocimiento de una distancia parental lo suficientemente lejana como para que una alianza matrimonial sea posible. Esto guarda correspondencia con otras

Otras actividades importantes asociadas con las mujeres, y que guardan relación con su condición de *taqe*, son aquellas que implican un contacto con la tierra, como depositar la semilla, aplanar el terreno, abrir los surcos o *eqas* para que el riego del maíz sembrado en los andenes se reparta equilibradamente. Es precisamente en contextos vinculados con el cultivo del maíz donde mejor se contrastan las actividades de las mujeres y de los varones. En consonancia, se nos ha dicho que la semilla de maíz se transmite principalmente de madres a hijas y que el momento que se escoge para esta transferencia es el matrimonio. Además de la madre, hemos notado que las madrinas también hacen este donativo a sus ahijadas y que se utiliza en la primera siembra que la pareja conyugal realiza en las chacras recibidas en la donación.

Esta vinculación de la mujer con la actividad agrícola explicaría la estrecha asociación existente entre el valle, que es el ámbito apropiado para esta actividad, con este sexo. Tal es el grado de identificación, que este también recibe el apelativo de *taqe*. La puna, por el contrario, es denominada *orgo*, que es un término cargado de connotaciones masculinas. Coincidiendo con estas valoraciones hemos podido notar durante la fiesta del agua que los santos masculinos de la jerarquía religiosa tienden a vincularse con puntos geográficos del sistema de riego aledaños a la puna, mientras que las santas, con puntos geográficos del valle. Además, durante las marcaciones de ganado vacuno es notable observar que mientras las mujeres asperjan al ganado con chicha, que es un derivado del maíz, los varones asperjan con *trago* o aguardiente hecho de caña, que es un producto industrial asociado con la foraneidad y con una presencia muy notoria en los rituales de la puna.

El hombre y la mujer, por lo tanto, encierran valoraciones opuestas, pero complementarias, que se van acentuando según el ciclo de desarrollo. Precisamente, la etapa adulta se caracteriza por la plenitud que alcanzan estas diferenciaciones que hacen de los individuos de cada sexo, por sí mismos, seres sociales incompletos.

afirmaciones que se nos han hecho, en las que se sostiene que unirse en matrimonio con un primo por el lado materno es menos incestuoso que con uno por el lado paterno.

2. El ideal del emparejamiento

Llegados a esta etapa, la sociedad exige que los individuos de sexos opuestos se constituyan en parejas. A partir de este momento la soltería es vedada por la sociedad, pues toda ocasión social implica eventos que demandan la presencia de parejas. Sea que se trate de una siembra ritual de maíz, de un techado de casa, de la marcación de ganados, de un matrimonio, un bautizo, un funeral, etcétera, los distintos componentes de estos eventos demandan la presencia de parejas. Por ejemplo, el acto del *qelpuy* en un matrimonio, que consiste en recabar fondos de todos los asistentes para los novios, supone que el dinero que se dona se deposite en dos platos que están bajo el cuidado de los padrinos matrimoniales: en uno de los platos, bajo la jurisdicción del padrino, depositan los varones, y en el otro, supervisado por la madrina, su pareja. Es tal la exigencia de que los asistentes adultos concurren emparejados que, si no se hace, un individuo tiene que desdoblar su donativo en los dos platos y, cuando se trata de comida, debe consumir una doble porción del convite.

Así como la división dual en Tuna y Pata y la valoración positiva que reciben los números pares frente a los nones traducen la condición dicotómica bajo la cual es concebido el orden social y el mundo en general, el emparejamiento de los seres humanos, llegada una etapa del ciclo de desarrollo, no es más que una consecuencia de dicha concepción y de la marcada división del trabajo entre los sexos. Como bien lo manifiesta un informante del grupo Macha, estudiado por Tristan Platt, *Tukuy ima kbariwarmi* (todo es hombre y mujer) (Platt, 1976: 21). De todo esto se deriva que lo no emparejado, generalmente es considerado como negativo. Por ejemplo, está muy extendida la creencia de que si se viaja en un mismo ómnibus con un cura católico de seguro ocurrirá un accidente. Igualmente existen adivinanzas y cuentos donde se compara al cura con una mula pastando en una pampa desolada bajo la luz de la luna, lo que apoyaría la suposición de que en la base de estas valoraciones de los sacerdotes está el hecho de que no se casan.

De lo dicho hasta el momento, queda claro que el emparejamiento es un requisito esencial para que los individuos accedan al orden social pleno y que la condición de adulto se define por dicho acceso. En relación con este tema, se escucha decir en muchas partes que es a partir del momento en que los individuos desarrollan su potencial sexual que comienzan a ser honrados con ceremonias fúnebres propias de adultos. Antes de esta etapa, y luego de haber sido bautizados, los niños son enterrados en un ambiente festivo, pues se piensa que son angelitos que irán a la Gloria. No estando plenamente formados socialmente, cuando las campanas anuncian una de estas muertes repican del mismo modo para los dos sexos. Los adultos, por el contrario, son enterrados solemnemente, el doblar de campanas es



■ Parejas en bailes tradicionales.

distinto según el sexo y todos los rituales que se hacen tienen por objeto separar al muerto de la comunidad de los vivos. Estas últimas prácticas encuentran su explicación en la creencia que todo adulto, al contar con un potencial sexual es susceptible de *cometer* incesto lo que trae consigo la posibilidad de convertirse en *condenado* cuando se muera. Este personaje folclórico, a su vez, es muy temido en Andamarca, pues se cree que una manera en que puede alcanzar su salvación es devorándose a tres seres humanos. Por consiguiente, para evitar cualquier duda frente a este potencial negativo que tienen los adultos, los rituales funerarios que se les asocian tienen como nota central el alejamiento del alma del difunto.

Una primera explicación del matrimonio andino deberá, por lo tanto, tener en cuenta que se trata de una de las expresiones del dualismo andino que permite el acceso de los individuos al orden social pleno. En tanto que se trata de una expresión institucionalizada esta consecución del orden social se manifiesta por la adquisición de una serie de derechos y deberes que le imponen al individuo, no ya su familia inmediata, sino la misma comunidad o el Estado. Tanto en la sociedad andina prehispánica como en la contemporánea se considera al matrimonio (no se especifica que tipo de matrimonio) como el punto de partida para la adquisición del estatus de adulto. Esto implica que, a diferencia de lo que se preconiza a nivel nacional, el matrimonio no es percibido como una institución optativa sino como un tránsito obligado por el cual deben pasar todos los individuos.

Las crónicas antiguas mencionan que a partir del matrimonio el individuo comenzaba a brindar sus servicios para el Estado. Guaman Poma de Ayala llama a los varones que llegan a esta condición *aucacamayoc* y a las mujeres *auacouarmi* y les asigna a los primeros obligaciones guerreras y a las segundas textiles. Otros cronistas denominan a los primeros *purec*, que significa «andador», y les asignan obligaciones tributarias y guerreras. En las comunidades actuales el matrimonio confiere a sus miembros la condición de comuneros, que lleva aparejada la obligación de pasar cargos públicos, participar en las faenas comunales y el derecho de usufructuar de los bienes comunales. En muchas comunidades este

cambio de estatus se institucionaliza a través de determinados cargos que solo pueden pasar los recién casados. En Andamarca, uno de estos cargos recibe el nombre de *ñahuin*, y se pone especialmente de manifiesto durante la fiesta del agua. Los *ñahuin* son los acompañantes de los alcaldes de Agua que tienen bajo su responsabilidad la distribución del agua. Entre las funciones que desempeñan, deben repartir plantas asociadas simbólicamente con la puna y el valle en distintos contextos de la celebración. Otro cargo que se asocia con los recién casados es el de alcalde de Campo, que cumple la función de supervisar los terrenos agrícolas destinados al cultivo del maíz.

En Andamarca son tales las exigencias que la sociedad impone para que todos los individuos se emparejen que aún los ancianos que ya no pueden procrear y que han enviudado aspiran a conseguir cónyuge. Por consiguiente, es frecuente encontrarse tanto a varones como mujeres que a lo largo de sus vidas han contraído más de tres matrimonios y que inclusive, cuando han pasado los 70 años se dedican a formar una nueva pareja.

Dada la relevancia social que se le concede al emparejamiento de los sexos opuestos en la sociedad andina, no es de extrañar que el ceremonial que consagra una unión conyugal sea conocido en todos los Andes con el término de *yananchacuy*, que deriva de *yanantin*, y que encierra la idea de dos cosas iguales. El análisis más detallado acerca de este concepto ha sido hecho por Tristan Platt (1976). Tiene el mérito de haber destacado por primera vez la importancia de este concepto para el conocimiento de la organización social y la cosmología andina. Posteriormente, otros investigadores como Enrique Mayer (1977) han aportado materiales adicionales para clarificar las distintas connotaciones de este término.

Sin entrar en todos los matices que sobre este término han sido registrados, solo diremos que según los antiguos vocabularios el concepto *yanantin* es traducido como «un par de cosas iguales», un par de zapatos o un par de ojos. Además de esta idea de igualdad, la raíz *yana* como sustantivo designaba a una categoría de sirvientes, sugiriendo una idea de desigualdad. Es esta doble connotación del término lo que destaca Platt en su artículo y que lo lleva a consignar lo siguiente:

«Nuestro análisis de la palabra *yanantin* sugiere un mecanismo similar que representa como simétrica e igual una relación a la que en realidad le falta esa simetría, como en el caso del hombre y la mujer, en donde la autoridad se atribuye al hombre. En este caso, el aumento de la explotación bajo una máscara de reciprocidad durante los grandes estados y reinos andinos debe considerarse como una circunstancia agravante, una proyección hacia las nacientes sociedades de clase de un antagonismo ya presente en el corazón de las comunidades andinas preexistentes, en el centro mismo del proceso productivo: dentro del hogar» (Platt, 1976: 49).

Si bien es cierto que el término *yanantin* encierra estas dos connotaciones aparentemente contradictorias, no estamos de acuerdo con las implicaciones de corte marxista que deduce. ¿Por qué sazonar tan brillante análisis con este condimento marxista que no aporta nada significativo para el conocimiento de la sociedad andina? ¿Por qué asume que los roles de autoridad que desempeñan los varones deban dar lugar a relaciones de explotación y conflictos de clase camuflados bajo una forma de reciprocidad? ¿Sobre qué bases se permite sugerir que la explotación tiene más realidad que la reciprocidad? Para nosotros, el hecho de que un concepto como *yanantin* pueda expresar tanto una idea de simetría como otra de asimetría no es más que la expresión de una sociedad basada en la reciprocidad y en una organización jerárquica, que busca conciliar valores complementarios que se inscriben, por un lado, en la exogamia y, por otro, en la endogamia y que, entre estos valores, privilegia a la primera por posibilitar la expansión y reproducción del orden social (ver página 333).

Correspondiendo con la designación de *yananchacuy* que se le da al matrimonio andamarquino toda la simbología que acompaña a los rituales no hace sino remarcar esta idea de oposición complementaria y de que esta institución es parte de un dualismo cósmico. Una canción que exclusivamente se entona para esta ocasión dice, por ejemplo, lo siguiente:

<i>«Ancallaga qahuachcasqa</i>	Aquel anca había estado mirando
<i>Condorllaga qahuachcasqa</i>	Aquel cóndor había estado mirando
<i>Mostrasallay pallachcaqta</i>	Aquel que está recogiendo las semillas de mostaza
<i>Achitallay pallachcaqta</i>	Aquel que está recogiendo las semillas de achita
<i>Orqora munichu icha manachu</i>	La saqué o no la saqué
<i>Apa munichu icha manachu</i>	La traje o no la traje
<i>Ima ninmi sonqollaiqui</i>	Qué dice tu corazón ahora
<i>Qayca ninmi geniollaiqui</i>	Qué dice tu genio ahora
<i>Yanantinta ricuy cuspa</i>	Mirándola a ella con su pareja
<i>Chullantinta ricuy cuspa</i>	Mirándola a ella con su individuo
<i>Ancallaga qahuachcasqa</i>	Aquel anca había estado mirando
<i>Condorllaga qahuachcasqa</i>	Aquel cóndor había estado mirando
<i>Mostrasallay pallachcaqta</i>	Aquel que está recogiendo las semillas de mostaza
<i>Achitallay pallachcaqta</i>	Aquel que está recogiendo las semillas de achita
<i>Qari huahuayoq ayniricuy</i>	Dejen que los que tengan un hijo varón ayude
<i>Huarmita huahuayoq ayqe ricuy</i>	Dejen que los que tengan una hija, se escape
<i>Ancallaga qahuachcasqa</i>	Aquel anca había estado mirando
<i>Condorllaga qahuachcasqa</i>	Aquel cóndor había estado mirando
<i>Mostrasallay pallachcaqta</i>	Aquel que está recogiendo las semillas de mostaza
<i>Achitallay pallachcaqta</i>	Aquel que está recogiendo las semillas de achita
<i>Ricuy cucuy qabuay cucuy</i>	Mira bien, observa bien
<i>yanatillan palomata</i>	esta paloma con su pareja
<i>Ricuy cucuy qabua cucuy</i>	Mira bien, observa bien
<i>yanatillan urpituta torcazata</i>	esta paloma torcaza con su pareja
<i>Ima ninmi sonqollaiquin</i>	Qué dice tu corazón ahora
<i>Qayca ninmi geniollaiqui</i>	Qué dice tu genio ahora
<i>Ati munichu icha manachu</i>	Pude hacerlo o no pude hacerlo
<i>Pusa munichu icha manachko».</i>	La estoy trayendo o no la estoy trayendo.

Para entender esta canción, es importante señalar, en primer lugar, que quien la entona asume el rol de un personaje que actúa como concertador del matrimonio. Por su papel mediador el nombre que se le da es el de anca que es el término con que se conoce a un águila (*Geranoaetus fuscescens australis-Swann*), identificada con el águila real en los antiguos vocabularios quechuas, cuyo pecho, abdomen y el lado interior de sus alas son blancos, mientras que su lomo es negro. El que sea un ave de rapiña que combina estos dos colores la hace coincidente con la descripción que González Holguín ofrece del *coriquenque*, que era uno de los emblemas reales de los incas cuyas plumas adornaban la corona que se ceñían. Según este sacerdote el término «Coriquenque» designaba a un «Ave de rapiña blanca y parda» (González Holguín, 1952: 69). La presencia de estos colores contrastados en esta ave es realizada en algunos documentos anteponiendo el término *allcamari*, que alude precisamente a esta combinación de colores, a «Coriquenque». Según Verónica Cereceda, el *allca* es el principio generativo de la distribución de las franjas que adornan las talegas del pueblo aimara de Isluga.

«*l'allka* —nos dice— conjoint les deux termes opposés et complémentaires d'un même phénomène: le blanc et le noir dans le domaine des couleurs naturelles, l'ombre et la lumière sur le plan cosmologique (la nuit et le jour, le féminin et le masculin, etc.). Si nous parcourons du regard les exemples que nous avons cités, nous percevons que le dessin fondamental que répètent tous ces sacs, cette alternance des bandes entre le clair et l'obscur, n'est rien d'autre que le déploiement successif de diverses phases de *l'allka*: autrement dit, les bandes alternées sont comme des *allka* mineures qui se meuvent entre les pôles de l'extrême lumière et l'extrême obscurité» (Cereceda V., 1978: 1025).

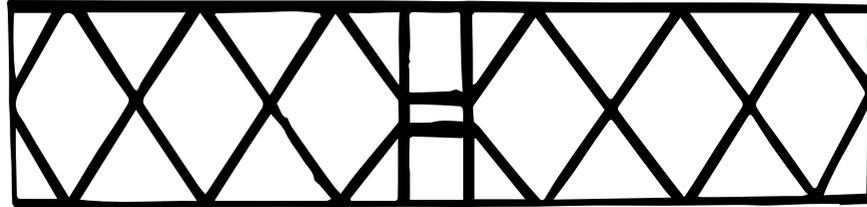
Dada las características que comparte anca con *allqa* no sería de extrañar que el primero fuese una metátesis del segundo, que remarca la condición de conciliador de contrarios o de generador de un

emparejamiento, como se jacta a lo largo de la canción. Sea este el caso, lo que no hay duda es que el contraste entre lo blanco y lo negro, para remarcar el ordenamiento dualista en el que se inscribe el matrimonio, juega un papel preponderante en esta canción. Esto se confirma en la presencia de las semillas de mostaza, que, además de ser negras, en muchos rituales ganaderos figuran asociadas con la reproducción de los toros, y las semillas de achita que son blancas y se asocian con la reproducción de las vacas⁵².

La condición de mediador del anca es ratificada por la presencia del cóndor, a quien se le dice *huamani* y se le identifica con el espíritu del cerro. Con ocasión de la fiesta del agua, de la grasa del pecho de las llamas y de harina de maíz *misa sara* se hace imágenes de esta divinidad, que se entierran como ofrendas. La forma que se les da es de pirámides cuadrangulares que recuerdan el antiguo trona o ushno donde se sentaba el inca.

Según esas connotaciones, el anca y el cóndor en el contexto de esta canción hacen las veces de principios unificadores que sustentan un orden dual que a lo largo de las estrofas es remarcado por un vasto conjunto de oposiciones complementarias, como son la mostaza y la achita, lo par e impar, el varón y la mujer, y otras expresiones que dan cuenta de la riqueza de la lengua quechua y que requieren de un análisis lingüístico más cuidadoso. La posición que adoptan estas aves de rapina es de observadores externos de los acontecimientos que se van sucediendo como consecuencia del éxito que alcanzó el mediador matrimonial. Desde esta perspectiva se podría decir que dicha posición es análoga al *puytu* (ver página 378 y **figura 16**) que preside el convite del matrimonio, que adorna al *quille* (ver página 378), que socializa una casa que se termina de techar (ver página 378) y que se asocia íntimamente con el compadrazgo espiritual.

.....
52 Estas anotaciones figuran explícitamente en el juego del toro *gaycu* (literalmente «toro obligado» que se hace la víspera de la marcación del ganado vacuno. Este consiste en una pantomima donde el dueño del ganado que se marcará recibe como regalo de quienes lo acompañarán en esta tarea «millones» de vacas y toros. Estos millones son en realidad semillas de mostaza, que representan toros, y de achita, que representan, vacas las cuales son dispuestas en un plato conteniendo *llampucha*, o harina de maíz de dos colores para luego ser utilizadas en las ofrendas que se hacen a los cerros tutelares y a la madre tierra.



■ Figura 16. El *puytu*.

b. La dimensión colectiva del matrimonio

1. El estatus matrimonial

De lo expuesto pareciera que en la sociedad andina existe una dimensión en la cual el matrimonio aparece como indistinguible de las uniones premaritales, ya que ambas son vistas como partes del proceso de socialización que deriva en la consecución de la plenitud social a través del emparejamiento de los individuos. Esto posiblemente explica en parte la tolerancia que existe hacia las uniones premaritales, lo que contrasta en gran medida con las valoraciones altamente negativas que en otras sociedades se le dan a estas uniones. Por ejemplo, en la sociedad andina no son tan pronunciados los valores de honor y vergüenza con que en las sociedades mediterráneas se protege la virginidad de las mujeres (Campbell, 1974), ni se tiende a valorar como bestias, o en asignarles un estado de naturaleza, a los individuos que se unen extramaritalmente, como sucede en Sri Lanka (Stirrat, 1975: 597). En verdad, esto último no podría suceder en la sociedad andina, pues las uniones extramaritales, al igual que las maritales, se encuentran reguladas por las normas de incesto, lo que de por sí ya las ponen en el ámbito de la cultura. Esta dimensión también explica el que los hijos naturales, aunque se distinguen terminológicamente de los hijos legítimos gocen, al igual que estos últimos, de los mismos derechos con respecto a los bienes parafernales que heredaran de sus padres. Sin embargo, debe notarse que los hijos nacidos de relaciones adúlteras no solo se distinguen terminológicamente de los hijos legítimos y de los nacidos de relaciones entre padres solteros, sino que también se distinguen con respecto al acceso que tienen a la propiedad de sus progenitores, pues generalmente heredan la mitad de lo que reciben los últimos. Esto sugiere, por lo tanto, que existe otra dimensión donde el matrimonio aparece no solo como una etapa más del ciclo de desarrollo, sino como una institución social que otorga derechos y deberes a los individuos frente a los grupos familiares de donde proceden los cónyuges, la comunidad y, en general, el conjunto de la sociedad. Entre estos derechos figuran el goce de derechos sexuales

con exclusión de terceros, el acceso formal a la propiedad de la tierra, la adquisición del estatus adulto, la adscripción a un sistema terminológico y de relaciones sociales y otros más.

Partiendo de la adscripción a un sistema terminológico, vemos que se dan términos específicos que solo son aplicables entre parejas que están formalmente casadas. Este es el caso de *qosay*⁵³ que emplean las mujeres para referirse a su esposo. Otro caso se puede observar en la distinción que se hace entre una pareja casada y otra soltera. A la primera se le califica de *yanantinmi* como cuando se dice: *Huac runaq yanantinmi richcan* (Aquella persona está casada), que es equivalente a «*Huac runaq casado richcan*». A la segunda, por el contrario, se le conoce como *huaynay* o *cholay*. En este caso, el primer término figura en González Holguín con la misma connotación, pero referido al varón de una pareja. Para la mujer, el término que da este sacerdote es *sipas*, que actualmente se usa en Andamarca para referirse a una niña de 12 o 14 años, que es menor que una *pasña* o adolescente. *Cholay*, a su vez, parece derivarse de *chulu* o *cholo*, que tanto en quechua como en aimara tiene la connotación de mestizo e ilegítimo (Ossio, 1977: 58-59).

En contraste con lo que ocurre con los varones, las mujeres al casarse no reciben ningún término específico. A ellas sus maridos las siguen llamando *huarmi* (mujer) como si no hubiesen sufrido ninguna transformación. Es cierto que han abandonado su condición de *sipas* y *pasñas*. Sin embargo, no asumen un término específico. Aunque todavía no tenemos una explicación al respecto, el problema que se plantea en este caso es semejante al dato que trae el vocabulario anónimo de 1586 sobre cómo entre los nobles del Cuzco todas las mujeres eran *mama* para los varones, pues tenían la prerrogativa de tratarlos de *huabua* (hijo). Coincidiendo en parte con este patrón, en Andamarca hemos notado que algunas veces los varones les dicen a su esposa *mama quilla* (madre luna).

La existencia de términos que distinguen a los hijos legítimos de los ilegítimos es otro indicador de las transformaciones que introduce el matrimonio. *Qabua churi* o *qabua huabua*, por ejemplo, son términos

⁵³ Según los antiguos vocabularios quechuas, este término tiene la connotación de «asar», que es un medio de transformar la naturaleza en cultura.

para designar a los hijos de solteros; *churi apacuy* o *huacha apacuy* (*apacuy* significa robar o llevarse algo sin el consentimiento del dueño) designan a los hijos de una relación adúltera. Los adúlteros, a su vez, sin distinción de sexo, son llamados *huaccra* (cuerno), y en algunas partes del departamento de Ayacucho se les castigaba poniéndolos en un cepo y haciéndolos ceñir un sombrero con cuernos de toro. Aparte de esta sanción pública hay todo un conjunto de creencias que castigan este comportamiento. Por ejemplo, se dice que el adulterio conduce a la infertilidad, volviendo a los individuos en *qolloq*, que es una condición muy negativa.

Tal es el grado de ilegitimidad que encierra el adulterio que aquel que nace de una unión de esta naturaleza es el ser humano que menos posibilidades cuenta para desarrollarse. Mientras que un hijo natural puede recibir la misma cantidad de los bienes parafernales de su progenitor que reciben sus hermanos legítimos el *churi apacuy* apenas si recibe la mitad o nada. Su condición es prácticamente la de un descastado y, generalmente, termina migrando.

La segunda dimensión del matrimonio andino permite, pues, caracterizarlo como un intercambio normado entre grupos sociales, que puede ser legitimado por distintas formas rituales a través de las cuales los individuos que se unen adquieren una serie de deberes y obligaciones mutuas. Posteriormente veremos que, aunque estas uniones parecen conducidas por el azar, revelan cierta racionalidad que permite que adopten una configuración o tendencia que se podría caracterizar como de endogámica.

2. Las etapas de formalización del matrimonio

En Andamarca se reconocen tres formas rituales a través de las cuales se legitima una unión marital y que, por lo general, se dan en etapas separadas. Una, que es siempre la primera, se legitima a través del ámbito familiar y frecuentemente se le conoce con el nombre de *rimaykuy* (conversar). Este ritual es seguido por otro que es legitimado por la comunidad valiéndose de la Iglesia católica; y, finalmente, se da un tercero, considerado como menos importante

que los anteriores, que se deriva del estado y es el que se conoce en todo el Perú como matrimonio civil. Al margen de estos rituales, el término más común que se utiliza para designar al matrimonio en abstracto es, como ya hemos indicado, *yananchacuy*. Otros términos frecuentes son *casaracuy*, que se deriva del español, y *tinkuchacuy* (*tinkuy*: encontrar), que encierra la idea de encuentro, como cuando dos ríos se unen. En los vocabularios quechuas antiguos, y aun en la actualidad, se puede observar que algunas veces los varones se refieren a esta institución con el término *huarrnichacuy* y las mujeres con el término *qosachacuy* (*qosa* = esposo). Estos términos se derivan de la manera como marido y mujer se refieren el uno al otro.

En vista de que el *rimaykuy* está vinculado con lo que se ha venido a conocer como matrimonio de prueba, empezaremos la descripción de estas formas rituales tratando este tema. Desde poco después de la Conquista española se ha venido argumentando, en términos más propiamente occidentales, sobre la existencia de una institución andina premarital cuya razón de ser era permitir a una pareja experimentar si se acomodarían mutuamente antes de unirse en un matrimonio permanente. El nombre más común con el cual se designa en la actualidad a esta institución es *servinacuy*, que pareciera derivar del verbo español «servir». Otros términos que se usan son: *watanaki*, que significa amarrarse, *tincunacuspa*, que se deriva de *tinkuy* y que ya he mencionado; y *pantanacuy* que encierra la connotación de estar en falta y que lo vemos aparecer en algunos documentos que datan del siglo XVI (Price, 1965).

Generalmente se asume que la duración del periodo de prueba es de un año y que el compromiso puede ser quebrado por consentimiento mutuo sin dar lugar a ninguna seria consecuencia. Esta institución ha adquirido rango en la literatura antropológica al punto que antropólogas como Margaret Mead la han alabado como una magnífica técnica para compatibilizar caracteres y hasta la han recomendado para disminuir los divorcios en la sociedad norteamericana. Nosotros dudamos de su existencia en la sociedad andina, al menos en los términos como se le ha definido, pues consideramos que se han aplicado, sin mucha vacilación, criterios exclusivamente individualistas y sicologistas a una sociedad que

valora el matrimonio como parte de una concepción dualista del orden social, como un instrumento de alianza entre grupos sociales y como una etapa dentro de un proceso de socialización.

A continuación, trataremos de ilustrar nuestra posición describiendo el procedimiento que se sigue en la comunidad de Andamarca en la consolidación de una unión conyugal. En esta comunidad, así como en muchas otras de los departamentos de Ayacucho y Apurímac, la forma más generalizada de acuerdo matrimonial es la que se conoce como *chahua manta orqoy*, que literalmente quiere decir «sacar en crudo». El término «crudo» enfatiza la idea de que los individuos que se unirán en matrimonio no se han «conocido» antes. Obviamente esto supone que se admite una forma matrimonial alternativa a la que impera a nivel nacional, que supone el previo conocimiento mutuo de los contrayentes antes del matrimonio. Esto último es posible en la medida en que ya no se puede hablar de comunidades completamente ajenas a la esfera nacional. Sin embargo, a pesar de que muchos valores del contexto nacional se han filtrado, todavía el *chahua manta orqoy*, que figura consignado en la antiguas crónicas, sigue teniendo relevancia.

La característica central de esta modalidad matrimonial es que los padres de los contrayentes son los que formalizan el acuerdo, aun sin que estos últimos hayan tenido oportunidad de conocerse. En esta modalidad la iniciativa siempre es tomada por la familia del novio. Usualmente es la mujer más anciana de la familia la que sugiere que el joven se debe casar. El argumento que se usa es que ya está bastante crecido para seguir compartiendo las comidas de su casa y que es necesario que forje su independencia consiguiendo una esposa para que le cocine. En algunas ocasiones, para darle más realismo al argumento, encierran al joven en una habitación y solo se le libera cuando, apremiado por el hambre, da su consentimiento para el matrimonio.

Otorgado este consentimiento, y luego de haber consultado la opinión de distintos miembros de la familia, los padres seleccionan tres candidatas como posibles parejas. Valiéndose de procedimientos adivinatorios en los cuales las hojas de coca cumplen un papel importante, una de las tres candidatas es seleccionada. Llegados a este punto se nombran los ancas o

intermediarios, que conducirán las conversaciones para convencer a los padres de la candidata elegida que cedan la mano de su hija. Estos mediadores que, por lo general, fluctúan entre dos o tres, son personas conocidas por su habilidad en este menester y, además, por mantener vínculos parentales equidistantes con las familias del novio y de la novia.

Como ya hemos visto, el término *conque* se les designa alude a un águila pequeña y su rol es convencer a los padres de la novia para que se forje el matrimonio. Esta no es una tarea fácil. Por lo general demanda unos dos o tres intentos, pues nadie gusta entregar a su hija sin mostrar cierta reticencia. Hacerlo así supondría que no es muy valorada y podría quedar indefensa en manos de la familia del varón. El nombre que se le da a este proceso es el de *rimaycuy*⁵⁴.

Si se fracasa definitivamente, se insiste con los padres de alguna de las candidatas a las que las hojas de coca asignaron en un segundo lugar. La aceptación del novio por parte de los padres de la novia se sella cuando ellos aceptan consumir la bebida y las hojas de coca que los padres del primero insistentemente han venido ofreciendo.

La novia es la última en descubrir que se ha acordado su matrimonio. Solamente se entera cuando las conversaciones han culminado y cuando sorpresivamente se encuentra frente a frente con el novio en una habitación discretamente preparada para tal efecto. Habiéndose logrado el acuerdo, la novia es conducida con engaños al recinto donde espera el novio. Un recurso bastante utilizado es decirle que vaya a la casa de un familiar llevándole comida porque se encuentra enfermo. Solo cuando traspone la puerta descubre el engaño. Con frecuencia la reacción que tiene es de gran indignación. Trata de escaparse y si no lo consigue, lanza al novio, a los padrinos, y a cualquier otro concurrente, todo tipo de proyectil que encuentra a la mano. En algunos casos, de los cuales somos testigos, han llegado inclusive a denunciar al novio ante la policía por intento de violación. Pero lo común es que resignadamente acepte el designio de sus padres. Si este es el caso, los padrinos de matrimonio, seleccionados un poco antes, proceden a desvestir a sus ahijados y acostarlos en la cama. Acto seguido

⁵⁴ Todas estas acciones también se conocen con el nombre de *yaykupacuy* o *warmi-tapuy* (Varillas, 1965: 116; González y Galdo, 1977: 132; Isbell, 1978: 316).



■ Los compadres de los dueños de la tierra. Tradicionalmente desde tiempos prehispánicos adornan sus sombreros con flores.

ingresan parientes y amigos para desearles prosperidad y fertilidad. Cada concurrente dirá: *Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu Santo. Huarmichapaq, qarichapaq curichapaq*, que quiere decir «en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. Produzcan hijas, hijos y mellizos». Uno o dos años más tarde pasan los rituales asociados con la Iglesia y el Estado.

Luego de esta descripción, ¿podría considerarse al *rimayku* o al *yaykupacuy*, en general, como un matrimonio de prueba?, ¿podría decirse que existe deseo por parte de los contrayentes de unirse para experimentar como se llevarán durante la vida conyugal? Obviamente no, pues en ningún momento los hemos visto participar en las discusiones sobre el matrimonio. Sin embargo, algunos antropólogos no han vacilado en apoyar sus afirmaciones en cierta evidencia, que sometida a un análisis más profundo revela algo parecido a lo que hemos visto en Andamarca y que también ha sido descrita para otras comunidades de Ayacucho y Apurímac. Richard Price (Price, 1965), por ejemplo, sostiene que en Vicos (Áncash) existe el matrimonio de prueba bajo el nombre de *watanaki*. Sugestionado por la tesis que quiere probar, traduce este término solo como «*having a year together*» («tener un año juntos») (Price, 1965: 315), olvidando que también encierra el significado de «amarrarse». A nuestro parecer este último significado está más de acuerdo con lo que expresan otros términos quechuas, que ya hemos tenido oportunidad de ver, como *tincunacuy*, que significa «unirse», y *yananchacuy*, que significa «emparejarse». Igualmente, guarda correspondencia con determinados actos rituales que tienen lugar en Chuschi durante la formalización de un matrimonio. Según Billie Jean Isbell, una vez que el novio ha sido aceptado por los padres de la novia, esta es separada del hogar paterno:

«A las cuatro de la mañana, las hermanas y primas hermanas, los hermanos y primos hermanos, dos *masas* (yernos) y los padres del varón llegan a la casa de la joven [...]. La novia expectante es vestida con lo más fino que tiene [...]. Una sogá se le amarra alrededor de la cintura por los *panis*, que la conducen por las calles del pueblo hasta llegar a la casa del novio» (Isbell, 1978: 120) [traducción mía].

Pero, sobre todo, la institución que describe Price como matrimonio de prueba es asombrosamente parecida al *chahua manta orgoy* que hemos mencionado.

Según Price,

«Entre las distintas maneras que los vicosinos distinguen para, entrar en *watanaki*, el *ashipa* (buscar) formal y el *topakipa* (encontrar) informal representan dos extremos. El *ashipa* tiene bastantes variaciones. En el pasado, los padres de un joven frecuentemente sugerían a la compañera y hasta arreglaban secretamente la unión con la familia de ella, y las primeras relaciones sexuales de la pareja solo ocurrían después de que ambas familias daban su aprobación final para el enlace. La pareja era encerrada en un cuarto para pasar la noche, mientras que sus familias bebían y celebraban afuera» (Price, 1965: 315, 316) [traducción mía].

El parecido del *ashipa* con el *chahua manta orgoy* es extraordinario y más aún el que se le contraponga al *topakipa*. Este último es considerado como «el más popular en el Vicos moderno, donde parece tener una considerable antigüedad. Ambos grupos de padres son simplemente presentados con un hecho consumado, y es poco lo que ellos o sus parientes pueden hacer sobre esto [...]. El padre, acompañado por su hijo, hace un pedido inmediato a los padres de la joven, llevándoles regalos de coca y alcohol reunidos apresuradamente» (Price, 1965: 316) [traducción mía].

Ya hemos visto que en Andamarca el término *chahua* («crudo») implica otra modalidad matrimonial en que los contrayentes ya se han conocido. A esta modalidad se le conoce como *reqsinacuy* («conocerse»); y es precisamente porque han tenido relaciones sexuales que se pone el énfasis en consolidar la unión. ¿Por qué, entonces, considerar al *ashipa* y al *topakipa* como matrimonio de prueba?

Al igual que Óscar Núñez del Prado (1964: 293) y Manuel Marzal (1977: 141), nos inclinaríamos a pensar que la razón reside en una manera etnocéntrica de juzgar al matrimonio andino como consolidado solo a



■ El uso del sombrero ceremonial se da típicamente en periodo de siembra.

través de ceremoniales católicos y civiles, negando cualquier recurso local de legitimación y la posibilidad de que se trate de un contrato entre grupos.

De la misma manera se puede notar que la mayor parte de la evidencia acerca de los matrimonios antes de la Conquista sugieren que grupos y no individuos constituían las partes importantes de un contrato matrimonial y que una práctica similar a la del *chabua manta orgoy* y al *ashipa* ya se encontraba en vigencia. Por ejemplo, fray Martín de Murúa explícitamente nos dice:

«También refieren que si entre los padres y madres concertaban algún casamiento sin que dél diesen parte a sus hijos era hecho, aunque los hijos no quisiesen, y este abuso aún dura asta el día de oy entre ellos, que si hablan al padre o madre, o le traen algún presente de leña, paja o chicha y la reciue y beue y se calienta con la leña, aunque la hija no quiera consentir en el matrimonio, los padres dizen que ya reciuió el presente y que no a de reusallos y el marido la persigue donde quiera que ba, diziendole que ya sus padres se la dieron, y que es su muger aunque no quiera» (Murúa, 1964, II: 72).

Luego del *rimaycuy*, el siguiente ritual matrimonial es sancionado por la Iglesia católica y puede tener lugar casi a continuación o, si se carece de los recursos económicos, después de más de un año. La importancia de este ritual consiste en que no solo se sanciona religiosamente el matrimonio, sino que permite la obtención de determinados derechos con respecto a la comunidad.

Es con ocasión del matrimonio católico que tienen lugar los rituales tradicionales más elaborados. El tiempo que duran es alrededor de tres días. Ellos sintetizan muchos de los valores que rodean a esta institución en los Andes. Entre estos podemos mencionar la preparación de la ramada o adorno de ramas de árboles y troncos con que se decora el sitio que ocupa la mesa principal en la casa del novio, y el convido, cuyos gastos corren por cuenta de los familiares del varón; las canciones que se entonan especialmente para esta ocasión; el nombramiento de los compadres espirituales que actuaran de padrinos de bautismo de los futuros hijos que

nazcan de la unión que se consagra; el *qelpuy* o donativos de dinero que los concurrentes obsequian a los novios y cuya recolección va por cuenta del padrino y la madrina de matrimonio; el *puñuchi* y la *dote*.

En Andamarca la selección de los futuros padrinos espirituales de los hijos exige que deban ser una pareja conyugal. La forma que adopta es que estos mismos personajes se insinúan para cumplir esta tarea portando un *quille* («arco») hecho de las ramas de un árbol conocido como *pichus*, al momento que los novios salen de la iglesia. Antes de salir, los flamantes cónyuges colectan las flores que los asistentes les obsequian y a continuación se ubican debajo del *quille*. En esta posición se desplazan luego por las calles del pueblo en dirección a la casa del novio donde les espera el convidado. Una vez en la casa se hace el *perdonanacuy* o ceremonia del perdón en la cual los cónyuges se arrodillan y abrazan, ante la imagen de un santo, con sus parientes y con los otros ahijados de sus padrinos matrimoniales y se prometen respetarse mutuamente. Al día siguiente, los nuevos compadres espirituales hacen el *wayta ahijado*, o *wawa tusuchiy*, de las flores o *ramo apay* colectadas en el templo. Como mencionan González y Galdo (1977) para otras partes de Ayacucho, el *wayta ahijado* semeja una criatura arropada con mantas y representa a los niños que se procrearán en el matrimonio. Este muñeco de flores, cuyo sexo depende del canto que se celebra ese día, es hecho circular entre todos los parientes de ambos cónyuges, luego es bautizado simbólicamente por el padrino de bautismo de los futuros hijos de la pareja conyugal y, finalmente, es devuelto a los novios revestido de capillos o dinero que todos los concurrentes le han prendido.

Billie Jean Isbell, en su detallada descripción de los rituales del matrimonio en la comunidad de Chuschi (una de las más completas hasta ahora escritas), citando un caso similar nos dice:

«uno de los más importantes pasos hacia el matrimonio es el *ramo apay* que crea simbólicamente el núcleo de una nueva parentela destacando figurativamente la ramificación ‘nueva’ o el ‘crecimiento nuevo’ en la forma de dos hijos simbólicos que son varón y mujer [...]. El acto de crear simbólicamente

continuidad social y genética bajo la forma de hijos, varón y mujer de los nuevos cónyuges es deber de los compadres de ramo, que es el más importante tipo de compadres en Chuschi. Aquellos que desean convertirse en compadres de ramo de la nueva pareja llegan trayendo botellas de alcohol de caña, pan, y algunas veces fruta. Los *masas* traen flores y mantillas para los ‘nuevos niños’. El novio recibe las flores de los *masas* juntando sus manos. Luego se las alcanza a la novia, quien las envuelve haciendo dos atados y alcanza al ‘niño’ a su nuevo padrino y a la ‘niña’ a su nueva madrina. Los *compadres de ramo* abandonan la reunión y bautizan los *bouquets* de flores dándoles nombres. He visto a compadres de ramo regresar al festejo portando partidas de bautismo. Los nombres dados al ‘recién nacido’ son usados para los niños de la pareja, y los compadres de ramo son los verdaderos padrinos de bautismo [...].

Cuando los compadres de ramo regresan con sus nuevos ahijados, el padrino alcanza el ‘niño’ al novio y la madrina alcanza la ‘niña’ a la novia. Los ‘niños nuevos’ son circulados entre los dos *aillus*, y los miembros pronuncian soliloquios acerca de sus relaciones con las nuevas adiciones. Los progenitores varones de la pareja dicen al ‘niño’ como le enseñarán a cultivar y pastorear. La ‘niña’ es aconsejada por sus abuelas acerca de cómo deben aprender a hilar, cocinar y trabajar en los campos. Finalmente, el ‘niño’ es dado a la madre del novio y la ‘niña’ a la madre de la novia, quienes los cargan en sus *llicllas* (‘mantos’) a la manera tradicional de cargar niños» (Isbell, 1978: 124-125).

Otra descripción interesante sobre este ceremonial hace también Fanny Bolívar de Colchado para la provincia de Cangallo. Según esta antropóloga:

«Los compadres de bautizo son seleccionados antes de la ceremonia matrimonial, con la denominación de

‘compadres de *apay*’ (‘ofrecer ramos de flores’) o ‘compadres de *apacuy*’ (‘ofrecer platos de pan’); que les proporcionan a los contrayentes después de la ceremonia del matrimonio religioso; el primer caso se interpreta como la entrega o la llegada de los hijos de la pareja, y el segundo, como la obligación que tienen los padrinos de incrementar el patrimonio económico de sus futuros ahijados, se representa este hecho con la entrega de hasta 12 platos de panes, según la situación económica de los compadres. En ambas situaciones los compadres se comprometen a apadrinar el bautizo de los hijos nacidos en esa pareja (Bolívar de Colchado, 1960: 1-2).

Enrique González y Virgilio Galdo a su vez mencionan:

«Antes de realizar la ceremonia religiosa, la persona que quiere ser padrino del primer niño que nazca como fruto del matrimonio, lleva un *kipe* (‘manto’) de flores, haciéndole cargar a la novia dichas flores bajo la forma de una muñequita, lo cual se conoce con el nombre de *warwa tusuchiy* (‘hacer bailar al niño’) (González y Galdo, 1977: 134-135).

Como se aprecia, esta parte del matrimonio andamarquino está bastante extendida en el departamento de Ayacucho y, como lo veremos, coincide con un conjunto de peculiaridades que se asocian con la institución del compadrazgo.

En lo concerniente a los obsequios de dinero, hecho que también forma parte del repertorio de rituales asociados con el matrimonio católico en otras comunidades ayacuchanas y del resto del Perú, lo que se estila, como ya hemos visto, es poner dos platos conteniendo un poco de hojas de coca o pétalos de clavel: en uno, que queda a cargo del padrino de matrimonio, ponen dinero todos los concurrentes varones, y en el de la madrina, todas las mujeres. En reciprocidad cada donante recibe una copa de aguardiente. Terminada la recolección el dinero es redistribuido entre los presentes «para que duerma en el bolsillo» (*punuchi*), debiendo ser devuelto al día siguiente con una cantidad adicional o «interés».



■ Los compadres en ceremonia matrimonial de Andamarca.

Ya hemos mencionado que, cuando una pareja se une en *chahua manta*, la novia generalmente descubre el complot cuando con engaños es encerrada en una habitación con el novio. En esta ocasión los padrinos de matrimonio desnudan a los novios y una vez en la cama los parientes los visitan y les desean que produzcan hijos. Esta ceremonia tiene el nombre de *puñukuy* y también se ha integrado dentro de los rituales del matrimonio religioso. Este ritual se realiza la noche del día de la boda. Nuevamente son los padrinos de matrimonio los que se encargan de desnudar a los novios, los acuestan cubriéndolos con una manta delgada y luego rocían agua alrededor de la cama. La razón de la manta delgada es para que los novios solo puedan abrigarse con sus cuerpos y el agua que se rocía es para obligarlos a permanecer en la cama toda la noche.

Uno de los actos culminantes del matrimonio religioso, antes de dar paso al *uma jampi* o *cura cabeza*, común a toda celebración, es la entrega de la *dote*. Este acto consiste en exhibir y recoger muy solemnemente, en compañía de los padrinos de matrimonio y otros parientes, objetos pertenecientes a la novia, como vestidos, frazadas, etcétera, y llevarlos a la casa donde residirán los novios.

Sin pretender ser exhaustivos, pensamos que el ceremonial que acompaña al matrimonio religioso, además de revelar el valor del emparejamiento para la sociedad andina, también sugiere la importancia de la fertilidad en una pareja, la de la simetría en el intercambio entre grupos y, en consonancia, la de la igualdad esencial que rodea a los individuos que se unen.

El matrimonio civil es generalmente el último ritual que consagra una unión conyugal. Son los alcaldes distritales o los agentes municipales de los anexos los que actúan de oficiantes y tiene lugar casi inmediatamente después del matrimonio religioso. Esta modalidad no tiene tanta importancia como la anterior y data únicamente de cuando Andamarca se transforma en distrito. En vista que tiene la virtud de legitimar ante el estado la unión y los hijos que se procrean, la importancia que se le reconoce es fundamentalmente en relación con la transmisión de la tierra, o al use de servicios estatales, como la escuela.

Además de las uniones conyugales sancionadas por todas estas modalidades matrimoniales, son frecuentes los casos de uniones consensuales, especialmente cuando los que se unen son bastante mayores de edad. En la comunidad de Andamarca estas uniones son conocidas con el nombre de *servinacuy* y no se les considera que tengan un carácter de prueba. Muy por el contrario, se piensa que son permanentes y que generan las mismas obligaciones y deberes para con las parentelas de los individuos que se unen que aquellas sancionadas por las modalidades matrimoniales ya referidas.

3. La estabilidad matrimonial

Un tema relacionado con el matrimonio andino que todavía no ha sido estudiado muy a fondo es el de la estabilidad conyugal. Uno de los pocos trabajos que existen al respecto es *Conflictos en la familia andina* de Ralph y Charlene Bolton (1975), que estudia este asunto en el pueblo Qolla de Incawatana, ubicado en el departamento de Puno, a orillas del lago Titicaca. Según estos autores, de una muestra total de 429 matrimonios, 67 o un 15,6 por ciento terminaron en divorcio y un 40,8 por ciento de estos divorcios tuvieron lugar a los dos o más años de matrimonio, durante la etapa conocida como *servinacuy* en esta región. La causa principal para los conflictos conyugales la encuentran en adulterio, que parece ser bastante frecuente, ya que logran determinar que un 60 por ciento de los varones adultos mantienen relaciones extramaritales (Bolton, 1975: 30-31, 35).

En la comunidad de Andamarca no hemos podido obtener datos tan precisos acerca del volumen de divorcios o separaciones, ni de la etapa del matrimonio en que estos ocurren. Sin embargo, hemos podido constatar que son frecuentes los conflictos conyugales. Aparte de que diariamente se pueden observar en la calle escenas de pleito entre cónyuges, las actas del juez de paz revelan que los conflictos más habituales son aquellos que ocurren entre marido y mujer. Por ejemplo, de 15 litigios ocurridos en 1969, 5 o 33,3 por ciento tuvieron lugar entre cónyuges. Igualmente, en 1973, de 37 casos consignados, 13 o 35,1 por ciento fueron entre cónyuges, y de estos

13,8 pudieron reconciliarse y 5 se disolvieron. Hemos dicho que Ralph y Charlene Bolton encuentran que la causa principal para los conflictos conyugales es el adulterio, que es bastante frecuente en Incawatana. Además, se considera que este delito se ve favorecido porque los varones se alejan frecuentemente de la comunidad por razones económicas, porque existe gran libertad sexual prematrimonial y porque las uniones conyugales son arregladas por los padres sin atender a las relaciones previas que pudieran haber tenido los contrayentes. Otras causales de los conflictos conyugales mencionadas por estos autores están vinculadas con la toma de decisiones económicas, con los derechos y obligaciones relacionados con la comida, con los métodos de educación de los niños, con el cuidado del bienestar mutuo y con la injerencia de otras personas en la vida de los cónyuges.

Estas razones para los conflictos conyugales pueden tener valor para Andamarca y para muchas otras comunidades. Inclusive muchas veces las vemos aparecer consignadas en las actas de los jueces de Paz, y son generalmente las que formulan los mismos nativos. Sin embargo, las consideramos como de carácter funcional, sin mayor peso estructural, pues no nos explican por qué el adulterio es sancionado, o por qué los impulsos sexuales no pueden ser encausados, etcétera. Es decir, son explicaciones que siempre admiten una causalidad anterior, pudiendo así construirse una cadena inacabable de razones. Creemos, por lo tanto, que la explicación deberá encontrarse en niveles más profundos que tienen que ver tanto con la valoración que se le da a los sexos como con la naturaleza de los intercambios que tienen lugar en la sociedad. Aunque quizá nos resulte prematuro aventurar una explicación de este tipo, pensamos que es importante tener en cuenta la relación de igualdad en que ingresan los cónyuges al matrimonio, al punto que las parentelas respectivas de ambos son vistas como simétricas. A diferencia de lo que ocurre en otras sociedades en que predominan grupos patrilineales que tienden a absorber a la esposa desligándola de su grupo original (Gluckman, 1971: 227-247; Leach, 1961: 114-123) y que guardan una relación jerárquica entre sí, en la sociedad andina el ingrediente bilateral y los matices de descendencia paralela, impiden una situación similar.



■ La reciprocidad entre los presentes del matrimonio andamarquino se manifiesta con una copa de aguardiente.

Una evidencia clara del carácter paritario de las parentelas de los cónyuges se aprecia en la noción de *aura* que Billie Jean Isbell encontró en la comunidad de Chuschi. Mas adelante veremos que se trata del ámbito de donde se reclutan a los parientes ceremoniales; por el momento basta indicar que en la comunidad estudiada por Isbell alude a las parentelas respectivas de una pareja conyugal y que encierra connotaciones simétricas. Por ejemplo, tanto mazorcas dobles de maíz como al acto de tomar chicha en dos vasos iguales se les conoce como *aurama* (Isbell, 1978: 113). En Andamarca, lo hemos visto ya (ver página 143), se conoce como *qaurarna* el ritual que concluye las actividades de la siembra del maíz en un día. Este ritual consiste en beber chicha con *pito* en dos vasos iguales, con la finalidad de que cada planta produzca por lo menos dos corontas.

La igualdad de los cónyuges también se advierte en la dote y, muy especialmente, en la donación, pues como hemos visto se trata de bienes de igual magnitud que recibe cada uno de ellos de sus respectivos padres. Es muy importante que los padres den el mismo número de bienes a sus hijos, pues de lo contrario se puede suscitar conflictos entre las familias de los contrayentes. La única diferencia que se da es que la familia del varón corre con los gastos de la celebración del matrimonio. Esto debe encerrar alguna importancia, pues generalmente se pide el resarcimiento de estos gastos cuando la separación de los cónyuges ocurre poco después del matrimonio. Otro factor que debe de agregarse es la relativa autonomía que adquiere la pareja conyugal con respecto a los bienes que administran sus padres. Esto es análogo al hecho de que sean los padrinos de matrimonio los principales mediadores en los conflictos de sus ahijados. Sin embargo, esta autonomía algunas veces no es total, pues los padres, para evitar las separaciones y que sus nietos se queden sin bienes, otorgan las donaciones nominalmente y solo se hacen efectivas cuando quedan seguros que las relaciones serán armoniosas y sus nietos no quedaran desamparados. El hecho de que la autonomía sea parcial también se evidencia en la costumbre de hacerse compadres los consuegros para contribuir al mantenimiento de la armonía conyugal de sus hijos. Finalmente, es importante tener en cuenta la racionalidad que revelan los intercambios matrimoniales, que es el tema que pasaremos a examinar a continuación.

4. La orientación endogámica

A diferencia de lo que ocurre con los sistemas elementales del parentesco, que según Lévi-Strauss se caracterizan por prescribir la categoría de pariente con el cual uno puede casarse (por ejemplo, la hija del hermano de la madre), el sistema andino se limita a proscribir con qué categorías no puede uno casarse. De aquí que Zuidema lo haya caracterizado como «proscriptivo». Sin embargo, esto no solo es atributo del matrimonio, sino de cualquier relación sexual, que, como hemos visto, también está sujeta a las reglas del incesto. Aparte de esta regla, que es de naturaleza negativa, el matrimonio, en tanto que expresión de intercambio de grupos, encierra reglas de carácter positivo, pero que son deducibles estadísticamente.

Si uno pregunta en Andamarca sobre las razones que condujeron a la elección de un cónyuge, si es varón el que responde, se escuchará decir: porque la novia era trabajadora, tenía propiedades, sabía cocinar, no era atrevida, etcétera; y si es mujer, porque el novio no se emborrachaba, era sano, fuerte, trabajador, etcétera. Además, frecuentemente también se aduce que fue el azar, como sucede cuando la candidata es seleccionada por procedimientos adivinatorios. Según estas razones, pareciera, por lo tanto, que las uniones matrimoniales están libradas a la voluntad individual o al azar y que no debieran mostrar ninguna regularidad. Sin embargo, una imagen distinta se obtiene si se ve a los matrimonios en conjunto a través de una muestra representativa y si se seleccionan las variables adecuadas. Para esto resultan particularmente útiles las partidas de los matrimonios civiles y religiosos que consignan por escrito tanto los recientes como los realizados años atrás.

La tendencia predominante que revelan los libros donde se registran los matrimonios civiles de Andamarca es que los cónyuges que se unen pertenecen a la misma comunidad, lo que en otras palabras significa que los matrimonios siguen una orientación endogámica. De un total de 713 matrimonios distribuidos en un periodo de 28 años hemos logrado determinar un 85,4 por ciento de endogamia comunal (ver **cuadro 28**).

■ **Cuadro 28.** Frecuencia de los intercambios matrimoniales entre andamarquinos y entre andamarquinos y personas foráneas

Ambos de Andamarca	Varón andamarquino y mujer foránea	Mujer andamarquina y varón foráneo	Varón y mujer foráneos
603 (85,54%)	35 (4,9%)	43 (6,0%)	32 (4,1%)
	De la provincia de Lucanas: 26 Del departamento de Ayacucho: 27 Del departamento de Junín: 2 Del departamento de Apurímac: 2 Del departamento de Cuzco: 1 Del departamento de Arequipa: 1 Del departamento de Cerro de Pasco: 1 Del departamento de Lima: 1 Total: 35	De la provincia de Lucanas: 31 Del departamento de Ayacucho: 32 Del departamento de Apurímac: 4 Del departamento de Cerro de Pasco: 1 Del departamento de Junín: 1 Del departamento de Áncash: 1 Del departamento de Ica: 1 Del departamento de Lima: 1 Del departamento de Huancavelica: 1 Del departamento de Cuzco: 1 Total: 43	De la provincia de Lucanas: 20 Del departamento de Ayacucho: 24 Puquio/Cuzco: 2 Puquio/Ica: 1 Chipao/Andahuaylas: 1 Lucanas/Ica: 1 Lucanas/Nazca: 1 Ayacucho/Cuzco: 1 Cuzco/Cajamarca: 1 Total: 32

Además, como destacamos (ver páginas 218-219), pudimos notar que esta tendencia endogámica también se advierte en las divisiones internas de la comunidad, como las dos bandas del río, los dos barrios Tuna y Pata en que se divide el pueblo y aun en los anexos (ver **cuadro 29**, páginas 322-323). Coincidiendo con esto que advertimos en las divisiones internas de la comunidad de Andamarca, muchos autores han manifestado que el sistema de mitades que opera en la sociedad andina es endogámico, y no exogámico, como en algunas tribus australianas. Al respecto, Alejandro Ortiz (en una comunicación verbal) nos informa que la comunidad de San Damián, ubicada en el departamento de Lima, se divide en Checas y Conchas y que sus informantes le han asegurado muy enfáticamente que no pueden casarse unos con otros, sino entre ellos mismos. Además, le manifestaron que si un varón enamoraba a una muchacha del barrio opuesto, corría el

riesgo de recibir una golpiza muy fuerte por parte de los jóvenes del barrio de la mujer. La autonomía que guardan estas dos mitades llega a tal punto que cada cual posee un sector de la iglesia y, además, su propia puerta para ingresar al templo. En el área de Chucuito, John Hickman y William Stuart también encuentran una tendencia endogámica en las mitades que conforman la comunidad de Chinchera, aunque no es tan pronunciada como en San Damián (Hickman y Stuart, 1977: 57). En San Lorenzo de Quinti, Cotler nos dice:

«Durante el siglo pasado y posiblemente hasta principios del actual, existieron en San Lorenzo de Quinti barrios comunales en los que se distribuían los miembros de una comunidad y cuya función era controlar e integrar socialmente a sus pobladores. Para conservar la integración comunal en sus distintos aspectos y en especial en el de la propiedad, se promovía el matrimonio entre individuos pertenecientes a una misma comunidad, conformándose así un sistema de matrimonio endogámico en el interior de cada una de ellas. Los miembros de un barrio eran, así, miembros de una misma comunidad y sus terrenos eran colindantes. El sistema matrimonial reforzaba el ajuste de los diferentes lazos comunales, pues servía para mantener la integridad de los terrenos comunales e impedir su movilización por medio de la herencia a otras comunidades [...].

L. A. nos dice que ‘antes en la comunidad de Larán [...] estaba prohibido el matrimonio con gente de otra comunidad, no se casaban con otros. Ahora se casan con quien uno quiere’. B. A. dice: ‘En la comunidad de Larán no se casaban con gente de otra comunidad, porque no se podían gozar los terrenos de la señora, cuando una mujer se casaba con un hombre (de otra comunidad) la mujer se iba sin nada’. Pero es A. V. el que nos proporciona con mayor detalle el mecanismo completo: ‘Antes, cuando una mujer se casaba con un miembro de otra comunidad de la que pertenecía por parte de su padre, la

comunidad le quitaba sus tierras y le pagaba en efectivo lo que costaban los terrenos confiscados. Esto sucedía en caso de que fuese heredera única o hija única, y si eran varios los hermanos que tenía, se hacía la partición necesaria y los hermanos que se quedaban en la comunidad, se quedaban con las tierras que le correspondía a la hermana que iba a salir de la comunidad, pagándole la cantidad necesaria por esos terrenos...’.

Un rígido control social impedía la posibilidad del matrimonio fuera de la comunidad. R. N. en una extensa información nos refiere que cada barrio tenía su ‘policía’ que cuidaba por las noches que ningún extraño se introdujese en él y en caso de romperse la prohibición se le ‘hacía rezar’ al intruso [...]. Un párrafo de la declaración dice [...] ‘para el lado donde está el Consejo era Taumarca y para el otro lado era Llacuás y no se podía entrar a fastidiar a las mujeres del otro lado» (Cotler, 1959: 71-72).

En la comunidad de Andamarca los pobladores también advierten que existe cierta correspondencia entre la orientación endogámica y la tendencia a evitar la dispersión de los terrenos. Frecuentemente se escuchan casos de padres que han hecho desistir a sus hijos de casarse con una mujer foránea para mantener la concentración de sus terrenos. En consecuencia, generalmente se propone como ideal casarse entre individuos cuyas familias posean tierras aledañas. Esto último se destaca además en el hecho de que los dueños de terrenos colindantes, si no están emparentados entre sí, se tratan, en broma, de consuegros. Son tendencias de esta naturaleza las que también nos ayudan a explicar el que las castas, mencionadas, permanezcan asociadas con determinados sectores espaciales de la comunidad.

De conformidad con estas tendencias, también se puede observar que son numerosos los casos de reiteración de matrimonios entre dos familias. La comunidad de Andamarca nos provee de numerosos ejemplos en los cuales se observa a dos hermanos casándose con dos hermanas, o dos hermanos de padre y madre y tres primos hermanos casándose con dos medias hermanas y tres primas hermanas. Dada esta tendencia a la reiteración matrimonial entre familias es frecuente encontrar casos de levirato y sororato. El **diagrama 14**,

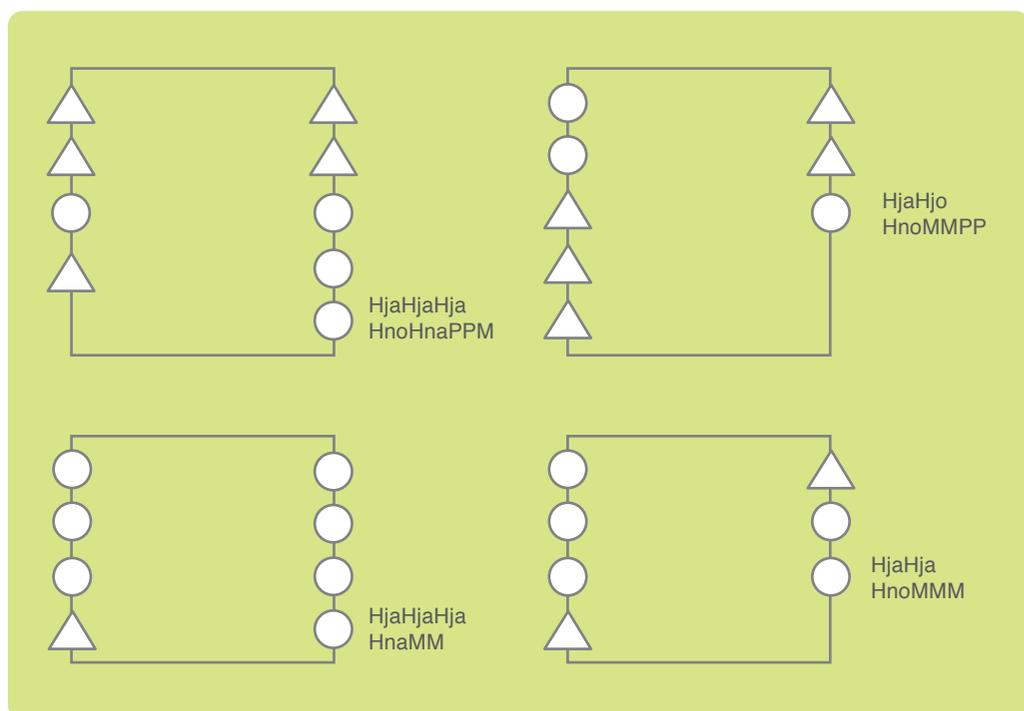
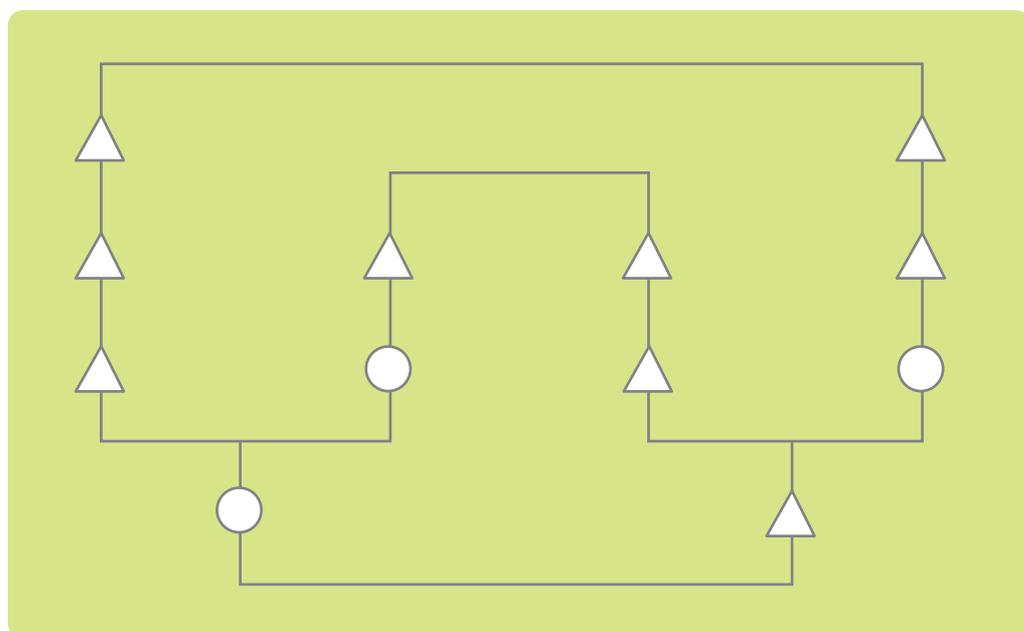
por ejemplo, ilustra un caso donde varios de los miembros de las castas Díaz, Quispe, Flores, Huamani y Capcha están unidos a través de varios vínculos matrimoniales. Se puede observar que el mayor número de reiteraciones ocurren entre los Flores Huamani y los Capcha. Se trata del matrimonio de dos hermanos reales, un hermano clasificatorio y una sobrina que se casan con cuatro hermanos clasificatorios de la casta Capcha. Desde la perspectiva de otra de las castas de este diagrama se puede notar que tres hermanos Flores Huamani se casan con dos hermanos reales y uno clasificatorio de la casta Díaz y que tres hermanos reales de la casta Capcha se casan con dos hermanos reales y uno clasificatorio de la casta Quispe y así sucesivamente. En el primer caso es evidente que el patrón que se da es de intercambio de hermanas: un hombre Flores por una mujer Capcha, un hombre Capcha por una mujer Flores Huamani, un hombre Capcha por una mujer Flores Huamani y un hombre Huamani por una mujer Capcha. El resto de los casos también muestra un patrón semejante.

El **diagrama 15** describe un caso aún más interesante, donde se ve claramente la presencia del sororato y la participación de hijos naturales en la secuela de intercambios matrimoniales. Nuevamente se puede ver que tres hermanos reales de la familia Astovilca se casan con dos hermanos reales y uno clasificatorio de la familia Cuevas. Una hermana de la familia Cuevas se casa con el hijo natural de una mujer que es la abuela paterna de un hombre que, a su vez, está casado con una mujer Cuevas, que es la hermana clasificatoria de la esposa del hijo natural. La madre de aquel hombre es también miembro de la misma casta de la madre de los hermanos Astovilca.

Existen otros casos que muestran que un padre y su hijo se han casado con dos hermanas reales y de un padre y su hija que se han unido matrimonialmente a un hermano y hermana respectivamente. Además, en la medida en que nos ha sido posible unir las genealogías de una pareja conyugal, hemos podido reparar que hay casos en que están emparentados o se encuentran en una situación límite que se denomina *caru*. Este es el caso de algunos que se han casado con la Hja Hja Hja Hjo Hja Hna P P M, o con la Hja Hjo Hno M M P P, o con la Hja Hja Hja Hna M M M, o con la Hja Hja Hno M M M (ver **diagrama 16**).

■ **Cuadro 29.** Intercambios matrimoniales entre las diferentes unidades residenciales del pueblo matriz

Unidades de residencia	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960		1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	TOTAL
Tuna Tuna	5	1	7	4	15	10	5	6	3	2	3	6		6	7	7	6	2	7	3	4	5	5	4	7	5	135 (25,6%)
Pata Pata	4	1	6	7	16	10	11	4	3	4	3	11		3	3	13	14	13	13	3	9	6	7	4	2		178 (32,6%)
Tuna Pata		1	3	5	1	3	4	2	1	1	1	2		3	1	8	3	2	3	3	4	1	2	3	5		62 (22,0%)
Pata-Tuna	1		1	8	2	2	3	3	1	1	1	2		2	3	4	5		1	3	1	3	2	2	2	1	54
Pata																									1		
Pata-Puca Puca																											
Pata-Chiricke	1	1													1	1		1		1	1	1					8
Pata-Huasspacca															1		1		1			1					5
Pata-Huayllahuarmi																					1	1					2
Tuna-Morro de Arica																								1			1
Tuna-Puca Puca																											
Tuna-Mallupampa																					1						1
Tuna-Chiricke							1		1													1					3 (10,4%)
Tuna-Huasspacca								1								1											2
Curo-Curo																1					1						2
Tuna-Chulluca																											
Morro de Arica-M. de A.																						1					1
Morro de Arica-Tuna																						1					1
Morro de Arica-Huaccralla																											
Mallupampa-Mallupampa																	2								1		3
Mallupampa-Tuna																						1					1
Mallucata-Chiricre																	1										1
Chiricre-Chiriche												1				1	2		2								6
Chiricre-Pata																	1							1			2
Chiricre-M. de Arica																					1						1
Huaraccra-Huaraccra																4			1								5
Huacracca-Pata								1													1						2
Huacracca-Huayllahuarmi																				1							1
Huayllahuarmi-Huacra																	1										1
Huayllahuarmi-Pata																	1										1
Huayllahuarmi-Tuna				1													1										2
Parccacha-Chiricre															1												1
Puca-Puca																											1
Purica-Purica																											1
Sin identificar					2	1	7	3		3	1	2		3	1	6		1	2	1	1	3	4	2			43 (8,1%)
Totales	11	3	18	25	36	26	31	20	9	11	9	24		17	18	45	38	20	28	17	25	25	21	17	18		527

■ **Diagrama 16.** Uniones matrimoniales entre *caru aillu*■ **Diagrama 17.** Relaciones incestuosas

El que la novia figure en algunos casos en una generación distinta a la de ego es debido al ideal de tener 12 hijos, como veremos. Estos casos son altamente reminiscentes del modelo de Pérez Bocanegra discutido por Zuidema (ver página 251).

Algunos informantes nos relataron que conocían de algunos individuos que se habían casado con parientes como también pudimos comprobar por nuestra cuenta en tres casos. Dos de ellos versan sobre dos hermanos que se han casado con dos hermanas que pertenecen a su misma *casta* paterna y que son equivalentes a primas segundas. El tercer caso es el de la unión entre primos paralelos de primer grado. Este caso extremo de proximidad consanguínea ha motivado que el hombre sea apodado *qarqachón*, que alude a un personaje folclórico llamado *qarqacha*, cuyo atributo principal es provenir de una relación incestuosa y tener la forma de un animal con el cuello largo.

Así como es difícil rastrear a los antepasados más allá de los abuelos, igualmente, más allá de los primos hermanos les cuesta trabajo establecer los límites del incesto. En teoría no tienen dificultad en señalar, como hemos visto, que los parientes hasta el cuarto grado están prohibidos, pero en la práctica tienen grandes dificultades en lograr precisar estos límites, pues además de su falta de habilidad para el recuerdo genealógico dan distinto peso a las líneas paternas y maternas. Con respecto a esto último, las actas del Juzgado de Paz de 1972 traen el caso de una mujer que se queja de que su suegra es una fuente de desavenencia porque considera que el matrimonio que ha forjado con su hijo no es válido por estar emparentados. Luego de ubicarlos en nuestras genealogías hemos reparado que la esposa era una Hja Hja Hno P P del marido, es decir, una prima segunda por el lado paterno. Pero no solamente eso. También era una Hja Hjo Hjo Hno P P M, es decir, una prima tercera por el lado materno (ver **diagrama 17**). La orientación endogámica hacía, pues, que esta pareja estuviera doblemente emparentada. Sin embargo, el segundo vínculo no motivaba ningún problema. Era el primero, el derivado del lado paterno y más próximo, la fuente de la discordia. No obstante, lo que debió inducir a la esposa a llevar este caso al juez es que en última

instancia en ambos lados su posición era de un pariente cruzado, es decir, por el lado paterno, era la hija de una prima hermana del padre de ego y, por el lado materno, la hija de un primo en cuarto grado de su madre. Quizá si hubiera sido una prima paralela su posición hubiera sido menos defendible, pues se trata de una categoría reconocida como claramente prohibida. De todas maneras, desde el punto de vista de la filiación a una *casta* ambos cónyuges retenían los mismos patronímicos, aunque en un orden diferente: en el caso del varón era XY y, en el caso de la mujer, YX. Esto significa que la relación prohibida en este caso era la derivada de la *casta* X transmitida a través de la línea paterna del novio.

En la medida en que existen grupos unilineales como las *castas*, que favorecen la línea paterna, es natural la existencia de una cierta asimetría entre las parentelas de los padres. Es posible que debido a ello algunos informantes sostengan que las relaciones burlescas entre generaciones alternas, mencionadas más atrás (ver página 286), se den principalmente entre los nietos y los abuelos maternos.

Los intercambios de hermanas como los que hemos mencionado se conocen como *truicusunchic* (del término «trueque»), o simplemente como *ayni* (intercambio recíproco). Aunque no tenemos estadísticas sobre la frecuencia con que se practican estos intercambios, no son incompatibles con los ideales de simetría que aparecen manifiestos en otros pianos. Por lo demás, ya hemos visto que Zuidema sugiere la posibilidad de intercambios simétricos entre hermanos clasificatorios. Encuentra que un intercambio matrimonial de esta naturaleza no es incompatible con la regla del incesto que prohíbe la unión de parientes hasta el cuarto grado. Más aún, menciona como evidencia a Betanzos (1880: 86-87) quien discute:

«como alrededor del Cuzco, en general, dos pueblos o dos provincias podrían intercambiar sus mujeres en matrimonio. Ortiz (1967) clarifica este dato, citando para Huánuco, en el Perú central, la costumbre de intercambiar sus hermanas dos hombres. Al respecto, cita dos ejemplos. Bertonio explica en su diccionario aimara la ecuación simétrica de parentesco (aunque no expresada en la terminología de parentesco) de una

hermana del padre con una esposa del hermano de la madre. En una ceremonia descrita bajo los términos de *sucullu* y *sucullu apsuhta*, un bebe era sacado por la primera vez de su cuna por la hermana del padre, y, en caso que estuviese ausente, por la esposa del hermano de la madre (Zuidema, 1977: 258-259).

Tristan Platt en su estudio sobre los machas del norte de Potosí, además de señalar que «la primera regla (matrimonial) es de una fuerte endogamia dentro de cada mitad (o aillu mayor)», también menciona que

«Existe [...] una preferencia marcada por el matrimonio interregional entre la puna y el valle. Las estadísticas indican que solamente algunos aillus mínimos pueden realizar este tipo de matrimonio con alguna frecuencia [...]. Además, se enfatiza en algún grado el deseo de intercambio de hermanas. Si dos extraños inician una amistad durante una juerga de borrachos, se preguntan si ambos tienen hermanas, y de ser así, puede ser que se ofrezcan a intercambiárselas. No hace falta decir que esta preferencia se encuentra mucho más a menudo al nivel de los ideales que a nivel de los hechos, aunque en algunos casos se encuentran múltiples intercambios de hermanas dentro de las genealogías» (Platt, 1976: 12-13).

La orientación endogámica de las comunidades andinas es quizá uno de sus rasgos más típicos y cuenta con una honda raigambre histórica. Ya en las páginas de los *Comentarios reales*, del Inca Garcilaso de la Vega, se menciona explícitamente que a la gente como de la época incaica

«No les era lícito casarse los de una provincia en otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro en su parentela (como las tribus de Israel) para no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes (a semejanza de las abejas de una colmena) y aun los de una provincia, como fuesen de una nación y de una lengua. Tampoco les era lícito irse a vivir de una provincia a otra, ni de un pueblo a otro, ni de un barrio a otro, porque no podían confundir las decurias que estaban hechas de

los vecinos de cada pueblo y barrio, y también porque las casas las hacían los consejos, y no las habían de hacer más de una vez, y había de ser en el barrio o colación de sus parientes» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960: Lib. 4, cap. VIII: 128).

Es precisamente sobre una inmovilidad de esta naturaleza que se montó la política de reciprocidad y redistribución del estado incaico, según ha sido caracterizada por John V. Murra y Nathan Wachtel. Deteniéndose en el tributo, este último autor considera que, en vista de que esta obligación recaía sobre los miembros de los *ayllus* colectivamente,

«suppose en conséquence la stabilité de la population tributaire. D'où un remarquable processus dialectique: le tribut permet dans une certaine mesure la circulation des biens a travers l'Empire, mais en même temps il renforce l'immobilité sociale. D'une part, le système communautaire implique déjà cette stabilité: it est fondé sur les rapports de parenté, sur la redistribution des terres, et le membre de l'*ayllu* n' imagine guère qu'il puisse rompre les liens de reciprocité qui définissent pour lui la vie sociale. D'autre part, la rotation de la *mita*, le travail collectif des terres de L'Inca, situées dans le terroir d'une façon immuable attachent les tributaire à l'*ayllu* où ils sont nés. En définitive, le tribut joue un double rôle: it relie la communauté à un ensemble plus vaste, mais en même temps il l'isole dans son cadre local et consolide ses structures traditionnelles» (Wachtel, 1971: 120).

En la actualidad, además podemos apreciar que en comunidades como Chuschi el 75 por ciento de los matrimonios realizados de 1950 a 1966 fueron endógamos (Isbell, 1978: 133). Richard Price, a su vez, menciona un porcentaje igual para Vicos (Price, 1965: 315). Entre las comunidades aimaras pertenecientes a los sectores de Achacachi, Coripata, Mocomoco, Tiahuanaco y Jesús de Machaca ubicadas en el altiplano del departamento de La Paz, Bolivia, Xavier Albó encuentra que hay un 70 por ciento de endogamia comunal (Albo y Mamani, 1976: 3); sucesivamente se pueden multiplicar los ejemplos mostrando que el patrón andamarquino no es una excepción.

El matrimonio andamarquino, como en el resto de los Andes, aparece, pues, regulado por reglas de carácter negativo y por reglas de carácter positivo. Las primeras son aquellas que norman el incesto prohibiendo las relaciones sexuales entre parientes consanguíneos hasta el cuarto grado y entre parientes ceremoniales, y las segundas, aquellas que recomiendan que las uniones conyugales se efectúen endogámicamente entre miembros de una misma comunidad, de la misma mitad, del mismo barrio o de otras unidades espaciales más inclusivas. A diferencia de las segundas, las primeras son más explícitas, ya que se definen en base a las categorías de parentesco. Sin embargo, la frecuencia en que los matrimonios se reiteran entre dos familias, ya sea bajo la forma de intercambio de hermanas reales o clasificatorias, o de matrimonios entre conjuntos de hermanos con hermanas reales o clasificatorias, hacen sospechar que algunas investigaciones futuras saquen a luz enunciados positivos más explícitos. De hecho, en Andamarca ya hemos encontrado que se recomienda que los mellizos se casen con hermanos y no nos sorprendería que, así como se especifica que el último hijo debe heredar la casa, también el orden en el nacimiento se tome en cuenta en la selección del cónyuge. No olvidemos al respecto que en la medida en que son los padres y sus parientes los que deciden las uniones de sus hijos, esto da lugar a un gran margen de racionalidad, pasando las consideraciones sentimentales a un segundo piano. Aun cuando el azar es quien decide en las tres candidatas que se proponen, la racionalidad está presente en los criterios que se utilizaron para seleccionarlas.

c. Endogamia y exogamia

Aunque no podamos, por el momento, señalar reglas positivas más específicas, queda al menos claro que en la sociedad andina existe una orientación endogámica, bastante generalizada, que se contrapone a las normas que prohíben el incesto. Gracias a estas reglas, se asegura la reproducción del orden social y se logra el mantenimiento de la integridad del grupo. Por consiguiente, su éxito depende de mantenerse en equilibrio. Demasiada endogamia puede dar lugar al incesto y demasiada exogamia, a la disrupción de la sociedad.

A riesgo de parecer un tanto impresionistas, pensamos que la necesidad de mantener el equilibrio entre estas dos reglas también es percibida por los mismos nativos y que la expresan en la gran acogida que han brindado al cuento europeo sobre el oso raptor, uno de los más extendidos en los Andes, y en el tema del condenado que le han añadido. Es quizá en el departamento de Ayacucho donde encontramos las versiones más representativas, aunque el nombre del héroe tiende a variar: algunas veces es conocido como el *maqta* peludo (el joven peludo), Juan el Oso, Juan Vela, etcétera. A continuación, resumiremos una de las versiones más típicas, recogida por Arguedas en Lucanamarca, y luego daremos nuestra interpretación.

El cuento empieza narrando la historia de un hombre y una mujer sin hijos que vivían en el campo. Se dice que en esos parajes las mujeres no podían andar solas porque había un oso que las raptaba. Un día el marido tuvo que ausentarse al pueblo. Deja bien aprovisionada a su mujer para que no tenga que salir y se marcha. En el pueblo se queda más tiempo del debido, pues tiene que atender los funerales de un hermano que fallece, que duran cinco días. La mujer, mientras tanto, se ve obligada a buscar alimentos en el campo y es raptada por el oso. Conviven por más de un año. Al principio el oso alimenta a la mujer con carne cruda de vacunos y ovinos y después solo le trae burros y perros. Al año y dos meses, la mujer quedó encinta y da a luz a un varoncito que tiene el cuerpo cubierto de vellos, pero cuya cabeza y rostro eran humanos. En esta etapa la alimentación de la mujer consistía en culebras y sapos. Al llegar a los dos meses, el niño ofrece librar a su madre valiéndose de un ardid. Sugiere a su madre solicitar permiso al oso para lavar los pañales en el río. El oso consiente, pero le amarra una soga para que no se escape. La mujer, a su vez, pide a una rana que se encargue de la soga y que conteste por ella cuando el oso la llame. Después de un rato el oso descubre el engaño y observa que su hijo, que crece mágicamente, lleva a su madre en sus brazos por el medio del río. Ya en la orilla opuesta el padre y el hijo pelean. Primero el hijo lo hace con una rama de árbol que se bifurcaba en dos y luego a puñetazos. Mata a su padre y luego, haciéndose pequeño nuevamente, alcanza a su madre.

Camino de regreso se encuentran con el marido de la mujer; deciden hacer bautizar al hijo del oso y el sacerdote, además de acceder al bautizo, acepta ser su padrino. El niño comienza a crecer rápidamente. De dos o tres años ya come muchísimo. Su apetito va en aumento con el correr del tiempo y se convierte en una amenaza para el pueblo y para su padrino. Además, desarrolla una fuerza descomunal, que la descarga en diversas ocasiones: una vez cuando bañándose en el río sufre las burlas de sus compañeros de escuela por ser peludo, en otra ocasión cuando por orden de su padrino se le impide tocar las campanas, por las cuales había cobrado gran afición, y finalmente cuando nuevamente por orden de su padrino treinta hombres intentan hacerlo caer dentro de una sepultura en la iglesia. Al cumplir 25 años, su padrino lo hace capear un toro bravo para deshacerse de él. También sale airoso y, como último intento, el cura lo manda a pelear con un condenado que había devorado a muchas personas. En el camino es advertido de que se trata de un ser muy peligroso, que en vida había sido un hombre muy avaro y que por tal razón se había condenado. Acompañado de un perro rojo, se enfrenta a este personaje por tres noches consecutivas. La primera vez usa hachas, la segunda, picos y barretas y la tercera, troncos de árboles. En cada ocasión el perro lo ayuda devorando los pedazos de carne del condenado, que se desprenden de su cuerpo. En la tercera oportunidad lo logra vencer y el condenado alcanza su salvación transformándose en una paloma blanca. Agradecido por haber sido salvado, este personaje recompensa al hijo del oso dándole a su hija en matrimonio y tres vasijas de oro y cinco de plata. El *maqta* peludo, a su vez, recobra la normalidad y vuelve a comer como cualquier ser humano (Arguedas, 1960-1961: 185-193).

Para empezar, podemos decir que este cuento sigue una secuencia que, al igual que los ámbitos espaciales a que se alude, se encuentra marcada por valores que pueden ser descritos como no-sociales y sociales. Toda la primera parte se desarrolla en un ámbito alejado de lo urbano. La mujer vive con su marido en el campo y luego, al ser raptada por el oso, es llevada a un ámbito que se va tornando cada vez más salvaje. Primero se alimenta de carne cruda, que al principio es de vacunos y ovinos, pero

que paulatinamente decae hasta ser de sapos y culebras. Este mundo no-social se separa de aquel que es social por un río y es aquí donde se libra el combate entre el oso y su hijo, que permitirá el reingreso a la sociedad de este último y su madre. Sin embargo, la incorporación del *maqta* peludo a este medio no es inmediata. Se trata de un ser anómalo que trae la herencia del ámbito que lo origina. Además, es el producto de una relación excesivamente exogámica: la de un ser humano con un animal⁵⁵. De aquí que su padrino de bautismo sea un cura (que, como hemos visto, por no casarse no es plenamente social) y que además se convierta en un peligro, pues amenaza con acabar con los alimentos y con destruir vidas ajenas por su enorme fuerza. Así transcurre su existencia hasta que llega a una edad adulta y su padrino lo manda a pelear con el condenado. Como hemos visto, las causales que conducen a la condenación son el incesto y la avaricia. Ambas causales tienen en común el impedir la reproducción del orden social. Siguiendo a Lévi-Strauss podemos decir que en el primer caso se impide la circulación de mujeres y en el segundo la circulación de bienes. De todo esto se puede inferir que, en oposición al hijo del oso, el condenado es el producto de una relación excesivamente endogámica que solo puede tener lugar en un ámbito estrictamente social. Al igual que el hijo del oso, en este caso nuevamente estamos ante la presencia de un ser anómalo, pues el condenado es un devorador de seres humanos. Llegados a este punto queda claro que la lucha entre el *maqta* peludo y el condenado representa la oposición equilibrada de las reglas endogámicas y exogámicas a través de las cuales se sustenta el orden social andino. Reafirmando la condición anómala y de oposición complementaria que une a los contrincantes, el desenlace del cuento es también equilibrado: nadie pierde. La lucha restablece el orden, pues el condenado, al ser «derrotado», se va a

.....
 55 Nuestra interpretación de que la unión de la mujer con un oso expresa una unión excesivamente exogámica se corrobora en una versión que recogimos en la comunidad de Andamarca que encierra el mismo tema. En esta versión el héroe es llamado Juan Vela, pero esta vez su padre no es un oso sino un ayacuchano advenedizo que trabaja en una mina. Luego de engendrar al hijo, el ayacuchano no vuelve más y la mujer pasa el tiempo tejiendo de día y destejiendo de noche a la luz de una vela. El niño nace a los tres meses de embarazo. También se le describe como un gran consumidor de alimentos y dotado de mucha fuerza. Su padrino es un cura y termina enfrentándose a un condenado. La caracterización del padre de Juan Vela como un minero ayacuchano es muy significativa, pues en Andamarca esta categoría de individuos son vistos como el prototipo de la foraneidad.

la Gloria, y el *maqta* peludo retorna a la normalidad y se casa con la hija de su rival. Este final sugiere, pues, que en la sociedad andina el orden florece a través de intercambios recíprocos entre individuos diferentes, pero que se equilibran mutuamente. Sin embargo, como en el concepto de *yanantin* (ver página 292), dentro de esta tónica de igualdad también se esconde una pequeña asimetría: el restablecimiento del orden se logra sobre el «triunfo» del joven peludo. Es decir, en última instancia, sobre la «derrota» que el engendro de la excesiva exogamia infiere en el de la excesiva endogamia. Para nosotros, lo que este detalle sugiere es que por su capacidad expansiva y dinámica la exogamia tiene un mayor valor social que la endogamia a la vez que pone de manifiesto la existencia de un gran potencial de apertura en la sociedad andina.

d. El ideal de 12 hijos

Otros contextos en que se expresa el equilibrio entre estas dos tendencias son en la naturaleza concentrada y dispersa del patrón de tenencia de tierra y en la configuración que adopta el sistema de compadrazgo, que examinaremos a continuación. Sin embargo, antes de tratarlo debemos mencionar que, vinculado a la necesidad de mantener estas dos tendencias opuestas en equilibrio, pareciera que algunas comunidades, como Andamarca, han desarrollado como un ideal el que las parejas conyugales procreen 12 hijos. Este ideal lo expresan diciendo «tarea cumplida» cuando una pareja alcanza esta cifra. Aparte de algunas alusiones indirectas que aparecen en los mitos de Huarochirí recopilados por el padre Ávila, en Guaman Poma de Ayala, y en algún otro cronista, este ideal ha sido bastante ignorado en la literatura etnográfica sobre el área andina. Por esta razón la vinculación que establecemos entre este ideal y las dos tendencias debe de tomarse con cautela. Además, debe quedar claro que no creemos que este ideal se explique solo desde este punto de vista. La razón de que sean 12 posiblemente se explica por consideraciones simbólicas; a un nivel más empírico también es posible pensar que este ideal guarde correspondencia con el alto índice de mortalidad infantil que se da en los Andes, o con la necesidad de contar con más mano de obra.

Al margen de que sean 12, 13 o 14 hijos, lo que nos llama la atención es que se aspire a tener el mayor número de hijos posible, como también nos manifestaron algunos informantes. Sin descartar que este ideal se explique por otras razones, aunque suene un poco aventurado, nos parece que podría ser una solución plausible para el dilema planteado por las reglas endogámicas y exogámicas. Dado que existe un gran número de categorías de parentesco con las cuales se prohíbe el matrimonio, y dado que existe una preferencia por casarse dentro de los límites de la comunidad, es lógico suponer que se busque generar recursos humanos propios en cantidades que sean compatibles con estas demandas estructurales. A través de esta solución es posible que ciertas familias mantengan sus vínculos de intercambio semipermanentemente, de tal manera que puedan seguir identificándose con sus localidades de origen.

■ Niños de Andamarca en actividades escolares y comunales.



Por otro lado, un alto número de hijos permite a su vez la extensión de vínculos a otras familias asociadas con diferentes localidades, de tal manera, que una saturación endogámica no ponga en peligro la estabilidad de los grupos interactuantes. En Andamarca, esta es la experiencia que se obtiene al observar familias con hijos numerosos que ya contrajeron matrimonio. Por ejemplo, es frecuente encontrarse con casos en que de ocho hermanos cuatro se han casado con mujeres pertenecientes a una misma parentela y vinculados territorialmente con ellos; dos, con mujeres emparentadas, pero asociadas con un territorio distinto al de las anteriores; y los otros dos, con mujeres de familias no emparentadas y dispersas territorialmente. Los cuatro que mencionamos primero contribuyen al mantenimiento de la identidad de la familia con un espacio territorial, mientras que los otros expanden los vínculos.

Como una implicancia de este ideal, en la sociedad andina también está bastante generalizada la creencia de que las parejas estériles son desafortunadas. Al igual que ellos, se piensa que sus tierras y animales también son infecundos y, por consiguiente, lo que logran cosechar es siempre insuficiente. Como ya he mencionado, el término que se usa para designar a un individuo estéril en quechua, es *qolloq*. En los diccionarios antiguos este término aparece traducido, además, como «el mal agüero vano de destrucción» (González Holguín, 1952: 66) o connotando la idea de «consumirse, acabarse linage pueblo, o cosa durable» (ibídem: 66). Aquellos que cumplen con el ideal de tener varios hijos, por el contrario, son considerados como gente afortunada y sus tierras bastante productivas. Un andamarquino cuyo suegro le había obsequiado un surco de tierra para que se beneficiase su familia, nos aseguró que este surco era más productivo que otros que eran adyacentes porque los propietarios de estos últimos, que eran sus criados, no habían procreado tantos hijos como el con su señora.

Aunque no poseemos estadísticas del número de veces que el ideal de tener 12 hijos o más es llevado a la práctica, las genealogías que logramos reconstruir y algunos testamentos indican que existen numerosos casos. Sin embargo, frecuentemente no todos los hijos llegan a la edad

adulta, ya que, además, existe un alto índice de mortalidad infantil, que es común en casi todas las poblaciones rurales andinas.

Una evidencia adicional de la materialización de este ideal se puede observar además en los numerosos casos en que se da una discrepancia entre edad y generación en los matrimonios. Constantemente se oye de casos de un par de hermanos que se han casado con dos mujeres que entre sí guardan la relación de tía y sobrina, de madrastra e hija, e inclusive de abuela y nieta clasificatorias. Esto es posible de ocurrir porque 12 o más hijos generalmente se tienen en un periodo de 18 o 20 años, lo que significa que entre el primer hijo y el último puede haber veinte años de diferencia o más. Por otro lado, una distancia similar, y aún menor, es que generalmente guarda una madre con sus dos o tres primeros hijos. Por lo tanto, es perfectamente dable que hermanos o hermanas que se llevan mucha diferencia de edad se casen con cónyuges que pertenecen a generaciones diferentes. Si una tendencia similar se mantiene por tres generaciones no solo es posible que dos hermanos clasificatorios se casen con dos mujeres que guarden entre sí la relación de abuela y nietas clasificatorias, sino también la de bisabuela y bisnietas, y aún de tatarabuela y tataranieta clasificatorias, que es el límite para reconocerse como parientes entre sí.

La posibilidad de que se dé una discrepancia entre la edad y la generación es, además, favorecida por el hecho de que se procreen hijos desde una edad muy temprana. Ya hemos visto que esto se debe a que existe gran tolerancia sexual. También es importante señalar que muchos individuos se casan muy jóvenes. Hay casos de mujeres que se casan a los trece años y de varones, a los catorce. Lo común es que a los 20 años un elevado número de jóvenes de ambos sexos ya estén casados.

Esta evidencia tiene el valor adicional de sugerir nuevas alternativas en una línea de investigación desarrollada por el antropólogo británico Rodney Needham (1974). Esta se inscribe en una preocupación por verificar la validez de tratar como sistemas diferentes de parentesco a los que se basan en la descendencia lineal de aquellos que se sustentan en una organización cognática. La formulación de estas diferencias las hace a partir del uso desigual que diferentes sociedades dan a la edad relativa

y a las categorías relacionales para definir el estatus de los individuos. Pasando revista a datos etnográficos derivados de distintas sociedades, nuestro autor nota que mientras el primer criterio predomina en las sociedades cognáticas, el segundo lo hace en las sociedades con sistemas unilineales. La razón para esto la deduce del grado de correspondencia que puede existir entre la edad relativa y las categorías relacionales en cualquier sociedad dada. El supuesto de Needham es que cuando existe una discrepancia entre edad y categoría lo más probable es que sea la primera la que determina predominantemente el estatus de los individuos. Según él, esto ocurre principalmente en las sociedades cognáticas, mientras que en las sociedades unilineales es siempre la categoría relacional la que cumple esta función.

Es en relación con las condiciones en que surge esta discrepancia entre edad y categoría que la evidencia de Andamarca es valiosa. Su valor radica en que ayuda a clarificar algunas afirmaciones que Needham da por sentadas y que requieren de mayor precisión. Una de ellas es cuando sostiene:

«Dada una disparidad de edades entre hermanos, entre las fechas en que se casan, y entre las edades de sus cónyuges, la posibilidad que conlleva es 1) que individuos de la misma edad pertenezcan a categorías diferentes y 2) que individuos de edades diferentes pertenezcan a la misma categoría» (Needham, 1974: 74).



■ Almuerzo con los compadres luego de la cosecha.



■ Mujer de edad media en labor de campo.

Y otra es cuando hablando sobre los Penan nos dice que allí:

«Donde comúnmente se practican intermatrimonios cercanos es dable que se den un gran número de conexiones diferentes a través de las cuales los individuos pueden rastrear sus relaciones entre sí y, en ciertas circunstancias, que estos vínculos múltiples asignen a los individuos a más de un nivel genealógico» (ibídem: 79).

Andamarca es una de esas sociedades cognáticas donde los individuos se conectan por múltiples lazos y quedan asignados a más de un nivel genealógico. Sin embargo, a nuestro modo de ver, el factor que acompaña a esto último es el ideal de tener 12 hijos, que con gran empeño los individuos tratan de poner en práctica. Este ideal es, además, un factor necesario para la conservación del ideal endogámico que permite que los individuos se conecten por una multiplicidad de vínculos.

Por otro lado, el tener estas características no lleva a los andamarquinos a privilegiar la edad relativa frente a las categorías

relacionales. En realidad, ambos criterios son utilizados para definir el estatus de los individuos, al punto de influirse mutuamente. Esto último da lugar a que un hermano mayor sea tratado como padre y que individuos ubicados en distintas generaciones se traten como hermanos en determinados contextos.

En verdad, Andamarca, y quizá el resto de la sociedad andina, es excepcional en mostrar simultáneamente un conjunto de características que en otras sociedades aparecen como incompatibles. Una parte de estos rasgos es lo que acabamos de mencionar, otra es que su terminología de parentesco, generalmente asociada con sistemas unilineales, coexista con formas bilaterales de transmisión de derechos o con cualidades que pueden adoptar la forma de una transmisión paralela. En el siguiente capítulo veremos que todas estas particularidades se condensan en el parentesco ceremonial, que una vez más descubre una dimensión individual y otra colectiva que hacen posible la dialéctica entre exogamia y endogamia y el equilibrio entre jerarquía y reciprocidad.

CAPÍTULO IV:

El parentesco
ceremonial

a. Consideraciones teóricas

Finalmente llegamos a una de las instituciones más importantes de la sociedad andina contemporánea, que para nosotros tiene la ventaja de condensar y, por lo tanto, verificar los distintos componentes de la estructura social andamarquina que hemos venido señalando. En tanto que esta institución, que cuenta con rasgos bastante definidos, está extendida en una serie de sociedades, su estudio tiene la ventaja de proyectar nuestros conocimientos sobre la realidad andina en un plano comparativo bastante amplio, posibilitándose así una mejor evaluación de lo que es propio de esta realidad.

En los últimos treinta años el tema del parentesco ceremonial, y específicamente el compadrazgo, ha dado lugar a un número creciente de estudios monográficos que cubren una gama variada de sociedades mayormente localizadas en el área mediterránea, en los países eslavos y en Latinoamérica. Aparte de estos estudios, también contamos con algunas síntesis comparativas elaboradas bajo los cánones del funcionalismo, del estructural-funcionalismo y del estructuralismo. De estas síntesis, la más difundida y que ha tenido una mayor influencia, es la funcionalista. Sus exponentes más representativos han sido Mintz y Wolf en su estudio *An analysis of Ritual Co-Parenthood* (1950), y Foster, en el ensayo *Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish America* (1953). Entre los exponentes de una línea estructural-funcionalista, podemos mencionar principalmente a Julian Pitt-Rivers (1975, 1977a y 1977b); y entre aquellos que han seguido una línea estructuralista destaca de manera preponderante *The*

Compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person de Stephen Gudeman (1972), que le valió el Curl Prize y el estudio de Eugene Hammel sobre el parentesco espiritual en los Balkanes (1968).

El funcionalismo de los dos primeros autores se destaca, principalmente, en su intento de entender la institución del compadrazgo en términos utilitarios, asignándole como rol principal el de contribuir al desarrollo de la solidaridad social, y en su falta de interés por entender el contenido simbólico y conceptual que esta institución encierra. Un interés que se deriva de esta perspectiva es determinar la naturaleza de las relaciones entre compadres según si es estratificado u homogéneo el contexto social donde opera la institución o según el grado de predominio del sistema de parentesco. Por lo tanto, Mintz y Wolf hablan acerca de un compadrazgo «vertical» y otro «horizontal». El primero sería aquel en el cual los sujetos que se relacionan bajo esta institución pertenecen a distintas clases sociales, y el segundo, aquel en el cual los sujetos pertenecen a la misma clase social. Por otro lado, Foster vincula el compadrazgo con una situación en la cual el sistema de parentesco preexistente en una sociedad ha sido disruptado. Para este autor, el éxito que alcanzó el compadrazgo en sociedades como la mexicana se explica porque sustituyó al parentesco en su rol de integrador social. Las premisas que usa en su explicación se enmarcan en su modelo acerca del contrato diádico en el que cobran especial relieve las relaciones contractuales entre individuos y la familia nuclear.

Los artículos de Pitt-Rivers, a su vez, siguen una perspectiva descententista que es bastante característica del estructural-funcionalismo británico. A diferencia de los anteriores, los aspectos simbólicos y significativos son tomados en cuenta, tampoco se habla de sistemas de parentesco disruptados, ni de mantenimiento de la solidaridad social, ni de contratos diádicos. Para este autor, un aspecto central vinculado con el parentesco ceremonial es la doctrina sobre la naturaleza dual del hombre, que hace que el parentesco espiritual y físico sean antitéticos y que, por ende, «una persona no pueda apadrinar a su propio hijo» (Pitt-Rivers, 1977: 317). Además, utilizando el modelo de filiación complementaria de Fortes, asimila el rol de los compadres a aquel que desempeña el hermano de la madre en las sociedades patrilineales o el padre en las sociedades matrilineales. Es decir, los define como amistosos

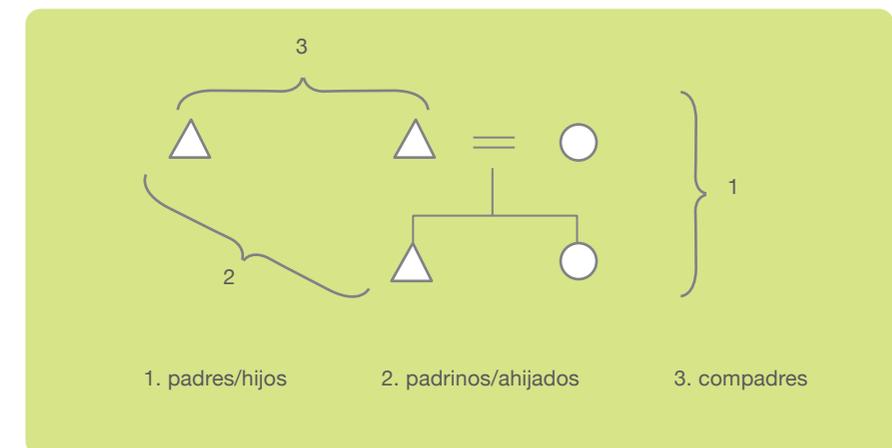
por ser periféricos a los grupos estructurados que, por el contrario, exigen a sus miembros deberes y obligaciones (ibídem: 330). En forma análoga, considera a las relaciones de compadrazgo como no-estructuradas, en oposición a aquellas de los miembros de un grupo de parentesco, pues estos están unidos por valores legales más que por morales. También señala que el ámbito del compadrazgo es la persona como individuo en contraste a la persona como miembro de una unidad social y que la función que cumple, en tanto que posee una naturaleza sagrada y pertenece a una esfera no-estructurada, es mitigar las tensiones entre grupos, parientes o crear vínculos entre clases (Pitt-Rivers, 1977: 333).

Hammel, por su lado, tiene el mérito de haber sido el primero en haber destacado que el compadrazgo no solo se expresa como un contrato diádico entre individuos, sino, más bien, como un intercambio entre grupos. Sus observaciones las hizo sobre los Balcanes, donde encontró que había grupos organizados patrilinealmente conocidos como *zadruga* y que el compadrazgo se había superpuesto a esta organización, de tal manera que unas *zadrugas* aparecían como proveedores de padrinos de otros grupos. Poniéndose en una perspectiva aliancista, inspirada por Lévi-Strauss, sugiere que, al igual que el matrimonio, el compadrazgo puede ser visto como un sistema de intercambios que puede adoptar una configuración asimétrica o simétrica. Es del primer tipo cuando los miembros de un grupo actúan de padrinos de los hijos de otro grupo y los miembros de este último no pueden devolver el servicio y, por lo tanto, solo pueden actuar de padrinos de los hijos de un tercer grupo. El intercambio simétrico, por el contrario, si admite la devolución del servicio al primer grupo. Concordando con Lévi-Strauss en sus afirmaciones sobre el intercambio matrimonial, Hammel observa que cuando el intercambio de padrinazgo es de tipo asimétrico se alcanza una mejor integración que cuando es simétrico y que ello explica el mayor predominio de este tipo en los Balcanes.

De todos los trabajos comparativos sobre el compadrazgo los que nos han sido más útiles, a pesar de estar en desacuerdo en muchos puntos, son los de Stephen Gudeman. Ellos han constituido un gran estímulo para ordenar nuestro material y nos han conducido a una perspectiva que es muy significativa para el conocimiento de la estructura social del mundo andino. El estructuralismo de Gudeman conjuga una serie de puntos de

vista que se derivan de Lévi-Strauss y de las enseñanzas que ha dejado este investigador en algunos antropólogos británicos como Leach, Needham, Rivière, etcétera. Lo primero que se destaca es una preocupación por reducir el compadrazgo a sus partes constituyentes, o conjunto de relaciones básicas, para especificarlo y dar una explicación a las variaciones que sufre; lo segundo es la importancia que concede al lado ideológico de esta institución, relevando por un lado, al igual que Pitt-Rivers, la dualidad cuerpo y alma con que el dogma del bautismo caracteriza al ser humano y, por el otro, asimilando esta dualidad a la oposición naturaleza y cultura que usan los estructuralistas para interpretar los universos simbólicos. Finalmente, su estructuralismo también se manifiesta en el tratamiento aliancista que hace de esta institución, siguiendo las sugerencias vertidas por Hammel.

El siguiente diagrama ilustra claramente las unidades mínimas y sus relaciones mutuas que componen la institución del compadrazgo:



La importancia que concede Gudeman al lado ideológico de esta institución se advierte cuando afirma:

«que las variantes temporales y espaciales del complejo son unificadas e informadas por la distinción conceptual del ser natural y espiritual, y del parentesco natural y espiritual. Dentro de una sociedad esta ideología tiene un profundo impacto en

la relación del compadrazgo con el sistema de parentesco y matrimonio» (Gudeman, 1972: 45) [traducción mía].

Siguiendo la misma línea sostiene:

«detrás de todas las variantes del compadrazgo observadas subyace la histórica distinción teológica cristiana que se hace entre el hombre como un ser espiritual y natural, o cultural y biológico. A través del bautismo es alcanzado el tránsito del estado de pecado original al estado de gracia: el hombre es pensado como concebido con el pecado de Adán; él es regenerado cuando este pecado es 'lavado' durante el bautismo y renace a Cristo y a un segundo grupo de parientes que son el ministro y el padrino. La creencia en la naturaleza dual del hombre se encuentra, por supuesto, en muchas culturas. Lo que es distintivo acerca del padrinzago espiritual cristiano es que estos dos aspectos de la personalidad humana deban ser encomendados a dos grupos diferentes de personas: los padres naturales y los espirituales» (ibídem: 47) [traducción mía].

La perspectiva aliancista de Gudeman se hace bastante explícita en sus observaciones y explicaciones sobre la selección de padrinos. Por ejemplo, repara que existen dos tendencias bastante generalizadas: por un lado, se procura seleccionar a los padrinos fuera del círculo de parientes, y, por el otro, el servicio de apadrinar no se devuelve, es decir, un ego no puede ser padrino de los hijos de aquel que ya es padrino de sus hijos. La primera tendencia la explica homologando este problema con aquel del incesto e invocando un valor social que ha sido reconocido desde Marcel Mauss a Malinowski y de Tylor a Lévi-Strauss, a través del cual «los parientes establecen vínculos con otros que estén fuera de sus familias inmediatas (ibídem: 234). Además, señala que este valor es complementario y se refuerza con el postulado ideológico que asigna los aspectos naturales y espirituales a distintas personas. La segunda tendencia también la explica aduciendo estos aspectos ideológicos y agregando que el compadrazgo encierra una asimetría implícita, pues lo espiritual es reconocido como superior a lo material. Para este autor, devolver el servicio de apadrinar resultaría:

«en una situación estructural difícil en la cual dos personas serían a la vez compadres espirituales y naturales el uno al otro y cada uno tendría una posición alta y baja con respecto al otro. La prohibición sobre la devolución de la selección preserva la distinción entre pariente natural y espiritual y evita una situación ideológicamente confusa» (Gudeman, 1975: 234) [traducción mía].

En términos sociales, la razón que da para esta última es que:

«el complejo del padrinzago se encuentra principalmente en el contexto de sistemas de parentesco bilaterales. En tales sistemas nunca se forman grupos continuos y discretos únicamente sobre la base de principios de parentesco [...]. En tal situación [...] la forma recíproca tendría que establecerse entre parejas conyugales solamente; no sería una relación estructural continua entre grupos a la largo de las generaciones. Inversamente, la prohibición sobre la devolución de la selección obligaría a los padres a comprometerse en relaciones más espirituales que la forma recíproca, y esto podría encajar mejor con la estructura fluida» (ibídem: 223) [traducción mía].

Esto último se vincula estrechamente con la afirmación de Hammel de que el intercambio asimétrico permite una mejor integración y solidaridad de los miembros de una sociedad. En cambio, la primera parte de esta explicación ya había sido delineada por Pitt-Rivers.

Como ya hemos manifestado, entre todos estos enfoques sobre el compadrazgo, el que nos ha resultado más útil ha sido el de Gudeman. Sin embargo, el material andino está lejos de apoyarlo plenamente. En lo que sigue se verá que, como Gudeman, nosotros también intentaremos describir el compadrazgo andino remitiéndonos a sus aspectos conceptuales y a su inserción dentro del sistema de intercambios que operan en esta sociedad. Las notas más salientes que se advertirán es que el compadrazgo no es la única modalidad de parentesco ceremonial que existe en los Andes, que no se trata simplemente de un contrato diádico, que más que reemplazar supone la existencia de un sistema de parentesco, que al igual que el matrimonio encierra una dimensión

individual y otra colectiva según las cuales puede aparecer como simétrico o asimétrico, que no necesariamente aparece constreñido por el dogma católico, y que entre las múltiples funciones que desempeña destacan el de la mediación, la consolidación de vínculos preexistentes entre parentelas y la proyección de los individuos a escala comunal a través de la acumulación de relaciones sociales.

b. Tipos de parentesco ceremonial y ciclo vital

Compartiendo una característica muy notoria del parentesco ceremonial andino, Andamarca cuenta con numerosas modalidades de este tipo de parentesco⁵⁶. El total que hemos identificado son 14: compadrazgo y padrinzago espiritual, el compadrazgo y padrinzago de misa de salud, de corte de pelo, de confirmación, el padrinzago de matrimonio, el compadrazgo de respeto, el padrinzago de objetos materiales y los padres, hermanos e hijos de juramento que veremos.

De este total, los nueve primeros están asociados con etapas del ciclo de desarrollo que culminan en el matrimonio. También se puede observar que para cada una de estas etapas se asocian tres tipos de vínculos: padrinzago, compadrazgo y ahijadazgo, y que los dos primeros se forjan casi siempre entre parejas conyugales. Es esta característica la que le otorga al parentesco ceremonial la particularidad de contar, como el matrimonio, con una dimensión individual que ha hecho de que algunos antropólogos lo vean como una expresión de contratos diádicos. Además, esta dimensión cumple el rol de conferir dinamicidad a las relaciones sociales de los individuos posibilitando su acumulación a lo largo del ciclo vital. Las cinco últimas modalidades, a su vez, además de contribuir a este proceso acumulativo, tienen la virtud de inscribirse más nítidamente en una dimensión colectiva, pues su rol principal es reafirmar vínculos preexistentes entre parentelas.

Siguiendo una tradición que, como veremos, estuvo hondamente arraigada en la sociedad andina prehispánica, la vida de los andamarquinos

.....
⁵⁶ El primero en destacar esta peculiaridad del parentesco ceremonial andino fue John Gillin (1945), que en la comunidad norteña de Moche identificó como 14 tipos. Posteriormente Daughy (1968) encontró 17 en el distrito ancashino de Huaylas y así, sucesivamente, los ejemplos se pueden multiplicar.

está pautada por una serie de etapas que progresivamente socializan a los individuos y que para pasarlas requieren del auspicio de otros congéneres. No bien nace una criatura, a los cinco días, que es también el periodo en que se despide a un muerto, se le hace un ritual familiar en que se le incorpora al mundo de los vivos. Al igual que con el lavado de la ropa de los muertos, este ritual toma el nombre de *pichca* y consiste en lo mismo, excepto que lo que se lava son los paños con que se atendió el nacimiento de la criatura. La razón para este ritual es eliminar los rastros del nacimiento, pues de lo contrario la criatura puede enfermar y morir. Siguiendo esta misma lógica la placenta y el cordón umbilical son enterrados debajo del fogón de la cocina.

A continuación de este ritual o antes, si las circunstancias lo exigen, a la criatura se le administra un bautismo provisional, que es el «agua de socorro» o *yacuchan*. Este ritual es indispensable para que la criatura, en caso de fallecer, alcance la Gloria, pues de lo contrario se cree que va al *tutaya ucuman*, que es una especie de limbo imaginado como un lugar oscuro donde las almas de estas criaturas lloran clamando por sus padres.

El bautizo definitivo tiene lugar algunos meses después del nacimiento, pues para cumplirlo a cabalidad hay que hacer algunos gastos que suponen un ahorro previo. De los rituales del ciclo vital que preceden al matrimonio este es el más importante. Gracias a él, las criaturas adquieren un nombre y, por lo tanto, una posición dentro de la sociedad, dejan de ser mapa, que es una condición no social semejante a la de un feto o a la menstruación (ver páginas 385-386), tiene la posibilidad de ir a la Gloria como «angelitos» y de ser enterrados hacia el oriente, en el cementerio, en caso de que fallezcan. Por el contrario, morir sin haber pasado por este ritual significa quedarse a mamar piedras en este mundo por la eternidad o ir al *tutaya ucuman* y quedar impedido de ser enterrado en el cementerio. No siendo un ser social no puede ingresar a un espacio socializado. Si lo hace la sociedad de los vivos es removida por granizadas que malogran los cultivos. Esta razón obliga a que se les entierren debajo de los calvarios que protegen al valle de estos estragos de la naturaleza,



■ Mujer de edad avanzada.

y que sea un personaje a quien se le dice «contrapadrino» el que cumpla con este acto funerario.

El ritual que sigue al bautismo es la misa de salud. El momento en que se realiza varía según la salud de su criatura, pero la tendencia es a realizarlo cuando aprende a caminar y existe el riesgo de que caiga al suelo. Siendo su alma todavía volátil, pues su fijación supone un proceso paulatino a lo largo del ciclo vital, se piensa que una caída puede ocasionar que quede atrapada por la tierra. El ritual consiste en tres misas, auspiciadas por los padrinos seleccionados para esta ocasión, que se hacen en días sucesivos. Todo culmina en una reunión festiva que congrega a la parentela.

Aunque sin tener la importancia que se le otorga en otras comunidades andinas ni generar vínculos muy significativos, cabe mencionarse el corte de pelo o *chucchu rutuy* que se celebra cuando una criatura cuenta como con tres años de edad y se le despoja de un faldellín o *wall* que viste desde que abandona la cuna o *quirao*. Este evento casi nunca entraña gran solemnidad, excepto, quizá, entre los *mistis* y algunos que han migrado a otros lugares. Tampoco origina vínculos de parentesco ceremonial permanentes. Por lo general, es un tío materno o los abuelos maternos los que cumplen con la función de cortar los mechones de pelo del neófito y de obsequiar a cambio algún vacuno de su ganadería bajo la forma de *suñay*. También puede suceder que el pelo de la criatura sea ordenado en un número de mechones o trenzas que es igual al de los concurrentes. La razón para ello es darle la oportunidad a todos los comensales a cortar el pelo y que den obsequios a cambio. Se dice que los mechones de los costados son menos valiosos de los que están encima, de modo que estos últimos son reservados para los parientes más cercanos y para los padrinos nombrados para esta ocasión.

La última etapa previa al matrimonio que recibe alguna consideración es la confirmación. Ella tiene lugar cuando el neófito tiene algo más de 8 años y la comunidad es visitada por el obispo de Ayacucho. Como esto ocurre con muy poca frecuencia no son muchas las personas que han pasado por este ritual. Esta etapa no es, pues, muy significativa, ni existe una gran aspiración en cumplirla. Tampoco se puede decir que

esté rodeada de una gran solemnidad, ya que aparte de un pequeño convite en la casa de los padres, todo el ceremonial termina en la iglesia, en una celebración colectiva.

Finalmente, la etapa que convierte a los individuos en adultos, otorgándoles una socialización plena, es el matrimonio. Quizá por poseer esta cualidad es en esta ocasión que se generan los vínculos sociales más significativos de los individuos. Ellos son los de padrinos de matrimonio, los de compadrazgo espiritual y los de afinidad.

Aparte de estos lazos de parentesco ceremonial que se generan a través de estos ritos de tránsito, existe el compadrazgo de respeto, el parentesco por juramento y el compadrazgo por apadrinamiento de la bendición de un objeto. El primero no supone el auspicio de ningún ceremonial y, por lo tanto, no conlleva la creación de vínculos de padrino. El término «respeto» es tomado en préstamo del español, pues en el sentido que se le usa no tiene un equivalente preciso en quechua. La connotación que se le da es la de «ausencia de conflicto» o «trato cordial». Según nuestros informantes, ejemplos del cumplimiento de este valor es el saludarse diciendo *allinllachu* («¿estás bien?»), cooperar en el trabajo, entregarse obsequios, pero, sobre todo, no pelearse. Para ellos esto último se consigue sustentando los vínculos susceptibles de incurrir en esta falta en el orden sagrado. En consecuencia, este tipo de compadrazgo se caracteriza por tener el rol de estrechar una relación preexistente, consagrándola ante una imagen religiosa que evite todo potencial de conflicto entre las partes. Es el caso de los consuegros o *laysi*, que para mantener relaciones armoniosas entre sí y favorecer la estabilidad matrimonial de sus hijos hacen este arreglo. También lo es el de los hermanos de compadres espirituales o de otra modalidad que suponga padrino. Es, pues, esta capacidad de extenderse a través de las parentelas lo que nos permite sugerir que el «compadrazgo» de respeto es una modalidad que incide principalmente en una dimensión colectiva reafirmando parentelas y alianzas previamente establecidas entre ellas.

Una modalidad de parentesco ceremonial muy parecida al «compadrazgo de respeto» es el «parentesco por juramento». Ambas

tienen en común el consagrarse ante un crucifijo o cualquier otra imagen de santo. Sin embargo, esta última no necesariamente consolida un vínculo previo ni está tan estrechamente ligada a las parentelas unidas por afinidad. Además, mientras que el «compadrazgo de respeto» solo implica un vínculo. El «parentesco por juramento» da lugar a tres: padre, hermano e hijo de juramento. Las causas que motivan la creación de este vínculo son muy variadas. Una puede ser haber estudiado juntos en el colegio, otra, formar parte de un mismo gremio, llevar el mismo nombre de pila, compartir un mismo padrino, incorporar a la red de parientes ceremoniales a los padres de los compadres de respeto, etcétera. Si bien pareciera que el punto de partida para este vínculo es una relación contractual entre individuos, no deja de tener una proyección colectiva, pues, como el compadrazgo de respeto, también tiende a extenderse a otros miembros de las parentelas de los actores principales. Por ejemplo, el ser hermano de juramento con otro individuo tiene como consecuencia que idealmente se extienda este vínculo a todos los hermanos, padres e hijos de ambas parentelas.

Ante esta variedad de modalidades de parentesco ceremonial, uno podría imaginar que las redes que forjan los individuos con este tipo de parientes son muy extensas. Como veremos, sí lo son en alguna medida, pero no en tanta como podría parecer. La razón es que no todas tienen el mismo valor, ni la permanencia de los andamarcos en su comunidad es muy rígida. Esto significa que gran parte de ellas pasan al olvido rápidamente y otras, a pesar de existir los canales, no se llegan a consolidar por ausencia de los candidatos. Además, en la medida en que estos vínculos generan prohibiciones matrimoniales y demandan gastos de reciprocidad no se puede abusar mucho de ellos por el riesgo de limitar las posibilidades de expansión de la parentela y de la economía doméstica.

Estas razones llevan a que unas modalidades sean más valoradas que otras, que se evite tener padrinos para cada hijo y que los padrinos para un rito de tránsito sean los mismos que para otros. Esto último es el caso de los padrinos de misa de salud y los de confirmación.

En realidad, de las distintas modalidades de parentesco ceremonial que se dan en Andamarca las que tienen un rol más protagónico es el compadrazgo espiritual y el *padrinazgo de matrimonio*. De estas dos la más importante es la primera, que tendremos oportunidad de ver en detalle posteriormente. La que le sigue es el padrinazgo de matrimonio, que tiene como rol central mediar entre los conflictos que se suscitan en el seno de



■ Joven de familia andamarquina cosecha papas conduciendo el arado.

una pareja conyugal. Quizá porque este es su rol principal, porque requiere de una diferencia generacional para cimentar la autoridad de los padrinos, y porque los padres de la pareja ya están declinando, esta modalidad no genera relaciones de compadrazgo. En vista de que cumplen una función decisiva para la estabilidad matrimonial, cualquiera no tiene la capacidad para desempeñarse en este rol. Solo lo están aquellas parejas que son rectas (*reqsisqa runa*), que han mantenido una unión conyugal armoniosa y que tienen una gran capacidad para forjar conciliaciones porque hablan bien (*allin* palabra). Dada esta característica es frecuente que los padrinos matrimoniales cuya popularidad los lleva a tener numerosos ahijados sean favorecidos para desempeñar el cargo de juez de Paz.

Aunque da la impresión que solo consideraciones de naturaleza individual motivan la selección de los padrinos de matrimonio, una observación más acuciosa revela que una garantía de imparcialidad es no tener ningún vínculo de parentesco con alguno de los cónyuges y, de tenerlos, que sea con ambos. En la medida en que los *mistis* carecen de este tipo de vínculos con los indígenas son los más buscados por estos últimos para desempeñar este rol. Tal era la popularidad de algunos de ellos que llegaban a contar hasta cerca de 29 ahijados de matrimonio procedentes de distintas familias.

Los padrinos de matrimonio reciben atributos semejantes a los de los padres. La madrina, por ejemplo, al igual que la madre, contribuye en la donación de semillas de maíz que se le hace a la novia y ambos, igual que los abuelos maternos, participan de aquellas bromas que se hacen entre generaciones alternas.

Las relaciones entre padrinos y ahijados de matrimonio están rodeadas de un gran respeto. Además, los ahijados deben mostrarse sumisos frente a sus padrinos, quienes inclusive tienen la potestad de castigarlos físicamente con un zurriago. En la casa de los padrinos una esposa puede ampararse de las agresiones físicas de su marido. En cada ocasión que los padrinos de matrimonio necesitan colaboración, los ahijados deben concurrir y cuando mueren es obligación de estos últimos llevar la madera para el ataúd y para la leña.

c. Las redes en el parentesco ceremonial

La evidencia que presentaremos a continuación se basa, una vez más, en la reconstrucción de genealogías; en una encuesta a 114 andamarquinos a los cuales, entre muchas otras cosas, se les preguntó por sus padrinos matrimoniales y compadres espirituales; y en un estudio de caso de ocho parejas matrimoniales, de las cuales cinco estaban relacionadas entre sí por uno de los cónyuges.

A la par de averiguar el número y variedad de parientes ceremoniales con que cuenta una pareja conyugal en un momento de su desarrollo, el interés principal que nos indujo a acometer esta empresa fue entender la posición estructural que ocupan los parientes ceremoniales dentro de una red de parentesco y, a la luz de ello, evaluar algunas precisiones que los informantes habían hecho al respecto.

El procedimiento que hemos seguido ha sido, por lo tanto, tratar de determinar el mayor número posible de parientes ceremoniales vinculados con una pareja e identificar los canales estructurales que sustentan a estos vínculos uniendo las redes de estas parejas con aquellas de sus hermanos y de otros miembros de sus parentelas respectivas. Dado que no es posible graficar las redes de parentesco ceremonial de cada miembro de una parentela, para tener una visión completa de todo el espectro nos hemos limitado a hacerlo en relación con una muestra que incluye a tres de las ocho parejas mencionadas. Estas parejas son la I y II y la V y VI, que figuran en diagramas separados (ver **diagramas 18 y 19**) y la pareja III y IV (ver **cuadro 30**), que por la extensión de su red hemos preferido describirla en un cuadro donde la primera columna muestra la modalidad de parentesco ceremonial; la segunda, las iniciales de la pareja o individuo; la tercera, la extensión de los vínculos de parentesco ceremonial a otros parientes; y la última, la posición estructural sobre la cual se superpone el vínculo de parentesco ceremonial.

En vista de que no siempre se interactúa por igual con todos los parientes ceremoniales ni todos tienen la misma importancia, nunca fueron completas las listas que nos suministraron los informantes. Por ejemplo, el número que por lo general mencionan en las encuestas es de tres o cuatro,

que se refieren principalmente a los compadres espirituales y a los de misa de salud. Los menos recordados son los de corte de pelo, confirmación, de respeto y los parientes por juramento. Con frecuencia sucede que un encuestado omite mencionar el nombre de algunos de sus parientes ceremoniales, pero cuando estos son interrogados, ellos sí cumplen con mencionarlo. Por consiguiente, elaborar una red de cierta envergadura solo se puede hacer por etapas y nunca se puede estar segura de que se hayan agotado todos los vínculos.

Si bien hay un elemento de libre discernimiento en el número de parientes ceremoniales que un individuo o pareja conyugal acumula a lo largo de su vida, existen algunos factores que condicionan un tanto aquella decisión. Este es el caso de los vínculos ceremoniales establecidos previamente por los padres y los hermanos, el número de parientes consanguíneos de un pariente ceremonial, el ciclo de desarrollo, las veces en que se ha contraído matrimonio, la existencia de hijos ilegítimos de distintas parejas, el prestigio, etcétera.

Un soltero, por lo general, solo cuenta con padrinos, parientes de juramento o compadres de respeto. Si tiene un hijo natural, puede formalizar un vínculo de compadrazgo espiritual, pero este tiende a ser muy débil, a menos que se le asigne un nuevo rol cuando se casa legítimamente. Es, pues, a partir del matrimonio que las relaciones de parentesco ceremonial se fortalecen e incrementan; además, algunas relaciones previas pasan a ser patrimonio común de la pareja y otras se olvidan. Por ello, en nuestros casos los parientes ceremoniales que refiere el esposo son casi siempre los mismos que los mencionados por su esposa, exceptuando los padrinos que tuvieron ambos antes del matrimonio.

Como ya he adelantado, el rol que cumple el prestigio en la selección del pariente ceremonial es mayormente notorio en relación con los padrinos de matrimonio y no tanto respecto a los compadres espirituales. Esto no podría ser posible, pues, como veremos, estos compadres son los que toman la iniciativa para apadrinar a una criatura. No obstante, existe un margen de opción, ya que, por lo general, son varias las parejas que se ofrecen a cumplir este rol. Sin embargo, en

■ Cuadro 30. Red de parentesco ceremonial de la pareja III-I

Tipo de parentesco ceremonial	Individuos que desempeñan este rol	Relaciones con otros parientes	Posición estructural
Bautismo de bautismo de III	JB y su esposa	Padrino del primer y cuarto hermano de II.	Foráneo. Vive en Cabana.
Padrino de bautismo de IV	FQC y su esposa, HDQ	Padrino de bautismo de su hermana menor.	Su abuela es una pariente matrilateral del padre de IV pariente de la Ea del hermano de FQC.
Padrino de confirmación de III	CPF y su esposa, FRD	Padrino de confirmación del quinto, sexto, séptimo y octavo hermano de III. El padre y la madre de III son también padrinos de confirmación de un hijo de CPF y FRD.	FRD es la hermana de Ea P.
Padrino de matrimonio de III-IV	LTB y su esposa, JH	Padrino de bautismo de los hijos del segundo hermano de III con su segunda esposa y de su sexto hermano. El hermano P de LTB es padrino de matrimonio del segundo hermano de III. La hermana de LTB y su Eo son padrinos matrimonio del octavo hermano de III y del hermano de juramento de III y del hermano de juramento de III y IV. El hijoHnoM de LTB y su Ea (que es media hermana de LTB) son padrinos de matrimonio del octavo hermano de III. La hijaHnoM de LTB y su Ec es hermano de juramento de III.	Caru aillu Matrilateral de III.
Compadre dador de bautismo	EFP y su esposa, JQT	Ver compadre de respeto AFP y su esposa, DQT (no duró el vínculo).	HnoEoHnaEoHna de IV
Compadre dador de bautismo	LRA	Es también comadre recibidora de misa de salud. El hermano de LRA y su esposa son también compadres recibidores de misa de salud. El HjoHjoHjoHno P P de LRA es compadre recibidor de bautismo. La HjaHjoHnoP de LRA y su esposo son los padrinos de confirmación de III mencionados más arriba. La HjaHjoHjoHno de LRA y su esposo son compadres dadores de bautismo del octavo hermano de III y esposa. El hijo de LRA y su esposa son compadres recibidores de bautismo del octavo hermano de III y su esposa. LRA es comadre de respeto del segundo hermano de III. El HjoHjaHna de LRA y esposa son hijos de juramento de III y su esposa son compadres recibidores de bautismo del séptimo hermano de III y su esposa.	HjaHjoHnoPPP e IV. HjaHjoHnoPP de la esposa del segundo hermano III.

Tipo de parentesco ceremonial	Individuos que desempeñan este rol	Relaciones con otros parientes	Posición estructural
Compadre recibidor de bautismo	TRBG y su esposa, THF	La HnaEoHnaM de TRB y su esposo son padrinos de bautismo del quinto, sexto y octavo hermano de III. El HjoM de TRB y su esposa son hermanos de juramento del primer hermano de III. El hermano de TRB y su esposa son compadres de respeto de III y IV. La hija del hermano M de THF y su esposo (que es hermano de TRB) son compadres de respeto de III y IV. El HjoHnoP de la madre de THF es compadre de respeto de III y IV y el hermano de este último es también compadre recibidor de bautismo del primer hermano de III. El EoHna de THF es HjoHnoP del compadre dador de confirmación de III y IV.	TRB es HjoHjoHjoHno y PP de IV. THF es HjaHjaHnoPn del EoHnaEoHna de IV.
Compadre recibidor de bautismo	VOT y su esposa, EHQ	EHQ era comadre recibidora de bautismo de IV antes de su actual matrimonio.	VOT es el octavo hermano de III. El segundo hermano de VOT está casado con la hermana de EHQ y estuvo casado con la HnaP de IV.
Compadres de respeto	TRB y su esposa, FFF	TRB es el hermano del compadre recibidor de bautismo mencionado arriba.	
Compadres de respeto	AFP y su esposa, DQT	La HjaHjaHnoP de AFP es THF o la comadre recibidora de bautismo de III y IV. La HjaHjaHnoP de AFP es FFF o la comadre de respeto de III y IV. El hermano de AFP fue el primer compadre dador de bautismo de III y IV. La hermana de AFP es comadre de respeto de III y IV.	DQ es HnaEoHna de IV.
Compadres de respeto	BQ y su esposa, MFP	El hermano de MFP es AFP.	Las HjasHna de BQ son las esposas del segundo y octavo hermano de III, respectivamente.
Compadres de respeto	NOF y su esposa	—	—
Compadres de respeto de IV	J	Su HnaM era la madrina de misa de salud de IV.	—
Compadre recibidor de misa de salud	CRA y su esposa, IFT	La HnaM de CRA era la comadre dadora de bautismo.	Ver arriba
Comadre recibidora de misa de salud	LRA	Es la comadre dadora de bautismo.	Ver arriba
Compadre dador de confirmación	CQF y su esposa, IFT	La HnaEaHjoHnoP de CQF es la comadre recibidora de bautismo de III y IV.	—
Padre de juramento	NI y su esposa, JP	Ambos son hermanos de juramento del padre de III. Ambos son padres de juramento del segundo hermano de III. La hija de NIT y su Eo son hijos de juramento de III y IV.	—

Tipo de parentesco ceremonial	Individuos que desempeñan este rol	Relaciones con otros parientes	Posición estructural
Padre de juramento	LHC y su esposa, IFP	El hermano LHC y su esposa son padres de juramento de III y IV.	LHC es el HjoHjaHnoMP de IV.
Padre de juramento	HC y su esposa, ALP	Ver LHC.	Ver LHC Las tres últimas mujeres están emparentadas.
Hermano de juramento	STL y su esposa, SPQ	La HnaEoHno de STL es la comadre de respeto de AQM La HjaHnoEaHnoP de STL y su Eo son los compadres dadores de misa de salud de III y IV.	—
Hermano de juramento	ACF y su esposa, FTC	La HjaHnoM de ACF y Eo son los compadres recibidores de misa de salud. El HnoPP de ACF es el padrino de bautismo del quinto, sexto, séptimo y octavo hermano de III. La HnaPP de ACF y su Eo son compadres recibidores de bautismo de los padres de III.	El HjoHnoP de FTC es STL.
Hermano de juramento	AFI y su esposa, MTD	El hermano de AFI es hermano de juramento de III y IV. La HnaP de AFI es la hermana de juramento. Formaron parte de la banda de música y tenían los mismos padrinos de matrimonio.	
Hermano de juramento	TFI y su esposa, EHF	Ver AFI.	
Hermano de juramento	JQT y su esposa, LBC	El HjoHnoP de LBC y su Ea son hermanos de juramento de los padres de III. La EaHno de LBC es la hija de los hermanos de juramento de los padres de III. La HjaPP y el HjoPP de JQT son compadres de respeto de III y IV. Tienen padrinos de matrimonio comunes.	La HnaEaHjoPPP de JQT es IV.
Hermano de juramento	TCA y su esposa, LHR	La hija de TCA y su Eo son hijos de juramento de III y IV. El PEoHja de TCA es hermano de juramento del primer hermano de III.	
Hijo de juramento	FOI y su esposa, ICH	Ver TCA.	
Hijos de juramento	BB y su esposa, RLQ	Ver padre de juramento NIT.	
Hijo de juramento	HFC y su esposa, MHA	El P de MHA es compadre de TCA. Los padrinos de matrimonio de los padres de MHA son los hermanos de juramento de III y IV llamados JQT.	

ningún caso nos vamos a encontrar que una pareja apadrine los bautizos de los hijos de más de seis o siete familias.

De los casos que hemos estudiado el que cuenta con la red más extensa es el de la pareja I y II (**diagrama 18**). El total que enumeran es 25 parejas y 4 individuos, haciendo un total de 54 personas. A diferencia de los otros casos, también mencionan que por haber tenido hijos con otras parejas antes de su matrimonio cada cual había forjado vínculos de compadrazgo con distintas personas que a partir de su unión conyugal comenzaban a ser patrimonio de ambos.

Una peculiaridad de este caso es que los vínculos de parentesco ceremonial los establecieron estando radicados en Lima. Ellos contrajeron matrimonio en Andamarca en 1972, cuando el hombre tenía 31 años y la mujer 24. Casi inmediatamente después se establecieron en el pueblo joven El Ermitaño, donde viven hasta la fecha. El haberse casado un poco pasados de años explica que el hombre ya contase con dos hijos de una mujer no andamarquina y la esposa, con un hijo de un hombre de su comunidad. La relación del marido con una foránea y de la esposa con un andamarquino se explica en que el primero ya llevaba un buen tiempo de migrante en Lima, mientras que su esposa llegó a esta ciudad solo a partir de su matrimonio. El haberse casado tardíamente y terminar como migrantes en Lima pareciera vincularse al hecho de que ambos eran socialmente anómalos. En el caso del varón, su padre había fallecido cuando él todavía era muy pequeño y su madre se había vuelto a casar, procreando una nueva familia; mientras que en el de la esposa, ella era la hija ilegítima de un *misti* con una mujer indígena, cuya familia muestra un alto grado de cohesión social.

En vista de que esta pareja solo llevaba cuatro años de casada cuando nos proporcionaron la red de sus parientes ceremoniales es de suponer que las dimensiones que alcanza, se debe al grado de cohesión de la familia de la mujer y a la necesidad de contar con redes solidas que los apoyen tanto en Lima como en Andamarca.

El segundo caso detallado que poseemos es el de la pareja III y IV (ver **cuadro 30**), que enumera 22 parejas y dos mujeres adultas (una sin hijos) como parientes ceremoniales de ambos. Su red suma, pues, un total de 46 individuos.

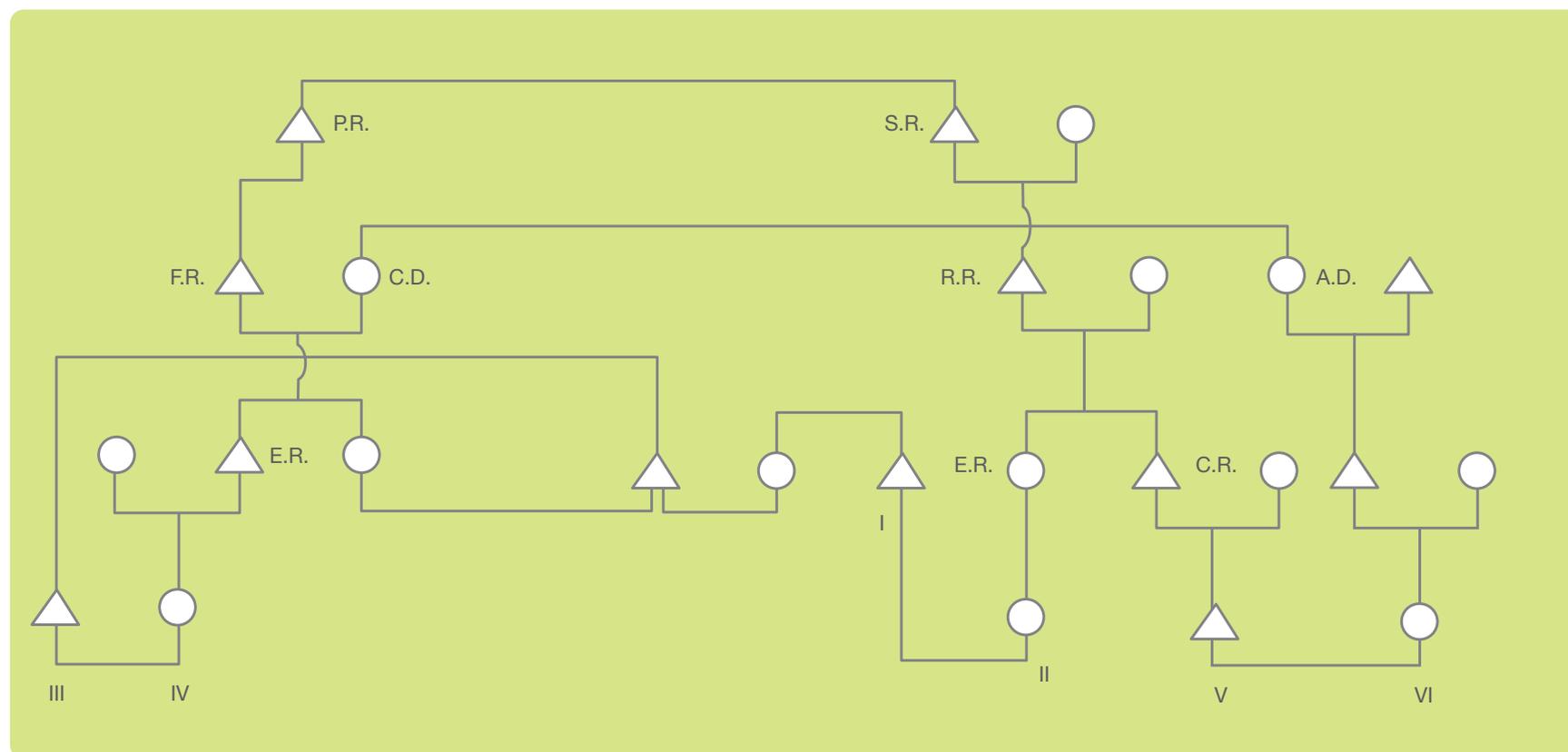
En relación con este caso, una vez más se nos informó que tanto el marido como la mujer contaban con parientes ceremoniales previos a su matrimonio. Por el lado del varón, se trataba de un vínculo de compadrazgo de respeto con una pareja, mientras que por el lado de su esposa uno de la misma naturaleza con una sobrina de su madrina de misa de salud.

Contrastando con el caso anterior, ambos residían en Andamarca y habían contraído matrimonio hacía unos 18 años atrás, cuando el varón contaba con 22 años y la mujer 14.

La tercera pareja de la cual poseemos una red detallada de sus parientes ceremoniales es la V y VI (ver **diagrama 19**), que contrajo matrimonio en 1964, cuando ambos tenían 17 años. Desafortunadamente, en esta oportunidad no indagamos por los parientes de juramento limitándonos solo a las modalidades que suponen compadrazgo. La información ha sido recogida diez años después de su matrimonio e incluye a 11 parejas de compadres, 1 pareja que apadrinó el matrimonio y una comadre de respeto. El esposo mencionó, además, tres padrinos de ritos de tránsito previos al matrimonio y la mujer, 2. Al igual que en el caso anterior esta pareja no había salido de Andamarca, aunque contaba con varios parientes que viajaban constantemente a la costa por razones económicas.

Como ya he adelantado, estos tres casos estaban vinculados entre sí por lazos de parentesco. El más estrecho era aquel entre la esposa de la primera pareja (II) y el esposo de la tercera (V). Ambos eran primos cruzados, es decir, V era el hijo del tío materno de II (ver **diagrama 20**). La esposa de la segunda pareja (IV), con respecto a V, era en cambio una prima en cuarto grado por el lado paterno. Es decir, una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre del padre. Esta misma mujer (IV) era una hija del hijo de la hermana de la madre del padre de la esposa de V (VI) y con respecto a II era una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre de la madre. Además, en términos de alianza pudimos determinar que las dos primeras parejas contaban con una conexión adicional, pues un hermano de III, que con anterioridad se había casado con la hermana del padre de IV, posteriormente se había vuelto a casar con otra dama que era

■ **Diagrama 20.** Vínculos entre tres casos de las redes de parentesco ceremonial



la hermana del esposo de la primera pareja (I). De todo este conjunto, IV era el que contaba con más hermanos, siendo el tercero de un total de ocho (cinco varones y tres mujeres). Le seguía I, con dos hermanos legítimos y dos medios hermanos, luego su esposa (II) con dos medios hermanos y finalmente el resto, con un hermano legítimo. Cada cual, a su vez, contaba con numerosos primos hermanos y segundos que cumplían un rol secundario como agentes de reclutamiento de parientes ceremoniales.

Aunque es muy probable que los individuos que conforman las redes de parentesco ceremonial de estos tres casos estén unidos por una multiplicidad de vínculos, según la orientación endogámica, el no contar con una genealogía total de la comunidad solo nos ha permitido identificar algunos. Al igual que los casos que hemos citado para ilustrar la tenencia de la tierra, la de unidades residenciales, el parentesco bilateral y la orientación endogámica, una vez más tendremos que conformarnos con una parte del abanico de vínculos que unen a los andamarquinos. La razón para ello es que es casi imposible unir genealógicamente a 3.000 habitantes, que era la población de Andamarca al tiempo de nuestra investigación, más aún cuando solo se tiende a recordar hasta la genealogía. No obstante, creemos que la información de que disponemos es lo suficientemente abundante para destacar las peculiaridades estructurales del parentesco ceremonial andamarquino.

Con estos antecedentes, a continuación, haremos un examen de las redes de cada uno de nuestros casos para determinar la posición que ocupan los parientes ceremoniales frente al parentesco consanguíneo y las alianzas matrimoniales. Aunque el término compadre cuando se asocia con el auspicio de un rito de tránsito, no distingue entre el que auspicia y los padres del que es auspiciado por razones de significación implícita para los andamarquinos, en el primer caso hablaremos de «compadre dador» y en el segundo de «compadre receptor».

Empezando por la pareja V y VI, que es la que cuenta con la red más pequeña (ver **diagrama 19**), el primer detalle interesante que se advierte es que de las 11 parejas de compadres de V y VI, solo una era de foráneos y la modalidad a la que se asociaban era el compadrazgo de corte de pelo. El resto, todas eran de andamarquinos, aunque las que conformaban el núcleo

principal eran miembros de una familia perteneciente al aillu Chaupi de Puquio que habla migrado a Andamarca hasta tres generaciones. Aunque es muy probable que todas estas parejas estuviesen vinculadas entre sí, las conexiones que hemos logrado identificar solo nos permiten señalar tres grupos de hermanos. Uno es el del núcleo central, compuesto por los padrinos de matrimonio de ego y sus hijos, que con sus respectivas esposas configuran las parejas 3 y 4. La razón por la cual llamamos a este conjunto el núcleo central es porque la pareja 4, además de estar ligada con los padrinos de matrimonio porque 4a es hijo de ellos, se desempeña como compadres espirituales dadores de ego y son, además, los compadres espirituales receptores del padre de ego. La pareja 3, por su lado, es compadre espiritual dador del hijo de la hermana del padre de V y compadre receptor de confirmación de la pareja I y II, pues esta última (II) es la hija de otra hermana del padre de V. El segundo grupo lo forman las parejas 1, 2, 5 y 10, siendo el factor aglutinante dos hermanos y una hermana de 4b. Todas ellas, excepto 10, son compadres de respeto de V y VI, quienes a cambio del padrino espiritual que la pareja 4 hizo a favor de V y VI, son a su vez compadres espirituales receptores de esta pareja. Adicionalmente, se debe notar que 4b es la hija del hijo de la hermana de la madre del padre de V, pero que es considerada como una relación lo suficientemente lejana como para no obstaculizar una relación de compadrazgo. El tercer grupo de hermanos lo constituyen las parejas 6, 7 y 8, que solo han establecidos vínculos de compadrazgo de respeto con V y VI. La razón para ello es que se ha querido reforzar el vínculo de afinidad que el primo de V (el hijo de la hermana del padre) generó en relación con esta parentela. En este caso el canal para establecer estos vínculos ha sido claramente el padre de V.

Además de estos vínculos también se advierte que los padres de V y VI han reafirmado sus vínculos de *laysi* o consuegros con uno de compadrazgo de respeto; que una pareja de compadres dadores de misa de salud (11) tienen la posición de afines con respecto a la madre de V (11a es el hermano del esposo de la hija del hermano del padre de la madre de V) y que algunos de los padrinos de V también se inscriben dentro de esta red o, al menos, se ve que se agrupan a lo largo de dos generaciones en

una misma parentela. Por ejemplo, en relación con estos últimos se observa que los padrinos espirituales de V (17) son a la vez padres de un compadre espiritual receptor del padre de V (15a) y de un compadre de respeto (16a). Además, el padrino de confirmación de V (18a) es tío de 15b. El canal que permitió el enlace entre los padres de Y y esta parentela no lo hemos podido determinar. En lo concerniente a los padrinos de misa de salud de V, quienes desempeñan este rol es nuestra pareja III y IV y el canal de este vínculo claramente viene de IV, pues forma parte de la misma casta que V (es una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre de V)⁵⁷.

Finalmente, en relación con la red de parientes ceremoniales de la pareja V y VI hay que señalar que existe una *casta* adicional que aglutina a una serie de parientes ceremoniales de esta red. Los miembros que se incluyen en ella son 5b, 2b, la y, en calidad de afín, 19a, que es el padrino de matrimonio del hermano de VI. Aunque no hemos podido unir todos los eslabones, nos da la impresión que esta *casta* es la misma que la que tiene por el lado materno la madre de VI y, por el paterno, la madre de 19b. La razón es que todos ellos se asocian con el anexo de Huaccracca, que es donde predomina esta *casta*.

Mientras que en el caso de la pareja V y VI aparentemente el primero cumple un rol más predominante en el reclutamiento de parientes ceremoniales, en el de la pareja I y II es por el lado de la esposa que esto sucede (ver **diagrama 18**). Una posible explicación para ello es que tanto V como II forman parte de una *casta* que está muy cohesionada. Tratándose de que estos dos son parientes cercanos, pues II es la hija de la hermana del padre de V, veremos que se dan muchas superposiciones entre las redes de estas parejas. En consecuencia, de las 11 parejas de parientes ceremoniales de V y VI, cinco también lo son de la pareja I y II y una sexta, tanto de esta pareja como de V. Más aún, otras dos parejas de la red de parientes ceremoniales de I y II están estrechamente relacionadas a través de uno de sus miembros a 2 de las cinco parejas mencionadas⁵⁸. En última instancia,

⁵⁷ Una muestra adicional de que los vínculos de parentesco ceremonial y las alianzas matrimoniales se cimentan sobre redes muy estrechas la vemos en el hecho de que la madrina de misa de salud de V no solo es parte de su *casta*, sino también de aquella de su esposa (VI). En términos genealógicos, VI es una hija del hijo de la hermana de la madre del padre de IV.

⁵⁸ En el **diagrama 18** las cinco parejas son las siguientes: la 19, 17, 18, 13 y 12, que

por lo tanto, se podría decir que son nueve las parejas que se superponen, pero el vínculo predominante en este caso no es el compadrazgo, sino el parentesco por juramento. De estas nueve parejas, por ejemplo, 5 son o padres, o hermanos de juramento de la pareja I y II. Son ejemplos de esta naturaleza los que dificultan la distinción entre el «compadrazgo de respeto» y el «parentesco de juramento».

La importancia de su esposa de este caso en el reclutamiento de parientes ceremoniales también se manifiesta en el hecho de que, al igual que las nueve parejas que se superponen, existen unas diez parejas adicionales en que uno de los cónyuges es un hermano de un pariente por afinidad de II: un hermano de la esposa del hermano (Hno Ea Hno) (4a), un hermano de la esposa del hijo del hermano de la madre (Hno Ea Hjo Hno M) (1a), los padres del esposo de la hija de la hermana de la madre (6), dos hermanas de la esposa del hijo de la hermana de la madre (12b y 13 b) y así sucesivamente 7b, 8b, 9a, 10a y 11. Solo en dos casos se observa de manera clara la influencia de I en el reclutamiento, aunque tampoco están exentos de cierta influencia de la parentela de la esposa. Uno es 14a, de la pareja 14, que era amigo de I desde su estadía en Lima, y el otro es 24b, que es la hija del hermano del padre del esposo de la hermana de I. 14b, por su parte, es la hermana de 15a, que con 15b conforman la pareja de compadres receptores de misa de salud de I y II. 15b, a su vez, es la hija del hermano de la madrina de bautismo de los hijos ilegítimos de I, y por el lado de su madre se vincula con las redes de parientes ceremoniales que son comunes a I y II y a V y VI. Además, algunos de los padrinos de I y de II también pertenecían a una misma red de parentesco consanguíneo.

Como mencionamos, la red de parientes ceremoniales de la pareja I y II suman 25 parejas y 4 individuos. De este total 12 parejas y un individuo son parientes de juramento y el resto son compadres, con la excepción de una

corresponden respectivamente a la 34, 10, 8 y 6 del **diagrama 19**. La sexta pareja que está vinculada a V y a la pareja I y II es la 2, que corresponde a 18 del **diagrama 19**, que son los padrinos de confirmación de V. Ahondando el vínculo de la pareja 2 con I y II, también se suman a la red de parentesco ceremonial un hijo de 2 que con su esposa hacen la pareja 3 y un nieto que con su esposa hacen la pareja 23. Las otras dos parejas de la red de parientes ceremoniales de I y II que se vinculan con la V y VI a través de uno de sus miembros, son la 20, en la que el esposo viene a ser el hijo de la pareja 3 del **diagrama 19**, y la 22, en la que la esposa es media hermana por el lado materno del padre de 20.

pareja, que son ahijados de matrimonio. La forma como se distribuyen las distintas modalidades de compadrazgo es como sigue: 4 parejas y 3 individuos entran en la categoría de compadres de respeto; 1 pareja, como compadres recibidores de bautismo; 1 pareja, compadres dadores de bautismo; 2 parejas, compadres dadores de misa de salud; 1, compadres recibidores de misa de salud; 1, compadres recibidores de corte de pelo; 1, compadres dadores de confirmación; 1, compadres recibidores de confirmación y otra pareja como padrinos de matrimonio. También cuentan con una pareja de compadres, oriundos de Huancayo, que apadrinaron el techado de su casa en Lima y tanto I como II, individualmente, tienen sus respectivos compadres dadores de bautismo para los hijos que han procreado fuera de su matrimonio⁵⁹. Sumando a toda esta lista de parientes ceremoniales el total a que se llega es de 64 de los cuales 58 figuran en el **diagrama 18**⁶⁰.

Como en el caso anterior, la red de parientes ceremoniales de la pareja I y II se organiza sobre la base de extender los vínculos de parentesco ceremonial a los parientes consanguíneos. Dado que, como se ha señalado, el sistema de parentesco andamarquino es bilateral y se da una orientación endogámica en los matrimonios, un individuo puede pertenecer simultáneamente a más de una parentela que mantiene vínculos ceremoniales con la pareja I y II. No obstante, hay algunas parentelas con las cuales I y II mantienen una vinculación más nutrida en términos de parentesco ceremonial. La más numerosa es aquella en la cual diez de sus miembros (15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24 y 25) han forjado distintas modalidades de parentesco ceremonial con I y II. Adicionalmente, este ejemplo también destaca que se da la posibilidad de extender estos vínculos a lo largo de tres generaciones, adoptando los abuelos (18) la modalidad de padres de juramento, dos hijos de estos (17a y 19a), las de compadres recibidores de confirmación y compadres de respeto respectivamente, la media hermana (22b) y su marido, la de compadres dadores de misa de salud, y finalmente el nieto (20a) y su esposa, la de ahijados de matrimonio.

⁵⁹ I tiene a dos parejas de compadres y II a una.

⁶⁰ Hemos tenido que excluir del diagrama a los padrinos de matrimonio, que son del grupo *misti*, y a cuatro individuos aislados porque no tienen una posición clara dentro de las redes de nuestra pareja.

En esta parentela de diez miembros se superponen una serie de modalidades de parentesco ceremonial, pero muy particularmente de la categoría que supone compadrazgo. El total de miembros que cae bajo esta categoría son seis. Dos son compadres de respeto (17 y 24) y cuatro son de los que suponen padrino, como la madrina de bautizo de la hija natural de I (25); la comadre recibidora de misa de salud (15b) que es a la vez hija de la hermana del padre de la anterior; el compadre recibidor de confirmación (19a), que es a su vez el hijo de la hija de la hermana de la madre de la madre de la madrina de bautismo del hijo ilegítimo de I (25); y la madrina de misa de salud de los hijos de I y II (22b), cuya hermana es la madre del compadre recibidor de confirmación (19a) y de uno de los dos compadres de respeto mencionados (17a). El otro compadre de respeto (24a) es hijo del hermano de la madre del compadre recibidor de confirmación. Los padres de juramento (21) y el ahijado de matrimonio (20) son padre e hijo, respectivamente, del compadre recibidor de confirmación (19a).

Este caso muestra fehacientemente que las modalidades de parentesco ceremonial que unen a dos individuos o parejas no se construyen en el aire, sino que dependen de relaciones previas y que estas relaciones parecieran estar determinadas por ciertas reglas de reciprocidad simétrica que rigen entre los grupos parentales. Esto se ve particularmente claro en aquellos hermanos (14b y 15a, 19b y 22b) en que, con respecto a ego, uno hace las veces de compadre dador en cierta modalidad de parentesco ceremonial y otro las veces de compadre recibidor.

Que los vínculos de parentesco ceremonial dependen de relaciones previas nos lo ratificó I explicándonos la razón por la cual optaron por la modalidad de padres de juramento con los padres de 19. Deseando cimentar un vínculo con 18 para consolidar las relaciones que tenían con sus hijos, escogieron este vínculo porque no había otro disponible. No podía ser uno de compadrazgo porque ellos ya eran compadres con los hijos. Tampoco podían comportarse hacia ellos como si fueran padrinos, pues ello hubiera supuesto que tenían que haber sido auspiciados en algún ritual, lo cual no había sucedido ni de solteros ni de casados. Haber optado por tratarse



■ Parientes ceremoniales se preparan para festividades.

como hermanos de juramento hubiera sido tan incongruente como tratarse de compadres, por estar en diferentes generaciones. En estas circunstancias la única alternativa que les quedó fue el de padres de juramento⁶¹.

El tercer caso para el cual contamos con una información detallada es el de la pareja III y IV, que, como ya hemos visto, a través de IV está relacionada con las dos parejas anteriores. En verdad la información de que disponemos en esta oportunidad es muy minuciosa, pues además de haber hilvanado exhaustivamente la red de parientes ceremoniales de la pareja, se nos dio información adicional de las redes de cada uno de los siete hermanos de III y de la hermana, padre, hermanos del padre e hijos de la hermana del padre de IV. Siendo, pues, tan abundante el material del que disponemos nos ha sido imposible volcarlo en un diagrama genealógico.

⁶¹ El único caso que conocemos en que miembros de generaciones adyacentes se tratan de compadres es cuando un padre se desempeña como compadre dador de un alter y su hijo como compadre receptor de aquel mismo alter. En este caso tanto el padre como el hijo tratan de compadre al alter y viceversa.

Por ello, hemos preferido diseñar un cuadro donde, como ya adelantamos, distribuiremos el material en cuatro columnas (ver **cuadro 30**). Quizá esta presentación no resulte tan didáctica para el lector como un diagrama genealógico. Sin embargo, esperamos que la explicación que hagamos resalte las principales características que este caso aporta a la especificación del parentesco ceremonial andamarquino.

Un primer rasgo que se advierte en este caso es que la pareja III y IV tienen tantos parientes de juramento como compadres. De las 22 parejas y dos mujeres que conforman su red de parentesco ceremonial, encontramos que hay tres padres de juramento, una madre de juramento, seis hermanos de juramento, y tres hijos de juramento lo que hacen un total de trece. Por otro lado, tienen además cuatro compadres de respeto, seis compadres que son padrinos, y una pareja de padrinos de matrimonio. A diferencia del caso anterior da la impresión de que la mayor parte de los

miembros de esta red hubiese sido reclutada por medio de III, aunque los que ocupan las modalidades más significativas de parentesco ceremonial pareciera que se hubieran incorporado por el lado de la esposa. Lo primero lo dedujimos de la superposición que se da entre la red de esta pareja y las de los hermanos de III y lo segundo, del hecho de que los que ocupan las modalidades significativas claramente muestran que están emparentados con IV. Este es el caso de la madrina de bautismo de los hijos de III y IV (que es la hermana de la madre de IV y además comadre recibidora de misa de salud) y del compadre recibidor de misa de salud, que es el padre de I, es decir, el ego del caso anterior.

Estas relaciones parecerían una desviación de la regla que prohíbe forjar relaciones de parentesco ceremonial entre consanguíneos, pero cuando pedimos una aclaración al respecto, III nos dijo que ellas se habían producido como reemplazo de vínculos previos con otros compadres dadores de bautismo y recibidores de misa de salud que se habían quebrado. Esta explicación nos iluminó no solamente en relación con los casos excepcionales en que parientes cercanos se unen como parientes ceremoniales, sino también en lo concerniente a la estabilidad de estos vínculos. En el primer caso, la ruptura se había producido debido a que sus compadres, con motivo de una ceremonia, habían rechazado el trago que les habían ofrecido y en el segundo, debido a que había existido ausencia de respeto.

Además de estas razones, también se puede señalar como explicación para estos casos en que los parientes ceremoniales son a la vez parientes consanguíneos cercanos, la existencia de vínculos previos de parentesco ceremonial y de afinidad entre las parentelas de III y de IV. Este es el caso de una hermana del padre de IV que era la madrina de confirmación de III y la hermana de la primera esposa del hermano mayor de III.

Más grave que estos casos parecería ser la relación de compadrazgo que la pareja III y IV mantiene con el hermano menor de III y su esposa. Sin embargo, en este caso la explicación radica en que III ya era pariente ceremonial con la esposa de su hermano desde antes que se casara. La modalidad en este caso había sido la de compadre dador de bautismo, pues había apadrinado este ritual en relación con un hijo natural que había tenido

la esposa de su hermano antes de casarse con él. El canal preexistente para asumir este rol había sido que dicha comadre era la hermana de la tercera esposa de su hermano mayor.

Lo sorprendente de la existencia de este vínculo ceremonial es que no hubiese obstaculizado el matrimonio de la mujer con el hermano menor de III. Al respecto, se nos aseguró que no habiéndose establecido ningún vínculo de parentesco ceremonial con el hermano de III dicha mujer no tenía impedimento para casarse con él.

En realidad, en la medida en que no existe un vínculo de parentesco cercano o que se dé una relación de parentesco ceremonial explícita entre un hombre y una mujer, no hay inconveniente en que contraigan matrimonio. El que los hermanos del varón hayan forjado vínculos de parentesco ceremonial o conyugal con los hermanos de la mujer no es impedimento para que estos se casen. Por el contrario, lo que el ejemplo anterior sugiere es que el parentesco ceremonial y el matrimonio son dos vínculos alternativos en la tarea de estrechar las relaciones entre dos parentelas y que en esta tarea el intercambio simétrico cumple un rol importante.

En vista de que para este caso también disponemos de información de las redes de parentesco ceremonial de los parientes de III y IV, además de la de ellos, hemos podido comprobar, como en el caso anterior, que la extensión de los vínculos de parentesco ceremonial entre las parentelas conlleva la práctica de intercambios simétricos. Por ejemplo, V y su hijo de la hermana del padre son ahijados de misa de salud de la pareja III y IV, mientras que la hermana del padre de V es, a su vez, la comadre dadora de bautismo de III y IV y su hijo (el ahijado de misa de salud de esta pareja), el compadre recibidor de bautismo del hermano menor de III. Igualmente, el hermano del compadre recibidor de bautismo del hermano mayor de III fue el primer compadre dador de bautismo de la pareja III y IV, el cual fue reemplazado por la hermana del padre de V.

Es con la familia de este compadre dador de bautismo original que III y IV tienen el mayor número de vínculos de compadrazgo. A cambio del servicio recibido ellos son a su vez compadres dadores de bautismo de la hija de la hija del hermano del padre de su primer compadre dador de

bautismo. Por extensión también se vinculan con el hermano del esposo de la comadre recibidora de bautismo, que a su turno está casado con la hija del hermano de la madre de esta comadre. Con estos últimos el vínculo que mantiene la pareja III y IV es de compadrazgo de respeto el cual es extendido al hermano y hermana del compadre dador de bautismo original. Estos últimos son a su vez hermanos de la esposa del hermano del esposo de la hermana de IV.

Si consideramos la red de parientes ceremoniales de la hermana de IV y su esposo, notamos que un sexto miembro de la familia mencionada atrás está unida a nuestra pareja como comadre recibidora de bautismo. Esta mujer es la hermana de la comadre recibidora de bautismo de III y IV; su esposo, a su vez es hijo del hermano del padre de su compadre dador de bautismo (ver **cuadro 30**). A su vez, el padre de IV es compadre dador de misa de salud de un sétimo miembro de aquella familia. Esta es la hermana del compadre dador de bautismo original de la pareja III y IV y la esposa del hermano del esposo de la hermana.

Por consiguiente, varios de los parientes consanguíneos del primer compadre dador de bautismo de la pareja III y IV son también compadres de los hermanos de III y de la hermana, padre y tía de IV. De aquellos siete hermanos de III, los dos mayores tienen vínculos de parentesco ceremonial con, al menos, uno de los parientes del compadre dador de bautismo original de la pareja III y IV, pero de los cinco menores no existen evidencias al respecto. La razón para ello es que uno todavía es soltero, otro migró a la costa poco después de su matrimonio, otro contrajo matrimonio con una huamanguina y migró a la costa, uno más había muerto luego de siete años de matrimonio y casi nadie se acordaba de sus vínculos de parentesco ceremonial y el menor, que tiene 20 años menos que su hermano menor y 11 años menos que III, ha preferido desarrollar vínculos de parentesco ceremonial con los parientes de la segunda comadre dadora de bautismo de la pareja III y IV. En esta decisión posiblemente ha influido el hecho de que el hermano mayor de III y el padre y hermana del padre de IV han estado previamente vinculados a algunos de los parientes del primer compadre dador de bautismo de la pareja III y IV.

Mientras que los compadres de III y IV suman un total de 11, los parientes de juramento, como hemos visto, llegan a 13. Con un par de excepciones, los vínculos que nuestra pareja mantiene con sus parientes de juramento no se han extendido ni a las parentelas de III ni de IV. Tampoco se puede decir que los 13 parientes de juramento pertenezcan a una misma parentela. El mayor número de estos parientes vinculados a una misma parentela es de cuatro y existen otros tres que indirectamente se vinculan a un miembro de la parentela de este grupo. Otros dos parientes de juramento mantienen una relación entre sí de padre a hijo y para los cuatro restantes no pudimos hallarles un vínculo en común, ni entre ellos ni con los otros nueve. En contraste con los parientes de juramento de la pareja I y II, los de III y IV no parecen tener ningún vínculo con la red de compadres. Dada la discontinuidad que manifiestan estos vínculos, pareciera que se hubieran adquirido a través de relaciones contractuales de naturaleza diádica y no tanto como una extensión de los vínculos de parentesco (aunque estos últimos no están del todo ausentes). Esto coincidiría con lo que el mismo III nos dijo al respecto: un vínculo de hermano de juramento lo habría establecido porque ambos tocaban en la banda de músicos, otro, de padre de juramento con respecto a una hija de juramento, porque lo ayudaba a preparar el pan cuando era pequeña; otro, de hermano de juramento, porque ambos tenían un mismo padrino de matrimonio y así sucesivamente.

De estos tres casos que acabamos de describir emerge con bastante claridad que el parentesco ceremonial andamarquino encierra dos polos: uno colectivo y otro individual. El primero se expresa, por un lado, en la posibilidad de extender los vínculos de parentesco ceremonial a los parientes consanguíneos y, aun, a otros parientes ceremoniales de ego; por otro, en la marcada superposición entre parientes ceremoniales y afines. El segundo extremo, el individual, se destaca por el margen que este sistema deja para la selección y la acumulación, por el hecho de que nadie extiende estos vínculos a toda su parentela y, relacionado con lo anterior, por no existir dos individuos que tengan los mismos parientes ceremoniales. Con respecto a estos dos últimos puntos, se podría decir que el parentesco ceremonial es un reflejo de la naturaleza bilateral del

sistema de parentesco de Andamarca, en el cual, aparte de los hermanos de padre y madre, ningún otro miembro de la parentela cuenta con los mismos parientes consanguíneos. No obstante, ceremonial esto es llevado a un extremo mayor, pues ni siquiera los hermanos de padre y madre tienen a los mismos parientes ceremoniales. Posiblemente cuenten con padrinos que son comunes para todos, pero nunca coincidirán plenamente en los compadres y parientes de juramento. Aparte del libre albedrío y de estar de por medio el auspicio de ritos de tránsito, una razón adicional para ello, es que en este contexto no estamos tratando con individuos, sino con parejas, en las cuales cada cónyuge tiene sus canales de reclutamiento y los acuerdos que se toman están sujetos a variación a lo largo del tiempo.

Pero si bien el parentesco ceremonial es un reflejo del sistema de parentesco bilateral también los es de la orientación endogámica y de la predisposición para establecer alianzas de naturaleza simétrica. Es precisamente debido a la influencia de este sistema de alianzas que junto con la dimensión individual se da una dimensión colectiva, que otorga cierta permanencia a una armazón que por naturaleza debería ser fugaz.

d. El compadrazgo de bautismo o compadrazgo espiritual

1. Expresiones simbólicas

De todas las modalidades de parentesco ceremonial que existen en la comunidad de Andamarca, la que tiene más relevancia es el compadrazgo espiritual que se forja en torno al sacramento del bautismo. La importancia que se le asigna se advierte en la preeminencia que se concede a este tipo de compadres en distintos contextos rituales, en la naturaleza elaborada de los ritos y símbolos que se le asocian, en la perdurabilidad de los vínculos y en su participación efectiva en distintas actividades que involucran ayuda mutua. Además, es la forma de parentesco ceremonial que tiende a desempeñarse como paradigma de todas las otras modalidades. Por ello, la hemos escogido para destacar el significado que los andamarquinos otorgan al parentesco ceremonial.

En Andamarca en contraposición a lo que normalmente se asume, el compadrazgo espiritual no es una relación que se forja al momento del sacramento del bautismo, sino cuando tiene lugar el matrimonio religioso. Esto constituye para nosotros la mejor evidencia de que matrimonio y compadrazgo marchan de la mano y que es válido suponer que existe una interdependencia entre ambos. Además de esta peculiaridad, veremos que se derivan una serie de consecuencias que sugieren que esta institución, como el matrimonio, tiene una dimensión individual y otra colectiva.

Por expresar algunos símbolos asociados con los compadres, el ceremonial del matrimonio religioso tiene el valor adicional de adentrarnos en el significado de este tipo de relación. A través de estos símbolos se entrevé, por ejemplo, que el compadrazgo espiritual tiende a forjarse entre parejas conyugales y que el valor que se le asocia es el de cubrir.

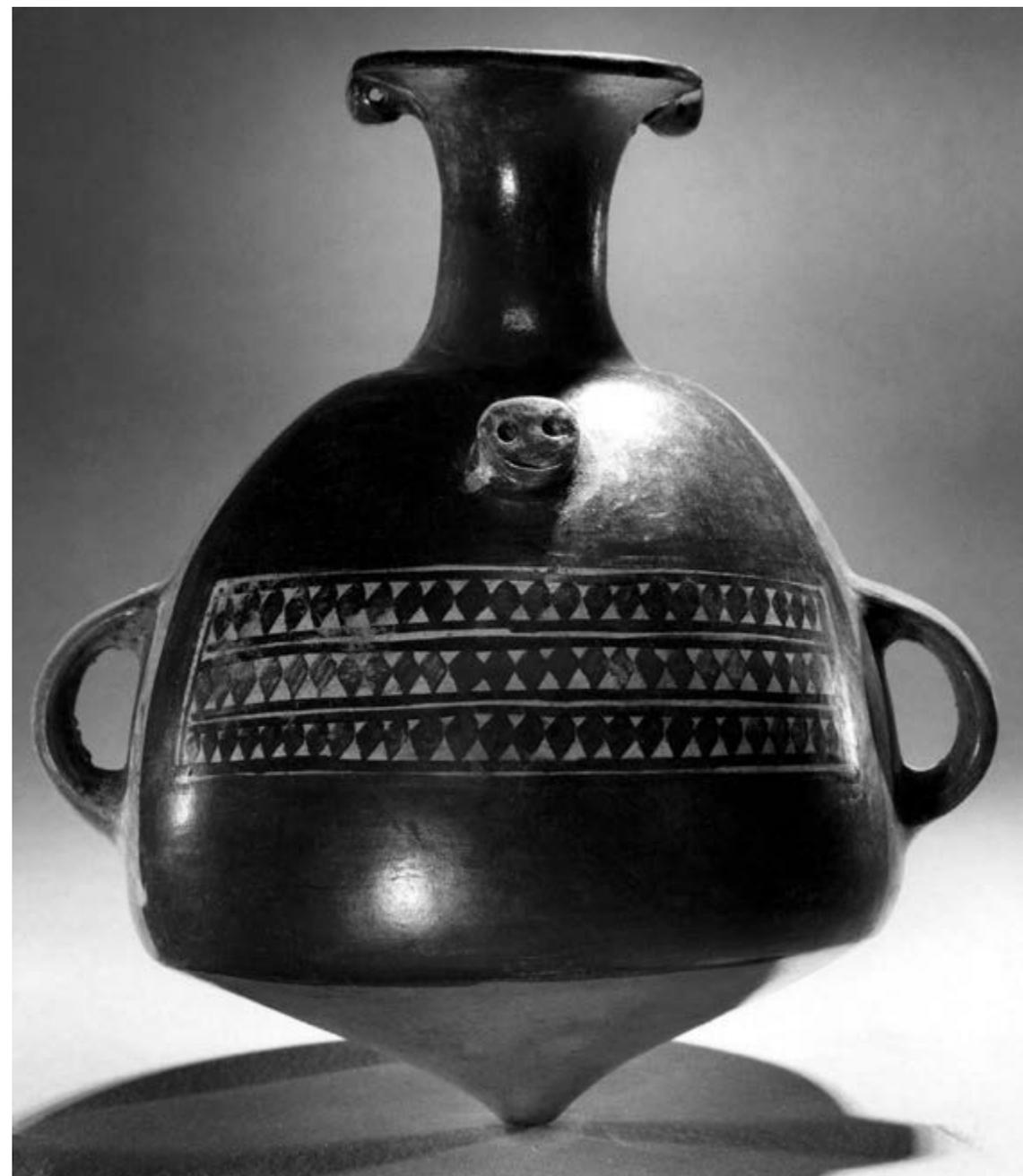
Vinculado a esta característica se advierte a la vez que los padres de una criatura no son los que idealmente seleccionan al padrino o madrina, sino más bien estos se ofrecen como tales. Como ya tuvimos ocasión de ver (página 230), en la cultura andina existen diversas maneras para expresar la voluntad de convertirse en padrinos espirituales de los futuros hijos de una pareja conyugal en aquel contexto ritual. Algunas veces se presentan portando un *quipe* («atado») de flores o llevando alcohol, pan y frutas. En Andamarca el objeto escogido es un *quille* o arco, que, al contar con dos extremos, se supone que tiene que ser sostenido por dos personas. Estas deben ser en realidad una pareja conyugal, pues se piensa que el vínculo que se forja debe ser permanente y que esta pareja deberá apadrinar el bautismo de todos los hijos que se procreen de aquel matrimonio. Además, es de suma importancia que sean de sexos opuestos, puesto que con ello se asegura que cada hijo que nazca contara con alguien de su mismo sexo que lo apadrine al momento del bautismo. Esto tiene gran importancia, ya que se cree que si al momento de bautizarse un niño lo sostiene alguien de sexo distinto al suyo crecerá débil y eventualmente morirá.

El *quille*, como hemos visto, se elabora de la madera pichus, que tiene la virtud de ser bastante flexible, pudiéndose arquear con facilidad⁶². Para realzar su valor simbólico, el tramo arqueado es forrado con un paño blanco sobre el cual discurren un par de cintas rojas que se entrecruzan a intervalos formando un motivo muy clásico en la región andina. Este es el *puytu*, que semeja una cadena de rombos. Debajo de la parte arqueada del *quille* se extiende un hilo o cinta, en línea recta, de donde se cuelgan numerosas monedas de plata.

La asociación de estos compadres espirituales potenciales, que en este contexto toman el nombre de compadres de ramo, con el *quille* es asombrosamente parecida al rol que estos mismos desempeñan cuando se hace el techado de una casa o *huasichacuy*. En este último caso, es deber de los compadres del dueño de una nueva casa asistir a la última etapa de la construcción llevando como regalos una cruz de hojalata y un par de cintas de diferentes colores que se colocan tanto fuera como debajo del techo, respectivamente, al concluir los festejos. Ambos objetos son llevados por el compadre y sus familiares en diferentes etapas y con el acompañamiento de músicos y cantos. La cruz es colgada en una pared hasta el día siguiente, en que se pone sobre el techo, y las cintas son atadas, por los *masas* o yernos del dueño de casa, en un punto central del *mayu* o viga principal, de tal manera que cuelguen cuatro extremos. A continuación, estos extremos son tomados por el dueño de casa, su esposa, y los compadres, y al ritmo de una música privativa de esta ocasión tienen que trenzar y destrenzar las cintas, sin equivocarse. Esta misma operación la repiten los dueños con el que dirigió la construcción de los cimientos y paredes y su mujer, y con el carpintero que dirigió la construcción del techo y su mujer. Posteriormente todos los concurrentes tienen que ejecutar este ritual en medio de una gran borrachera, y aquel que se equivoca paga una multa.

Todo este ritual termina al día siguiente, poco antes de instalarse la cruz de hojalata sobre el techo, cuando los *masas* se suben a la viga y entrecruzando las cintas en las armas, que corren perpendiculares a

⁶² Esta madera también se usa en la confección de *quiraos* o cunas (ver **figura 7**).



■ El motivo del *puytu* en un aríbalo de época inca.

la viga, conforman el motivo del *puytu* (ver **figura 16**), que ya tuvimos oportunidad de describir, y que es el término con que se conoce a todo este ritual.

Junto con el *qenqo*, que es un diseño en forma de línea zigzagueante, el *puytu* es un motivo prominente en todos los Andes. Aparece de manera dominante en distintos tipos de tejidos como ponchos, *llicllas* (mantos de las mujeres), *pisjas* (bolsas para llevar la coca), *chumpis* (fajas para la cintura), etcétera. En el Perú antiguo este motivo aparece asociado con una serie de recipientes para almacenar y beber ritualmente la chicha. Los canales por los cuales discurría la chicha en las antiguas *pacchas* o *uitjos* generalmente muestran este diseño. Igualmente, este motivo ocupa una posición central en los aríbalos incas. Debido a la asociación de este motivo con estos recipientes, algunos investigadores han pensado que representa el correr de las aguas de un río. No nos parece muy descaminada esta interpretación, pues en el ritual que acabamos de describir las cintas se amarran en la viga que se conoce como *mayu*, que quiere decir río. En algunos casos, inclusive, en vez de desplazar las cintas hacia las armas, estas se entrecruzan en el mismo *mayu*, de igual manera que lo hacen en el paño del *quille*, remarcando así la imagen de río que se le da a la viga.

Por la difusión y continuidad que mantiene, pensamos que el *puytu* es uno de los símbolos fundamentales de la cultura andina. Aunque recién lo estamos descubriendo, nos atrevemos a pensar que las connotaciones que encierra son las de unión de contrarios y de vitalidad (el fluir de líquidos tiene esta última connotación). Esto quizá nos explica por qué cumple un rol tan central en el matrimonio religioso andamarquino, pues además de decorar el *quille*, está presente en la ramada decorando un gran paño blanco que se coloca detrás de donde se sientan los novios.

En el vocabulario de fray Domingo de Santo Tomás, el término *puytu* es traducido como «azotea» o «bóveda» (Santo Tomás, 1951: 342) e igual significado encontramos en los otros vocabularios antiguos. Esta connotación del término guarda, por lo tanto, correspondencia con el *quille*, el techo de la casa y el paño que está detrás de los novios, pues todos ellos expresan claramente la idea de cubrir.

En vista del vínculo que tienen los compadres con todos estos objetos se puede inferir que uno de los roles simbólicos que se les asigna es el de «cubrir». Este rol también se manifiesta en la naturaleza de los obsequios que dan a sus ahijados cuando tiene lugar el bautismo. Estos consisten principalmente en ropa y la *pampana*, que es un paño de tela o seda decorada con motivos como soles, hojas, animales, etcétera, que se usa para cubrir a los bebés cuando descansan en su cuna o *quirao*. Otro contexto en que también se destaca el rol de cubrir a través de los obsequios es cuando, durante la siembra, los compadres de los dueños de chacras que están trabajando sus tierras llevan flores a estos últimos para que decoren sus sombreros.

Como iremos detallando, el rol de cubrir de los compadres se puede interpretar en dos sentidos, que guardan correspondencia con las dimensiones individual y colectivo que encierra esta institución. Desde el punto de vista de la primera dimensión, el rol de cubrir de los compadres se pone de manifiesto en el hecho de que actúan de introductores sociales tanto de sus ahijados como de los padres de ellos; y desde el punto de vista de la segunda dimensión, en el hecho de que su posición estructural con respecto a sus ahijados, padres y familiares de estos, es periférica.

2. Introdutores sociales

Volviendo una vez más al ceremonial del matrimonio religioso, se observa que el rol de introductores sociales de los compadres de ramo con respecto a los novios se escenifica por el gesto de esperar a estos en la puerta de la iglesia y de cubrirlos con el *quille* hasta llegar a la casa del novio. Esta escena nos sugiere un proceso paulatino de socialización que se vale del *quille* para proteger a la pareja y al medio urbano de los efectos peligrosos de una condición ambigua. Esta última se inicia en el ceremonial de la iglesia y culmina en la casa del novio con el *perdonanakuy*, cuando las respectivas parentelas de los novios les reconocen su nuevo estatus por medio de abrazos y besos en la mano. Por ello, son estos compadres los que tienen mayor importancia y por consiguiente se les da el calificativo

de «principal» frente a todos los compadres que puede tener una pareja conyugal. De aquí que se establezca una diferencia implícita entre los que hemos llamado compadres dadores de bautismo y compadres recibidores de bautismo.

El que los compadres espirituales tengan, además, la calidad de introductores sociales de sus ahijados también se desprende de las diferentes actividades que desarrollan los compadres de ramo en este contexto ceremonial. Por ejemplo, ellos reciben este nombre por ser los autores del *wayta ahijado*, que es un ramo confeccionado con las flores que todos los concurrentes obsequiaron a los novios en la iglesia, por ser los responsables de simular su bautizo y por hacerlo circular entre las parentelas de ambos novios. Es decir, lo que estos gestos, nacidos en un contexto festivo y un tanto burlón, parecen traducir es que los compadres espirituales tienen la virtud de configurar al ahijado a partir de una acción colectiva y de posibilitar que ingrese a la sociedad de los cónyuges por medio del bautismo.

El bautismo católico que se prelude en este acto ritual no tiene ni en Andamarca ni en la mayor parte de la sociedad andina el significado que le otorga la religión de la cual se ha derivado. Como ya he adelantado, el bautismo andino no tiene como fin exclusivo incorporar plenamente al recién nacido a la iglesia de Cristo, sino, más bien, de introducirlo a una etapa muy significativa del proceso de socialización, por el cual deben pasar todos los seres humanos. Es decir, no creemos que en la sociedad andina se establezca una distinción clara entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, pues esta última ya es parte de un orden sagrado que sustenta a la sociedad. Es, pues, nuestra impresión que el compadrazgo andamarquino, y en general el del mundo andino, más que estar constreñido por el cristianismo, como sostiene Gudeman (ver andam 4: 246), responde a ciertos patrones sociales que ya estaban presentes en la época prehispánica, como veremos.

Las razones en las cuales nos basamos para hacer esta afirmación son que no creemos que las partes que componen el dogma del bautismo hayan sido entendidas del modo como lo estipula la Iglesia católica.

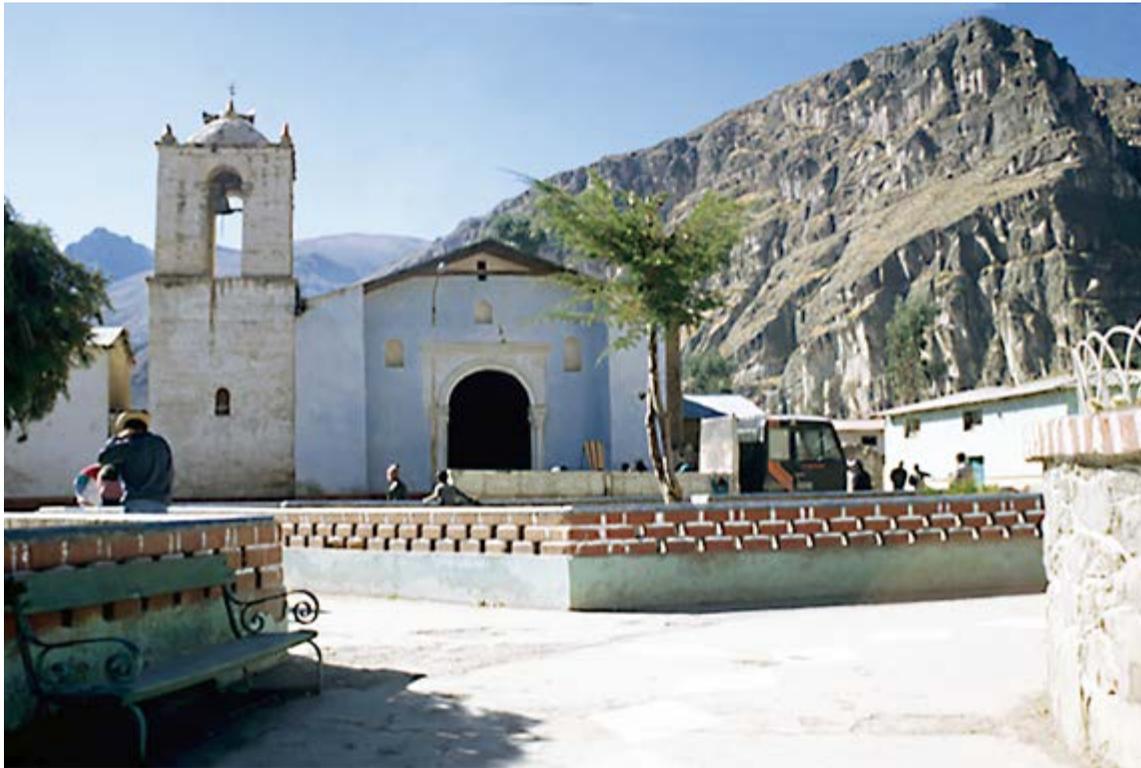
Empezando por la figura de Cristo como Redentor, tenemos que existen numerosas versiones míticas que lo representan, en oposición al Incarrí, como asociado con la anticultura, o se le representa asociado con los mestizos, el comercio o con diferentes expresiones de la foraneidad. En todo caso, lo que se destaca es su condición de interpretar de Incarrí y, por lo tanto, el ser un personaje mesiánico con capacidad para restaurar el orden vigente y doblegar al demonio. En cuanto a la noción dicotómica de cuerpo y alma, es cierto que en la cultura andina también se da, pero no se cree que los individuos tengan solo un alma. Lo que se oye comúnmente es que los varones tienen tres y las mujeres siete almas o ánimas. Entre los aimaras, María Luisa Valda de Jaime, citada por Antonio Paredes, nos dice que conciben que

«la persona humana está compuesta del cuerpo físico y del síquico; este último está dividido en tres, que son: el *jacha ajayu* (el gran espíritu), el *jisca ajayu* (pequeño espíritu), la *kamasa*, a la que también denomina *chichihui*, que quiere decir ‘sombra’» (Paredes, 1972: 20).

Una referencia similar encontramos en La Barre (1948: 168) y en Tschopik (1968: 158-159), quien además nos dice:

«Cualquiera sea la génesis del alma, su esencia espiritual es muy débil al nacer e incrementa su fuerza gradualmente en forma paralela al proceso del crecimiento fisiológico, hasta que en la edad madura declina progresivamente. Por eso, las almas de los niños no están fuertemente adheridas como las de los adultos» (Tschopik, 1968: 161).

Si nos detenemos en las nociones de castigo y recompensa, también vemos que la sociedad andina no coincide con el dogma católico. El Cielo o la Gloria es generalmente pensado como un sitio exclusivamente reservado para las criaturas que fallecen estando bautizadas y el alcanzarlo no depende de la conducta que hayan tenido. En lo que se refiere a los adultos, su destino después de la muerte también es inexorable: todos caminan hacia el Qoropuna u otras montañas, donde pasan su tiempo construyendo una torre que nunca acaban. Alternativamente algunos



■ Iglesia de Andamarca.

también se «condenan», pero, como hemos visto, este estado no implica sufrir un castigo eterno en el infierno, pues alcanzan su salvación, ya sea porque se comen a tres seres vivos o pelean con el hijo del oso. En este último caso, además, no se trata exclusivamente de una sanción para el individuo que está en falta, sino también de una sanción potencial que pende sobre la sociedad de los vivos, pues es a su costa que el condenado logra salvarse. Por lo expuesto, también se comprenderá que la noción católica de pecado tampoco ha calado muy a fondo. La idea de que somos herederos del pecado de Adán y Eva les es bastante lejana, pues ni siquiera estos personajes bíblicos son entendidos como padres del género humano. En el mito de Adaneva, que recogió en Vicos Alejandro Ortiz, este término no aparece asociado con una pareja, sino con un dios masculino, que es marido de la Virgen Mercedes y padre del Dios Mañuco (Ortiz, 1973: 9).

Un análisis comparativo de las creencias y prácticas funerarias que rodean la muerte de los niños sin bautizo con aquellas que rodean a los niños que mueren después del bautismo y con aquellas de los individuos que mueren de adultos nos revela que el bautismo es nada más que una etapa dentro del proceso de socialización de los seres humanos.

Al bebé que muere sin ser bautizado comúnmente se le denomina *malpa* en Andamarca. Desafortunadamente no contamos con mayores referencias sobre este término, ni en la cultura quechua y aimara contemporáneas, ni en los antiguos vocabularios. Lo más próximo que aparece en estas últimas fuentes es el término *mapa*, que denota el significado de cera, suciedad o menstruación, y que es en cierta manera equivalente a la categoría en que se ubica a los abortos y a los niños que mueren sin bautizo. Como ya he adelantado, estos últimos son vistos como seres no-sociales que pueden causar grandes catástrofes si se les entierra en espacios socializados, como puede ser un cementerio. Lo recomendable es, por lo tanto, que sean enterrados de noche y debajo de los calvarios o cruces que circundan el valle, pues se considera que tienen propiedades protectoras contra las heladas. A los encargados de enterrar a estos niños se les da el nombre de «contrapadrino» y son por lo general

parientes consanguíneos de los padres del difunto. El destino del alma de estos niños, según hemos visto, es permanecer en este mundo «mamando a las piedras ya que no tuvieron oportunidad de hacerlo con sus madres» o, según otros, encaminarse al *tutaya ucuman*, que es pensado como una región oscura donde las almas lloran clamando por sus padres. Según Óscar Núñez del Prado, este lugar es conocido en Chinchero como *llimpu* y se piensa que es un sitio oscuro donde las almas buscan el badajo de una campana y cuando lo hallen vendrá el día del Juicio Final (Núñez del Prado, 1952: 3).

En vista de las consecuencias negativas que acarrea el morir sin estar bautizado, se considera de suma importancia recibir este sacramento lo antes posible. Sin embargo, debido a que en estas comunidades distantes no es fácil conseguir un sacerdote de inmediato, este sacramento se administra en etapas sucesivas. La primera etapa se conoce como *yacuchan* o administración del agua de socorro, que consiste en consagrar al recién nacido con agua bendita y otorgarle un nombre que se deriva del santo que se celebra el día en que nació. En esta ocasión no interviene ningún sacerdote; solo los padrinos intervienen desempeñándose como tales y haciendo las veces del sacerdote. Terminado este ceremonial, las criaturas superan el riesgo de convertirse en *malpa* y quedan en espera de la siguiente etapa, que es el bautismo propiamente dicho, en la cual, si interviene un sacerdote, se realiza una celebración costosa y se fortifican los vínculos entre los compadres. Esta segunda etapa generalmente tiene lugar al año del nacimiento de la criatura.

Los niños que fallecen después de haber recibido el agua de socorro se cree que se transforman en angelitos y alcanzan la Gloria, donde cuidan los jardines de Dios, ya sea cultivándolos o regándolos. Esto explica que a veces se acostumbre enterrar a los niños con instrumentos de labranza pequeños y con un poco de agua. En vista de tan bienaventurado destino, se considera que el funeral de un niño bautizado debe ser un acontecimiento alegre, matizado con música y bailes. Para tal efecto, los padrinos espirituales de la criatura contratan a los músicos, visten de angelito al pequeño difunto, usando paños de

imperial de color blanco y celeste, además lo adornan con alas y zapatos de cartón recubiertos con platinas, y corren con todos los gastos de la ceremonia. La muerte de estos niños se anuncia con un repique de campanas intermitente. Al igual que los *malpa*, los niños bautizados también son enterrados de noche. Para tal efecto, son colocados en un pequeño ataúd de color blanco y bajo el estallido de cohetes arrojados por los parientes y el acompañamiento de los músicos el cortejo fúnebre se encamina hacia el cementerio. Consecuentes con la idea de que los ahijados no pueden ser sostenidos por padrinos del sexo opuesto al suyo, si es varón el responsable de cargarlo es el padrino y si mujer, la madrina. Una vez en el camposanto, el lugar que se les asigna para ser enterrados es el oriental o lado «izquierdo».



■ Actividades ceremoniales en cementerio de Andamarca.

Como ya hemos visto, el énfasis que se pone en los funerales de adultos es el de separar al difunto de la sociedad de los vivos por el peligro de que su alma se transforme en condenado. En contraste con los funerales de niños bautizados, los de adultos se realizan en medio de un ambiente de congoja, en el cual se entonan canciones tristes como el San Gregorio o los *Aya Taquí* (canción de los muertos). También tratándose de adultos es notoria una marcada diferenciación por sexos. Así, cuando se trata de difuntos varones se repican las campanas tres veces y cuando son mujeres, siete veces, correspondiendo con el número de almas que se supone tiene cada sexo. Por otro lado, el entierro de los adultos se hace de día, el ataúd es cargado por los yernos del difunto y el sitio que se le asigna en el cementerio es el lado oeste, concebido como «derecha». Posteriormente, tiene lugar la *pichqa*. Este ritual consiste en velar y lavar las ropas del muerto con el propósito de purificarlas. Conjuntamente los yernos o *masas* ahorcan a los perros del difunto para que lo guíen en el más allá y se le despide con el *qoqao* o comida ritual que lo alimentará y en este recorrido. Los parientes, por su parte, según su cercanía con el difunto guardan luto ya sea hasta el momento del lavado de las ropas o por un año (ver **cuadro 31**).

Recapitulando lo descrito hasta el momento, podemos decir que este material revela un proceso que va de lo asocial o no-social a lo más social y que, por lo tanto, el bautismo no es más que una etapa dentro de este proceso y no solamente el momento en que borrándosele el pecado original la persona es acogida en el seno de la Iglesia. Todo individuo parte de una etapa prebautismal en la cual si muere, no puede ser enterrado en un ámbito social. Este ámbito es el cementerio, que al igual que los pueblos andinos aparece dividido en dos partes, que en este caso se vinculan con el este y el oeste. El lugar apropiado para estas criaturas es debajo de las cruces o calvarios, que generalmente se ubican en zonas periféricas al pueblo o en lugares altos donde, según Billie Jean Isbell, marcan los límites de distintos pisos ecológicos. La posición periférica de las cruces se vincula, a la vez, con su rol protector de los cultivos frente al granizo y las heladas.

■ **Cuadro 31.** Creencias y prácticas funerarias asociadas con el ciclo vital

	Prebautismo	Posbautismo	Adulta
Nombre del alma	Malpa	Angelito	Posible condenado
Destino del alma	<i>Tutayaq ucuman</i> o periferia de la comunidad o punas	Gloria	Qoropuna o periferia de la comunidad o punas.
Relación con la sociedad de los vivos	Dstrucción de las cosechas por granizo, hielo y otros fenómenos meteorológicos	Positivas	Los condenados si devoran a tres seres humanos, alcanzan la salvación
Tumba	Debajo de los calvarios o cruces que están dispersas en las alturas del valle	Lado este o izquierdo del cementerio	Lado oeste o derecho del cementerio
Momento del día en que se hace el entierro	Noche	Noche	Día
Categoría social del individuo o individuos que cargan al difunto	Contrapadrino	Padrino	Yernos reales o clasificatorios
Repique de campanas	Ninguno	Intermitente	Tres para varones y siete para mujeres
Velatorio	Ninguno	Festivo	Solemne
Luto	Ninguno	Ninguno	Ropa negra y algunas otras restricciones

Más aún, al igual que actividades como el abigeato o la brujería, que son no sociales por excelencia, el entierro de estos niños también se lleva a cabo de noche y, curiosamente, como hemos visto, la persona que los entierra asume el nombre de «contrapadrino».

En la etapa adulta, por el contrario, la condición social de los individuos que fallecen se advierte principalmente por el peligro de ser condenados potenciales a quienes hay que mantener distantes de la sociedad de los vivos. Como hemos visto, esta potencialidad se desarrolla con el despertar del apetito sexual, que trae aparejado la

posibilidad del incesto; el pecado más temido de los andamarquinos. Esta condición social, además, se enfatiza en los rituales funerarios por la distinción que se hace del sexo del difunto en el repique de las campanas. En cierta manera se podría decir que el repique de las campanas tiene el mismo significado, al nivel de las distinciones sexuales, que el incesto al nivel de las relaciones de parentesco: en ambos casos actúan como instrumentos de clasificación y de ordenación de las categorías de individuos a través de los cuales es posible la reproducción del orden social. El ser enterrados durante el día, en el cementerio, y muy particularmente en el lado oeste, considerado como «derecha», y que sean los yernos los encargados de transportar el ataúd, son otros detalles que resaltan la condición social de la etapa adulta. Es, por ejemplo, bajo la luz del día cuando se realizan las actividades sociales, como aquellas vinculadas con la agricultura o con la ganadería. El valor social del oeste también se desprende de distintos contextos, pero muy en particular por su asociación con el lado de mayor preeminencia, que es la derecha. Los yernos, a su vez, son los beneficiarios del difunto y su grupo social, ya que a través de la mujer que han recibido han podido acceder al ordenamiento social pleno y han posibilitado la reproducción de este orden. Frente a estos dos extremos, la etapa de las criaturas que fallecen bautizadas emerge verdaderamente como un estadio intermedio que encierra algunos detalles comunes tanto con el primero como con el último extremo. Por ejemplo, al igual que los *malpa*, la condición no-social de los angelitos también se sugiere por ser enterrados de noche, pero su aproximación a lo social, a diferencia de estos, se denota en que al menos son enterrados en el cementerio y por un padrino. En contraposición a los difuntos adultos, es interesante notar que la condición social incompleta de los angelitos se advierte en los hechos de que las campanas repican intermitentemente sin diferenciar a los sexos y en que si bien son enterrados en el cementerio el lado que se les asigna es el oriental, que es concebido como izquierda, por la valoración no-social que recibe esta dirección espacial. Al respecto, es bastante común la creencia de que así como el sol aparece por este lado, igualmente la

primera humanidad también se originó desde aquí. En consecuencia, la valoración no-social de este lado guarda correspondencia con su asociación con orígenes (ver **cuadro 31**).

Dado el significado del bautismo y el rol que cumplen los padrinos espirituales en relación con este ritual, se aprecia que no difieren mucho de otros introductores sociales que existen en tradiciones culturales no-cristianas como aquellas de los *apinaye* y *kayapó* del Brasil Central, estudiadas respectivamente por antropólogos como Kurt Nimuendajú (1967), Roberto Da Matta (1973-1976) y Terence Turner (1968), o en la misma sociedad andina prehispánica. Con respecto a esta última, existe abundante evidencia, tanto para la cultura quechua como *aimara*, de introductores sociales que actuaban en rituales como el *rutuychicuy* o *chucchu rutuy* (corte de pelo), el *huarachicuy* (primeros pantalones), el *quicuchicuy* (primera menstruación) (González y Galdo, 1977), (Ayala, 1974-1976), (Ávila, 1966), o en el ritual aimara del *sucullu*, descrito por Ludovico Bertonio (1984). En todos estos casos se menciona a los tíos maternos, a sus esposas o a las tías paternas, que eran, a su vez, considerados como parientes afines (Zuidema, 1977) y como los introductores o iniciadores en estos rituales. Más aún, ya hemos visto, al hablar de la descendencia paralela, que el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, que vivió en la región de Lucanas en el siglo XVI y principios del XVII, nos dice que en tiempos prehispánicos se daba una forma de bautismo asociada con compadrazgo. Hablando de los indígenas que le eran contemporáneos, nos dice:

«La pulicia y ley del cazamiento y buena horden al cuñado le llama maza y el cunado le llama caca antiguamente cin meter ydultras se casauan y se hacian compadres del casamiento le llamauan —socna al compadre del bautismo le llamaua —uayno a los hombres parientescos —les llamauan uauquicon y a las mugeres panicon y con estos nunca pecauan ni, se casauan con ellas porque decian que ya tenían hecho compadres —socna comadre uayno uauqui pani estos compadres ayudauan en el trabajar y en otras necesidades y

quando están enfermos y en el comer y el ueuer y en la fiesta y en las sementerá y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos biuieren y después sus hijos y descendientes nietos y bisnietos se seruian y guardauan la ley de dios (Guaman Poma, 1968: 848).

Desafortunadamente no nos ha sido posible determinar el significado de los términos quechuas con que se designan a estos compadres. Sin embargo, el aparecer consignados y que Guaman Poma los traduzca como «compadres» es una evidencia impresionante de que la institución de origen europeo tuvo su equivalente andino y que su organización no difería en mucho de la que muestran los casos que ya hemos analizado. Por ejemplo, es especialmente interesante que se mencione que los vínculos de compadrazgo eran heredados por los hijos, los nietos y hasta los bisnietos, pues guarda una gran semejanza con lo que nos indican las redes de parientes ceremoniales de las tres parejas que hemos estudiado, pero muy particularmente de I y II. En consecuencia, no estamos solamente ante simples detalles culturales aislados que guardan continuidad, sino frente a rasgos estructurales que, aparte de convalidar la existencia de introductores sociales en ciertos rituales del ciclo vital (que inclusive tenían la particularidad de asociarse con la asignación de nombres), muestran que ya desde antiguo se inscribían en una dimensión individual y otra colectiva. Además, estas citas hacen bastante explícitas las tendencias de descendencia paralela que rodean a la institución del compadrazgo, y a la organización social andina en general, como ya tuvimos ocasión de ver.

3. La dimensión colectiva del compadrazgo espiritual

Hasta el momento hemos visto que la dimensión individual que encierra el compadrazgo andinarquino aparece vinculada con los ritos de pasaje que marcan el proceso de socialización de los individuos. Posteriormente veremos que también se expresa en el hecho de que no hay dos individuos que tengan redes de compadres exactamente individuales. Por su parte, la dimensión colectiva, al igual que la anterior, también se

deja entrever en el ritual del matrimonio católico, pues el hecho de que los vínculos de compadrazgo se forjen en este momento implica que todos los hijos que se gesten de esta unión matrimonial serán ahijados de una misma pareja de padrinos. Esto contrasta bastante con lo que ocurre en otras regiones del mundo, donde la tendencia que impera es a forjar los vínculos de compadrazgo al momento del bautismo, lo que generalmente trae como consecuencia que cada hijo de una pareja conyugal cuente con padrinos distintos. En Andamarca, por lo tanto, el número de hijos no aumenta el número de compadres espirituales, sino que para ello se utilizan otros mecanismos que también enfatizan las relaciones entre grupos y no solamente entre individuos aislados.

Así como un individuo en tanto que padrino espiritual se vincula como tal con todos los hijos de una pareja, también en tanto que compadre tiende a vincularse como tal con todos los hermanos reales y clasificatorios de la pareja cuyos hijos apadrino, y recíprocamente todos estos tienden a vincularse, bajo este tipo de relación u otras formas de parentesco ceremonial, con sus propios hermanos reales y clasificatorios. Además, también existen aquellos casos en que, como señala Guaman Poma de Ayala, los vínculos de compadrazgo o de otras formas de parentesco ceremonial, se transmiten hasta por tres generaciones. Obviamente, en la medida en que para hacerse efectivas las relaciones de parentesco ceremonial es necesario un convenio voluntario, existen consideraciones de índole demográfica que limitan la realización de esta tendencia, además del hecho, visto ya, de reiterar uniones matrimoniales entre dos familias.

La extensión de los vínculos de compadrazgo entre los miembros de dos parentelas bilaterales es similar a la práctica de reiterar alianzas matrimoniales entre los miembros de dos familias, pero difieren en que la primera es más flexible y permite la integración de un mayor número de gente. Esta flexibilidad se deriva del hecho de que se reconocen vínculos de compadrazgo que no suponen vínculos de padrinzago, como el compadrazgo de respeto, y casos de padrinzagos sin el desarrollo de vínculos de compadrazgo, como sucede cuando los padrinos espirituales designados al momento del matrimonio, por razones de ausencia, delegan

a alguien para que los reemplace. Además, en el caso del matrimonio no es posible que dos familias reiteren sus matrimonios al punto que los hijos de una pareja llegasen a casarse con sus tíos y tías paternos o maternos. La naturaleza bilateral del sistema de parentesco previene la posibilidad de que individuos de generaciones sucesivas de un grupo se unan con individuos de generaciones sucesivas de otro grupo. La razón es que si dos individuos, representantes de estos dos grupos, se unen, sus descendientes formarían parte de estos dos grupos hasta por tres generaciones. Por el contrario, en el caso del compadrazgo es posible que un ahijado se convierta en compadre de un hermano menor o de un hijo de su padrino.

La posibilidad de que el compadrazgo integre mayor número de personas que el matrimonio también se desprende del hecho de que generalmente son dos parejas o cuatro individuos no emparentados entre sí los que se unen bajo este tipo de vínculo y no solamente dos individuos. Esto supone, por lo tanto, que existen cuatro familias entre las cuales se pueden extender las relaciones de compadrazgo. A esto debemos añadir que el matrimonio es monógamo —aunque el adulterio es bastante frecuente—, mientras que el compadrazgo no prohíbe que un individuo cuente con una red numerosa de compadres.

Aunque la mayor parte de los estudios que se han realizado sobre el compadrazgo andino se han modelado sobre las premisas funcionalistas de Wolf y Mintz o de Foster, que enfatizan la naturaleza diádica de las relaciones que contiene esta institución, no han podido evitar dejar translucir alguna evidencia sobre los matices colectivos de que venimos hablando. Así, por ejemplo, refiriéndose al compadrazgo en Moche, Gillin nos dice:

«Las relaciones son fraseadas en términos de conexiones sociales entre estatus individuales [...]. No hay liderazgo, ni actividad de grupo, ni derechos u obligaciones pertenecientes al grupo como un todo» (Gillin, 1945: 109, 110) [traducción mía].

Sin embargo, antes menciona:

«Finalmente, los términos de compadrazgo se generalizan a los parientes consanguíneos de los padres y de los compadres. Así, los hermanos y las hermanas de los padres siempre guardan esta relación con los padrinos y también con los hermanos y hermanas respectivos de estos últimos. La relación se extiende aún a los primos de la misma generación. Algunos informantes dicen que también se extiende a los abuelos del niño, pero al verificar esto nunca he escuchado a un padrino llamar espontáneamente al abuelo de su ahijado compadre» (Gillin, 1945: 107) [traducción mía].

Igualmente, Héctor Martínez, al describir el compadrazgo de la comunidad de Taraco (Puno), nos dice, por un lado: «El compadrazgo funciona, en cierto modo, como un mecanismo sustitutorio de la familia extensa, frente a su quiebra a causa de los problemas emergentes» (Martínez, 1963: 26), pero por otro afirma:

«El compadrazgo o parentesco espiritual, que surge principalmente del bautizo, del matrimonio religioso y de la confirmación, con bendición de la iglesia, y también del 'corte de pelo', enlaza automáticamente a dos grupos de familia: la de los padrinos y la de los ahijados, resultando el padrino y la madrina padrinos no solo del ahijado verdadero, sino también de sus hijos y parientes consanguíneos de la misma línea, del mismo modo que resultan siendo sus padrinos los hijos y parientes colaterales de aquellos; y por un lado, los padres del ahijado, lo mismo que sus parientes colaterales, resultan siendo compadres de los padrinos, de sus hijos y de sus parientes situados en la misma línea de descendencia» (Martínez, 1963: 19).

El estudio de Esteva Fabregat sobre el compadrazgo en la comunidad de Chincheros (Cuzco) presenta también una situación similar, pero tiene el mérito adicional de darnos una terminología quechuzada del compadrazgo en la que se advierten ciertos matices de asimetría que contrastan con lo que se da en Ayacucho, como veremos.

Según su descripción

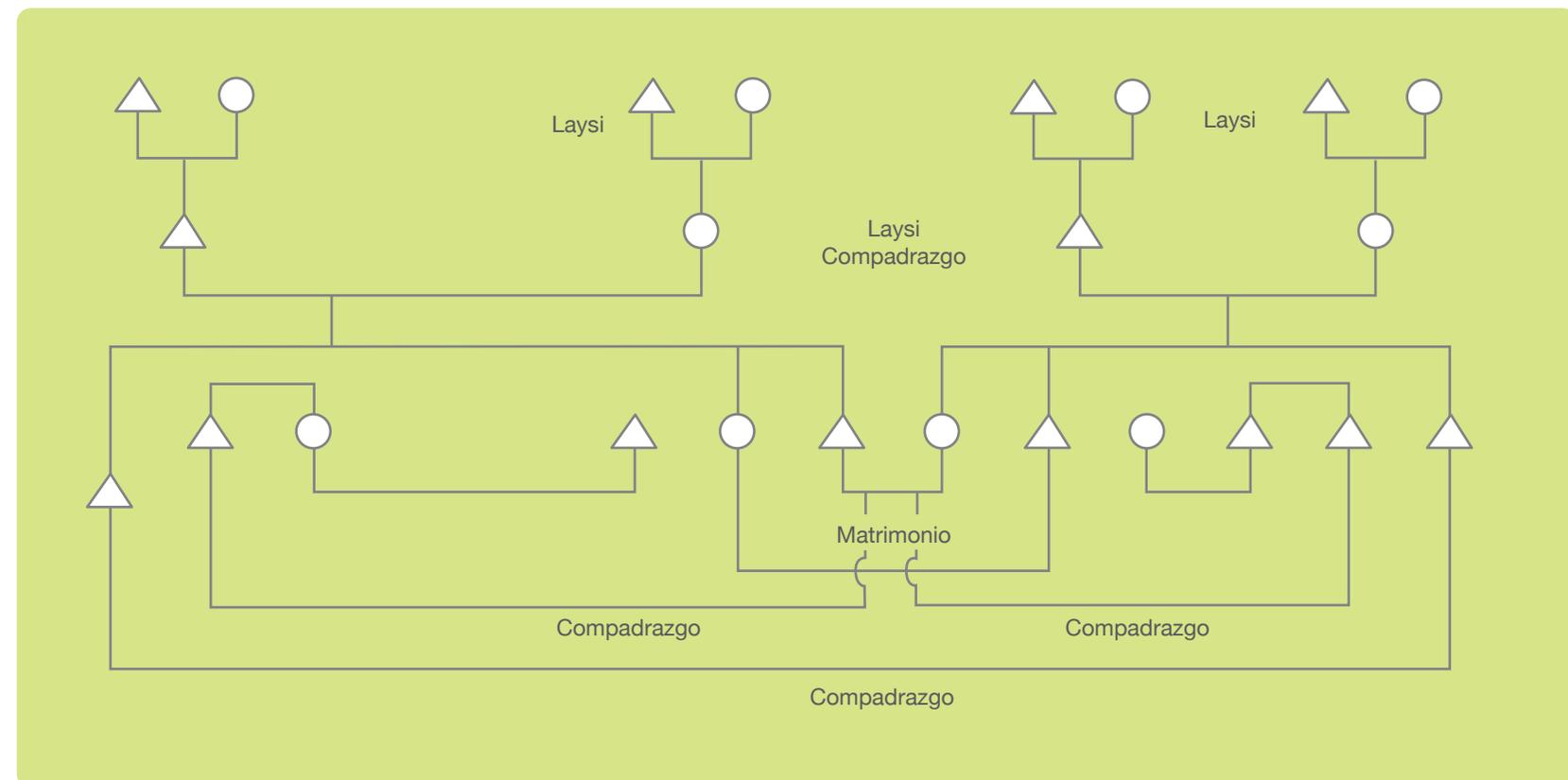
«los ahijados de ambos sexos llaman a su padrino, *padrenui*; y a la madrina, *madrinai*. El padrino llama a sus ahijados de ambos sexos *casarachicus-kawarway* —‘hijo que he sacado de un matrimonio’. El ahijado llama al hijo del padrino, *sullcapadrenui* o padrino menor, y a la hija del padrino, *sullca-madrinai* o madrina menor, y los mismos tratamientos reciben aquellos de los hijos de sus padrinos y madrinas. Entre ahijados se llaman *ahijadomasii*, y entre ahijadas, *ahijadamasii*. Estos tratamientos se extienden a ahijados de bautizos, de confirmación, pues se consideran también como de familia. Asimismo, ellos llaman a los padres de su ahijado, respectivamente, *compadrii* y *comadrii*. Por añadidura, los hijos e hijas de uno llaman *compadrii* y *comadrii* a los compadres de sus padres. En otro caso, los hijos de los compadres y de las comadres se llaman entre sí, *juchuy compadrii* o *juchuy comadrii*, que quiere decir, pequeños compadres o pequeñas comadres» (Esteva Fabregat, 1970: 65-66).

Estos matices de asimetría, aun de manera más pronunciada, se advierten en el compadrazgo aimara, según es descrito por Xavier Albó y Mauricio Mamani. Nos dicen, por ejemplo:

«los hermanos del ahijado quedan asimilados al mismo ahijado en cuanto al tratamiento dado o recibido. El término ‘compadre’ se reserva a los padrinos para hablar a los padres de los ahijados, en forma no-recíproca. Es decir, los padres de los ahijados seguirán llamándoles a ellos ‘padrinos’ [...]. Los hijos del padrino en cambio siguen usando el mismo tratamiento que da el padrino a sus ahijados y a los padres de sus ahijados. En San Andrés de Machaca los ahijados y sus hijos llaman a los hijos de su padrino de bautismo *ichu jila* o *kullaka* (hermano o hermana de estar en brazos). Pero estos últimos siguen llamando ahijado o *ichu'wawva* a los primeros. He escuchado también un caso de Ancoraimes (Omasuyos) en que los hijos de un padrino de matrimonio llamaban

■ Diagrama 21.

Consuegros y compadres



«hermano» a los hijos de los novios-ahijados, mientras que estos llamaban «tío» a los hijos del padrino (Albó y Mamani, 1976: 26-27).

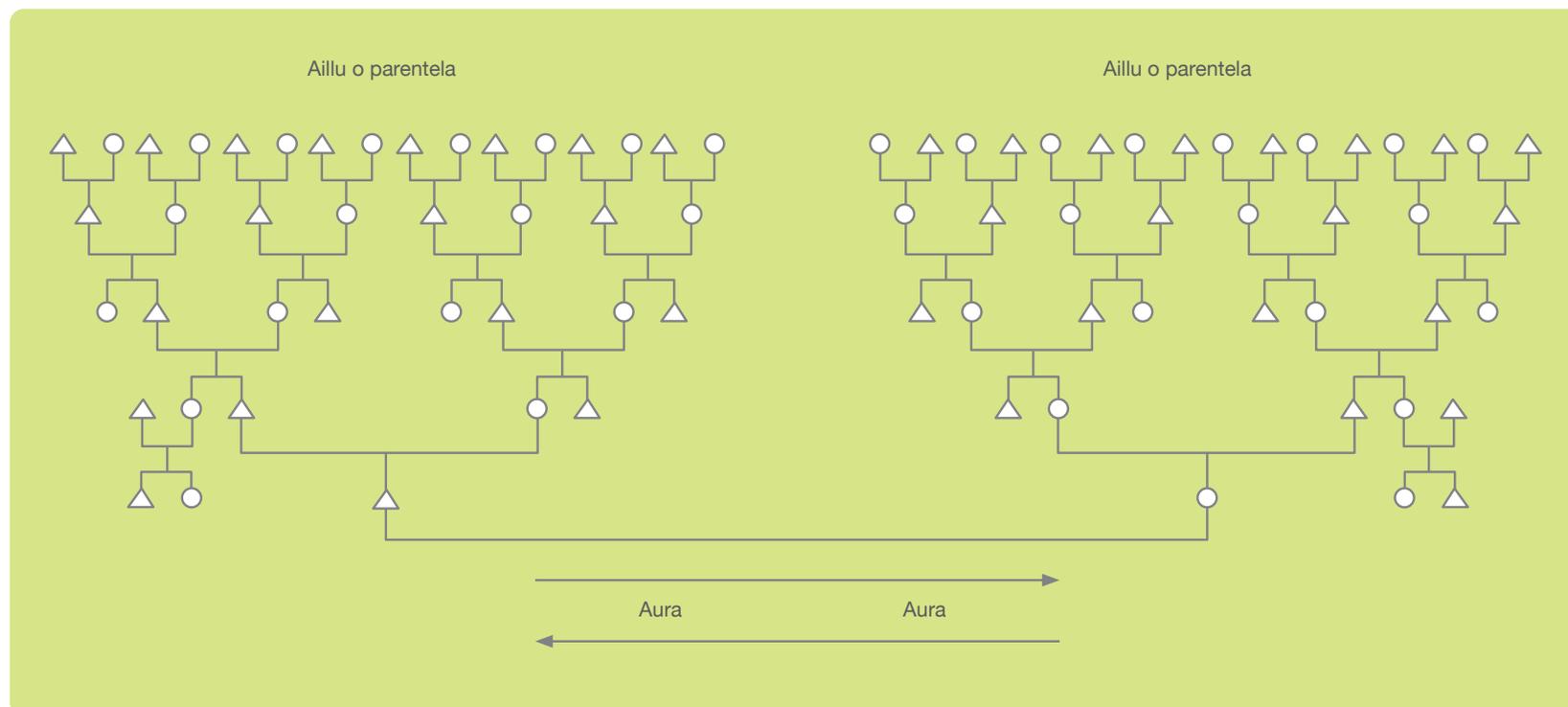
De manera análoga a lo que ocurre en Ayacucho, los vínculos de compadrazgo entre los aimara también se gestan al momento del matrimonio, y entre parejas, pero se diferencian en que estos últimos se expresan en términos asimétricos.

La naturaleza colectiva y simétrica del compadrazgo andamarquino (y de otras comunidades ayacuchanas), su posición estructural con respecto a las relaciones de parentesco y sus vinculaciones con el matrimonio, son también sugeridas por el hecho de que el término «compadre» ha sido incorporado dentro de la terminología del parentesco por afinidad e inclusive se ha superpuesto, en un caso, a un término quechua preexistente. Así, en la comunidad de Andamarca el hermano del esposo de la hermana, la hermana del esposo de la hermana, el hermano de la esposa del hermano y la hermana de la esposa del hermano son tratados de «compadres» o «comadres» al

margen de que se haya consagrado el vínculo. Igualmente, los consuegros, que además de tratarse con el término recíproco *laysi* también pueden designarse como «compadres», aunque en este caso el uso de la designación es optativa. El **diagrama 21** ilustra todas estas relaciones.

Un estudio cuidadoso de este diagrama revela que la posición estructural de los hermanos respectivos de una pareja conyugal es similar a la posición estructural que mantienen entre sí los consuegros. Es decir, se podría decir que el vínculo que une a los primeros es una extensión de las relaciones de afinidad que existen entre sus respectivos padres. Esto se confirma por el hecho de que el hermano mayor de un yerno o una nuera generalmente trata a los suegros de estos como si fueran *laysi*. Las relaciones simétricas de los consuegros, y sus respectivos descendientes, y también de sus ascendientes inmediatos, que son expresadas con términos de compadrazgo, recuerda asombrosamente la descripción de Billie Jean Isbell acerca del uso del término *aura* (ver **diagrama 22**) en la comunidad de Chuschi. Según esta antropóloga:

■ **Diagrama 22.**
Parentela o aillu y la configuración del aura



«Aura indica una relación simétrica entre dos grupos consanguíneos unidos por el matrimonio. El término es usado cuando el hablante se está refiriendo a los miembros del grupo que guardan una relación recíproca con su grupo consanguíneo, el *aillu*. Aura es por lo tanto un concepto simétrico que se refiere a colectividades» (Isbell, 1978: 113).

Más aún, es importante que en Chuschi los individuos que conforman la categoría *aura* también se describan como compadres. Al respecto nuestra autora nos dice: «Cuando se les pidió comentar este término en español, los informantes respondieron que *aura* eran como compadres o parientes espirituales» (Isbell, 1978: 113).

De lo que se ha dicho hasta el momento resulta claro que el compadrazgo andino encierra una dimensión colectiva, que es correspondiente con el predominio de unidades sociales mayores que la familia nuclear, y que guarda un gran paralelismo con la institución del matrimonio. Ya hemos visto que una expresión de este paralelismo es que ambos tipos de vínculos se forjen al momento del matrimonio católico y que tienden a reiterarse entre los familiares de aquellos que los forjaron. Además, es interesante observar que ambos tipos de vínculos están sujetos a las normas que regulan el incesto. Así, al igual que los vínculos de matrimonio, los de compadrazgo también están prohibidos de forjarse entre parientes, aunque reina un poco más de flexibilidad. Por ello, los *aura* son una categoría idónea entre quienes establecen estos vínculos. Adicionalmente, también hay que destacar que una vez que se consolidan estos vínculos quedan sujetos a las reglas del incesto, al punto que se considera una ofensa gravísima que se den relaciones sexuales entre compadres. La superposición de los vínculos de compadrazgo con los de afinidad, que se expresa en la relación *aura*, también es resaltada por una serie de símbolos y atributos que son comunes para ambos. Por ejemplo, así como los padrinos espirituales obsequian ropa y la *pampana* a sus ahijados, la suegra también obsequia a su yerno o nuera con prendas como ponchos, fajas o *chumpis* y mantos o *llicllas*. Igualmente, durante las celebraciones que tienen lugar con ocasión de la siembra, en setiembre, en la chacra de

algún familiar, es posible observar que tanto los afines como los compadres obsequian a los dueños flores naturales o de papel para decorar sus sombreros. En estos contextos también se prescribe que sean parientes de estas categorías los que se encarguen de sembrar en los bordes del terreno y que lleven en sus espaldas a los dueños hasta su casa una vez concluido el ceremonial y cuando ya no pueden caminar por el licor ingerido.

En los rituales de techado de casa o *huasichacuy* (también llamados *zafacasa* en otras partes), ya hemos visto que los que obsequian las cintas con que se cofeciona el *pyutu* y las cruces que lucen encima de los techos son los compadres. En un documento que data de 1603, publicado por Pierre Duviols bajo el título de *Une petite chronique retrouvée: errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Piru* se da el testimonio más antiguo acerca de este ritual en el área andina, y se dice lo siguiente:

«Quando hazian casas nuevas los primeros palos que en elias ponian que ilamaban macssas que quiere decicomr cunados o yernos eran pintados con figuras de culebras, leones y osos y unas cosas que ellos mismos manifestauan no ser cosas buenas. Estos palos trayan los yernos o cunados del que hazia la casa y de alli tomaua el nombre los palos y eran los primeros estos yernos o cunados que a porfia subian a asentar la demas madera y para qualquier casa que se auia de hazer se juntaua todo el pueblo porque era fiesta de beber que es la desta gente miserable y el fin a que reduzen todas las suyas. Cubriase hasta el techo y solo quedaua urn poco para el dia siguiente que era el concho que es el assiento de la chicha que hazian tanta para la fiesta de la casa que auia para todo el pueblo y auia de sobrar para el dia siguiente. En esta tierra frig hazian luego muy grande lumbr en medio de la casa nueva y comencaua la tamborillada tocando los tamborillos y cantando las yndias sus ynuocaciones y baylando los yndios y así se gastaua la tarde y toda la noche y lo que restaua de la casa por cubrir lo cubrian los macssas y parientes» (Duviols, 1974, 1976: 284).

Cerca de 360 años más tarde, Enrique Mayer nos describe una ceremonia similar que ocurre en la comunidad de Tangor (Cerro de Pasco), en que estas mismas categorías de afines y sus equivalentes femeninos (*lumtsbuys* o nueras) cumplen roles y dan obsequios similares: palos *lumtsbuys* y otras vigas en forma de A (Mayer, 1977). Efraín Morote Best también nos describe unos ejemplos similares para los departamentos de Amazonas, Junín y Ayacucho en su artículo sobre la zafacasa (Morote Best, 1956). Esta evidencia destaca de manera más clara la superposición entre compadres y afines en este contexto. Hablando acerca de este ritual en Jauja, departamento de Junín, Morote nos dice:

«En la zafacasa ('huasi qatay'), cubrir la casa: 'huasi ispiy', terminación de la casa, la ceremonia empieza cuando se ha terminado de techar. El dueño nombra un padrino (*masha*) con anterioridad; este encomienda el forjado de una cruz de hierro para la cumbrera y contrata una orquesta.

La madrina (*lumchuy*) también señalada con anterioridad, encomienda por su parte la fabricación de una chocita de *uksba*, cierta paja de la puna, que la presenta muy aliñada con adornos de cadenilla de papel» (Morote Best, 1956: 15).

Finalmente, es también muy interesante la referencia que hace Morote a la ceremonia de techado de casa en el pueblo de San Javier de Alpabamba (Parinacochas, Ayacucho) por la asociación de los compadres con determinados símbolos que también aluden al parentesco por afinidad. Esta referencia aparece consignada en una cita que toma de la monografía de la provincia de Parinacochas que dice así:

«Después de almorzar los compadres invitados se encargan de cerrar la abertura que en el techo ha quedado a propósito. Este forado, le llaman el ojo de la casa (*ñabuín*). Terminado de tapar el *ñabuín*, recogen algunos pedazos de sogá y preparan el *atocc* (zorro), es decir, fabrican de los retazos de sogá sobrante del techado, la imagen de un zorro, procurando darle la forma exacta. En seguida colocan el *atocc* pendiente

de una sogá amarrada en una de las vigas de la casa y un hombre se encarga de hacerlo bailar dando pequeños tirones de la sogá; las comadres hacen que bailan con el zorro, cantando al son del bombo» (Morote, 1956: 18).

En esta cita llama la atención la asociación del zorro con los compadres, pues coincide con la costumbre, bastante extendida en la región del valle del Mantaro y en parte de Huancavelica, de poner zorros y leones de barro (obsequiados por los compadres) en los techos de las casas. Además, también coincide con una tradición muy extendida en los cuentos folclóricos de llamar al zorro compadre y describirlo como tonto o personaje marginal a la sociedad, que alcanza un fin trágico a consecuencia de su exceso de vanidad, avaricia y envidia.

En la sociedad andina hay por lo tanto un conjunto de evidencias que sugieren que los compadres y los parientes por afinidad se superponen desde la perspectiva de la dimensión colectiva y que esto conduce a una situación en que, al igual que los segundos, los primeros también pueden ser vistos como ocupando una posición estructural que se puede definir como de periférica al grupo de parientes consanguíneos.

4. El compadrazgo como reflejo del parentesco consanguíneo, del matrimonio y de los principios estructurales que rigen el orden social

Simetría y asimetría en los vínculos del compadrazgo

Gudeman considera:

«que al menos dos patrones de selección del padrino caracterizan al compadrazgo de las culturas contemporáneas; uno es una regla inflexible; el otro es una serie de variaciones que parecen estar correlacionadas, aunque no enteramente causadas por, el contexto social amplio en el que se encuentran. Estos dos patrones son:

1. Los padres están universalmente prohibidos de escogerse a sí mismos como padrinos.

2. En una cultura los padres están constreñidos por una de tres formas de selección la devolución de la elección puede ser prescrita, permitida o prohibida. La primera regla provee de una relación simétrica entre los padres y el padrino mientras que la última puede conducir a un vínculo asimétrico» (Gudeman, 1975: 221, 222) [traducción mía].

Aparte de señalar que el primer patrón guarda relación con el hecho de que la persona natural y espiritual, que distingue el bautismo, deben estar asignados a distintas personas, Gudeman también sugiere que tiene que ver con un valor social, reconocido como tal desde Mauss a Malinowski y desde Tylor a Lévi-Strauss, por medio del cual «los padres pueden establecer vínculos con otros fuera de sus familias inmediatas» (ibídem: 229) [traducción mía]. Es decir, se trata de un valor social vinculado con la noción del incesto.

Con respecto a esto último, el material de Andamarca es confirmatorio. Sin embargo, hay divergencia total cuando, apoyando la idea del predominio de la elección no-recíproca o asimétrica, Gudeman afirma:

«Un posible argumento es el siguiente. El complejo del padrinzago se encuentra principalmente en el contexto de sistemas bilaterales de parentesco. En tales sistemas nunca se forman grupos continuos y discretos solo sobre la base de principios parentales. Otro elemento ya sea derivado de la localidad, de la política o de otra parte debe intervenir para que se establezcan grupos perpetuos. En tales situaciones donde los grupos corporados no se basan en el parentesco la forma recíproca tendría que establecerse solo entre parejas conyugales; no sería una relación continua entre grupos a través de generaciones. Inversamente, la prohibición de la devolución de la elección forzaría a los padres a asumir más relaciones espirituales que la forma recíproca, lo cual parece encajar mejor con una estructura fluida» (ibídem: 233) [traducción mía].

No plenamente satisfecho con esta explicación, porque encierra elementos funcionalistas que considera que no se pueden verificar,

Gudeman retorna a la oposición cuerpo/alma del dogma del bautismo y sugiere que el predominio de la relación no-recíproca o asimétrica del compadrazgo puede ser explicada así:

«Primero, dado que el padrino es conceptualmente preeminente que los padres, el vínculo tiene una asimetría inherente o incipiente que puede o no ser reconocida socialmente [...]. Segundo, dado que lo espiritual es mayor que lo natural, la retribución de la elección puede resultar en una situación estructural difícil en donde dos personas serían simultáneamente coparientes naturales y espirituales el uno al otro y cada cual tendría una posición alta y baja con respecto al otro. La prohibición sobre retribuir la elección preserva la distinción entre el pariente natural y espiritual y evita una situación ideológicamente confusa» (ibídem: 234) [traducción mía].



■ Pareja de esposos y padrinos en festividades de Andamarca.

Aunque se trata de una afirmación muy sugerente, que pone de manifiesto la viabilidad de un tratamiento aliancista del compadrazgo, no creemos. Sin embargo, el material de Andamarca la apoye ni en términos sociales ni ideológicos.

La explicación de Gudeman sobre el predominio de la selección asimétrica en términos sociales está influida por el estudio de Hammel sobre el compadrazgo en Yugoslavia, que es el primer intento de analizar esta institución en términos colectivos, y por los puntos de vista de Lévi-Strauss sobre las estructuras elementales del parentesco (1969). El intento de Hammel fue posibilitado debido a que en las regiones estudiadas por este autor el compadrazgo se superpone a un sistema social basado en grupos unilineales con filiación patrilineal que se denominan *zadruga*.

Habiendo identificado a dichos grupos, Hammel nota que «el mismo grupo que es corporado con respecto a la propiedad material, nombre y la *slava*, también es corporado con respecto al *estatus kumstvo* (compadrazgo) y los derechos y obligaciones que le son incumbentes», y también que «*kumstvo* era por su misma naturaleza un intercambio intergrupar y contribuía a la estructura del conjunto de la sociedad» (Hammel, 1968: 44, 73) [traducción mía]. Sobre este punto, señala que allí donde predomina el intercambio asimétrico de padrinos como «en el sur y el este, la tendencia es hacia la continuidad, estabilidad y simple unilateralidad de los vínculos entre patrilineas nombradas; por el contrario, en la zona donde predomina el intercambio simétrico como en el oeste, la tendencia es hacia cambios frecuentes de relaciones, complejidad en los vínculos y reciprocidad directa» (ibídem: 77) [traducción mía]. Según Hammel, este material «apoya la hipótesis de Lévi-Strauss (1949) de que los sistemas de intercambios directos muestran menos solidaridad que aquellos de prestación unilateral» (ibídem: 77) [traducción mía].

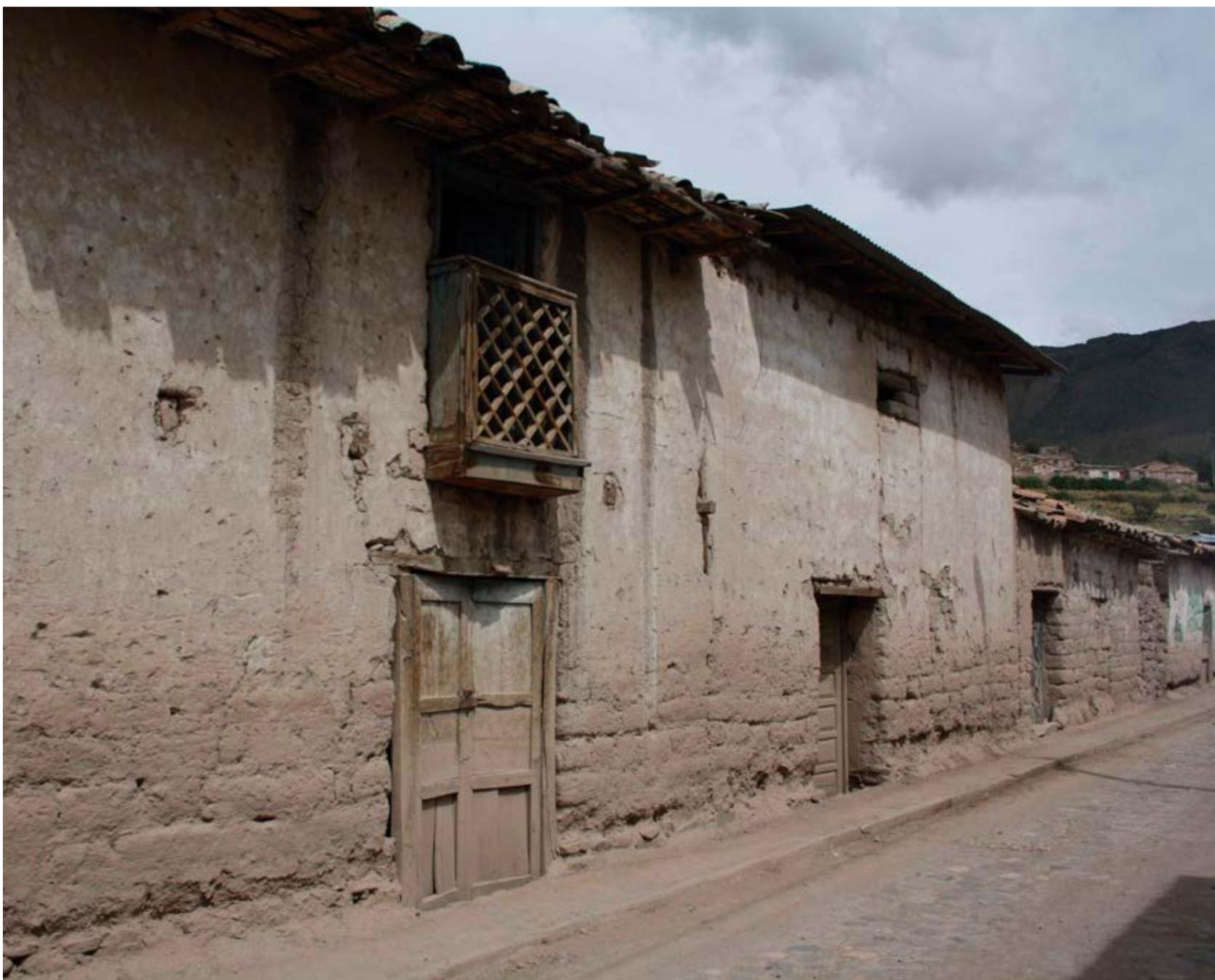
Estos estudios tienen el valor de reflejar no solo el estado en que se encuentran las investigaciones sobre el compadrazgo, sino también los logros alcanzados por la antropología social en el conocimiento de distintos

tipos de sistemas sociales. Sin embargo, su aplicabilidad es únicamente para sociedades que se sustentan en una organización basada exclusivamente en grupos unilineales.

Frente a las dudas sobre la viabilidad de una aproximación de esta naturaleza a sociedades bilaterales, el material de Andamarca, y de la sociedad andina en general, nos muestra que un sistema con este tipo de filiación también puede servir de base para la organización del compadrazgo en términos colectivos y para la coexistencia de principios simétricos y asimétricos de intercambios de padrinos. El fundamento que permite la presencia de todos estos rasgos es la existencia de un juego dialéctico entre una dimensión individual y otra colectiva que genera tres tipos de relaciones: una individuo/individuo, otra individuo/grupo y una última grupo/grupo.

En esta sociedad el sistema de compadrazgo, además, tiene la virtud de mostrar claramente que no estamos ante una institución que hace frente a un posible deterioro del sistema de parentesco, como sugiere Foster (1953), o que actúa como agente para mantener la solidaridad del grupo. Como hemos insistido a lo largo de estas páginas, la familia extensa, en verdad, retiene una gran importancia, al punto de sustentar y contribuir a configurar el sistema de parentesco ceremonial. Además, coexiste con otras instituciones que también se podría decir que son cohesionadoras, como el sistema de cargos religiosos, que permite la articulación del conjunto de la sociedad en un mismo esquema unitario. Consecuentemente, para el caso de Andamarca, y para la mayor parte de las comunidades andinas, no se podría decir que las explicaciones funcionalistas sobre el compadrazgo resulten muy adecuadas.

El sistema de parentesco andino por ser bilateral no da lugar a la formación de grupos continuos y discretos basados exclusivamente en el parentesco, como ocurre en las sociedades unilineales. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda surgir alguna forma de organización colectiva basada en el parentesco. Ya hemos visto que existen grupos cognáticos y grupos con cierta unilinealidad incipiente como los *aillu* y las *castas*, respectivamente. Igualmente, se cuenta con una terminología de



■ Viviendas en Andamarca.

parentesco tipo iroqués que alcanza hasta el cuarto grado, que es, a su vez, el límite donde llegan las prohibiciones de incesto y, por lo tanto, del grupo cognático. En consonancia con esta importancia otorgada a la alianza en la definición de estas colectividades también se observa, especialmente a partir del caso de Chuschi, que el matrimonio da lugar a dos grupos simétricos que se denominan *aura*.

Como ya hemos mencionado, el compadrazgo comparte las mismas características que el *aura*, lo cual supone que conlleva cualidades colectivas. Así como los *auras* son dos entidades simétricas, también el compadrazgo comparte este atributo porque el término «compadre» es usado recíprocamente de la misma manera que el de *laysi* o consuegro, que alude a un vínculo que tiende a transformarse en compadrazgo de respeto. Por lo tanto, pueden darse tres, o más, generaciones de compadres, ya que este vínculo puede extenderse a los padres de los consuegros, a sus hijos reales y clasificatorios y hasta sus nietos. Además, pareciera que este patrón correspondiese a la naturaleza reiterativa de los vínculos matrimoniales entre parentelas y que el sistema de intercambio de ambas formas de alianza se influyesen mutuamente, al punto de otorgar permanencia a grupos cuya esencia es ser impermanentes y carentes de límites precisos.

Dado que el compadrazgo supone una relación grupo/grupo, también una

individuo/individuo; o individuo/grupo, que se muestra en el auspicio de los ritos de tránsito; y dado que existe más de un tipo de vínculo de compadrazgo, la selección de padrinos revela una forma de intercambio que es simétrica y asimétrica al mismo tiempo. El caso más claro de intercambio simétrico es aquel en que una pareja A actúa de padrinos de bautismo de los hijos de una pareja B e inversamente un hermano o hijo de B actúa de padrino de bautismo para los hijos de A o de algunos de los hermanos de esta pareja. Otro caso es aquel en que una pareja A actúa de padrino de bautismo de los hijos de una pareja B, mientras que esta última (o algunos de sus hermanos) actúa de padrino de misa de salud de los hijos de A. Solo muy excepcionalmente hay casos en que dos parejas sean la una a la otra al mismo tiempo compadres dadores y recibidores en el mismo tipo de compadrazgo. Esto sugiere que a nivel individual la preferencia es por la asimetría.

Al respecto, debemos recordar que, en el caso de los padrinos de bautismo, el vínculo se forja al momento del matrimonio, es decir, antes de que los ahijados hayan sido procreados y quienes lo asumen es una pareja casada, a fin de evitar discrepancias entre el sexo del auspiciador y el de los ahijados al momento de ciertos rituales. En estas circunstancias la asimetría emerge, por lo tanto, de la necesidad de contar con auspiciadores que estén casados y que, como es de suponer, ya cuentan con padrinos para sus propios hijos. Esta tendencia explica, por otro lado, que por lo general los compadres dadores sean mayores que los recibidores. En la práctica la existencia de esta relación asimétrica se expresa en el tratamiento preferencial que se le da a los compadres dadores en contraste con los recibidores.

Pero si bien esto se da en la práctica, en la teoría esta tendencia trata de ser oscurecida, particularmente en el área cultural de Ayacucho y Apurímac, por el marcado acento simétrico que enfatiza la dimensión colectiva. Este patrón contrasta marcadamente con la configuración que adopta el compadrazgo en los departamentos del sur del Perú. Como si se tratase de un área cultural diferente los departamentos de Cuzco y Puno, muestran un sistema de compadrazgo donde la asimetría también

se expresa a nivel colectivo. Esto se ve claramente en la terminología que acompaña a este vínculo, en que los padres de un ahijado son tratados como si ellos mismos fuesen ahijados y los hijos del padrino, como si ellos también fuesen padrinos.

Matrimonio y compadrazgo

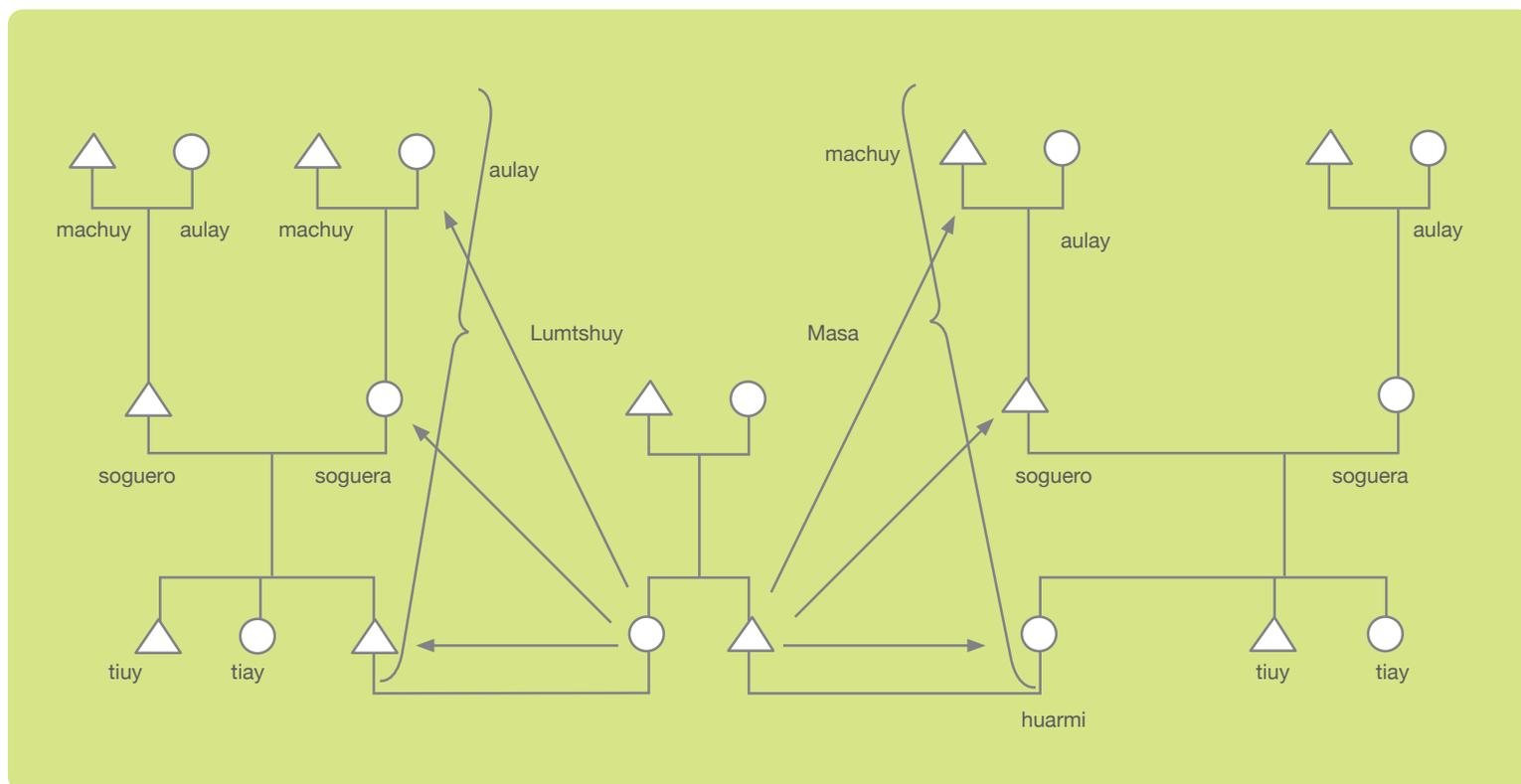
Es a nivel del intercambio matrimonial y de la terminología que acompaña al parentesco por afinidad donde los aspectos estructurales del compadrazgo se presentan de una manera más evidente en las comunidades andinas contemporáneas y donde mejor se pueden rastrear las continuidades con el pasado prehispánico.

Aunque el sistema matrimonial no puede ser descrito como «prescriptivo» o «preferencial», los patrones que contiene son similares a lo que hemos visto del compadrazgo. Uno de ellos es la tendencia a reiterar vínculos matrimoniales entre dos parentelas o a combinar los intercambios matrimoniales con los de compadrazgo a fin de preservar los ideales simétricos que rigen en la dimensión colectiva. Esto se aprecia en los numerosos casos en los cuales un grupo A da una mujer o un varón a un grupo B y a cambio recibe una mujer o un varón como compadre dador. Tal es la preocupación en este sentido que a fin de incluir el mayor número de miembros de estas parentelas en este sistema de intercambios se procura que aquellos que son de sexo opuesto contraigan matrimonio y aquellos del mismo sexo se hagan compadres. Este último vínculo tiene además la ventaja de extender la relación por varias generaciones, ya que a diferencia del matrimonio puede regenerar otros vínculos de parentesco ceremonial, mientras que el matrimonio, solo vínculos de parentesco.

La naturaleza reiterativa del matrimonio y el compadrazgo, muestran a su vez una tendencia muy pronunciada hacia la endogamia en distintos niveles de la sociedad, la cual tan solo es mediatizada por las prohibiciones del incesto. En el caso del parentesco ceremonial, particularmente del compadrazgo espiritual, son muy pocos los casos en que el vínculo se ha forjado con foráneos. Lo común es hacerlo entre andamarquinos, particularmente del círculo de los allegados, pero que no

sean parientes consanguíneos, salvo algunas excepciones ya mencionadas. En consecuencia, se aprecia que el matrimonio y compadrazgo andamarquinos muestran, por un lado, las mismas tendencias reiterativas vinculadas a una orientación endogámica que se sustenta en un ideal de intercambio simétrico entre parentelas y, por otro, tendencias exogámicas que buscan ampliar los vínculos del grupo consanguíneo. Aunque no conocemos de ningún caso en que un vínculo de parentesco ceremonial entre parientes consanguíneos de lugar a que se conviertan en *qarqachas* o «condenados» y, por lo tanto, se dé un mayor grado de permisividad, no hay duda de que un principio semejante al que sustenta a la prohibición del incesto hace que se prefiera seleccionar a los parientes ceremoniales

■ Diagrama 23. Terminología de parentesco por afinidad



fuera del círculo más estrecho de consanguíneos. Este principio tiene que ver con la necesidad de expandir el grupo consanguíneo, pero no a un grado en que pueda poner en peligro la expansión de las alianzas matrimoniales, pues el parentesco ceremonial también genera vínculos que caen bajo la jurisdicción de las prohibiciones del incesto.

Aunque las reglas del incesto que se aplican al parentesco ceremonial tienden a circunscribirse a los individuos que forjan el vínculo y muy secundariamente a otros miembros de la parentela, no son pocos los que quedan excluidos. Un ahijado, por ejemplo, no puede casarse ni con su madrina ni con los hijos de sus padrinos, y frecuentemente ni con los hermanos de sus padrinos. Si a esto le sumamos que tampoco lo puede hacer con categorías del parentesco por consanguinidad hasta el cuarto grado y con algunos de sus afines, el margen para optar por una pareja que no está constreñida por las reglas de incesto es muy limitado. Dadas estas condiciones, y debido a que Andamarca cuenta con 3.000 habitantes y un 85 por ciento de matrimonios endogámicos, ya se podrá imaginar lo que ocurriría si para cada hijo (que son numerosos, por el ideal de procrear 12 hijos) se le escogiese un padrino de familias diferentes en las distintas modalidades de parentesco ceremonial. Obviamente, el resultado sería incurrir en incesto o buscar al cónyuge en otra comunidad. Ante un panorama de esta naturaleza, se podría decir que la reiteración de los vínculos, además de permitir la consolidación de los vínculos de solidaridad entre las parentelas, es también un mecanismo que evita restringir el potencial humano disponible para contraer matrimonio.

Superposición terminológica entre el compadrazgo y el parentesco por afinidad

Las dimensiones colectiva e individual del sistema de compadrazgo son reproducidas de manera casi idéntica en la terminología del parentesco por afinidad. Una vez más se puede observar que dependiendo de si la interacción es entre dos colectividades o entre un individuo y una colectividad los vínculos pueden asumir una configuración simétrica o asimétrica. El primer tipo de relación es aquella que se expresa con el término autoreciproco de *laysi* o consuegro, que, como hemos visto, es la que constituye el paradigma del compadrazgo. El aspecto asimétrico, por otro lado, se aprecia en la relación individuo/grupo que es expresada en los términos para yernos y nueros, por un lado, y en los de suegros y cuñados, por otro. Esto se observa en que tanto los abuelos, los padres y los hermanos de la esposa tratan con el término no recíproco de *masa* al yerno, mientras que este, a su vez, lo hace con el de *machuy aulay*, a los primeros, *sogero y sogera*, a los segundos, y *tiui y tiay*, a los terceros (ver **diagrama 23**).

Según los antiguos vocabularios y otras fuentes históricas, estas tres generaciones de afines fueron subsumidas, tanto por el yerno como por la nuera, en el término *caca*. Además de aludir a suegro, padre del suegro y hermano del esposo o esposa, *caca* también designó al hermano de la madre, el cual, bajo la influencia de la lengua española, terminó siendo reemplazado en muchas comunidades quechuas por el término *tiuy*, que es una derivación de «tío». Esto último es lo que le sucedió a la comunidad de Andamarca, pero no tanto en relación con el suegro, sino en relación con el hermano de la madre y el hermano del esposo/esposa. En consonancia con la naturaleza asimétrica que poseía el término *caca*, hoy el hermano o hermana de un cónyuge es tratado de «tío», mientras que el término recíproco de «cuñado», que es el que correspondería según el sistema terminológico hispánico, es reservado para el cónyuge de un hermano⁶³.

63 Esta evidencia, además, tiene el valor de confirmar la hipótesis de Zuidema (1977) de que el hermano de la madre es valorado en la sociedad andina más como un pariente afín que como un consanguíneo. Es decir, no es propiamente un «tío», sino un suegro o cuñado para el hijo de la hermana, debido a que, por la unidad del linaje paterno, este hereda la condición de afín de su padre.

Diferencias entre el parentesco, el ceremonial y el matrimonio

Si bien el parentesco ceremonial y el matrimonio se influyen mutuamente y encierran muchos paralelismos, también se dan grandes diferencias. Una de ellas es que el sistema de parentesco ceremonial presupone el matrimonio, especialmente en aquellos casos en que el vínculo de compadrazgo está unido a uno de padrinazgo. Otra es que mientras en el matrimonio los que se unen son dos individuos, en el caso del compadrazgo son dos parejas. En términos colectivos, las parentelas de cuatro individuos pueden servir de canales para la extensión de los vínculos de compadrazgo, mientras que en el matrimonio la interacción se da entre las parentelas de dos individuos que a partir del momento de su consagración permite el desarrollo de mayores vínculos por afinidad, de parentesco ceremonial y nuevas relaciones matrimoniales entre ellas. Otra diferencia no tan pronunciada entre estas instituciones es que los descendientes de dos parejas unidas por el parentesco ceremonial pueden renovar este vínculo mientras que los descendientes de una pareja conyugal no pueden renovar el vínculo matrimonial sino pasadas unas cuatro generaciones. Por lo tanto, el parentesco ceremonial solo puede generar otros vínculos de parentesco ceremonial mientras que el matrimonio se da el lujo de crear vínculos de consanguinidad, afinidad y, potencialmente, compadrazgo.

Una diferencia importante entre el matrimonio y el compadrazgo es la naturaleza monogámica del primero y la naturaleza plural del segundo. Es decir, mientras que en el matrimonio un individuo solo puede tener un cónyuge al mismo tiempo, en el compadrazgo no hay restricción en cuanto al número de vínculos que establece un individuo o pareja. En este sentido, el parentesco ceremonial es semejante al sistema de cargos religiosos: ambos son acumulativos y esta acumulación ocurre a lo largo del ciclo vital. Gracias a este atributo dinámico del compadrazgo y del parentesco ceremonial en general, la red social de una persona puede expandirse al punto de poder conseguir el apoyo necesario para pasar los cargos asociados con los niveles de mayor inclusión comunal, como veremos luego.

Unido a esta capacidad acumulativa, otro rasgo del compadrazgo es ser optativo. Es decir, para activarse en la práctica, no basta que el compadrazgo tenga una posición estructural dentro del sistema: también depende del libre albedrío de los individuos. Así, aunque los *laysi* o consuegros son compadres potenciales por pertenecer a las parentelas respectivas de una pareja conyugal, solo consolidan este vínculo cuando por decisión propia sellan su unión delante de un santo. El tener estos atributos es nada más que una consecuencia de la dimensión individual que encierra el parentesco ceremonial, la cual, a su vez, debe su existencia, como en el caso del matrimonio, a que esta institución se asocia con la socialización de los individuos a lo largo del ciclo vital y con la naturaleza bilateral del sistema de parentesco.

El rol del compadrazgo

De toda esta descripción queda claro que así como pueden operar simultáneamente en una misma comunidad distintas agrupaciones sociales que se organizan sobre principios diferentes (bilateralidad, unilinealidad, descendencia paralela) y así como el matrimonio aparece como un ritual que marca el estatus de adulto de los individuos y expresa el intercambio entre grupos, también el parentesco ceremonial encierra una doble dimensión, una de las cuales presenta un carácter individual y la otra, uno colectivo. La mejor expresión de la dimensión individual que encierra el parentesco ceremonial es que no hay dos individuos que cuenten con redes de este tipo de parientes que sean exactamente iguales, y la mejor expresión de su dimensión colectiva es que estos vínculos tienden a reiterarse entre dos parentelas y que llegan a heredarse de padres a hijos. Igualmente, en el caso del matrimonio, la dimensión individual se advierte en los términos proscriptivos de estas alianzas, y la dimensión colectiva, en que las alianzas son arregladas generalmente por los padres y tienden a reiterarse entre las parentelas. Desde una perspectiva aliancista, veremos que estas dimensiones guardan correspondencia con las tendencias exogámicas y endogámicas que ya he mencionado al hablar del matrimonio y con las tendencias disgregantes y aglutinantes de los principios bilaterales y unilineales de

descendencia. Las tendencias endogámicas del sistema de parentesco ceremonial se advierten principalmente en el hecho de que estos vínculos tienden a forjarse entre individuos de una misma localidad, mientras que si se forjan con foráneos la importancia que se les da es secundaria con respecto a los primeros; y en que la institución encierra una dimensión colectiva que a la vez de reforzar vínculos previos entre parentelas evita limitar las posibilidades matrimoniales de los individuos.

De lo dicho queda establecido que el parentesco ceremonial andino no puede ser explicado simplemente como un mecanismo sustitutorio de un sistema de parentesco debilitado. Por el contrario, la evidencia que hemos presentado sugiere que el parentesco ceremonial supone un sistema de parentesco previamente organizado que inclusive llega a modelarlo. Tampoco creemos que sea suficiente explicarlo como una institución que contribuye exclusivamente al mantenimiento de la solidaridad del grupo, pues esto podría decirse de cualquier institución. En todo caso, si esta fuese su única función, habría que preguntarse por qué se presenta bajo tan diversas modalidades y bajo significados tan diferentes. A nuestro parecer, decir que una institución contribuye al mantenimiento de la solidaridad social, es decir, prácticamente nada o muy poco. Por el contrario, lo que se debe de hacer es tratar de entender una institución en el contexto de otras instituciones, en sus manifestaciones conceptuales y empíricas, y en el contexto de los principios de la realidad social que se está estudiando.

Dejando de lado los significados particulares de los diferentes tipos de parentesco ceremonial, esta institución tiene ciertas características generales que contrastan con las relaciones entre parientes consanguíneos y afines. El elemento más irreductible del parentesco ceremonial es que los vínculos se forjan entre dos individuos o, más comúnmente, entre dos parejas que idealmente no guardan relación consanguínea, el que obtiene su legitimidad a través de formas religiosas de inspiración católica. En añadidura, se señala que estas relaciones deben ser guiadas por el respeto mutuo y, por lo tanto, deben ser ajenas a todo tipo de conflictos entre las partes involucradas. Efectivamente ocurre así en la práctica, lo que contrasta

con los conflictos que tienden a ocurrir entre parientes consanguíneos y afines. A diferencia de otras relaciones, aquellas del parentesco ceremonial se caracterizan por un exceso de generosidad que conduce a considerar el rechazo de obsequios como una de las mayores ofensas. Las relaciones conyugales, consanguíneas y de afinidad se caracterizan, por contraste, por cierta dosis de tensión que se expresa en el deseo de obtener mayores ventajas en el intercambio de bienes materiales. Por ello, en los contextos festivos o en los laborales se espera de los parientes ceremoniales la mayor colaboración, luego siguen los afines y, finalmente, los consanguíneos.

Que el parentesco ceremonial se consolide sobre bases religiosas ejerce sin duda una gran influencia en la armonía que predomina en este tipo de relaciones. Sin embargo, no creemos que esta sea la única razón, pues las relaciones conyugales y las de afinidad (a través del *perdonanaku*) también tienden a consolidarse sobre estas bases, pero, sin embargo, generalmente conllevan conflictos. A mi de modo de ver, quizá la respuesta esté vinculada a premisas más estructurales, como puede ser el ámbito de donde son reclutados estos vínculos, lo que quizá guarda correspondencia con el rol de mediación que tienden a desempeñar y con la naturaleza que encierran, según si la interacción es percibida como simétrica o asimétrica.

En relación con la afirmación anterior, en la región de Ayacucho, particularmente en la comunidad de Andamarca, hemos notado que el parentesco ceremonial es predominantemente simétrico, en contraste con el parentesco por consanguinidad y afinidad. Esto se advierte en el hecho de que estos vínculos, especialmente en la modalidad de compadrazgo, se forjan principalmente entre los miembros del aura o parentelas respectivas de una pareja conyugal, y que la terminología que se usa es recíproca, mientras que las terminologías de los parientes consanguíneos y propiamente afines son asimétricas. Por ejemplo, entre los parientes consanguíneos, aun los hermanos, que aparentan sostener las relaciones más simétricas, se reconoce que unos son mayores y otros menores, y entre los afines vemos que inclusive se han traducido al español las diferencias que la terminología del parentesco quechua establecía entre el esposo/a y el hermano/a de la esposa/o. Pareciera, por ende, que existe una correlación

entre la imagen de simetría de las relaciones de compadrazgo y las bases colectivas sobre las cuales se funda, entre la imagen asimétrica de los vínculos de afinidad y su base individuo/grupo; y entre la imagen asimétrica de los vínculos consanguíneos y su base de relaciones individuo/individuo.

La mejor evidencia para nuestra hipótesis de que es la base simétrica de las relaciones sociales, y no tanto la base religiosa, la que sustenta este respeto mutuo entre los parientes ceremoniales radica en que el compadrazgo, que es considerado como la relación simétrica por excelencia, ha ingresado en la terminología de parentesco para designar una relación fundamentalmente simétrica (ver **diagrama 21**) y además ha dado lugar a una modalidad que no implica padrino que se conoce como «compadrazgo de respeto». Sin embargo, no dejamos de reconocer que, dados los matices asimétricos que predominan en el compadrazgo del Cuzco, Puno y Bolivia, es posible que esta hipótesis tenga que ser perfeccionada en el futuro.

Llegados a este punto, queda claro que el compadrazgo en Andamarca es una expresión tangible de la vitalidad de un sistema sociocultural que tiene la capacidad de incorporar instituciones foráneas, reteniendo sus formas, pero variando sus contenidos. El poder hacer esta distinción entre forma y contenido nos ha sido posible gracias al uso de ciertas premisas estructurales que nos han permitido determinar las partes constitutivas de esta institución, el significado que le confieren los actores sociales y su semejanza a las partes constitutivas de otras instituciones como el parentesco y el matrimonio cuyos rasgos andinos han sido motivo de muchos estudios. Además, el que estemos ante una interpretación andina de esta institución se ve reforzada por las semejanzas que encierra el compadrazgo andamarquino en relación con el de otras comunidades peruanas y bolivianas y debido a que ellas se extienden a determinados contextos que rodean a esta institución como algunos rituales, la terminología de parentesco, etcétera. Finalmente, estos distintos contextos sugieren que el significado principal del compadrazgo en la sociedad andina es el de ser una institución mediadora entre individuos y grupos y que su legitimidad se deriva de la dimensión colectiva, que en Andamarca busca realzar sobre todo el valor de la simetría.



PARTE III
LA UNIDAD
COMUNAL



En esta última parte nos detendremos en las expresiones simbólicas y rituales a través de los cuales se manifiesta la unidad de la comunidad de Andamarca y de los mecanismos sociales para materializarla. Con respecto a las primeras, veremos que, como en el pasado prehispánico, existen dos estructuras fundamentales que organizan los símbolos y los rituales. Una adopta una configuración diamétrica y es de naturaleza simétrica y estática, mientras que la otra asume una forma concéntrica, y su naturaleza es jerárquica y dinámica. La primera tiene como patrón numérico al dualismo y organiza al espacio, al tiempo y a la sociedad en mitades opuestas y complementarias, mientras que la segunda, a un dualismo concéntrico que se expande hacia el triadismo y organiza al espacio, al tiempo y a la sociedad en secuencias que suponen una socialización progresiva y una mayor inclusividad espacial y social. Finalmente, la primera se inscribe en un plano esencialmente colectivo, mientras que la segunda lo hace en uno que supone una dialéctica entre lo individual y lo colectivo.

Con respecto a los mecanismos sociales que materializan esta unidad, ya hemos visto que su base reside en la importancia que los andamarquinos asignan a las relaciones de parentesco y parentesco ceremonial y en el papel significativo que, en este contexto, asume la dialéctica endogamia y exogamia como sustento de dichas relaciones. Pero la institución por antonomasia que concretiza la unidad comunal, por vertebrar en una misma estructura a los comuneros y los segmentos

sociales que los respaldan, es el sistema de cargos religiosos. Siendo el punto de convergencia de la máxima expresión de lo colectivo y lo individual la configuración que adopta es eminentemente jerárquica. Es gracias a este sistema que los comuneros incrementan la socialización que les confiere el ciclo vital a la par que asumen simbólicamente la totalidad de la comunidad en sus personas. De ello no solamente obtienen prestigio, sino la posibilidad de recrear anualmente la unidad de la comunidad, las partes que la conforman y los hitos clasificatorios de origen católico bajo los cuales se ordenan el espacio, el tiempo y la sociedad.

Nuestro punto de partida para esta parte será la fiesta del agua, que condensa los principales símbolos a través de los cuales se expresa la unidad andamarquina. A continuación, analizaremos la estructura jerárquica de los santos y el sistema de cargos religiosos, las relaciones interétnicas, la organización dualista y la representación del poder.

CAPÍTULO I:

La fiesta del agua y la representación de la unidad de Andamarca

a. El simbolismo del agua

Que una comunidad cuente con riego en los Andes es siempre motivo de un conjunto de celebraciones, pero si a la existencia de este recurso se le añade el asociarse con el maíz y con los vacunos, el valor que se le otorga es mucho mayor. Este parece ser el caso de la comunidad de Andamarca donde el agua recibe un tratamiento preeminente como se aprecia del hecho de que motive la fiesta más importante y compleja que se celebra a lo largo del año y de que se le asocie al único mito de origen de la comunidad, logrado registrar, que reproduzca en el plano narrativo las estructuras que encierra este ritual.

Quizá llamarle fiesta a la celebración que se hace en torno del agua no sea muy apropiado, pues podría dar la impresión que es como una de las tantas que se realiza en homenaje a los santos y que tienen una duración muy limitada. La fiesta del agua no se hace, pues, en un día ni en un solo lugar. Ella supone una secuencia de actos que se suceden en distintos lugares y que se inician hacia el 1 de agosto y terminan el 26. Es debido a esta característica que se puede desentrañar la existencia de una estructura temporal y espacial que puede ser comparada con la que emerge en otras instancias socioculturales de la vida andamarquina. Una

de ellas es el mito de origen que nos habla de la fundación del pueblo de Andamarca por uno de cuatro hermanos que emergieron de la laguna de Yaurihuirí (ver página 86).

Como he señalado, el que los héroes de este mito se llamen Mayo, que significa río, de por sí muestra que el motivo central de este es el mismo que el de dicha fiesta. Igualmente relevante es la mención que se hace al 25 de agosto, ya que coincide con la fecha en que los regantes de la banda oriental celebran en el pueblo esta fiesta. Además, ya desde un plano estructural, el itinerario que siguen los personajes es muy semejante a la secuencia de los rituales asociados con esta fiesta. En ambos casos, el recorrido es de sudeste a noroeste, iniciándose en los orígenes del río Visca y terminando en el Negromayo. Una coincidencia adicional es que en ambos casos estos dos ríos, con sus bandas respectivas, son representados como opuestos complementarios, pero otorgándosele al Negromayo una mayor preeminencia. Igualmente, significativas son las lágrimas que brotan de los ojos, que recuerda un motivo muy característico del Horizonte Medio (600-1000 después de Cristo)⁶⁴, y la preeminencia del Negromayo, subrayada por su asociación con el ojo derecho. Finalmente, la mención a una pirámide truncada recuerda la figura del *huamani* que es una de las principales ofrendas que se ponen en honor del agua.

Este mito, además de coincidir con los valores espaciales expresados en los ritos de la fiesta del agua, tiene la virtud de realzar lo que a otro nivel trata de expresar el ritual, es decir, la integración plena se obtiene a través de un proceso de socialización paulatina y que el medio para simbolizarla es la división dual en dos mitades opuestas, pero complementarias.

Como ya hemos señalado, la fiesta del agua de la comunidad de Andamarca tiene lugar en agosto y sus etapas se desarrollan a lo largo de casi todo este mes. La posición de esta fiesta dentro del ciclo anual de actividades y la naturaleza de los eventos que tienen lugar en su interior nos permiten apoyar la interpretación de Billie Jean Isbell acerca de la fiesta de la limpieza de la acequia de la comunidad de Chuschi (provincia de

⁶⁴ Es el caso del personaje central de la Portada del Sol de Tiahuanaco, que debajo de los ojos muestra unos lagrimones que parecen transformarse en acueductos.

Cangallo) (1975). Al igual que ella, creemos que la fiesta del *yarqa aspi* de Andamarca se presenta como un ritual de fertilidad en el cual la madre tierra es fecundada por el agua que discurre por los canales de irrigación y que desciende de la puna. Efectivamente, de manera análoga a los chusquinos, los andamarquinos también comparten la creencia de que la tierra se abre⁶⁵ en este mes (inclusive señalan el 2 de agosto como fecha de la apertura) e igualmente también regresan las cruces, que fueron bajadas a la iglesia del pueblo en mayo para la fiesta de las cruces, al concluirse los festejos de la limpia acequia.

Decir que la tierra se abre es usar una metáfora bastante obvia acerca de la predisposición que esta muestra por ser fecundada. La alusión al desplazamiento de las cruces debe entenderse, como lo sugiere Isbell, según el significado de fertilidad y abundancia que tienen las cruces en el mundo andino. El rol que estas cumplen es proteger a los cultivos de las inclemencias climatológicas y muy especialmente del granizo. Una muestra de ello es la creencia que solo enterrando debajo de las cruces a las criaturas que fallecen sin ser bautizadas se neutraliza su potencial de causar granizadas. Pero donde se advierte más fehacientemente su acción protectora es en el hecho de que las cruces son removidas en el periodo de la cosecha, cuando la tierra cumplió su ciclo de gestación, y son devueltas cuando la tierra está por iniciar su gestación lo que coincide con la culminación de la fiesta del agua y con la víspera de la siembra del maíz, que tiene lugar en setiembre.

La parte activa en este proceso fertilizador fue asociado, ya desde José María Arguedas, con el *huamani*; posteriormente Ulpiano Quispe (1969) y Billie Jean Isbell han coincidido con esta interpretación. En «Puquio: una cultura en proceso de cambio», Arguedas nos cuenta que según el regidor y *auqui* menor de Chaupi:

⁶⁵ La creencia de que «la tierra se abre» está muy difundida en los Andes. Por lo general, se supone que ocurre en dos momentos, en agosto y febrero, que son periodos que frecuentemente coinciden con competencias entre las mitades que dividen un cuerpo social. Estas etapas del año se consideran muy peligrosas, pues al estar abierta la tierra afloran emanaciones que son dañinas para la salud. En Andamarca esta apertura de la tierra es aludida en quechua como *allpa quichayarachcan*, y la enfermedad que sobreviene de aspirar estas emanaciones se conoce como *pachapaq* («agarrado por la tierra»). El medicamento que usan para contrarrestarla es la *qacañan*, que es el líquido de la placenta de una vicuña o alpaca.

«El *aguay unu* es un don de los Wainanis. Wamanikunamantan llocsi-muchkan yawar bena, Uno. Ima wawanchikpaq todo, lliopaq, riki [...]. De los wamanis brota la vena de sangre, el agua. Para nuestros hijos de toda especie, todo, para todas pues. Orqotaytapa venan, riki unuqa, *aguay unu*, afirma don Viviano: El agua es la vena del padre cerro, el *aguay unu*».

Además, señala:

«En el relato del mito de Inkarrí, el mismo don Viviano dijo: Taytanchik wamanikunamantaqa aguay unullata chaskinchik [‘De nuestros padres, los wamanis, recibimos el agua, el agua solamente’]. Porque la lluvia es obra de Dios. El *aguay unu* es, pues, el agua que brota de la tierra» (Arguedas, 1964).

A continuación, Arguedas, de manera concluyente, afirma: «Todos nuestros informantes conciben el *aguay unu* solo como la sangre fecundante de los Wamanis».

Ulpiano Quispe, a su vez, sugiere que hay una estrecha asociación entre el agua y el *amaru* en su rol de mediador entre el cielo y la tierra; y Billie Jean Isbell piensa que quizá podría decirse que el agua es el semen del *huamani* que actúa como fecundador de la tierra. En el mundo andino, la asociación entre agua y *amaru* es indudable. Sin embargo, por aparecer este animal mítico) constantemente vinculado con el mundo subterráneo tendríamos nuestras reservas de enfatizar demasiado su rol como mediador entre el cielo y la tierra. Por lo demás, la cita de Arguedas sugiere de manera bastante obvia que los indígenas de Puquio distinguen entre la lluvia que se supone es enviada por Dios y el agua que se dice brota de la tierra.

La asociación del agua con el semen del *huamani* nos parece más afortunada, aunque, debemos notar, no aparece directamente explícita en la sociedad andina. Más explícita es la asociación de agua con *yawar* o sangre, como se evidencia en la cita de Arguedas, y como se desprende de la interpretación de Zuidema (1964: 142) acerca de la vinculación de Inca Roca con el agua⁶⁶. Esta asociación hace

.....
66 Zuidema cita un mito que trae el cronista Pedro Cieza de León que relata que Inca Roca sintió mucho dolor al horadarse las orejas para ponerle los discos que usaban como atributo los nobles. Para encontrar alivio, se fue a la montaña llamada Chaca, en las afueras del Cuzco. Una

hincapié en el carácter de principio vital del agua. En los materiales de Arguedas, la cualidad fecundadora del agua es más aparente a través de su asociación con los *wachaq* (cuyo significado literal es fornicador). Como hemos visto en la nota 47 de la página 259, los *wachaq* fueron los que repartieron las tierras a los cuatro aillus de Puquio. Ellos precedieron a los *sallqa runa* u hombres salvajes y conocieron el agua penetrando hasta el corazón de los *huamanis*. Penetraron por la vena del agua portando una tinya de oro en la cabeza y vestidos con *anako* y chaleco de oro y plata, reverberantes (Arguedas, ob. cit.: 242). El significado de fornicario que da González Holguín para este término y la vinculación de estos personajes con el agua enfatiza el rol fecundador de este elemento.

Así como la tierra es referida por un término secular y otro religioso o metafísico, que son respectivamente *allpa* y *pacha*, el agua es también designado en el quechua de Ayacucho con un término secular como *yaku* y otro metafísico como *unu*⁶⁷. Guaman Poma de Ayala, por ejemplo, cuando se refiere al agua de riego lo llama tan solo *yaku*, mientras que cuando habla del Diluvio le dice *Uno yaku Pachacuti*. Arguedas sostiene:

«Si a cualquier persona, *misti*, mestizo o indio, se le habla de *unu*, como nombre de agua, no lo entiende. Sin embargo, el nombre de agua en los himnos de los aukis, durante la fiesta de la Sequía [...]. es Unu» (Arguedas, op. cit.: 238).

En los diccionarios quechuas de los siglos XVI y XVII, *unu* es mencionado como sinónimo de *yaku* y traducido como agua. Además, fray Domingo de Santo Tomás menciona la forma verbal *unoyani* como sinónimo de *yacoyani* y la traduce como «correr o derretirse algo». En el *Vocabulario aimara*, de Ludovico Bertonio, también encontramos la

vez en este sitio rogó a las divinidades para que proporcionaran agua de riego, la cual era escasa. Súbitamente escucho un retumbar. Temeroso de este suceso, el inca se inclinó hacia adelante dejando que su oído izquierdo se aproximara a la tierra. De este gesto fluyó mucha sangre, a la vez que escuchó correr agua. Llamó a su gente para que liberaran el agua que fluía, lo cual tuvo como consecuencia originar al río Huatanay, que corre en las inmediaciones del Cuzco.

67 Al respecto, es importante señalar que esta distinción es válida para el quechua ayacucho, pues en el cuzqueño el término ordinario para agua, en distintos contextos, es *unu*.

forma verbal equivalente *unukbtatha* o *unukhtaatha*, que lo traduce como «menear», «mover». El término *unuquella* lo traduce como «el movimiento». Sobre el sustantivo *unu* dice:

«*Unu*: *Uno* solo, único. Parece nombre tomado de la lengua castellana, aunque me inclino más a decir que es propio, por ser muy claro (Bertonio, 1879: 377).

Es interesante hacer notar que el término *sapa*, que se usa tanto en quechua como en aimara para designar la noción de «único» y que en la época prehispánica indico uno de los atributos del inca, tiene también en aimara la connotación de semen. Entre las diversas ascepciones del término, Bertonio menciona *sapaca* y lo define como: «La semilla de los animales y hombres» y además añade «Hombre o cualquier otro animal que engendra mucho en una o en muchas hembras» (Bertonio, op. cit.: 309)⁶⁸.

Así, llegamos nuevamente a la asociación sugerida por Isbell, pero con un mayor enriquecimiento del contenido simbólico del elemento agua. Según este análisis se podría decir, por lo tanto, que para el hombre andino el concepto «agua» encierra principalmente las nociones de unidad y de fuerza vital. Según esta segunda noción, podemos explicar por qué está tan extendida la creencia de que los muertos no pueden cruzar el agua en movimiento y para hacerlo tienen que solicitar la ayuda de los vivos. Es quizá teniendo presente esta noción que podría interpretarse la afirmación de los andamarquinos que para ser *yaku* alcalde o repartidor de agua el candidato tiene que ser una persona muy activa y rápida, pues de lo contrario el agua se estancaría. En efecto, fueron varias las oportunidades en que pudimos constatar, y también sufrir, el ritmo acelerado que pauta el paso de estos funcionarios.

Además, se menciona explícitamente que el agua que fluye está viva y que algunas veces se le suele oír llorar como si se tratara de una criatura. De cuál sería su sexo no se dice nada. Quizá por su naturaleza ambigua unas veces es conceptualizado como masculino y otras como

⁶⁸ Juan Víctor Núñez del Prado, en comunicación personal, nos dice que en el Cuzco el hombre adúltero es actualmente designado inca. De manera semejante, en Andamarca este término también se usa para designar a un carnero de cuatro cuernos que generalmente es reservado como padrillo. En el Cuzco el nombre que se le da a este carnero según Núñez del Prado es *encaychu*.

femenino. Lo primero ocurre cuando se le asocia con la sangre del *huamani* y lo segundo lo hemos advertido en relación con unos niños que personifican renacuajos en los días centrales de la fiesta del *yarqa aspi*. El nombre que se les da es *yacupa huahuan* que quiere decir «hijos del agua», pero en relación con una madre.

En contraste con las aguas que corren, que son las que usan los andamarquinos para sus actividades productivas, las aguas estancadas, como las de algunos lagos, son consideradas peligrosas y alrededor de ellas se han tejido un cumulo de historias que hablan de su proclividad por devorar seres humanos y de su asociación con determinados personajes malignos.



■ Niños «renacuajo» en la Fiesta del *yarqa aspi*.

Junto a esta imagen de vitalidad y fertilidad, que sugiere el fluir de las aguas, aquella de unidad es remarcada por la posición de mediación que guardan los dos con respecto a sus bandas. Este es el caso del río Negromayo, que, como veremos, será el núcleo principal a través del cual la comunidad de Andamarca accede a su integración simbólica en la fiesta del *yarqa aspi*. Igualmente es el caso, también, de la viga central del techo de una casa que, como hemos visto, recibe el nombre de *mayu*, que significa río, y desempeña un papel muy importante en los rituales que

acompañan al techamiento de una casa. En última instancia, se podría decir que también es el caso de la calle Chaupi o Lima que media entre las mitades opuestas y complementarias de Tuna y Pata en que se divide el pueblo de Andamarca.

Finalmente, lo que veremos esconderse detrás de los valores de fertilidad y unidad, que están presentes en la fiesta del *yarqa aspi*, es uno de conjunción de opuestos complementarios que es la forma andina de expresar la recreación del orden social.

b. La secuencia ritual

Habiendo definido la posición que tiene esta fiesta a lo largo del ciclo anual, procederemos ahora a relievare algunos aspectos del escenario en que se desarrolla y a estudiar la secuencia de los eventos que se suceden, a fin de comprender el valor integrador que encierra.

Como ya he adelantado, la fiesta del agua de la comunidad de Andamarca se estructura sobre una base dual que es mediada por el río Negromayo. Esta estructura tiene implicaciones espaciales y temporales que revela valores fundamentales de la sociedad andamarquina expresados en varios contextos, pero, muy particularmente, en la configuración que adopta el pueblo matriz.

Así como el pueblo de Andamarca se divide en un barrio Tuna, que esta hacia el oeste, y en un barrio



■ Hermoso paisaje cultural de Andamarca.

Pata, que esta hacia el este, también el valle se divide en una banda oriental y en una banda occidental. Esta división es especialmente evidente en la organización de la fiesta del *yarqa aspi* en la cual los canales y estanques de agua tienen un rol predominante. Como ya hemos descrito (ver página 75), ambas bandas del río cuentan con un sistema de irrigación independiente. En la banda occidental la acequia principal tiene el nombre de Negromayo porque se nutre de las aguas del río Negromayo o Hatun Huamani. En la banda oriental hay dos acequias que corren paralelas, una encima de la otra, y que se nutren del río Visca. La más alta se denomina Orqo, porque está más cerca a la puna, y la más baja, Visca. Aparte de estas acequias, ambas bandas cuentan con un conjunto de estanques y puquiales que completan el sistema de irrigación.

Como se aprecia en el calendario de eventos de la fiesta de la limpieza de la acequia (ver cuadros 32a y 32b), los rituales se inician propiamente en el *yacu oqari* («soltar agua») de la acequia del Negromayo, que tiene lugar el 8 de agosto. En esta ocasión los que tienen a cargo el ritual son los alcaldes de Agua del canal del Negromayo. Estos son tres: el Tomero, que controla la parte sur, el alcalde del Estanque de Huallacca, que controla el centro, y finalmente el alcalde de la Punta, que controla la parte norte. El cargo que desempeñan es anual y son elegidos en agosto. Este ritual marca la culminación del cargo que estuvieron desempeñando. A él asisten, además de los alcaldes, las autoridades y algunos notables del pueblo.

El ritual del *yacu oqari* consiste en ofrendar, enterrando en el suelo una serie de objetos, en *saymear* (o sahumar) a tres *huamanis* con los que se identifican cada uno de los alcaldes y, finalmente, en la colocación de ofrendas en tres piedras, asociadas con cada alcalde y ubicadas dentro de la acequia, a continuación de la compuerta, y que serán arrastradas por las aguas una vez que son soltadas. La ceremonia de enterrar las ofrendas y hacer el *saymi* tiene lugar en un abrigo que está casi al lado de la compuerta y en cuyo interior hay una abertura orientada hacia el oeste. Las ofrendas consisten en alcohol de caña, tres pares de clavel y *llampu* (harina hecha de una coronta de maíz con granos de color rojo y blanco) mezclado con

gori qollque (oro y plata). A continuación, el Tomero empieza quemando su *saymi* al *huamani* Osqonta, le sigue el alcalde del Estanque repitiendo esta operación para el *huamani* Santa Ana Punco y finalmente el alcalde de la Punta *saymea* al *huamani* Timpuq. Estos tres *huamanis* son en realidad cerros que hay en la puna y que se ubican a lo largo de los orígenes del río Hatun Huamani o Negromayo. Osqonta está cerca de los orígenes de este río, Santa Ana Punco le sigue a continuación y a este le sucede finalmente Timpuq. Al respecto, es interesante notar que, así como a Osqonta, es al alcalde Tomero, a quien se le adjudica más preeminencia y que el mismo orden sucesivo de mayor a menor mostrado por los *huamanis* se advierte en los *yaku alcaldes* cuando, en contextos rituales, caminan en columna de uno. Por consiguiente, en Andamarca la caminata de los alcaldes puede ser vista como una metáfora del río, pues no solo tienen ellos que caminar apresuradamente, sino que también el alcalde asociado con los orígenes tiene que marchar detrás de todos. La mayor jerarquía del alcalde Tomero es igualmente correspondiente a la primacía que tiene el Sur con respecto al Norte en las configuraciones espaciales.

El *saymi* es una pequeña ofrenda que se envuelve en panca de maíz y que contiene incienso hembra de color amarillo, *unto* o grasa del pecho de una llama y *misa sara* o harina de maíz de una coronta con granos de dos o más colores. Cada uno de los tres alcaldes ofrenda su *saymi* respectivo poniéndolo al fuego de una bosta ardiente. El Tomero coloca su *saymi* al centro, hacia la izquierda lo pone el alcalde del Estanque y hacia la derecha, el alcalde de la Punta. Esta distribución de los *saymi* corresponde exactamente a la manera como asperjan con chicha o aguardiente, y a la manera como corrientan (frotan) con 12 minerales distintos las ofrendas que se ponen al agua en los pagos que se hacen en los distintos puntos de las acequias y en los manantiales. Estas consagraciones las hacen rociando el líquido o frotando los objetos al tiempo que dicen «en el nombre del Padre», luego repiten este procedimiento al lado izquierdo de lo actuado y diciendo «en el nombre del Hijo», y, finalmente, a la derecha de la marca del padre se repite el gesto diciendo «y del Espíritu Santo». Esta correspondencia posicional entre los *saymi* de los alcaldes

■ **Cuadro 32a.** Secuencia de eventos del *yarqa aspi*

2 de agosto	La tierra se abre.
8 de agosto	Yaku Oqari (soltar agua) de los alcaldes de agua salientes. (Banda occidental).
14 de agosto	Santa Rosa y Niño Jesús de Praga inician la colocación de ofrendas al agua en el punto «Supaymayo Cucho». (Origen de la acequia Visca en la banda oriental).
15 de agosto	Virgen del Perpetuo Socorro da el alcance a los dos santos anteriores en Huallahuarmi y ponen una ofrenda para la acequia de Visca (banda oriental).
16 de agosto	Virgen concebida inicia en la colocación de ofrendas en la banda occidental. Pone ofrendas en los puntos (de S. a N.) de Tomacucho, Huerta Rumi y Qollpa.
17 de agosto	Santa Cruz pone ofrendas en los puntos San Román y Jonicha de la acequia de Negromayo (banda occidental).
18 de agosto	Yaku Oqari de los nuevos alcaldes de agua de la acequia del Negromayo. San Francisco pone ofrendas en los puntos Jausía y Mayococha de la acequia del Negromayo. Espíritu Santo pone ofrendas en el estanque de Chitjansa (banda occidental).
19 de agosto	Virgen del Carmen pone ofrendas en los puntos Pataimari y Alfapampa de la acequia Negromayo. Santísima Custodia (Jollana Amo) y San José ponen ofrendas en Cheqosno y Uña Huatana, respectivamente, que son puntos iniciales de la acequia Orqo de la banda oriental.
20 de agosto	San Pedro (antes Señor Santiago Apóstol) da el encuentro a los dos anteriores en Matara Qocha y en aquel punto entierra una ofrenda. Se inician las «Jayllay» que son ofrendas particulares al agua de los componentes de un sector de cultivo irrigado (barrio).
21 de agosto	Señor de la Resurrección (o San Pascual) pone ofrenda para el estanque de Totorá (banda occidental). Virgen Encarnación pone ofrendas para el estanque de Auqatunco (banda occidental).
22 de agosto	San Isidro pone ofrenda para los estanques Curhua y Yanaqcocha (banda occidental).
23 de agosto	Ofrendas simultáneas para lagunas localizadas en ambas bandas del río Negromayo, Santísima Trinidad pone ofrenda para la laguna de Jeruycha (banda oriental) y el Señor de la Ascención y Santa Cruz ponen ofrenda para la laguna de Yarpuchocha (banda occidental). Víspera de los danzantes de tijeras de los Mayor de los danzantes de la banda occidental.
24 de agosto	A partir de esta fecha, todos los acontecimientos que se suceden tienen como escenario el pueblo (y también los anexos). Los regantes de la banda occidental pasan los cargos centrales, se celebra la fiesta de San Isidro Labrador y se bendice el estanque de Totorá.
25 de agosto	Los regantes de la banda oriental pasan los cargos centrales, se celebra la fiesta de Santa Rosa de Lima y se bendice el estanque de Totorá.
26 de agosto	Se celebra la fiesta de San Francisco y todos los que han pasado cargos hacen el «despacho». En esta fecha culminan todas las celebraciones de la fiesta de la acequia.

■ **Cuadro 32b.** Oposiciones complementarias en el *yarqa aspi*

Banda oriental	Banda occidental
Jeruicha: asociada con la Santísima Trinidad	Yarpuchocha: asociada con la Santa Cruz y al Señor de la Ascención.
Santísima Trinidad: asociada con la ganadería.	Santa Cruz y el Señor de la Ascención: asociados con la agricultura.
Celebra el 25 de agosto a Santa Rosa.	Celebra el 24 de agosto a San Isidro Labrador.
Amunchic se incluye entre los santos que ponen ofrendas en esta banda. Saca a personajes con el rostro pintado de rojo y con gorros de piel. Hormigas rojas: chilenitas o huamanquinas.	Yayanchic y Mamanchic se incluyen entre los Santos que ponen ofrendas. Saca a personajes con el rostro pintado de negro y con sombrero de paja. Hormigas negras: peruanitas.

y las consagraciones que se hacen en el nombre de la Trinidad también tiene una correspondencia temporal en el sentido que, al igual que en otras partes del mundo andino, los andamarquinos creen que una Edad del Padre precedió a una Edad del Hijo y que luego vendrá la Edad del Espíritu Santo.

Las piedras asociadas con los alcaldes también se ordenan de una manera análoga a la de los *saymi*, pero esta vez la piedra asociada con el Tomero esta un tanto adelantada de su posición céntrica en dirección a la compuerta. Cada piedra es rociada con vino y trago, luego, intercalándose, se ponen tres pares de hojas de lirio y tres pares de hojas de coca, son espolvoreadas con *llampu* y se añaden tres ramas de clavel. Además, encima de la piedra del alcalde del Estanque se pone el *huamani*, que es una figura en forma de pirámide cuadrangular hecha de *llampu* mezclado con grasa del pecho de una llama, y dos claveles de color blanco. También se pone un floripondio blanco junto con las ofrendas que van encima de la piedra del alcalde de la Punta (ver **figura 17**). Al abrirse la compuerta todas estas ofrendas son arrastradas por el agua y entonces se da por concluido el ceremonial.

■ **Figura 17.** El primer *yacu oqari*.



Diez días después, el 18 de agosto, los nuevos alcaldes de Agua hacen su primer *yacu oqari*. En esta oportunidad vuelven a asistir todas las autoridades del pueblo. Además, concurren los *ñahuin*⁶⁹ repartiendo *waylla ichu* (*Calamagrostis recta*) y *raki-raki* (polypodiaceae) a todos los presentes, y finalmente acompaña un *ñahuin churaq* que es el encargado de ejecutar algunos de los pagos al agua (**figura 18**). El primer acto de este ritual tiene lugar en un remanso del río Hatun Huamani o Negromayo ubicado cerca de la compuerta de la Toma. Este punto se denomina Tomacucho. Este primer acto lo ejecutan los tres nuevos alcades introduciéndose en el remanso y colocando cada uno, en el fondo del agua, un cantarito conteniendo chicha, tapado con claveles, denominado *blancucha*⁷⁰. Si los

⁶⁹ Como hemos señalado, es el primer cargo que cumplen los varones recién casados. Su rol principal es servir de asistentes de los *yaku alcaldes* repartiendo *waylla ichu* y *raki-raki* en distintos contextos rituales y aportar los negritos o *pucas* que actúan los días centrales de la fiesta. Dependiendo de la jerarquía del alcalde unos son mayores y otros menores.

⁷⁰ Un informante nos especificó que el *blancucha* del Tomero contenía vino, que es el licor de mayor prestigio; el del Estanque, trago o aguardiente, que es el opuesto al vino, pues se asocia con la puna; y el de la Punta, chicha que media entre los dos anteriores.

■ **Figura 18.** La primera parte del segundo *yacu oqari*.



■ **Figura 19.** La segunda parte del segundo *yacu oqari*.



cantaritos no se ladean es buen augurio y si lo hacen se fijan en cual y hacia qué dirección para determinar la suerte del alcalde asociado con el cantarito (ver **figura 18**). El segundo acto tiene lugar en el abrigo ubicado al lado de la compuerta mencionada. Aquí el *ñabuín churaq*, ayudado por los cuatro *ñabuín*, prepara las ofrendas que se pondrán encima de las tres piedras asociadas con los alcaldes. En la piedra vinculada al Tomero se ponen dos botellitas pequeñas de agua florida llenas de vino, tapadas con claveles violáceos (**figura 19**). Dada su importancia, son realizadas con una cinta, atada a sus cuellos, que lleva los colores de la bandera peruana. En las piedras restantes se ponen dos docenas de hojas de coca y una docena de claveles, pero esta vez no van encima de la piedra sino debajo. Al abrirse la compuerta se fijan en la dirección que señalan el pico de las botellitas al caer con el ímpetu de las aguas: si apuntan hacia el oeste es mala suerte y si al este, buena suerte o que habrá un buen año.

Los canales de la banda oriental no cuentan con rituales *yacu oqari* semejantes a los del canal del Negromayo. Sin embargo, tienen en común con este, y con algunos estanques y lagunas, el que se lleven a cabo ofrendas al agua en algunos puntos significativos del recorrido de sus aguas. Estas ofrendas son las famosas *gayra*, que se depositan en unas cavidades llamadas «caja», divididas en tres niveles superpuestos. Cada uno de estos puntos significativos donde se entierran las ofrendas está asociado con uno de los veinte santos que se veneran en la Iglesia principal de Andamarca⁷¹. La razón para la selección de cada uno de estos

71 La asociación de estos puntos con cada uno de los santos de la iglesia matriz se advierte en el hecho de que los auspiciadores de estos santos deben acompañar a los especialistas rituales que colocan estas ofrendas. Llegado el día de la colocación de la ofrenda en determinados puntos del sistema de riego, la comitiva que tendrá esta obligación se reúne desde muy temprano en la casa del mayordomo del santo asociado con estos puntos. Esta comitiva está compuesta por el mayordomo, algunos de sus familiares, dos *previstes*, que son sus ayudantes masculinos y dos *muñidoras*, que son la versión femenina de los anteriores. A ellos se le suma un *ñabuín churaq*, que es el encargado de poner las ofrendas, y los que tienen el rol de distribuir el agua.

Mientras dura la caminata hasta la meta final, los *previstes* marcan el ritmo del paso redoblando una tinya o una lata que hace las veces de tambor. Llegados a los sitios donde se encuentran las «cajas», el *ñabuín churaq*, con algún ayudante, se separa de la comitiva para ir a colocar las ofrendas. Ni el mayordomo, ni sus ayudantes pueden presenciar este acto pues el símbolo católico que auspician está reñido con lo pagano.

Una vez tapada la «caja», después de ponerse el último ingrediente se procede a un almuerzo entre todos los concurrentes y luego al *mitu puqllay*. Este es un juego cargado de matices eróticos, en el que varones y mujeres terminan literalmente embarrados.

puntos no la hemos podido determinar plenamente. Sin embargo, hemos podido deducir algo de la lógica que se esconde detrás de la asociación de los santos con estos puntos y de la secuencia de las ofrendas.

Como se aprecia en el calendario de acontecimientos de la fiesta del agua que adjuntamos, estas ofrendas asociadas con santos se inician en la banda oriental, en un punto en la puna que está cerca de los orígenes del río Visca. En esta oportunidad las ofrendas que se ponen están asociadas con la acequia Visca y cinco días más tarde el mismo número de ofrendas se pone para la acequia Orqo, que corre encima de la anterior casi en forma paralela. A diferencia de la organización de los puntos ofrendados en la banda occidental, en cada acequia de la banda oriental se seleccionan tres puntos: dos asociados con dos santos distintos son ofrendados en un mismo día; al día siguiente un tercer santo da el encuentro a los dos anteriores y, a su vez, pone una ofrenda. Según la jerarquía de los santos los dos que inician la puesta de ofrendas son constaticios, pero de jerarquía distinta: uno es propietario y el otro *sullca* (ver **cuadro 33**). El santo que da el encuentro a los anteriores es clasificado como oculto. Aquí nuevamente vemos que el sur, por estar más próximo a los orígenes de la fuente de agua, tiene mayor jerarquía que el norte. Otro detalle que coincide con valoraciones señaladas es que todos los santos asociados con la acequia Orqo, que es la más cercana a la puna, son varones, mientras que los asociados con Visca tienen una connotación femenina⁷². El hecho de ofrendarse primero en la acequia de Visca y luego en Orqo pareciera estar vinculado a la secuencia en la distribución de las aguas de riego: la técnica utilizada es regar de abajo para arriba y de norte a sur (aunque con algunas variaciones) (ver página 136).

De retorno en el pueblo, lo primero que hace la comitiva es postrarse ante la puerta de la iglesia para saludar a los santos y luego se retiran a la casa del mayordomo. Aquí se continúa con el consumo de alcohol iniciado en el almuerzo a la vez que se entonan, a modo de competencia entre varones y mujeres, las canciones del *gayra*. Una peculiaridad de estas canciones es que la letra siempre alude a flores como el *sunchu* de color amarillo o a la grama conocida como *waylla ichu*.

72 La excepción en este caso sería el Niño Jesús de Praga. Sin embargo, en distintos contextos ceremoniales en que los auspiciadores de los santos actúan en conjunto el representante de este santo se agrupa junto a los mayordomos o *previstes* de los santos femeninos.

En la banda occidental se puede notar que la mayoría de los puntos donde se ponen ofrendas están dominados por santos ocultos, pero que, asimismo, los santos de mayor jerarquía, que son Yayanchic o Espíritu Santo y Mamanchic o Virgen Encarnación, están hacia este lado. Al igual que en la banda oriental, los santos masculinos, vinculados con lagunas y estanques, ponen ofrendas en los sitios más altos, y los santos femeninos, en los más bajos. Así, por ejemplo, Espíritu Santo pone en Chitjansa mientras que la Virgen Encarnación en Auqatunco, que se surte y está casi debajo del anterior. Una excepción es el Señor Resurrección o San Pascual, un equivalente menor del Espíritu Santo, que se asocia con el estanque de Totora aledaño al pueblo. A nuestro modo de ver esto se explica porque la posición de este estanque es un tanto ambigua: por un lado, es un punto terminal de las aguas que descienden de Chitjansa y pasan por Auqatunco y, por otro, es un punto inicial del agua que abastece al pueblo matriz.

En lo que respecta a la posición de los santos en relación con la acequia del Negromayo lo que se desprende es que estos se distribuyen en cuatro puntos sucesivos del canal que se ordenan según valores ligados a la vida y la muerte. En la Toma, que es el punto inicial de las aguas, el mayordomo que acompaña a poner las ofrendas es el de la Virgen Concebida que, como su nombre lo indica, se asocia con la idea de engendramiento⁷³. El que sigue, en los puntos de San Ramon y Jonicha, es el mayordomo de Santa Cruz, que, como hemos visto, protege el desarrollo de los cultivos. Más hacia el norte, en los puntos de Jausía y Mayoccocha casi a la altura del cementerio, el mayordomo que acompaña es el de San Francisco, que es un santo del cual se dice que custodia a los muertos en el Qoropuna y cuyo hábito modela la mortaja que se pone a los difuntos varones. Cerrando esta secuencia, los últimos puntos donde se ponen ofrendas son Pataimiri y Alfapampa, que están casi al frente del cementerio y que se asocian con la Virgen del Carmen. En este caso nuevamente estamos ante una santa que, además de asociarse con el purgatorio, su hábito modela la mortaja que viste el cadáver de las mujeres.

⁷³ En el Cuzco, la toma del principal canal de riego también parece guardar relación con esta Virgen, pues se denomina Concebidayoq.

■ Cuadro 33. Orden jerárquico de los santos de la comunidad de Andamarca

Constaticios	Fiesta
Propietarios	
Yayanchic: Espíritu Santo Amunchic: Santísima Custodia (Qollana Amo) Mamanchic: Virgen de la Encarnación Niño Jesús de Praga Santísima Trinidad	21 de mayo 25 de mayo (Corpus Christi). 22 de mayo 25 de enero 28 de mayo*
Sullca	
Sullca Yayanchic: Señor de la Resurrección Sullca Amunchic: San José Sullca Mamanchic: Virgen de las Nieves Santa Rosa de Lima Virgen Dolorosa San Pedro	Movible (Domingo de Resurrección) 14 de abril 5 de agosto 25 de agosto Movible: (Viernes Santo)* 7 de julio
Ocultos	
Santos Señor de la Ascensión Santa Cruz San Francisco San Isidro Niño Reyes Sagrado Corazón de Jesús Señor Santiago	11 de mayo unidos 10 de mayo 26 de agosto (unido con Santa Rosa) 24 de agosto 6 de enero 7 de agosto 5 agosto (olvidándose) (unido con Virgen de las Nieves).
Santas Virgen Concebida Virgen del Carmen Virgen del Perpetuo Socorro	6 de enero (unida con Niño Reyes) 6 de agosto (unida con S. C. de Jesús) 28 de junio

Finalmente, todo este ciclo concluye el 23 de agosto con el entierro simultáneo de ofrendas en dos lagunas grandes ubicadas respectivamente en la banda oriental y banda occidental. Este día y los dos días que le anteceden tienen nombres específicos. Este día tiene el nombre de *vispera*, el 22, *cheqe* y el 21, *pampa*.

En el día 21 ponen ofrendas Sullca Yayanchic y Mamanchic en los estanques de Totora y Auqatunco, respectivamente, que están hacia el sur y muy próximos al pueblo. Antiguamente se hacía una procesión hacia Auqatunco o Pampayarqa (de aquí el nombre de Pampa para este día) con

el acompañamiento de danzantes de tijeras. En el día denominado *cheqe*, cada barrio en forma particular pone sus respectivas ofrendas al agua. Además, en este día el mayordomo de San Isidro pone ofrendas en dos lagunas que están en la puna y el mayordomo de la Virgen Dolorosa pone ofrendas en un estanque que esta debajo y que se nutre de estas lagunas.

Resumiendo lo descrito, se puede notar que al igual que el mito de fundación de Andamarca, donde se nos habla de cuatro hermanos Mayo que emergieron de la laguna de Yaurihuiri y cuya ruta es de sudeste a noroeste hasta que Mayo Anta funda Andamarca, las ofrendas que se ponen en los canales de riego también siguen una orientación semejante. Estas se inician, para la acequia Visca, ubicada en la banda oriental, el 14 de agosto, y el lugar donde se colocan es en Supaymayo cucho que queda precisamente en la misma dirección que Yaurihuiri, hacia el sudeste. El 15 de agosto, completando las obligaciones para con esta acequia, se pone otra ofrenda en Huayllahuarmi, que está más hacia el norte y colindando con el anexo más alto que tiene esta comunidad. Siguiendo un claro sentido de alternancia, el 16 de agosto este ritual se cumple en la acequia Negromayo de la banda occidental; el punto donde se ponen las ofrendas es nuevamente en el extremo sur. En realidad, se trata de tres puntos adyacentes ya que son tres las ofrendas que se entierran. Una se pone en Tomacucho, otra en Huerta Rumi y la última, ubicada más hacia el norte, en Qollpa. Constituyendo el Negromayo un canal más largo e importante que Visca, las ofrendas para este acueducto se ponen en cuatro días consecutivos, siguiendo siempre una orientación de sur a norte. Consecuentemente, las ofrendas para esta acequia culminan el 19 de agosto.

Del 16 al 18 ninguna ofrenda es llevada a otros canales de riego de la banda oriental. Todo gira en la banda occidental, ya sea en el canal del Negromayo, siguiendo una secuencia de sur a norte o en otros canales menores que son surtidos de manantiales. En este último caso el orden es de abajo hacia arriba: primero el 17 de agosto, cumplir con un estanque que queda en la parte baja, adyacente al pueblo y al día siguiente, el 18 de agosto, con otro que está en las alturas y cuyas aguas surten al mencionado estanque.

El 19 de agosto, cinco días después de iniciada la distribución de ofrendas, por primera vez se colocan estas simultáneamente en puntos ubicados en las dos bandas. En la occidental se culmina la secuencia de ofrendas del canal del Negromayo en el extremo norte, en un punto cercano al cementerio, y en la oriental se da inicio a las que se ponen en el canal de Orqo, encima del de Visca. El 20 de agosto culminan las ofrendas para Orqo y se inician las *jayllay*, que son ofrendas de carácter particular. El 21 y 22 de agosto se ponen ofrendas adicionales en algunos canales pequeños de la banda occidental, siguiendo un orden de abajo hacia arriba y, finalmente, el 23, víspera de las celebraciones en el pueblo, se cierra todo este ciclo de homenajes a los canales de riego acudiendo a dos lagunas ubicadas simétricamente en las partes más altas de cada una de las bandas.

Llegados a este punto lo que se nos sugiere es que luego de nueve días en que se inició la colocación de ofrendas la unidad está a punto de reconstruirse de sus partes. La secuencia seguida ha sido partir de lo más periférico, de lo menos social e irse aproximando hacia el centro. El que el recorrido sea de sur a norte sin duda tiene que ver con la orientación del curso del río, que es el eje mediador y el paradigma de la unidad. Y el que sea de este a oeste, guarda correspondencia con el movimiento del sol que confiere al oriente una valoración de orígenes.

Llegamos al 23 de agosto. Las comitivas que irán a depositar las ofrendas ya se están congregando. El mayordomo de la Santísima Trinidad, que deberá auspiciar las ofrendas en la laguna de Jeruycha, en la banda oriental, ya está reunido con sus dos previstes (o asistentes varones) y sus dos muñidoras (o asistentes mujeres). También han acudido su yerno y nuera, lo mismo que algunos compadres. Solo falta que llegue el *Nahuin churaq* o especialista ritual que deberá enterrar las ofrendas. La esposa del mayordomo afanosamente los atiende con una *lawita* o sopa espesa mientras termina de empacar las viandas que disfrutarán al almuerzo. En otra casa, un poco más distante, se repite una escena similar. Es el hogar del mayordomo del Señor Ascensión y de Santa Cruz que se dispone a ir a la laguna de Yarpuqocha, ubicada en la banda occidental. Hacia las 10 de la mañana, casi al mismo tiempo y al ritmo de las tinyas o tambores ejecutados por los previstes, se

encaminan a sus metas respectivas. Posteriormente, el retorno también estará sincronizado y el pueblo en masa se volcará a recibirlos junto con los danzantes de tijera y todos aquellos actores que tendrán un rol protagónico en la fiesta que seguirá al día siguiente.

¿Por qué los que auspician la ofrenda en esta oportunidad son los mayordomos de la Santísima Trinidad y del Señor Ascensión o de la Santa Cruz? Para responder a esta pregunta debemos tener presente que cada ofrenda que se ha puesto a los canales de riego ha sido auspiciada por los mayordomos de cada uno de veinte santos del pueblo de Andamarca y que cada santo tiene un significado especial, ya sea por su posición en el sistema jerárquico en el cual se organizan o por su asociación con determinados valores de la vida comunal. En este caso, la razón por la cual se han escogido a estos santos es porque la Santísima Trinidad está asociada con la ganadería y la Santa Cruz y el Señor de la Ascensión, con la agricultura. Y la razón por la cual se ha dado prioridad a estas actividades es porque son las más importantes de esta comunidad, se asocian con los niveles ecológico más significativos (la puna y el valle) y son las que más han sido utilizadas en la sociedad andina para expresar una idea de complementariedad, como lo atestiguan la antigua oposición entre *huari* y *llacuaz* y la organización en *aillus* simbólicos en muchos pueblos ayacuchanos.

Que efectivamente las bandas a los lados del río Negromayo que atraviesa la comunidad de Andamarca se hallan asociadas con estos valores complementarios se confirma por la presencia de unos personajes rituales que aparecen en las festividades que se realizan en el pueblo el 24 y 25 de agosto. Se trata de los «negritos» y los «puca» o «colorados». Los primeros, que solo aparecen el 24, cuando corresponde a los regantes de la banda occidental celebrar su fiesta, tienen como característica untarse la cara de negro y lucir unos grandes sombreros de paja. En cambio, los segundos, asociados con la fiesta del 25 que auspician los regantes de la banda oriental, tiene como atributos untarse la cara de rojo y ceñirse un gorro de piel en vez de sombrero de paja. La oposición sombrero de paja y gorro de piel sugiere la oposición entre agricultura y ganadería o entre valle y puna, pues en el Perú el sombrero de paja está normalmente vinculado con lugares calientes

y el gorro de piel generalmente se usa en las punas para abrigarse del frío. El calificativo de gringo para los *puca* indica, por otro lado, que son vistos como foráneos, en oposición a los negritos que, consecuentemente, serían locales (ver **figura 27**). Esta última interpretación se refuerza por la valoración que hacen de unas hormiguitas de especies distintas que cuando se encuentran se traban en una lucha a muerte. Tratándose de enemigos irreconciliables, los andamarquinos gustan mucho enfrentar a estas hormigas para ver cuál de las dos gana. Una, que es de color negro, es llamada peruanita, y la otra, que es de color rojo, chilenuita o huamanguina. La valoración foránea de las hormigas rojas se puede comprobar aún más fehacientemente debido a que los huamanguinos⁷⁴ son considerados como el prototipo de los comerciantes, como se puede observar en la personificación que se hace de ellos en las fiestas de la limpia acequia de los *aillus* de Puquio.

El orden en que se estructuran estas celebraciones, además de ser coincidente con la oposición que existe entre los dos barrios que dividen el pueblo de Andamarca, realza una vez más la preeminencia del lado oeste sobre el este, pues, así como el pueblo matriz se ubica en la banda occidental y la Plaza de Armas en Tuna, son los regantes de la banda occidental los que inician las celebraciones en el pueblo.

En consonancia con la orientación endogámica de cada mitad del dualismo andino, los regantes de cada banda hacen su propia celebración de esta fiesta en días separados. En cada oportunidad se repiten los mismos festejos, aunque también se dan algunas variantes. Una de las diferencias, como hemos visto, es que los de la banda occidental proveen a los «negritos» y bendicen el estanque de Totorá adyacente al pueblo, y los de la banda oriental exhiben a los *puca* y bendicen el estanque de Chimpaqocha ubicado en la banda oriental, cerca del anexo de Chiricre. Otra diferencia es que las celebraciones del 24 de agosto giran en torno de San Isidro Labrador, que es el patrón de la agricultura, mientras que las del 25, alrededor de Santa Rosa de Lima, que es la patrona de Chiricre.

⁷⁴ Según José María Arguedas, «los 'huamanguinos' representan a los comerciantes mestizos e indios que antes de la construcción de la carretera venían de Huamanga a los pueblos de la provincia, vendiendo telas, charangos, guitarras, baratijas, santos y amuletos. Los 'huamanguinos' aparecen con trajes en que se han colgado trozos de tela de diversos colores y baratijas. Simulan tocar charango» (Arguedas, 1964: 249).

Pero como el cometido final de esta fiesta es la unidad, el 26 de agosto se hace una última celebración en el pueblo, bajo el patronazgo de San Francisco, que termina en el «despacho» o despedida y el retorno de las cruces a los lugares de donde fueron sacadas en mayo con ocasión de la fiesta de las cruces. En la medida de que estas imágenes cumplen el rol de proteger la fertilidad de los campos, el que sean retornados a sus lugares de origen quiere decir que ya la sierra ha sido una vez más engendrada por el agua y que está a punto de iniciarse un nuevo ciclo agrícola.

c. La integración comunal

La simultaneidad de las ofrendas que se pone en ambas bandas el 23 de agosto relleva de manera notoria la dualidad esencial que está detrás de la organización del universo andamarquino y el carácter eminentemente integrador de la fiesta de la acequia. Aparte de este detalle, se suceden todo un conjunto de expresiones que no hacen, sino insistir en el mismo tema. Anteriormente he mencionado a unos personajes que están ligados a los alcades de agua, que son recién casados y que se les llama *ñabuín*. Como he señalado en la nota 6, estos personajes están jerarquizados en mayores y menores. En la acequia del Negromayo se consideran mayores a los que están vinculados con el Tomero, y menores a los vinculados con el alcalde del Estanque. En la banda oriental se considera mayor al *ñabuín* asociado con la acequia Orqo, y menor al asociado con la acequia Visca. Lo interesante del caso es que, en distintas ocasiones a lo largo de los eventos de la fiesta de la acequia, los mayores siempre reparten, a toda la concurrencia, *waylla ichu* o *gori waylla ichu* (*Calamagrostis ovata*), que son gramas que crecen en la puna, y los menores reparten *raki-raki*, que es un helecho que crece en las profundidades de los valles. Ambas especies vegetales son luego puestas por la concurrencia en sus respectivos sombreros (ver **figura 20**).

La distribución de los niveles donde se distribuyen las ofrendas al agua es otra modalidad bajo la cual se expresa la unidad de la comunidad atendiendo a sus niveles ecológicos más significativos. Como ya hemos

■ **Figura 20.** Reparto de *waylla ichu* y *raki-raki*.



indicado, las cavidades donde se ponen las ofrendas en los distintos puntos son permanentes y el nombre que reciben es «cajas» o «Espíritu Santo». Cada «caja» tiene tres niveles divididos por dos piedras aplanadas. En el nivel inferior se colocan ramas de clavel, a manera de lecho, y encima, cantaritos, denominados *blancuchas*, que contienen respectivamente chicha y *aqnu*, o agua virgen de puquial mezclado con jora o maíz en estado de germinación, y también una botellita con vino. Al centro de este nivel inferior se coloca el *huamani*, mencionado antes, adornado con tres o cinco pares de hojas de coca, y en ambos costados del *huamani* se pone una coronta de maíz almidón con la punta adornada con tres pares de hoja de coca. Estos ingredientes son luego tapados por una piedra plana cuya base ha sido «correntada» o frotada tres veces por doce minerales distintos que se guardan en una bolsa o *pisqa* ceremonial. En el segundo nivel se ponen pares de semillas de plantas que se cultivan en el nivel intermedio entre la puna y el valle. Aquí se incluyen semillas de papa, oca, olluco, haba, cebada, mashua, etcétera. Estos ingredientes son tapados por otra piedra plana igualmente «correntada» como en el caso

anterior. Finalmente, esta piedra es cubierta con *waylla ichu* y rociada con *ñahuin trago* (que es el nombre que se le da al aguardiente en este contexto sagrado) (ver **figura 21**).

A estas expresiones que remarcan la unidad en la complementariedad también se suma el recibimiento que se les da a los mayordomos que cierran el ciclo de ofrendas en Yarpuchocha y Jeruycha. Esto sucede como a las cuatro de la tarde del día 23 en dos puntos que quedan respectivamente en cada una de las dos mitades del pueblo. Los que depositaron ofrendas en Jeruicha son recibidos en Ayruicha, que es un punto localizado en Pata o el barrio oriental de Andamarca; y los que depositaron ofrendas en Yarpuchocha son recibidos en Plaza de Acho, que queda en Tuna o el barrio occidental de este pueblo. Quienes concurren a estos dos sitios son todos los que desempeñarán roles festivos al día siguiente, seguidos por el pueblo en su conjunto. Allí se hacen presente, en medio de una gran algarabía, los danzantes de tijera, los negritos, el *chasqui*, el «arador y la vieja», los *mistis* u «autoridades nacionales», sus diferentes auspiciadores, los músicos y el resto del pueblo (**figura 22**).

Las celebraciones del 24, 25 y 26 de agosto, que se suceden después de la colocación de las últimas ofrendas, tienen, pues, como escenario el mismo pueblo de Andamarca y es posible afirmar que ninguna otra festividad del ciclo anual cuenta con la concurrencia y participación de tan elevada cantidad de gente. Igualmente, no existe otra ocasión en que se pasen tal cantidad de cargos, los cuales llegan como a cincuenta. En esta oportunidad nuevamente todos los actos que se suceden tienen como finalidad remarcar las ideas de fertilidad e integración de la comunidad. Antes una expresión bastante obvia de lo último eran las competencias de baile y canto llamadas *ayla*, que se hacían entre los jóvenes de los dos barrios. Hoy esta competencia la asumen los danzantes de tijeras auspiciados por los *danzaq mayor* o mayor de danzantes, que es el cargo más oneroso de todos los que existen y que están obligados a pasarlo los que hacen un mayor uso del agua de riego.

Uno de los primeros actos con que se inicia la jornada festiva de los días 24 y 25 es el reclutamiento de los viejos para que sirvan a



■ **Figura 21.** La *caja* de los *qayra*.



■ **Figura 22.** La víspera de los acontecimientos centrales del *yarqa aspi*.

la patria. El que empieza cumpliendo este rol es el chasqui (ver **figura 23**), un personaje vestido prácticamente de andrajos que porta un gran palo para amedrentar a sus víctimas. Su rol es reclutar a los pobladores más ancianos que no tengan sus «documentos» en regla para que sirvan a la patria. Los «documentos» es cualquier pedazo de papel cuya validez queda a discreción del «chasqui». Un poco más tarde se le unen los *mistis* u «autoridades nacionales» (un subprefecto, un alcalde y un juez de Paz), acompañados de licenciados del ejército que hacen las veces de ayudantes (ver **figura 24**). Haciendo gala de un gran sentido del humor, estos personajes se visten de terno, cuello y corbata, se cuelgan un bastón en el antebrazo y premunidos de grandes periódicos o revistas se pasean orondos por las calles del pueblo invitando cigarrillos finos a diestra y siniestra y avalando los reclutamientos del *chasqui*.

■ **Figura 23.** El *chasqui* y los reclutas.



■ **Figura 24.** Los *mistis*.



El semblante que lucen es adusto y altivo. Frente a las estruendosas risas que suscitan y a los ruegos de los reclutados se muestran impávidos. Dan la impresión de ser grandes lectores y muy cultivados. Sin embargo, en su recorrido los licenciados los van instruyendo en las materias más nimias. Uno explica que lo que ven allí adelante se llama pajarito, otro les indica que aquel animal de cuatro patas se llama perrito, un tercero les señala un árbol y les refiere que eso es arbolito. Súbitamente se detienen. Una acequia pequeña se les interpone en el camino. Intentan cruzarla, alzan con mucha dificultad una de sus piernas, pero no pueden, se caen al suelo. Por fin desisten y piden ayuda a los licenciados. Estos prácticamente tienen que levantarlos en vilo para librarlos del escollo.

En estos afanes se pasan la mañana y mientras dura la misa por el santo que es homenajeado. Paralelamente, otro comunero ha organizado una comparsa de niños, niñas y adolescentes y los ha vestido con pieles de llamas. Son los *llamichus* (ver **figura 25**) cuya señalización impostada tendrá lugar en uno de los andenes alledaños. Luego viene la procesión y a continuación la bendición de los estanques mencionados. El pueblo en conjunto acude presuroso a presenciar este ritual, lo mismo que todos aquellos personajes que, sumados a los reclutas, ahora atados a una sogas y presididos por una



■ Figura 25. Los *llamichus*.

bandera peruana (ver **figura 23**), siguen colmando de risas el ambiente. Nadie quiere perderse este espectáculo, pues además de otros nuevos personajes que aparecen, el sacerdote católico, a la par que bendecir el estanque, debe santiguar las semillas que se utilizarán en la próxima siembra.

Mientras la concurrencia se comienza a concentrar, unos niños, premunidos de unas largas cañas de totora en sus espaldas, circunvalan el interior del estanque. Son los *yacupa huahuan* (ver **figura 26**) que esperan la bendición de su madre. De pronto, se oye una gritería y un renovado jolgorio. El agua ha sido soltada para que ingrese al estanque y compitiendo con su vertiginoso desplazamiento bajan los *negritos*, si el estanque que se bendice es Totorá, y los *puca*, si se trata de Chimpacocha (ver **figura 27**). A ellos se les suma el arador y la vieja (ver **figura 28**), los cuales tienen en común con los anteriores desarrollar un comportamiento erótico. En el caso de los «negritos» o de los *puca*s, los que hacen de varones arremeten contra toda muchacha soltera que se les cruza por el camino, imitando el acto sexual. El arador y la vieja, en cambio, hacen las veces de una pareja casada que se pelea constantemente por los celos que se provocan mutuamente, incitando licenciosamente a los concurrentes.



■ Figura 26. Los *yacupa huahuan*.



■ Figura 27. Los *negros* y los *pucas*.

■ Figura 28. El *arador* y la *vieja*.



Terminada la bendición, todos se retiran al pueblo en espera de que se inicie la competencia de los danzantes de tijeras. Sin embargo, antes de este acto culminante, una nueva muestra del sentido integrador de esta fiesta tiene lugar. Esta vez los actores principales son los mayordomos y los previstes de los veinte santos que se veneran en la iglesia matriz, que, congregados al unísono en la plaza, beben ritualmente el *pito* (ver figura 29) tal y cual es servido y consumido entre yernos y suegros durante la siembra ritual de las *lucrí chacras* (ver página 141).

Hasta aquí, primero la comunidad ha querido realzar su carácter unitario contrastándose con la sociedad nacional. Para ello, se valen del reclutamiento que hace el *chasqui*, un personaje ambivalente que actúa de mediador con el exterior y, posteriormente, de la presencia de las autoridades nacionales, que como tales son identificadas con la foraneidad, el poder, el dominio de las letras y la ignorancia sobre la realidad indígena. En este contexto la unidad es expresada a través de una valoración asimétrica que representa a los *mistis* como aliados fatuos del orden nacional, y a los indígenas como servidores forzados de aquel orden.

■ **Figura 29.** Libación ceremonial de chicha por los mayordomos.



Luego de esta presentación de los andamarquinos frente al ordenamiento nacional, la siguiente etapa remarca la fertilidad, asociada con el agua en movimiento, la agricultura y la ganadería, a través del contenido erótico del comportamiento de los personajes burlescos. Cierra esta sucesión de eventos, que preceden a la competencia de los danzantes de tijera, una presentación conjunta de los auspiciadores de los veinte santos de la iglesia matriz que solo se repite con ocasión de la fiesta de Todos los Santos y en el *pachatacsa* (o lavado de la ropa de todos los santos) de Carnavales. El contexto de esta presentación es una libación ceremonial que es idéntica a la que tiene lugar cuando se siembra el maíz.

Finalmente, llega el momento más esperado de la jornada. Una muchedumbre agolpada en uno de los costados de la Plaza de Armas aguarda impaciente a que se dé inicio a la competencia. Los *mayor de danzantes* que rivalizan han hecho grandes esfuerzos por contratar a los mejores *danzaq* (**figura 30**) de la zona al igual que a los músicos más reputados. Cada cual ha conseguido a tres de estos bailarines y están decididos a opacar a su rival. En el «anticipo» y la «véspera», los dos días previos a la fiesta, sus



■ **Figura 30.** El *danzaq*.

danzantes ya han comenzado a medir fuerzas contagiando a los allegados de sus auspiciadores de cierta excitación beligerante. Dos danzantes rivales casi se habían ido a las manos, y con ellos los allegados de sus auspiciadores, sino hubiera sido por los «capataces»⁷⁵ de cada grupo, que con sus látigos mantuvieron el orden.

La noche antes de la competencia cada danzante y músico se ha desplazado sigilosamente a la plaza para «comprarla», es decir, precaverse de posibles hechizos de los rivales. El medio utilizado ha sido enterrar ofrendas a los espíritus en cada una de las esquinas. Sin embargo, las dudas no se han disipado del todo. El *cachi* o brujería puede ser instrumentalizado en cualquier momento y hay que estar preparados.

Todo está, pues, dispuesto. Cada *mayor de danzantes* o *maiso* y su grupo de allegados ya han tornado sus posiciones respectivas al lado de los músicos de su bando. La cerveza circula a raudales por gentileza de los auspiciadores y una vez más aparecen los *ñahuin* repartiendo a la concurrencia *gori waylla ichu* y *raki-raki*. La unión de los contrarios está, una vez más, por recrearse y que mejor, en esta oportunidad, que valerse de un *atipanacuy* entre aquellos que en el plano de la danza condensan en sus gestos la integración que se quiere activar.

Es que el danzante de tijeras no es cualquier bailarín. Como ya lo hicieron notar José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, el *danzaq*, más que en el plano secular, se inscribe en el sagrado. Su entrenamiento se inicia desde muy pequeño y el auspiciador de su bautizo artístico es el *huamani*, de quien se dice, siguiendo el punto de vista plasmado por los extirpadores de idolatría, que es el diablo. Además, su instrumento tiene que ser templado en una corriente de agua, sugiriendo un estrecho vínculo con este líquido elemento, así como también con las sirenas que lo habitan⁷⁶. Coincidiendo con esta naturaleza mítica, sus habilidades no se limitan al baile. Dignos del mejor circo, son también talentosos fakires

75 Todo baile que supone competencia incluye un capataz para cada grupo rival. Se piensa que sin ellos sería muy difícil contener los ánimos que el fragor de la competencia ha exacerbado.

76 Ya en la crónica de Guaman Poma de Ayala (1968: 315 y 316) se aprecia una estrecha vinculación entre el agua, la música y las sirenas las cuales son una reinterpretación andina del folclore europeo.



■ **Figura 31.**
Acrobacias
del *danzaq*.

que se atraviesan agujas en distintas partes de su cuerpo, acróbatas, que bailan en las torres de las iglesias (ver **figura 31**), y hasta levitadores que pueden pararse encima de un arpa (ver **figura 32**) y hasta en una canasta con huevos sin romperlos.

Todo este inmenso bagaje lo ponen al servicio de la competencia, que en realidad es una muestra de habilidad y capacidad inventiva de los bailarines. Al final uno de ellos termina realzando su prestigio, pero nadie gana en el sentido literal del término. No hay un premio que se le otorgue al más diestro y fecundo en recursos. En realidad, quien gana es la comunidad, pues del tintinear de sus tijeras, que son dos barras metálicas concebidas como hembra y macho⁷⁷, y de la tensión que eleva la confrontación, el encuentro con la unidad comunal encuentra su clímax.

77 Se trata de dos barras metálicas de distinto tamaño que se acomodan en la palma de la mano. La más pequeña, que se dice es hembra, va pegada a la palma y cumple un rol pasivo, la grande, por el contrario, que es la que se agita y va encima de la anterior se dice que es macho. Por consiguiente, su tintineo es una especie de metáfora del acto sexual.



■ **Figura 32.** El *danzaq* encima de un arpa.



Para terminar, se puede afirmar que el andamarquino percibe el espacio teniendo como referencia un eje que se proyecta de sur a norte y otro que se proyecta de oeste a este. En ambos ejes, la oposición esencial es aquella entre no social y social expresada en el contraste entre la puna y el valle; esta oposición es claramente mediada por el río. Este carácter mediador del río enfatiza una vez más el valor de principio unitario que se le da al agua. De aquí que a la fiesta del agua en Andamarca no solo se le puede definir como de fertilidad, sino también como de integración. En esta ocasión la comunidad de Andamarca se hace un todo en un plano simbólico como en un plano empírico. Pero si bien los ejes mencionados hacen igualmente alusión a la oposición puna/valle, estos también presentan algunos matices diferentes: en el eje sur/norte la oposición fundamental es la de alto/bajo, mientras que en el eje oeste/este, es la de dentro/afuera. Es importante destacar que en estas oposiciones las valoraciones de ambos niveles ecológicos varían. Según el eje sur/norte,

la puna aparece como preeminente frente al valle, mientras que según el eje oeste/este, el valle, en tanto que ámbito de lo social, aparece como preeminente frente a la puna.

La explicación para esta aparente contradicción es que lo que está en juego son dos tipos de dualismo. Uno, el de este/oeste, es de naturaleza diamétrica, se mueve en el plano de la simetría y la simultaneidad y destaca la condición social y unitaria de Andamarca a través de la oposición complementaria. El otro, el que contrasta el sur con el norte, es de naturaleza concéntrica y, por lo tanto, se trata de un dualismo que da paso a la asimetría y a la organización jerárquica posibilitando el acceso a la unidad social a través de un proceso. Consecuentemente, en el primer caso el valle precede a la puna como un proceso social consumado, mientras que en el segundo lo sucede como una etapa social por conquistarse. Uno, pues, se mueve en la dimensión colectiva mientras que el otro en aquella que permite al individuo integrarse en lo colectivo.



■ Acrobacias, temeridades e inventivas del *danzaq* en la fiesta del agua.



CAPÍTULO II:

La jerarquía de los santos y el sistema de cargos religiosos

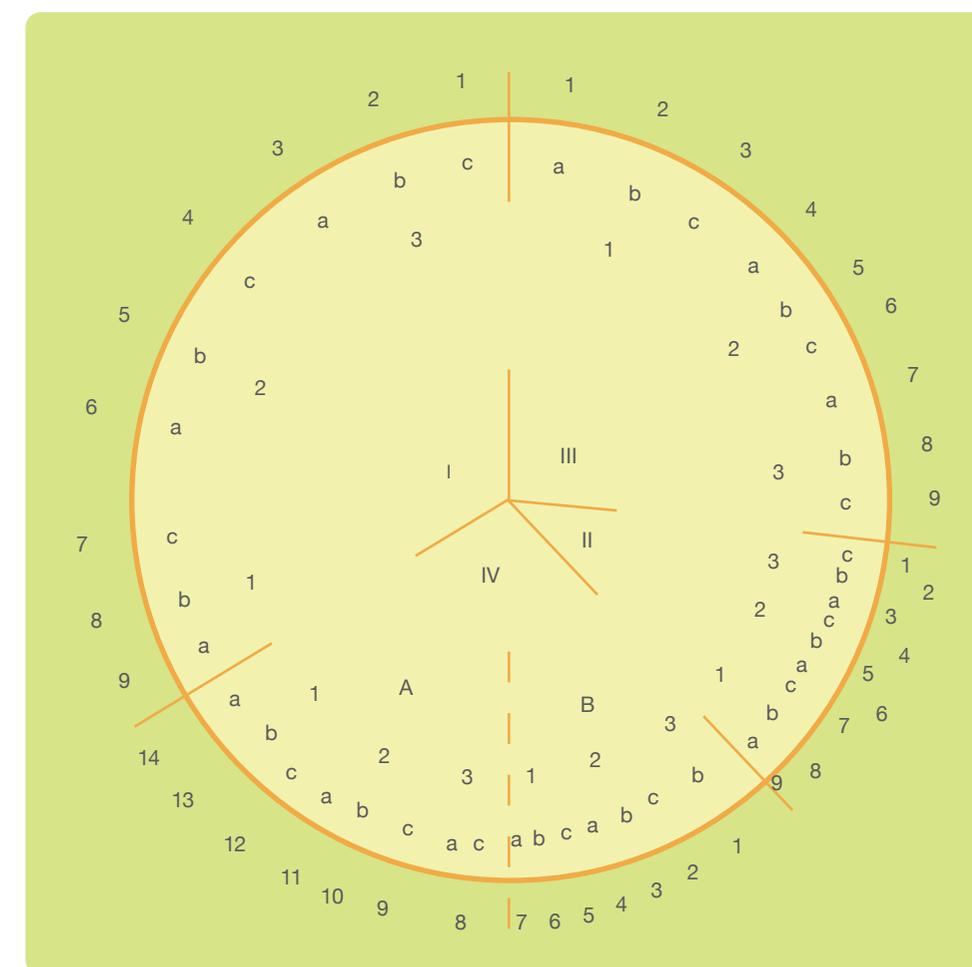
a. El valor clasificatorio de los santos andamarquinos

Desde la época prehispánica la sociedad andina siempre ha requerido de hitos de naturaleza religiosa para organizar el espacio, el tiempo y las relaciones sociales. En un primer momento este rol de naturaleza totémica fue cumplido por las huacas y luego, cuando llegaron los españoles y las extirparon, por los santos católicos y algunos accidentes geográficos como las montañas. Los españoles tradujeron este término como ídolo y el Inca Garcilaso de la Vega, tratándolo de precisar, señala que tuvo distintas connotaciones, todas ellas vinculadas con lo sagrado. Pero donde mejor se aprecia su valor como hito clasificatorio es en el sistema de los *ceque* del Cuzco, que ha sido descrito principalmente por el padre Bernabé Cobo y estudiado exhaustivamente por el antropólogo neerlandés R. T. Zuidema (1964). Según estos autores, este sistema consistía en un conjunto de huacas que se irradiaban desde el centro del Cuzco hacia los cuatro puntos cardinales, siguiendo el curso de líneas imaginarias. Estas entidades sagradas son templos, palacios, piedras, lagunas que se organizan secuencialmente en líneas que a su vez se agrupan en distintos conjuntos numéricos. El de mayor inclusividad es el Tahuantinsuyo, es decir, el total del espacio incaico, el que le sigue es el suyo, que son cuatro,

y luego, dentro de cada suyo, tres grupos de tres *ceques* en Chinchaysuyo, Collasuyo y Antisuyo, y cinco grupos de tres *ceques* en el Contisuyo. Al igual que cada línea imaginaria, cada uno de estos tres grupos es clasificado jerárquicamente con los términos *collana* (el primero), *payan* (el del medio) y *cayao* (el último) (ver **diagrama 24a**).

Aparte de presentar esta organización del espacio, es claro que aquí también se condensa una organización del tiempo porque el número de huacas es 328, que es el número de días de un calendario lunar, y el de las líneas imaginarias es de 41, que equivale a un sistema de semanas lunares de ocho

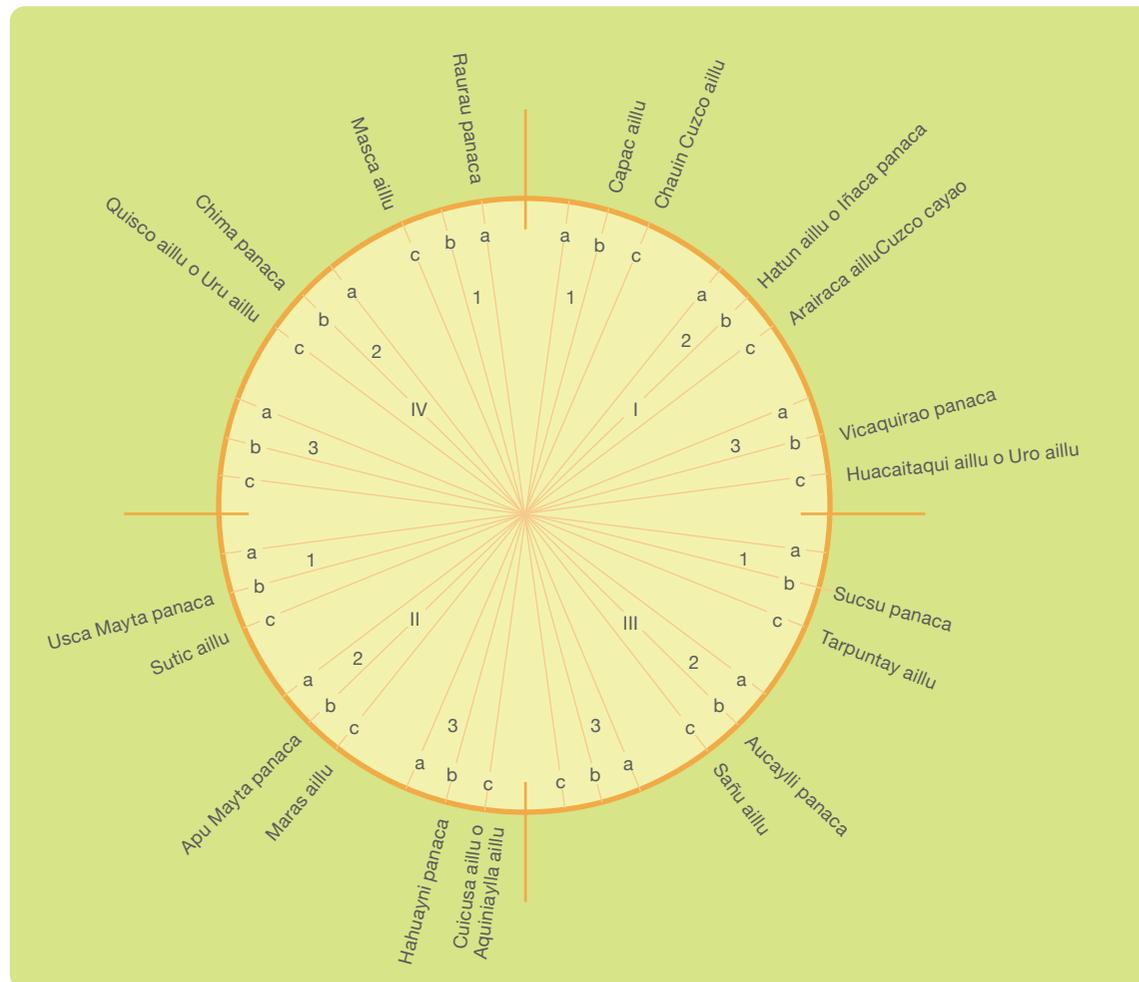
■ **Diagrama 24a.** El sistema de los *ceques* del Cuzco



días. Además, organiza a la sociedad porque asociados con estos *ceques* vemos un total de veinte grupos sociales de los incas (*panaca* y *aillu*) que guardaban el culto de estas divinidades (ver **diagrama 24b**) (Zuidema, 1964).

Consolidado el dominio español, poco a poco las huacas fueron cediendo frente a los extirpadores de idolatrías, pero no los sistemas clasificatorios a los cuales habían servido. Mostrando una gran versatilidad, estos sistemas pronto reemplazaron a sus antiguos emblemas por los santos católicos. Las cruces fueron seleccionadas para iniciar el proceso de socialización del espacio, siendo reemplazadas posteriormente por los santos. Así, sucesivamente el territorio

■ **Diagrama 24b.** Distribución de las panacas y de los aillus en el sistema de los *ceques*



andino se fue salpicando de un conjunto de segmentos que, como los seres humanos bautizados, se ponían bajo la advocación de un canto y conservaban un apellido nativo. El año, a su vez, a la par que adecuarse al ritmo de las actividades, fue pautado por una sucesión de celebraciones en las cuales las fiestas de los santos alcanzaban gran predominio.

Gracias a la continuidad de los viejos sistemas clasificatorios andinos, los individuos, la sociedad y la naturaleza fueron emergiendo una vez más de una manera integrada, pero esta vez sus hitos se tuvieron que repartir entre símbolos de raigambre andina y otros derivados del catolicismo.

Entre estos últimos fueron los santos los que más destacaron. Unos adquirieron un rango universal, mientras que otros, tan solo un carácter local. Explicar la razón para acceder a estos rangos es algo que está a la espera de una investigación detallada, pero no sería sorprendente que quizá la respuesta tuviera que ver con el reconocimiento de estructuras de poder locales y extralocales, como se ve en la distinción prehispánica entre *huaris* y *llacuaces*⁷⁸. En el Estado inca este patrón también se dio. El Sol, la Luna, Venus y el rayo alcanzaron un rango universal, pues aparte de tener en común su asociación con el cielo, fueron patrimonio de la jerarquía estatal. Igualmente, existieron fiestas, como el Inti Raymi y el Cápac Raymi, asociadas con los dos solsticios, que fueron celebradas en todas partes. En cambio, hubo otras divinidades, como varias de las que aparecen en el sistema de los *ceques* del Cuzco, que tuvieron una valoración más circunscrita y menos jerárquica.

En la actualidad, algo semejante ocurre: por un lado, existen figuras sagradas como Cristo, la Santa Cruz o santos como el Apóstol Santiago que se veneran en todos los Andes y celebraciones como Navidad, Carnavales, Semana Santa, asociadas con distintas etapas de la vida de Cristo, que forman parte del repertorio de fiestas de casi todas las comunidades andinas, pero, por otro lado, existen santos a los cuales se les brinda una veneración más circunscrita. Que este doble universo de figuras religiosas del cristianismo tiene raíces prehispánicas es sugerido en el hecho de que la universalidad que mantiene Santiago Apóstol en la

78 Ya hemos visto que los Huaris se identifican con la esfera local, la agricultura, y con el culto de una divinidad preinca, mientras que los *llacuaces*, con lo extralocal, la ganadería y el culto a *illapa* o el rayo.



■ **Diagrama 25.**
Configuración espacial
del orden jerárquico de
los santos

región andina pareciera estar íntimamente asociada a los valores *llacuaces* que todavía retiene: como es de dominio público, esta figura religiosa está íntimamente asociada con el rayo y con la marcación de ganados.

Una prueba adicional de la vigencia de este patrón clasificatorio es que la jerarquía de santos de la comunidad de Andamarca, de sus anexos y de otras comunidades adyacentes, tiende a dividirse en dos categorías que encierran los valores de universales y circunscritos. Los que encierran el primer valor son los *constaticios*, y el segundo, los *ocultos*. Los mismos nombres bajo los cuales se agrupan sugieren que en el primer caso estamos ante santos más institucionalizados y en el segundo, con otros un tanto informales. Ello explica que los primeros tengan mayor jerarquía que los segundos y, además, sean sometidos a una subclasificación, también jerárquica, típicamente andina, que no está presente en los segundos. Según ella, los santos *constaticios* son subdivididos en dos categorías, que son las de *propietarios* y *sullca* (últimos) y estas, a su vez, son subdivididas

nuevamente en una división tripartita consistente en las categorías de *yayanchic*, *mamanchic* y *amunchic* (ver **cuadro 33**). Los *ocultos*, por su parte, si bien no se subdividen en categorías semejantes, se agrupan por el sexo de los santos y por un ordenamiento jerárquico (ver **diagrama 25**).

El total de santos *constaticios* de la iglesia matriz es de diez⁷⁹ e igual número es el de los *ocultos*. En los anexos son tan pocos los santos que cuentan que todavía no han inaugurado la segunda categoría (ver **cuadro 34**).

En vista de que en la adscripción de cada santo a estas diferentes categorías juegan distinto tipo de consideraciones, cuyo esclarecimiento requiere de determinadas apreciaciones históricas de que carecemos, por el momento nos es muy difícil llegar a un entendimiento pleno del funcionamiento del sistema. Sin embargo, comparando los procesos que se están realizando en los anexos, que son unidades más jóvenes que el pueblo matriz, es posible hacer algunas inferencias.

.....
79 Aunque se menciona un udécimo que se dice es una incorporación reciente.

Nuestra primera sospecha de que la división *constaticio/oculto* tiene que ver con una valoración tipo universal/circunscrito es que los santos que se encuentran en la cúspide del sistema, en la condición de propietarios, son el patrón del pueblo, que es el Espíritu Santo; la patrona, que es la Virgen Encarnación, y una categoría intermedia que escapa a consideraciones de la comunidad local y se proyecta a un plan más metafísico, que es la Santísima Custodia. Dentro de la trilogía de categorías del rubro propietario, el Espíritu Santo, en tanto que patrón del pueblo, ocupa la posición *Yayanchic* (Padre), la Virgen Encarnación, en tanto que patrona, *Mamanchic* (la Madre) y la Santísima Custodia, a quien en quechua se le dice *Qollana Amo*, la categoría intermedia de *amunchic*, que es un término que parece derivarse de la figura religiosa que se le asocia⁸⁰.

La jerarquía máxima de los propietarios la conforman, como vemos, aquellos santos que por razones históricas que se remontan al siglo XVII se convirtieron en representantes de la comunidad. Nos atrevemos a sugerir que datan del siglo XX, pues como hemos visto en la primera parte (ver página 96), Andamarca no aparece consignada en los documentos del XVI sino al final del siglo XVII. Ahora bien, cuando lo hacen figuras como Espíritu Santo de Andamarca, lo que sugieren es que desde aquella época el santo patrón de este pueblo era la tercera persona de la Trinidad.

Además de este trío de santos, se suman a la categoría propietario el Niño Jesús de Praga y la Santísima Trinidad. Es nuestra impresión que una primera razón por la cual estos santos han sido incorporados en esta categoría es para mantener un orden simétrico que permitiría incluir diez santos en la categoría *constaticio* y diez en la de *ocultos*. Por lo que muestra la organización del conjunto de los santos, diez son

⁸⁰ Con respecto a los santos que ocupan esta posición en los anexos y entre los Sullca del pueblo matriz, no se advierte una regla definida. La única reiteración que encontramos es que la Santa Cruz, que es la imagen que inaugura la socialización de un espacio, se vincula a la posición *amunchic* en Huayllahuarni y Chiricre. Sin embargo, en Huaccracca esta figura religiosa se asocia con *Yayanchic* y la posición *amunchic* es cubierta por el Niño Jesús de Praga. Haciendo un gran esfuerzo imaginativo, podría pensarse que la nota común en los tres casos es que se trata de figuras religiosas que no tienen un estatus sexual bien definido. Sin embargo, esto no explicaría por qué San José ocupa la posición de Sullca *Amunchic* en el pueblo matriz.

los *constaticios* y diez los *ocultos*. Ahora bien, en la medida en que los *constaticios* también se subdividen en dos categorías es claro que este mismo apego a la simetría lo han llevado a este nivel, de manera que cada cual cuenta con cinco santos⁸¹. Al margen de que los casilleros tenían que ser llenados para sumar cinco, la opción por ellos pareciera estar vinculada a su asociación con la ganadería. En el caso de la Santísima Trinidad la correlación es obvia, y en el del Niño Jesús de Praga pareciera que tiene que ver con el hecho de que su fiesta coincide con el ciclo de fiestas relacionadas con la ganadería que se inicia en Navidad.

Para el resto de los casos, desafortunadamente, no tenemos ninguna explicación, pues parece ser que solo rigen consideraciones históricas. En unos casos, como el de la Virgen Dolorosa y San Pedro, nos enteramos de que habían ingresado a la condición de Sullca solo muy recientemente, por haberse incrementado su prestigio. En lo que se refiere a los *ocultos*, parece ser que incluye a santos que tienen un valor muy restringido.

Un atributo común de los santos *constaticios* que los informantes contrastaban con respecto a los *ocultos*, es que tenían mayor prestigio y riqueza. El término «propietario», por ejemplo, nos fue explicado como una categoría que indicaba un estatus alto y el gozar de autoridad sobre los otros santos. Como prueba del rango elevado de los *constaticios*, se señalaba que eran los que poseían mayor número de bienes, particularmente de ganado. Especificando un poco más las diferencias en el seno de estos santos de mayor jerarquía, de los Sullca se decía que eran como los lugartenientes de los propietarios, quienes actuaban como sus sustitutos o como sus mensajeros cuando se tenía que reclutar a los mayordomos de los demás santos para celebrar un ritual o hacer algún trabajo en conjunto.

Los *ocultos*, por lo tanto, se supone que no cumplen ningún rol muy sobresaliente. Los auspiciadores de estos santos se limitan tan solo a hacer de acompañantes de aquellos que asumen los cargos vinculados con

⁸¹ Entre los Sullca, en realidad hay seis santos, pero parece ser una situación pasajera. La razón es que la Virgen de las Nieves ha perdido auspiciadores y está siendo reemplazada por Santa Rosa de Lima.

los constaticios. Esto se ve claramente en ocasiones como las «doctrinas» o cultos religiosos celebrados cada noche de los miércoles y domingos, en las que solo los mayordomos de estos santos tienen la prerrogativa de turnarse la dirección de estas ceremonias. Igualmente solo ellos tienen el atributo de preparar la *ulla*⁸², que solo se consume en carnavales. También por esta época solo los *previstes* y *muñidoras* de estos santos hacen el *pacha tarsi* o lavado de la ropa de las imágenes de los santos que se conservan en la iglesia matriz. En Todos los Santos (1 de noviembre) también es notorio que solo los *previstes* adultos de estos santos participan en la competencia del *ara rumi*⁸³. Aunque ya ha desaparecido, también es importante mencionar que cuando existía el terreno del santo patrón, Yayanchicqata, que iniciaba las faenas de la siembra (ver página 148), los encargados de llevarlas a cabo eran solo los mayordomos de los santos constaticios.

Finalmente, es posible notar que, así como la importancia de los constaticios en su conjunto es destacada por estas atribuciones, también la de los tres santos propietarios que están en la cúspide, la de sus respectivos *Sullca* e, inclusive, la del mismo jerarca supremo y su pareja son enfatizadas por determinadas prerrogativas. En el caso de los seis primeros⁸⁴, la más notoria es la rotación entre los *previstes* que auspician estos santos⁸⁵ (cada

82 Como he mencionado, se trata de una comida ritual que es preparada solo para esta ocasión y que combina choclos, papas, una hierba que llaman «col» y duraznos. Una referencia a esta comida se encuentra en Blanco, 1974, vol. I: 286. El nombre *conque* aparece es olla-huacallesca, que según Denegri Luna significa «olla mal colocada en un fogón», y se dice que se comía en el Cuzco el Jueves y Viernes Santo. Los ingredientes que llevaba eran fruta hervida, queso y pescado.

83 Esta es una especie de prueba de resistencia que consiste en cargar al hombro, por el mayor tiempo posible, una piedra de cerca 50 kilos que lleva el nombre mencionado, que tiene una forma redonda con un agujero al centro y que sirve de sostén de la «alta cruz» que preside, junto con dos guiones, los funerales. El punto de inicio de esta competencia es la Plaza de Acho y la meta final es la iglesia matriz.

84 Algunos informantes sostienen que a los tres primeros también se les agrega el Niño Jesús de Praga y a los tres segundos, la Virgen de las Nieves. Sin embargo, para un cuarto *previste* ya no habría símbolo que llevar, pues los que presiden los funerales son solo tres.

85 La forma que asume esta rotación es la siguiente: producida la primera muerte del año a quien le corresponde llevar la Alta Cruz es al *previste* de Yayanchic mientras que los *previstes* de los otros santos propietarios se encargan de los guiones. Pasados dos otros funerales, es al *previste* de Mamanchic a quien le corresponde llevar la Alta Cruz. Luego de otros dos funerales quien lo sucede es el *previste* de *amunchic* y, luego, sucesivamente, aquel de *Sullca* Yayanchic, *Sullca* Mamanchic y *Sullca* Amunchic.

tres entierros) de la Alta Cruz y los dos guiones que acompañan a los ritos funerarios. Con respecto a Yayanchic, un atributo bastante evidente que ostenta el mayordomo que lo auspicia es castigar⁸⁶ con un látigo a todo aquel mayordomo que no concurre a la doctrina; y en cuanto a Mamanchic, exactamente lo mismo, pero en relación con los *previstes*.

Dentro de su condición de hitos simbólicos, ya hemos visto que los santos cumplen un rol fundamental en el proceso de integración que trata de destacar la fiesta del agua. También se ha mencionado que cada cual tiene una posición dentro del sistema de riego y dentro de la secuencia que siguen los acontecimientos. En unos casos estas posiciones se derivan del lugar que ocupan en la jerarquía, en otras de su relación con las principales actividades productivas, en unas más, de valores vinculados a la vida y a la muerte y del sexo que representan.

Si bien la organización en mitades, y los valores que se le asocian, permite el acceso a la integración a través de un eje simultáneo que enfatiza la complementariedad de los opuestos, los santos, en este contexto, posibilitan este acceso a través de un proceso de socialización que paulatinamente va reordenando la totalidad de la sociedad. La razón es que, conformando un sistema cerrado, en conjunto todos ellos representan la unidad de la comunidad. Por separado cada uno de ellos representa una instancia del espacio, del ciclo anual y de las etapas que deben escalar los individuos para lograr mimetizarse con la unidad plena y así realzar su prestigio, a la vez de permitir la reproducción simbólica de la sociedad.

Auspiciar los cargos asociados con los santos no es, pues, solamente una expresión de fervor religioso, como explícitamente manifiestan los andamarquinos; tampoco, exclusivamente un mecanismo para redistribuir la riqueza, como sostiene alguna visión un tanto economicista de esta institución. Es todo esto, pero, principalmente un mecanismo para recrear el conjunto de la sociedad tanto a nivel simbólico, como ocurre en la fiesta del agua, como a nivel del comportamiento, como ocurre con el auspicio de los cargos asociados con los distintos santos.

86 Se trata de un castigo simbólico en el que se latigüea a estos auspiciadores muy suavemente tres veces. Un latigazo es en el nombre del Padre, otro en el nombre del Hijo y el tercero, en el del Espíritu Santo.

b. El sistema de cargos religiosos

1. Las mayordomías

Tratándose de demarcadores de un proceso que va *in crescendo*, los santos no pueden tener el mismo rango. De allí que se organicen en un sistema jerárquico cuyo ápice está marcado por el santo patrón que tiene la característica de representar al conjunto de la sociedad. Como consecuencia de esta organización, auspiciar los cargos asociados con estos hitos sagrados supone seguir una secuencia que va de menos a más.

Para confirmar esta hipótesis y alcanzar una mejor comprensión de la manera como se traducen las diferencias que encierra el ordenamiento jerárquico de los santos en el plano social, nos hemos valido de dos fuentes: los libros de inventarios de las propiedades de cada santo y una encuesta a 114 andamarquinos que ya hemos tenido oportunidad de mencionar. Los primeros suman un total de 21, que se originan en distintas fechas. Los más antiguos corresponden a los constaticios. De todos ellos, el que se ubica en los albores es el del Espíritu Santo, que data de 1916. Los libros de los santos ocultos, por el contrario, son más recientes, datando su antigüedad a partir de 1944. Cada libro incluye una relación de los mayordomos que se han sucedido en el cargo desde un principio hasta el presente, un recuento pormenorizado de los bienes del santo y los nombres de los que han tenido la responsabilidad de administrarlos, como son el tesorero del dinero y el tesorero de la cera. Las encuestas, por su parte, incluyen información sobre los distintos cargos auspiciados por el entrevistado y sobre la fecha de su desempeño.

De esta variedad de información que encierran los libros, nos detuvimos principalmente en el listado de mayordomos. Nuestro propósito era determinar la existencia de rasgos comunes, ya sea en términos de parentesco o de localidad, entre los que figuraban auspiciando un mismo santo en años sucesivos. El resultado que obtuvimos de este análisis fue que los mayordomos de santos ocultos, a diferencia de aquellos asociados con los constaticios, mostraban vínculos de parentesco más estrechos.

Los casos más notables fueron los de Niño Reyes y la Virgen Concebida, que se auspician de manera conjunta desde 1957 y que se asocian con el sistema de riego de la banda occidental. Deteniéndonos en los auspiciadores de los años 1971, 1970, 1969, 1968, 1967, 1961 y 1946, pudimos notar que, sea por ellos mismos o por sus esposas, todos podían ser distribuidos en dos *castas*: la de los Puza y la de los Cupe. La esposa del mayordomo de 1971, por ejemplo, era la hija del hijo del hermano del padre del padre del mayordomo de 1970. La esposa de este último, a la vez, era la hermana de la esposa del mayordomo de 1969 y de la del mayordomo de 1961. Todas ellas se apellidaban Cupe Quillas. Pero aquí no terminaban los vínculos de esta esposa del mayordomo de 1971 con otros mayordomos de estos santos. Ella era también la hija del hermano de la esposa del mayordomo de 1967, la hija del hijo del hermano del padre del mayordomo de 1968 y del de 1946, pues, estos eran hermanos. Adicionalmente, los mayordomos de los años 1960 y 1961 estaban vinculados entre sí porque ambos eran *laysi* o consuegros y los de 1948 y 1949, porque ambos eran compadres espirituales.

Otro caso significativo es el de Santa Cruz y el Señor de la Ascensión, también auspiciados en conjunto (aunque esta vez desde 1962), que concentran a una serie de miembros de las casta Flores, Tito y Astovilca, que tienen sus sierras en la banda occidental.

Es probable que este patrón se repita con todos los santos ocultos, aunque por el momento nos resulta difícil probarlo, pues carecemos de la información necesaria para establecer las conexiones pertinentes.

En el caso de los mayordomos que auspician santos constaticios no se ve que una casta predomine más que otra en relación con un determinado santo. Sin embargo, no es raro que los que se ubican en años consecutivos tengan algún vínculo de parentesco cercano. La razón es que el mayordomo saliente debe ser el que busque su reemplazo y, por lo tanto, donde primero dirige sus miras es al círculo de sus allegados. La forma que adopta esta búsqueda es la de un desafío que de no ser aceptado pone en peligro el prestigio del que es retado. La razón es que pasar una mayordomía, sobre todo la de los santos constaticios, es un acto osado, ya que exige una serie de sacrificios en gastos de dinero y dedicación.

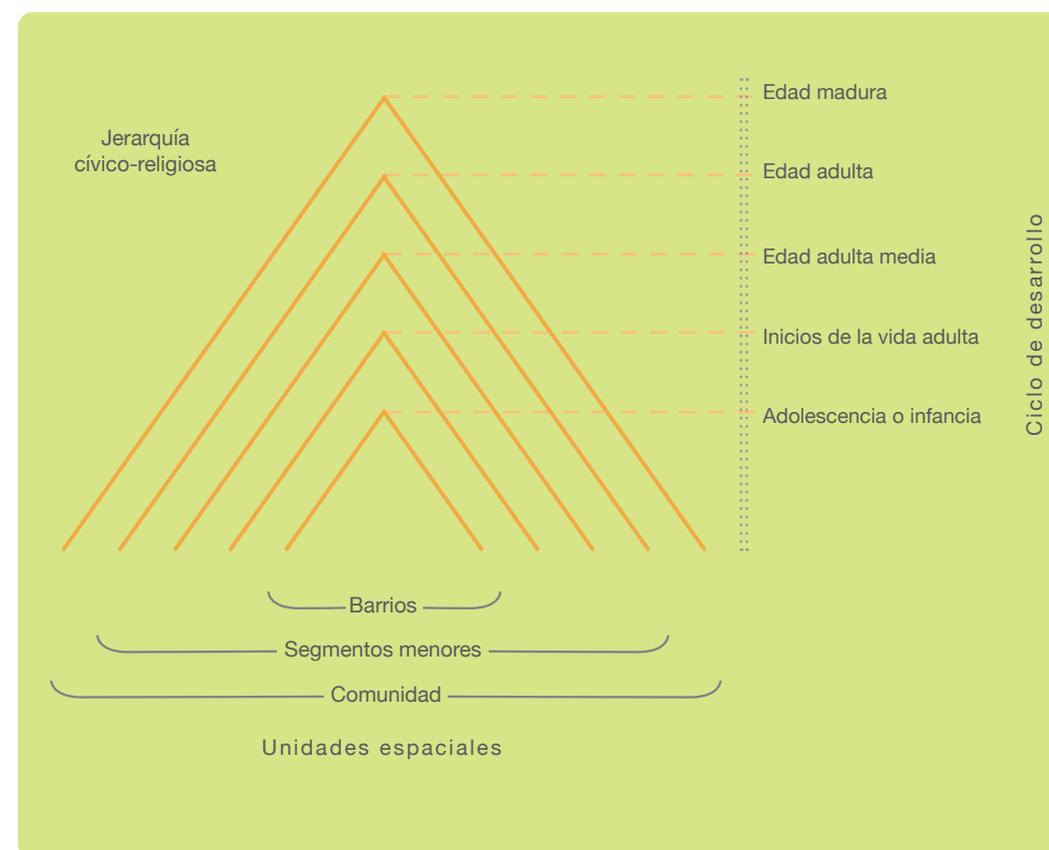
Tratándose, pues, de cargos onerosos, las mayordomías de los santos constaticios solo pueden ser pasadas cuando los comuneros han alcanzado un cierto nivel en lo concerniente a acumulación de relaciones sociales y de bienes económicos. Esto difícilmente es posible cuando se es muy joven. De aquí, pues, que estos cargos, para ser pasados, conlleven el auspicio previo de otros que demandan menos gastos y que, por la misma razón, confieren menos prestigio.

Estudiando la secuencia que siguen las mayordomías auspiciadas por los andamarquinos, hemos comprobado que son siempre de menos a más (ver **diagrama 26**) y que de las veinte que existen asociadas con los santos de la iglesia matriz solo se seleccionan un número bastante reducido. Lo común es que sean dos o tres, y hasta una, a lo largo de sus vidas. El máximo de mayordomías que se han llegado a pasar, según nuestras fuentes, no es más de seis.

De 48 individuos que habían auspiciado la mayordomía asociada con el Espíritu Santo, es decir, del santo que está en la cúspide, 24 no figuran como mayordomos de ningún otro santo; 19 figuran como mayordomos de un santo adicional; 4 figuran como habiendo auspiciado previamente las mayordomías de dos santos y 1 figura asociado a las mayordomías de otros 5 santos. Algo semejante ocurre con los mayordomos de Virgen Encarnación y de otros santos constaticios. Sin embargo, hay que aclarar que aquellos mayordomos que figuran asociados con solo un santo, por lo general están al comienzo de los inventarios, es decir, en una posición donde es muy difícil establecer los cargos pasados previamente porque los inventarios de los otros santos no alcanzan tanta antigüedad. Al respecto, debemos de tener presente que solo algunos santos constaticios como el Espíritu Santo y Virgen Encarnación cuentan con inventarios que se remontan a la segunda década de este siglo. En el caso de los ocultos, con la excepción de Santiago Apóstol, cuyos inventarios se remontan a 1921, el resto apenas llega a 1944.

En la mayor parte de los casos donde se auspician más de una mayordomía, se puede observar que se cumple con el patrón de auspiciar un santo de menor rango primero. Sin embargo, también existen algunos casos

■ **Diagrama 26.** Estructura de la jerarquía cívico-religiosa y las etapas del ciclo del desarrollo



en que luego de haber auspiciado a Yayanchic, Mamanchic o Amunchic se auspicia un santo de rango oculto. Si bien este comportamiento no es muy favorecido, se hace a veces porque nadie se ofrece a auspiciar un rango de condición baja, y muchos andamarquinos, respetuosos del sistema de cargos religiosos, no gustan dejarlos vacíos. Por razones semejantes, también se dan algunos casos en que la mayordomía de un mismo santo es auspiciada más de una vez, en años consecutivos o separados, por un mismo individuo. Otras desviaciones que se observan es que hay individuos que solo auspician mayordomías de santos constaticios y otros que lo hacen solo en relación con santos ocultos.

Como vemos, al margen de una marcada inclinación por respetar el patrón jerárquico, existe una gran variabilidad en el auspicio de las mayordomías, al punto que no es frecuente hallar a dos individuos que hayan pasado los mismos cargos y en la misma secuencia. Sin embargo, hemos constatado que se dan ciertas preferencias por determinados santos. Por ejemplo, hemos notado que siete individuos solo auspician las mayordomías vinculadas a Yayanchic y Mamanchic; otros siete individuos, las de Mamanchic y Virgen de las Nieves; en el caso de seis individuos, las de Mamanchic y Santísima Trinidad; y en el caso de dos individuos hemos notado que ambos muestran la misma preferencia por tres santos, que son Yayanchic, Mamanchic y Santiago Apóstol.

La existencia de coincidencias en las preferencias es un rasgo que tiene que ver con la mayor popularidad de determinados santos, que, por los casos mencionados, parecen ser principalmente los santos constaticios. No es de extrañar que esto suceda por la posición jerárquica que ocupan. Al fin y al cabo, ellos son los que alcanzan una mayor proyección comunal y, por lo tanto, es parte de su naturaleza exigir una mayor convergencia.

2. Los otros cargos comunales

Siendo las mayordomías de los santos un pivote muy importante en la consecución de la integración comunal, llama la atención que no sean muchas las que los individuos auspician a lo largo de sus vidas y que reine variabilidad en la selección. La razón para ello es que no se trata del único cargo que auspician los andamarquinos.

Como se ve en el **cuadro 35** existen roles que son propiamente religiosos, asociados a los santos y a las cruces distribuidas en distintos puntos, y roles de naturaleza festiva o ritual que se asocian con las celebraciones de los santos o con otras ocasiones del ciclo anual. Entre los primeros, figura en primer lugar el de mayordomo y, secundariamente, los de *previste*, *munidora*, *adornante*, *alférez*, etcétera. Entre los segundos, la lista es numerosísima incluyéndose el de mayor de danzantes, *chamicero*, *chasqui*, *ñahuin*, *ñahuin churaq*, *misti*, etcétera.

20 o 25 años antes de que empezáramos nuestro trabajo de campo el número de cargos ascendía a alrededor de 530. De estos, cerca de 76 desaparecieron en tiempos recientes, reduciéndose, al momento de nuestra investigación, a unos 457.

Debe entenderse que estas cifras son simplemente un aproximado, pues desconocemos el número de figuras religiosas, como cruces, que pueden dar lugar a cargos, al igual que los diferentes santos y celebraciones que se asocian con cargos en los anexos. Tampoco estamos plenamente seguros del número de cargos que se asocian con los santos de la Iglesia, pues varios han entrado en desuso debido a pérdida de prestigio del santo. Por ejemplo, hay varios casos que, de dos *previstes*, *muñidoras* y tesoreros, se han reducido a uno. Sin embargo, no creemos que estas incertidumbres alteren en mucho la cifra que hemos dado.

■ **Cuadro 34.** Los santos de los anexos

Organización jerárquica de Huaccracca	Colocación de ofrendas
Yayanchic: Santa Cruz Mamanchic: Santa Rosa de Lima Amunchic: Niño Jesús de Praga Sullca Mamanchic: Virgen Dolorosa	Ayacca Qochapata
Organización jerárquica de Huayllahuarmy	
Yayanchic: San Cristóbal Mamanchic: Virgen Dolorosa Amunchic: Santa Cruz	Achcapuquio Uña Huatana Huaicco
Organización jerárquica de Chiricre	
Yayanchic: San Martín de Porres Mamanchic: Virgen de la Candelaria Amunchic: Santa Cruz Sullca Mamanchic: Virgen de Fátima San Juan Evangelista Virgen del Perpetuo Socorro Virgen Dolorosa	

■ **Cuadro 35.** Cargos religiosos, festivos y civiles

Sacristán	Sacerdote	Ecónomo
-----------	-----------	---------

Cargos asociados con cada uno de los santos de la Iglesia matriz y de los anexos

1 mayordomo
 2 previstes
 2 muñidoras
 1 alférez
 1 adornante
 1 tesorero de dinero
 1 tesorero de cera (su existencia depende de la cantidad de cera para velas pertenecientes a cada santo).

Adicionalmente existen mayordormías y algunos de los otros cargos para las diferentes cruces que existen en la comunidad (que suman más de veinte) y novenantes para la víspera de la Fiesta del Niño Jesús de Praga. También figuran dos alferoces de ánima.

Cargos festivos

Mayor de negritos con sus respectivos *capataces*:

2 para la fiesta del Niño Jesús
 2 para la fiesta de la Virgen Concebida
 2 para la fiesta del Niño Jesús de Praga

Vasallo

Solo durante los carnavales. Había para Tuna y para Pata.

Mayor de danzantes y sus respectivos *capataces*:

2 para la fiesta del Espíritu Santo
 2 para la fiesta de la Virgen de la Encarnación
 4 para la fiesta de Qollana Amo
 2 para la fiesta de la Santísima Trinidad
 2 para la fiesta de San Pedro
 2 para la fiesta de la Santísima Cruz (uno era por la cruz del cerro de Accaimarcca y el otro por Anjanayso)
 2 para la fiesta de San Isidro
 2 para la fiesta de Santa Rosa

Mayor de pastores y sus respectivos *capataces*:

2 para la víspera de Navidad

Altareros (responsables de la construcción de altares en las cuatro esquinas de la Plaza)

4 para la fiesta del Espíritu Santo
 4 para la fiesta de Qollana Amo
 4 para la fiesta de la Santísima Trinidad
 4 para la fiesta de la Virgen de la Encarnación

Villano mayor

2 para la fiesta del Espíritu Santo

Maricha, marcha o capitana

2 para la fiesta de la Virgen de las Nieves
 2 para las celebraciones del *yarqa aspi*

Toro obligado (toro jayaicu)

2 para la fiesta de la Santísima Cruz
 2 para la fiesta del Espíritu Santo
 2 para la fiesta de Qollana Amo
 2 para la fiesta de la Santísima Trinidad

Chamicero

2 para la Navidad

Cargos asociados con la fiesta del Yarqa Aspi:

Aproximadamente 18 *ñahuin churaq*.

3 *ñahuin*, 6 *negritos*, 2 *ampatos* (banda occidental).

2 *ñahuin*, 4 *pucas*, 2 *ampatos* (banda oriental).

1 *arador* para cada banda del río con sus respectivos *capataces*.

1 *vieja* para cada banda del río con sus respectivos *capataces*.

3 *mistis* para cada banda del río con sus respectivos *secretarios*.

1 *chasqui* para cada banda del río.

2 o 4 licenciados del ejército para cada banda del río.

1 grupo de *pacos* para cada banda del río.

Cargos civiles

Varayocs (ya desaparecidos durante nuestra investigación).

Macho alcalde

2 *alcalde campo*

Juez inspector

Dueño regidor

Mayor albacil

Sullca albacil

Yaku alcalde

Existen *aproximadamente* 18. Aquellos asociados con canales son acompañados por dos comisiones, mientras que aquellos asociados con los estanques, con una.

3 campos para cada banda del río

Autoridades comunales:

6 miembros del concejo de administración, uno de los cuales es presidente

6 tenientes gobernadores

1 alcalde

8 miembros del consejo municipal

3 agentes municipales

1 juez de paz con dos accesitarios

1 subadministrador de aguas

Es 457 un número elevado de roles, especialmente si se considera que la población total de Andamarca era de 2.862, y aquella por encima de los seis años; que es cuando se comienzan a pasar cargos, de 2.198 habitantes. Esto quiere decir que en esta comunidad existe un promedio de cinco habitantes por cargo.

Además de numerosos, también son muy variados los cargos andamarquinos. Los hay para todas las edades, a partir de los seis años, para ambos sexos y para todos los gustos. Los más comunes que pasan los niños son vasallo, previste, novenante, en relación con los cargos religiosos. En lo referente a los festivos los vemos actuar como *ampatos* o *yacupa huahuan*, cuando se bendicen los estanques, de negritos o *pucas*, de *michico menor* y cría en la pantomima de los *llamichus* y de otros más. Las niñas, en cambio, pasan los cargos religiosos de muñidora y novenante y entre los festivos, los de *capitana*, *qapan gatec* de la pantomima de los *llamichus*, etcétera.

Las mujeres adultas también pasan cargos que son exclusivos de ellas. Uno de ellos es el de muñidora que corresponde a su estatus, otro, el de *capitana* o *maricha*. Pero el grueso de los cargos está reservado a los varones a partir de su matrimonio.

La existencia de esta gran cantidad y variedad de cargos religiosos y festivos no es sino la expresión de la gran importancia que se le adjudica a la esfera sagrada en Andamarca y a la naturaleza compleja de los rituales. El núcleo central del sistema de cargos, sobre el cual se modelan todos los demás, son los santos, que, como hemos visto, constituyen los hitos más significativos de la organización del tiempo, el espacio y las relaciones sociales. Dado el valor que se les confiere y las múltiples instancias en que participan ellos, requieren de una atención muy esmerada. El principal auspiciador con que cuentan es el mayordomo, pero no puede ser el único. En la medida de que cada santo tiene sus ropas, bienes, velas para atender determinados rituales y deben presidir rituales tanto comunales, como son las celebraciones públicas, como individuales, como funerales, deben contar con un conjunto de roles para ser atendidos en estos múltiples aspectos. Algunos de estos roles son comunes a todos los santos y otros

son privativos de algunos según la naturaleza de las celebraciones que se les asocian.

Los roles asociados con todos los santos de la iglesia matriz y las de los anexos son el de mayordomo, el de previste, el de munidora o «muñeca», el de tesorero del dinero y el de la cera, el de alferez y el de adornante. El primero, como hemos dicho, es el principal y tiene autoridad sobre los individuos que asumen los otros roles. El segundo y el tercero, cuya función es la de asistentes del mayordomo, se desdobra en dos: uno mayor, para adultos, y otro menor, para niños. En el caso de los previstes adultos, una particularidad que tienen es participar en el entierro de los muertos. Los *previstes*, por el contrario, no tienen ninguna obligación en este sentido más si en lo concerniente a concurrir a las doctrinas, Vía Crucis y bailar durante los carnavales sosteniendo una bandera en sus manos. Entre las *muñidoras adultas* y niñas, no hemos notado que desempeñan funciones distintas. Ambas están muy vinculadas al cuidado de la imagen del santo, particularmente en lo concerniente a sus ropas y al cambio de las flores (*wayta watay*) cada miércoles, durante el periodo, en que se hacen las doctrinas, y cada viernes en Cuaresma. Con respecto a esta última obligación, es interesante notar que ellas nunca pueden acercarse al altar a retirar o devolver los floreros. Los que desempeñan esta obligación son los *previstes*, que deben alcanzárselos a las muñidoras para que remuevan las flores. Este acto es conocido como *qauru muray*. Otra restricción de las muñidoras es que solo pueden asistir a las doctrinas los días miércoles, mas no los domingos.

Así como las antiguas huacas, prehispánicas tenían tierras, también los santos, con el advenimiento de la Colonia, mantuvieron esta tradición. En la vecina comunidad de Cabana esta costumbre se ha mantenido hasta tiempos recientes, pero en Andamarca ha desaparecido. El último vestigio de ella fue Yayanchicqata, donde los mayordomos de todos los santos iniciaban el periodo de siembra, hasta que el terreno fue utilizado como sede de la escuela de mujeres. Sin embargo, la costumbre de que los santos tuviesen bienes no se perdió. A falta de tierra, la tradición fue proseguida con ganados, particularmente en el caso de los constaticios, y a falta de

ganados, como es el caso de la mayor parte de los ocultos, con algunos objetos, cera y dinero que obsequiaban los fieles.

Existiendo bienes de por medio y siendo el auspicio de un santo de carácter transitorio, surgió la necesidad de hacer inventarios para salvar responsabilidades. Además, se vio que un mecanismo para incrementar los bienes era traducir en dinero algunos de ellos y prestarlos por un año, a un interés del 30 por ciento, a cualquiera que lo solicitase. Esta costumbre motivó que se asociaran al santo un rol de tesorero de dinero, que llevaba la contabilidad del efectivo, y otro de cera, que a la par de manejar dinero llevaba el control de las velas que eran utilizadas en distintas ocasiones. Obviamente, la importancia adjudicada a estos roles tiene que ver con la cantidad de bienes asociados con los santos, pues muchas veces se llega a prescindir de uno de ellos si el volumen que se tiene que administrar es muy reducido.

En relación con este atributo que tienen los santos es que, junto a un sacristán de la iglesia, que hace de auxiliar del sacerdote católico, existe un ecónomo, que supervisa a todos estos tesoreros, y un vaquero, que tiene a su cargo el control de la cofradía de la Santísima Trinidad, que incluye un área de pastizales en la puna y el ganado que detentan algunos santos.

Ser mayordomo, previste o muñidora no es simplemente cumplir con una obligación que se agota con la celebración de la fiesta del santo que se auspicia. En realidad, estos cargos no solo son sacrificados porque hay que gastar dinero auspiciando la fiesta del santo, preparando la *ulla* en carnavales, los *jayra* durante el *yarqa aspi*, etcétera., sino porque demandan mucho tiempo. Por ejemplo, las doctrinas, que son sesiones de oración, cantos y procesiones que se hacen de noche y duran unas cuatro horas, deben atenderse dos veces por semana: miércoles y domingos⁸⁷. Adicionalmente, fuera de la fiesta del santo, existen como cuatro ocasiones durante el año en que organizan festejos que se prolongan hasta por tres días.

87 El primer día es conocido como *gayaycu* que quiere decir «llamar» y la doctrina del domingo, como *yananchay*, que lo traducen como el último.

Las doctrinas se realizan todos los miércoles y domingos del año, excepto durante la Cuaresma, en que son reemplazadas por el Vía Crucis, que tiene lugar todos los viernes de las siete semanas que dura este periodo.

De todos los cargos asociados con un santo los menos trabajosos son los de tesoreros, que ya hemos visto, y los de adornante y alférez, que solo son activados al momento de la fiesta del santo. El primero es el que tiene bajo su responsabilidad la confección del anda o «trono» en que se saca en procesión la imagen del santo que se auspicia el día de su fiesta. El segundo es el que tiene a su cargo la víspera, que es el nombre dado a algunas ceremonias que se realizan el día previo a la fiesta del santo⁸⁸.

Un último cargo, propiamente religioso, asociado esta vez con solo dos santos de la iglesia matriz es el de novenante del Niño Jesús de Praga y de la Virgen del Perpetuo Socorro. Como su nombre lo indica, la obligación consiste en rendir homenaje a estos santos con oraciones, cantos y procesiones los nueve días previos a la celebración de sus fiestas respectivas. El número de personas que asumen el rol de oficiar estos cultos es variado, pero no puede ser menor de seis.

Además de estos cargos religiosos asociados con los santos del pueblo matriz y los anexos, cada una de las cruces distribuidas en las afueras de los núcleos residenciales cuentan también con sus respectivos mayordomos. En este caso su obligación consiste en ponerle flores, observar que no se deteriore y atender a sus festejos el día de la Santa Cruz.

Finalmente se debe mencionar a los dos alféreces de ánimas, que tienen a su cargo el cuidado del cementerio y que auspician la celebración de la fiesta de Todos los Santos. En este último caso su rol es atender, en sus respectivas casas, el rezo que hacen los previstes ante un cráneo que representa a todas las animas. Esta es una ceremonia que dura toda la noche de aquel día.

Poniendo como promedio ocho cargos para cada uno de los veinte santos de la iglesia matriz y los 11 de los anexos, el total de cargos asociados con los santos sería de 248. Si a esto le sumamos los de mayordomos vinculados con las no menos de veinte cruces que existen, los novenantes, los alféreces de ánima y el cargo de mayordomo de Niño Víctor, que no figura en la jerarquía central, pero que se ha vuelto muy popular, el número de cargos religiosos en la comunidad de Andamarca es cercano a los 280.

88 En la época de mi investigación, este cargo se había fusionado con el de adornante.

Pero aquí no terminan los requerimientos de los santos. Además de demandar fervor religioso también exigen que el día en que son celebrados se les organice una serie de actos festivos que traen aparejados numerosos roles y la presencia de profesionales en determinadas artes que deben ser contratados. En este caso nuevamente el volumen y variedad de roles es muy alto y, una vez más, modelándose en la organización de los roles asociados con los santos encontramos que manifiestan cierto ordenamiento jerárquico. Es cierto que este ordenamiento no está tan pautado como el de los santos. Sin embargo, se reconocen algunos, como el de mayor de danzantes del *yarqa aspi*, que al igual que el santo patrono se ubica en el nivel más alto y cumple el cometido de contribuir a la recreación de la unidad de la comunidad. Otro cargo que le sigue en

importancia es el de chamicero⁸⁹, mayor de negritos y así sucesivamente hasta que se llega a otros como el *misti*, *ampato* o *yacupa huabuan*, que no son tan onerosos.

El más costoso de todos los cargos es el de mayor de danzantes, pues aparte de contratar y alimentar por cerca de una semana a los bailarines, que casi siempre son dos o tres, y a los músicos, tienen que dar de comer y beber el día de la fiesta a todo aquel que los visite. En la época que hicimos la investigación calculamos que sus gastos llegaban como a los 200 dólares, mientras que los de un mayordomo de un santo oculto, a cerca 40 dólares.

Debido a los gastos que implican o a la dedicación que demandan, pasar algunos cargos constituye un verdadero reto. Otros, en cambio, no demandan mayor esfuerzo y, por lo tanto, hay mayor disponibilidad para pasarlos. También se observa que hay distintas motivaciones para pasar los cargos. En el primer caso, la motivación es principalmente prestigio y fervor religioso, mientras que, en el segundo, atender a una relación de reciprocidad con el que ha asumido la principal responsabilidad. Es debido a esto último que, generalmente, tanto los roles religiosos como festivos asociados con un santo son asumidos por individuos que están estrechamente emparentados con el que hace las veces de mayordomo.

Esto último también explica por qué los *mistis*, que estudiaremos en el siguiente capítulo, no pasan todos los cargos que existen en Andamarca. Salvo una o dos excepciones ningún *misti* auspicia, en la modalidad que sea, los cargos asociados con los santos organizados jerárquicamente. Tampoco la mayor parte de los cargos festivos. En realidad, solo hay tres cargos que ellos auspician: el de mayor de danzantes, pues se trata de una obligación exigida a los que hacen más uso del agua de riego; el de chamicero, asociado con la ganadería y la Navidad; y los cargos vinculados con el

⁸⁹ Que al igual que el de mayor de danzantes también supone competencia y, por lo tanto, es asumido por más de una persona. La competencia consiste en provocar la llama más alta quemando la mayor cantidad de chamizo seco.



■ Virgen del Perpetuo Socorro.

Niño Víctor, que es un santo de reciente introducción, cuya fiesta se celebra en Navidad y por el cual existe una devoción generalizada entre todas las capas sociales.

Además de auspiciar estos cargos, las mujeres de los *mistis* habían organizado una hermandad alrededor de la Virgen del Perpetuo Socorro donde ellas estaban en absoluta mayoría. Una de sus obligaciones más notorias era sacar en procesión, el día de la fiesta de esta Virgen, un estandarte con su imagen.

Siendo tan grande y variada la lista de cargos, no debe sorprender que nos encontremos con el hecho de que casi nadie elude la responsabilidad de asumir algún cargo en su vida, que no hay dos individuos que hayan pasado los mismos cargos, que algunos hayan llegado a pasar unos diez cargos a lo largo de sus vidas y que de todos ellos el porcentaje de mayordomías asociadas con santos de la iglesia matriz sea mínimo.

No obstante, en medio de esta variedad de cargos y de motivaciones por auspiciarlos es posible notar que los cargos que tienen una mayor proyección comunal y, por lo tanto, son los más onerosos, están reservados para una etapa en que los individuos se encontraban en la disponibilidad de acceder a una mayor acumulación de bienes y de relaciones sociales.

Así, en nuestras encuestas se ve claramente que aquellos que pasan cargos festivos y religiosos tienden a empezar con el de *ñabuín*, que es uno de los primeros cargos que auspician los andamarquinos cuando llegan al estatus de adulto con el matrimonio; luego los de altarero, alférez, adornante o previste, a continuación uno de mayordomo, que por lo general es de santo oculto, y, pasado algún tiempo, la mayordomía de un santo constancio o el cargo de mayor de danzantes de la fiesta del agua.

Si bien nadie elude la responsabilidad de asumir un cargo, de nuestras encuestas también aflora que no siempre se opta por una mayordomía de un santo. Al parecer una razón por la cual algunos lo evitan es porque quita tiempo y demanda gastos. En consecuencia, este cargo no es muy favorecido ni entre los más pudientes ni entre los extremadamente pobres. Más aún, durante el tiempo en que hicimos nuestra investigación algunos viejos se quejaban de que la tierra estaba

perdiendo capacidad productiva, porque los santos eran menos respetados que antes. Como prueba de ello, señalaban que cada día se hacía más difícil encontrar candidatos. Y no les faltaba razón, pues tales eran las dificultades con respecto a esto último que había veces en que una misma persona tenía que auspiciar un mismo santo por dos años consecutivos. Una consecuencia de estas dificultades es que los cargos de algunos habían sido unidos para ser auspiciados en conjunto. Es cierto que se trata de santos cuyas celebraciones se hacían en fechas consecutivas. Sin embargo, llama la atención que solo en tiempos recientes se decidieran a unirlos. Esto último se desprende de los libros de inventarios, donde se aprecia que santos como el Señor de la Ascensión y la Santa Cruz comienzan a ser auspiciados en conjunto a partir de 1962; o Virgen de las Nieves y Santiago Apóstol, a partir de 1966; a Virgen del Carmen y el Santísimo Corazón de Jesús, también a partir de 1966 (ver **cuadro 33**).

Hoy, luego de la violencia a que han estado expuestos los andamarquinos y el incremento de las migraciones, este proceso de deterioro de los cargos religiosos ha llegado a extremos. De los veinte santos que eran auspiciados se me informa que solo quedan cuatro o seis y el Niño Víctor, que no era parte de esta jerarquía. Entre ellos figuran los tres santos que están en la cúspide y la Santa Cruz. Con el olvido del resto de los santos, también han desaparecido muchos de los cargos festivos. Sin embargo, tanto entre los que han migrado como entre los que se han quedado en la comunidad existen tres festividades en las cuales ponen gran empeño: una es la Santa Cruz, que se vincula con la agricultura; otra, la Navidad, presidida por el Niño Víctor, que se asocia con la ganadería, y la fiesta del agua, que tiene como tema central la integración de la comunidad.

Es decir, a pesar de los avatares de la historia la estructura íntima bajo la cual se expresa la comunidad de Andamarca, todavía se conserva con igual ímpetu que en el pasado. Por lo tanto, todavía podemos seguir viendo, en los pocos santos de la iglesia matriz hoy venerados, que la antigua jerarquía se mantiene y que agricultura y ganadería siguen siendo los opuestos complementarios por excelencia y los principales portavoces de la recreación de la unidad en la fiesta más importante de los andamarquinos.

CAPÍTULO III:

Las relaciones interétnicas

a. Consideraciones ideológicas y teóricas

A diferencia de la época colonial, una nota característica del periodo republicano ha sido negar oficialmente la existencia de indígenas en el Perú. Esta actitud, sin duda, guarda estrecha relación con una orientación homogeneizante que se sustenta, por un lado, en el anhelo de hacer del Perú un estado basado no solo en un territorio sino también en una nación, y, por otro, en su opción por un sistema democrático donde todos sus habitantes fuesen reconocidos como iguales. Desde un punto de vista social, esta orientación también se explica en las asimetrías existentes entre los pobladores de la costa y la sierra, por un lado, y aquella entre la capital y las provincias, por el otro.

Además de ser responsable de la orientación homogeneizadora, esto último también nos explica que los valores que campean en esta orientación son los de las élites dominantes que se afincaron en estos medios y que tuvieron un mayor acceso al mundo internacional. En este contexto, lo que debió ser un diálogo se convirtió en monólogo; y lo que debió ser una igualdad en las diferencias se convirtió en una desigualdad en la homogeneidad, que se tradujo en una discriminación flagrante de la identidad cultural de todos aquellos que no eran parte de la cultura del grupo dominante.

Una prueba de la continuidad de esta actitud es que 148 años después de que San Martín intentara abolir el término «indígena» y reemplazarlo por el de «ciudadano», el general Juan Velasco Alvarado

vuelve a reincidir en la misma idea, pero esta vez buscando sustituirlo por el de «campesino».

No obstante, en el interín se sucedieron algunos movimientos que intentaron reivindicar al indígena. Uno muy importante, pero que está a la espera de un estudio cuidadoso, es el que a mediados del siglo XIX lideró Juan Bustamante y la Sociedad Amiga de los Indios. Otro es el que se desarrolla a principios del siglo XX y, en el campo del pensamiento social, tiene como principales abanderados, a José Carlos Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo, Luis E. Valcárcel y otros más.

En ambos casos su nacimiento está vinculado a las hondas asimetrías regionales del país que tienen como consecuencia la discriminación del indígena. No obstante, entre los dos existen grandes diferencias. El primer indigenismo se concibe sobre bases eminentemente liberales que son promovidas por elites provincianas, mientras que el segundo, sobre premisas claramente socialistas promovidas por élites costeñas.

Mientras que el primer indigenismo tuvo una aproximación más realista al problema del indígena, pues admitió el pluralismo cultural, el segundo sufrió de una gran dosis de ideologización que al final terminó cediendo ante la orientación homogeneizadora de las élites dominantes.

Esto último se hizo visible en la primacía que se le dio a la noción de clase, en contraposición a la de etnia, y en la valoración que se hizo de la organización social de esta última como paradigma del socialismo. Bajo la noción de clase este indigenismo responsabilizó al capitalismo de los males de los indígenas y bajo la de etnia, legitimó al socialismo poniéndolo como el único sistema connatural a la organización social indígena.

Aunándose este segundo indigenismo a las teorías de la dominación y dependencia, que sedujeron ardorosamente a los científicos sociales latinoamericanos de los años de 1960, acabó por ceder plenamente ante las tendencias homogeneizadoras promovidas por una visión economicista y funcionalista de la sociedad que antepuso el término «campesino» al de indígena.

Negando que lo étnico pudiese tener algún valor, inclusive la emprendió contra la explicación de la organización de las comunidades

andinas que sus teóricos iniciales habían promovido. Es decir, que esta se tratase de una proyección en el presente de un pasado prehispánico concebido como socialista.

Una justificación de su rechazo por lo étnico es que se consideró que términos como «indio» o «indígena» eran peyorativos y tenían resabios racistas. Emitiendo una apreciación semejante a la que tuvo Franz Fanon con respecto al de «negritud», Matos Mar dice que estos términos son un instrumento de la «dominación colonial». Sostendrá:

«Lo indígena de hoy es lo tradicional, constituye la supervivencia de una categoría de la dominación española que ahora sirve, igualmente, a otros fines de dominio. Con estas consideraciones se debe poner énfasis en reconocer la situación de subdesarrollo de nuestro país, considerada esta como fenómeno universal de una forma de alienación y dominación» (Matos Mar, 1970: 207-208).

Esta perspectiva incide principalmente en el nivel de las acciones de los individuos, intenta establecer relaciones causales entre distintas esferas institucionales y en consecuencia pone un gran interés en los estudios de cambio social. Las comunidades andinas son vistas como entidades cambiantes y artificiales que están sujetas a fuertes presiones externas que originan los cambios. Un ejemplo de esta perspectiva es el intento de explicar a las comunidades andinas en términos de una cadena donde estas aparecen como eslabones terminales, mientras que los eslabones iniciales están asociados a instituciones nacionales o internacionales. Es decir, los sostenedores de esta posición piensan que los procesos sociales que tienen lugar dentro de una comunidad pueden ser explicados en relación con los procesos sociales que ocurren a nivel de la nación peruana, o aun, más allá de sus fronteras. Así, las comunidades andinas son concebidas como unidades interactuantes que están en relación con otras unidades interactuantes más amplias. La peculiaridad de esta concepción es que este conjunto de relaciones sociales es vista en el contexto de una sociedad subdesarrollada y dominada, y por lo tanto se consideran a estas relaciones como de dominación y subordinación. Este contexto particular es explicado

como el producto final de un largo proceso histórico cuya característica ha sido la integración dependiente en el sistema mundial de intercambios, y la diferenciación interna de las áreas y agrupaciones sociales de la nación peruana. Las imágenes que se han popularizado para describir estas relaciones de dominación y subordinación son las del triángulo sin base, sugerida por Julio Cotler (1969), y la de la cadena arborescente, propuesta por Fernando Fuenzalida (1970).

La idea común detrás de ambas imágenes es que las unidades sociales distribuidas en los distintos niveles de la cadena de relaciones solo se conectan entre sí a través de la mediación de una instancia superior. Estas imágenes se diferencian, por otro lado, en que el triángulo sin base se refiere tan solo a dos niveles de la escala jerárquica y, por lo tanto, tiende a ser un modelo estático, y la cadena arborescente describe una sucesión de niveles dentro del contexto de la nación peruana y, en consecuencia, tiende a ser más dinámico que el anterior. Esta segunda imagen también puede ser descrita como una sucesión vertical de triángulos sin base, donde los puntos mediadores o articuladores entre las unidades son vistos como focos de poder cuya capacidad de decisión y de control de la riqueza e información está en proporción directa al lugar que ocupan a lo largo de la cadena jerárquica. Por lo tanto, aquellas unidades que están en el ápice tendrán el control absoluto de las decisiones, riqueza e información, mientras que aquellas que están en la base tendrán muy poco control. El gran aporte de Fuenzalida es que, gracias al carácter dinámico de su modelo, descubre el valor relativo de las categorías de indio y mestizo, que se habían venido considerando como objetivamente reconocibles, insistiendo en que estas se definen contextualmente.

Llevada al plano del trabajo de campo, esta perspectiva empiricista solo ha conducido a estudios sobre cambio social. Esto se deja entrever en las diferentes monografías que se han escrito sobre las comunidades que se distribuyen en el valle de Chancay, del departamento de Lima. Estas monografías ostentan títulos como «Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos», «Migración y cambio estructural: la comunidad de Lampián», etcétera.

Nuestro argumento principal en contra de esta perspectiva es que presenta una imagen altamente impersonal del mundo andino opacando las potencialidades creadoras de sus miembros. Además, consideramos que restringe la selección de las partes interactuantes, destacando solo aquellas que son diacrónicamente significativas, que no pone el mínimo interés en definir el significado de los conceptos bajo los cuales las partes interactuantes son representadas, ni en definir los contextos en los cuales la interacción tiene lugar, y, finalmente, nos parece que encierra motivaciones políticas más que científicas.

Consideramos que restringe la selección de las partes interactuantes, pues, como puede observarse en las monografías mencionadas, las partes significativas son reducidas ya sea a una generación de mayores en relación con la generación de jóvenes, o a indios en relación con mestizos. En el primer caso se representa a la generación mayor al final de la cadena de comunicación, mientras que, a la generación joven, que generalmente ha viajado a otros lugares y recibido educación en la escuela, se la representa encima de la anterior. Una representa la tradicionalidad y la otra, la modernización, e inevitablemente la modernización vence a la tradición; entonces el cambio es introducido en la comunidad por el mayor poder que han adquirido los jóvenes gracias a su mayor participación en la sociedad nacional. En la monografía de Olinda Celestino sobre Lampián, estas son las unidades sociales interactuantes más significativas, pero uno queda en la duda de si lo son en la realidad o solo porque encajan en su esquema teórico. La razón para esta duda es porque estas unidades interactuantes no son vistas en relación con otras unidades interactuantes, de tal manera que no se puede formular ningún juicio, por ejemplo, acerca del grado de modernización de las mujeres jóvenes, o acerca de la posición dentro de la familia de los varones jóvenes que abandonan el pueblo, o de aquellos que los reemplazan mientras están ausentes, o de los lazos que estos jóvenes mantienen mientras están fuera de su comunidad. Además, no se nota ningún intento de especificar las unidades interactuantes al interior de cada generación. No vemos, por

ejemplo, que se comparen las relaciones que existen entre padres e hijos de las que incluyen a suegros y yernos.

Cuando se enfatizan las relaciones entre indios y mestizos, notamos generalmente que los primeros asumen la posición de la generación de los mayores, y los segundos la de los jóvenes. Según Cotler, la interacción entre indios y mestizos es típica del triángulo sin base. En este caso son los mestizos los que controlan las mejores y más grandes porciones de tierras y ganados que regionalmente constituyen las más importantes fuentes de capital. Por lo tanto, el mestizo es percibido como una fuente todopoderosa con quien el indígena debe de congraciarse en un contexto impuesto por el primero. Por otro lado, los mestizos se aprovechan de las limitaciones existentes para reafirmar los lazos de lealtad personal y para convertirse en fuentes normativas, impidiendo la formación de identidades autónomas entre los indígenas. Como consecuencia, las normas culturales existentes proscriben manifestaciones de agresión contra la figura dominante, pero prescriben que estas se dirijan hacia los indios. Esto es así porque los indios son vistos como compitiendo entre sí por los favores de la figura dominante.

Es posiblemente debido a la falta de una larga permanencia de investigación en el campo y a una escasa crítica de las fuentes utilizadas, que se ha originado tal imagen acerca de las relaciones entre indios y mestizos. De nuestra experiencia en la comunidad de Andamarca, podemos decir que los mestizos o *mistis*, como se les llama localmente, constituyen un grupo social separado del de los indígenas; que participan más intensamente en las instituciones de la sociedad nacional; y, aunque en proporción concentran mayor riqueza y poder, no hay la mínima evidencia de que se constituyan en fuentes normativas de los indígenas, ni que sean los únicos responsables de la circulación de la riqueza, ni, mucho menos, que los indígenas se enfrenten entre sí compitiendo por sus favores. En realidad, los indígenas, aunque individualmente mantienen relaciones amistosas con varios *mistis*, colectivamente sienten una gran aversión hacia ellos. Algunos llegaron inclusive a decirnos que no existía un *misti* bueno. Es principalmente

hacia los *mistis* que canalizan su agresividad y en los registros comunales hay bastante evidencia de luchas contra ellos. Además, tampoco hay evidencia de que los conflictos entre los indígenas se centren alrededor de la figura del *misti*. En verdad esto no podría suceder, pues no solo hay un *misti* por cuyos favores competir, sino varios, y porque ellos no son los únicos responsables de la circulación del poder y la riqueza. Sucede muchas veces que son los *mistis* los que tienen más necesidad de los indios que viceversa.

En Andamarca, los *mistis* no solamente son percibidos como fuentes económicas o de poder, sino también como forasteros e intrusos, sin legítimos derechos dentro de la comunidad. Esta percepción particular es validada en sus rituales, mitología y en lo que la gente usualmente dice, y no es muy lejana de la que describe José María Arguedas para Puquio, Lucanas, Apurímac y el Cuzco. Sin embargo, ninguno de los seguidores de la teoría de la dominación reparó en ella. Relievamos esta percepción porque creemos que es bastante indicativa del sentido de unidad que existe entre los que se identifican como indios o nativos de Andamarca, y porque las implicaciones que suscita nunca podrían entenderse solo por referencia a la sociedad nacional, sino, principalmente, en referencia al contexto sociocultural particular en el cual interactúan los miembros de las comunidades andinas

Sin embargo, como indicamos, antropólogos como Fuenzalida han dudado de la objetividad de las distinciones entre indios y mestizos, especialmente cuando de manera unilateral solo se han usado criterios raciales y culturales. Aquí yace, a nuestro parecer, la mayor contribución de la teoría de la dominación, pues ha restado rigidez a la aplicación indiscriminada de los

conceptos indio, mestizo y criollo en aras de un interés concreto por definir sus comportamientos mutuos en contextos restringidos, que a su vez se definen en relación con otros contextos. Concordamos absolutamente con Fuenzalida cuando dice: «La raza de un hombre no coincide con su raza» (Fuenzalida, 1970: 25), pensando en los campesinos de tez blanca de puro ancestro español o portugués que viven en Cajamarca o en las alturas de Ayacucho y que se clasifican como indígenas, o en otros «de aspecto y ascendencia limpiamente quechua [que] reciben indistintamente el nombre de mestizos...» (Fuenzalida, 1970: 2). También concordamos en que el lenguaje, el vestido, la música son criterios relativos para

■ Mujer andamarquina llevando cosecha.



diferenciar a ambos grupos. El idioma quechua, por ejemplo, es hablado tanto por aquellos que son clasificados como indios, como por aquellos considerados como mestizos. Al respecto, coincidimos con Eve-Marie Fell (1973) en considerar la permanencia de los lenguajes indígenas más como un fenómeno geográfico que racial. Lo mismo puede decirse de la música y del vestido.

Pero si bien no creemos que estos criterios raciales y culturales en sí mismos son suficientes para diferenciar a los indios de los mestizos, tampoco creemos que criterios económicos como el nivel de ingresos, las actividades productivas, etcétera, aducidos algunas veces por los que siguen una orientación economicista, tornados unilateralmente sean más útiles que los anteriores. No bien estos criterios se aplican a la realidad se evanesen inmediatamente. La agricultura no es de ninguna manera una actividad exclusiva de los indígenas y en algunos casos sus ingresos no son mayormente diferentes que los de los mestizos. En Andamarca,



■ Nativos de Andamarca en representación tradicional.

hemos notado, por ejemplo, que algunos individuos considerados como indígenas eran más ricos que algunos mestizos y estamos seguro de que, si uno compara el promedio de riqueza de los mestizos de esta área con la de los indígenas del valle del Mantaro o de Cajamarca, estos últimos aventajan a los primeros.

Sostenemos, por lo tanto, que no se llegará muy lejos si se discuten las categorías de indio y mestizo en un nivel abstracto o en un contexto tan amplio como la nación peruana. La razón para esto es que no creemos que existan criterios objetivos, ya sean culturales, y económicos, que puedan ser comunes a todas las comunidades andinas. Sin embargo, el hecho de que exista un concepto como *misti* para distinguir un estrato diferente al de los indígenas es la mejor evidencia del reconocimiento que se le da al factor étnico en el plano social. No obstante, la única manera de evaluar su significado es verlos interactuando en la práctica, y analizando la forma como se representan unos a otros.

b. Indios y *mistis* en un contexto local

Como vemos, en un nivel conceptual los indígenas y los *mistis* están claramente demarcados por los andamarquinos, pero en la práctica es a veces difícil determinar quién es quién. Debemos recordar que en este caso no estamos tratando con agrupaciones sociales como clanes, linajes, castas, etcétera, cuyos símbolos y fronteras son bastantes definidos, por existir un consenso generalizado debido a que se participa de un sistema conceptual y social común. Los *mistis* y los indígenas son, en realidad, el producto de acontecimientos históricos en que se enfrentaron dos tradiciones bastante distintas, y cada cual tiende a representarse mutuamente según los valores culturales que han heredado. Los indígenas, por lo tanto, dirán que los *mistis* no se visten como ellos, que el tono de su música es diferente, que son irreverentes con los santos y, por lo tanto, responsables de las calamidades que tienen lugar y del desorden reinante, que son letrados, que su piel es más clara que la de ellos y que son forasteros cuyos derechos en la comunidad se apoyan principalmente en el uso de la fuerza.

Los *mistis*, a su vez, consideran a los indígenas como ignorantes, desconfiados, insinceros y, en general, inferiores. Según estos criterios, muchas veces es muy difícil reconocer quien es un *misti* o un indio. Los *mistis* pueden señalar a alguien como indígena, pero bien puede suceder que en realidad este individuo haya terminado sus estudios secundarios y ser, incluso, un profesor de escuela. Inversamente, algunos individuos considerados *mistis* por los indígenas eran en verdad de tez bastante oscura, usaban vestimentas parecidas a las de ellos y se mostraban bastante respetuosos con los santos.

Sin embargo, a lo largo de la investigación, fueron surgiendo criterios más precisos, reconocidos por ambos grupos, que nos permitieron establecer las correspondencias empíricas de la distinción conceptual y describir, por lo tanto, la interacción entre ellos. Estos criterios fueron, por un lado, la localización de las residencias al interior del pueblo, y, por el otro, la distribución de los apellidos. Así, poco a poco fue emergiendo que el espacio que normalmente ocupan los *mistis* dentro del pueblo es la plaza o, alternativamente, la calle Lima o *chaupi* calle (calle central), que divide los dos barrios del pueblo; y que se les asocian apellidos como Garayar, Cabrera, Herrera, Miranda, Escajadillo, etcétera. Aunque algunos individuos escapaban a estos criterios, una gran mayoría respondía a los mismos y eran identificados como indios o *mistis* sin ninguna vacilación. A través de ellos, pudimos establecer que si estos dos grupos tenían existencia efectiva, y que, si los criterios que se utilizaban tenían cierta permanencia, era debido a la importancia del parentesco y el matrimonio en el sistema de relaciones sociales imperante en esta comunidad. Por lo tanto, el que algunos apellidos se asocien casi exclusivamente con uno de los dos grupos se puede explicar por la orientación endogámica de las relaciones matrimoniales; y el de que ocupen espacios determinados al interior del pueblo puede explicarse por el rol simbólico de los espacios y por una forma de transmisión de la propiedad que se basa en la herencia y el intercambio entre parientes.

Al respecto, es importante señalar que los *mistis* que vivían en la plaza eran descendientes de matrimonios legítimos completamente

endogámicos, mientras que los que vivían en la calle Lima eran algunas veces hijos ilegítimos, o casados con mujeres indígenas, o simplemente recién llegados. La calle Lima concentra la mayor parte del comercio de Andamarca. De las 46 tiendas que existían en el pueblo, 26 estaban ubicadas en esta calle. De estas, 13 eran de indígenas; 6 de gente de Puquio casados con indígenas andamarquinos; 4 de *mistis* ambiguos; 1 de un huancavelicano casado con una *misti* del pueblo; 1 de una pareja de cuzqueños, y de 1 desconocemos el dueño. Las otras tiendas no se concentran en esta cantidad en otras calles. La calle Túpac Amaru, que sigue a la calle Lima en número de tiendas, tenía solo seis. Todo esto, sumado a su posición de eje divisor entre los barrios Tuna y Pata, hace que esta calle pueda considerarse como un paradigma de la ambigüedad y no sería sorprendente si la mayor parte de indígenas que viven en ella fuesen considerados *chahua misti* (mestizo crudo), que es el nombre que se les da a aquellos indígenas que imitan artificialmente el comportamiento de los *mistis*.

Una vez que el forastero comienza a familiarizarse con Andamarca y una vez que toma conciencia de las diferencias entre indios y *mistis*, según los criterios mencionados, entonces podrá percibir otras diferencias, que muchas veces confirman los criterios usados por los miembros de estos grupos para diferenciarse a sí mismos. Notará, por ejemplo, que los *misti* nunca o casi nunca pasan cargos religiosos: que prefieren beber cerveza a trago (cañazo); que proporcionalmente dan más importancia al pastoreo de ganado vacuno y ovino que al pastoreo de auquénidos o a la agricultura de subsistencia; que en esto último prefieren el cultivo de la papa al del maíz; que la mayor parte de sus terrenos están cerca del pueblo y en los lugares menos empinados; y, finalmente, que la mayor parte de estos terrenos se concentran en la parte media de la banda occidental del río Negromayo, que es también el lado donde se ubica el pueblo.

Todas estas características concuerdan con su interés por el ganado vacuno, que, como hemos visto, es su principal fuente de ingresos. A través de su ganado participan en el mercado nacional comerciando la carne y

con el dinero que obtienen mantienen sus vínculos con los indígenas de la comunidad. Sus ingresos en parte los reinvierten en la misma comunidad, manteniendo restaurantes, tiendas, o invirtiendo en tierras y ganado, prestando dinero con interés, contratando peones y atendiendo algunos gastos públicos de la comunidad. Otra parte la destinan para mantener a sus hijos que estudian o en la costa o en la capital de la provincia. Y, otra adicional, para mantener sus redes extracomunales.

Para poder entender como todas estas características se relacionan entre sí, es importante destacar que los *mistis* constituyen una minoría en Andamarca, que sus actividades productivas necesitan mucha dedicación y que por lo tanto necesitan de la mano de obra indígena.

Aunque es bastante difícil dar una cifra exacta para la población *misti* de Andamarca, pues se trata de individuos espacialmente muy móviles, hemos calculado que de los 2.862 habitantes de Andamarca cerca de 70 pueden ser considerados como tales, o sea, el 2,5 por ciento. En términos de familia nuclear, suman alrededor de 16.

Si bien la crianza de ganado vacuno no es una actividad excesivamente laboriosa en términos de utilización de energía humana, sí lo es en términos de dedicación y de utilización del tiempo. Los animales necesitan ser vigilados constantemente para evitar que se pierdan o «dañen»⁹⁰ en los terrenos vecinos, o para evitar que sean robados por abigeos. Ya hemos visto que durante el año los animales tienen que rotar constantemente para satisfacer sus necesidades alimenticias. Además, la alfalfa, que es el forraje principal que consumen los vacunos de los *mistis*, tiene un conjunto de requerimientos que hace muy laborioso y costoso su cuidado. Por un lado, requiere de abundante agua y de terrenos planos, que al final de su ciclo de producción deben renovarse con una de las tareas, pero fatigosas de la agricultura como es el *chacmeo*⁹¹. La herramienta principal que utilizan para esta tarea es el pico, lo que de por sí es indicativo del tipo de energía que se utiliza y de la necesidad de contar con abundante mano de obra. Así, chacmear

⁹⁰ «Daño» es el término específico que se utiliza para calificar los prejuicios que causan los animales en las propiedades agrícolas.

⁹¹ Voltar el terreno removiendo las raíces de la alfalfa que se encuentran bastante adheridas.

un terreno de 2.500 metros cuadrados puede tomar alrededor de ocho horas a unos nueve individuos.

En todas estas actividades participan hombres y mujeres adultos. Los primeros generalmente se encargan de las actividades relacionadas con la alimentación de los animales, como las que se dan en relación con la alfalfa, y son ellos los que los movilizan de un sitio a otro. Las mujeres, por su parte, se preocupan principalmente de ordeñar a las vacas. Todo esto supone contar con una mano de obra permanente que en algunos momentos tiende a ser numerosa.

Esta descripción demuestra, por lo tanto, que los *mistis* no pueden depender de ellos mismos para cumplir con sus actividades productivas y que necesitan de la ayuda de los indígenas. Esta ayuda es retribuida por los *mistis* principalmente en dinero o en productos que son traídos de afuera, pero estos no se entregan en una transacción fría e impersonal, propia del sistema de mercado, sino en un contexto de obligaciones mutuas que



■ Arado de campo con ganado.

no pueden ser medidas con criterios estandarizados. En este sentido, los *mistis* tienen que adaptarse a las reglas de reciprocidad que son propias del intercambio de bienes y servicios entre los indígenas. Esta adaptación pareciera responder a la naturaleza misma de las actividades que demanda el ganado: necesitan de individuos de ambos sexos que los cuiden de manera permanente. En relación con ello, pudimos notar que algunas familias de *mistis* tendían a perpetuar sus vínculos con algunas familias indígenas. A través de diferentes documentos fue posible rastrear algunos de estos vínculos hasta 1930 y establecer que había una continuidad de tres generaciones. Estos vínculos no solo se manifiestan durante las actividades productivas, sino también en otros contextos como fiestas, intercambio de bienes, asuntos legales, apadrinamiento de matrimonios, etcétera. En realidad, podemos decir que los *mistis* que mantenían estos vínculos eran los más exitosos en conseguir mano de obra cuando la necesitaban.



■ Parientes trabajando la tierra antes de la siembra.

Aquellos que no se conformaban a las reglas de reciprocidad tenían que amenazar a los indígenas para obtener la mano de obra deseada.

Es importante destacar que si bien los *mistis* apoyaban sus amenazas en un mejor conocimiento de la legislación nacional y en sus vínculos estrechos con las autoridades nacionales (que generalmente formaban parte de sus redes de parentesco), tampoco podían ir sino hasta ciertos límites en coaccionar a los indígenas. En los documentos de la comunidad hay evidencia de que un par de *mistis* casi fueron linchados por los indígenas. Un caso tuvo lugar alrededor de los primeros años de la década de 1940, y otro en 1958. Los tumultos entre indígenas parecieron estar institucionalizados, pues hasta se nos refirió que había un repique especial de campanas para congregarse a la gente en tales ocasiones.

Los indígenas, por otro lado, también necesitan del concurso de los *mistis*. Pero este concurso no consiste en mano de obra sino en dinero para hacer frente a las necesidades creadas por la sociedad nacional. Esto es igualmente demostrativo de la naturaleza de sus actividades económicas predominantes y de la naturaleza de su sistema social.

Como ya he mencionado, las actividades económicas de los indígenas están orientadas principalmente hacia su subsistencia y, proporcionalmente, los ingresos que obtienen de la comercialización del queso, la lana y el charqui no son tan altos como los que obtienen los *mistis* por la carne de vacuno. La producción de maíz sigue siendo su actividad dominante y, como hemos visto, su destino es principalmente el cumplimiento de sus obligaciones recíprocas enmarcadas en la noción de *ayni*. En última instancia, el énfasis puesto en esta actividad corresponde a la naturaleza del sistema social, basado en relaciones interpersonales y el parentesco, que confiere gran importancia a la reciprocidad y a la redistribución.

Si bien no se desdeña la acumulación de capitales, como se advierte en el sistema de cargos, su expansión se encuentra bastante limitada por esta orientación hacia el autoconsumo influida por la importancia asignada a la reciprocidad y la redistribución. De aquí que el que sobrepasa los márgenes normales de la acumulación de riqueza, al igual que los incestuosos, sean susceptibles de convertirse en condenados o *qarqachas*. O, alternativamente,

que nunca se piense que los grandes enriquecimientos pueden ser forjados por medios normales, sino por el descubrimiento de un «tapado» o tesoro o por pactos realizados con el demonio.

En consonancia con estas actitudes hacia el enriquecimiento, el dinero es visto por los andamarquinos no tanto como medio de capitalización, sino como un instrumento para complementar su subsistencia con productos que circulan por el mercado y para realzar su prestigio cumpliendo con las reglas de reciprocidad y redistribución. No es de extrañar, por lo tanto, que los productos más vendidos en las tiendas andamarquinas fuesen alcohol de caña y hojas de coca que desempeñan un papel muy importante en los intercambios recíprocos.

Adaptándose a este contexto, que confiere un gran privilegio a la reciprocidad, es posible notar que los billetes y las monedas se enriquecen con nuevos usos. Así, por ejemplo, las antiguas monedas de plata se convierten en piezas vitales en las ofrendas asociadas con el ganado y los billetes se transformen en *kuyaq*⁹², *qelpuy*⁹³ y *puñuchi*⁹⁴ en determinados contextos rituales.

Es en relación con esta asociación del dinero con los valores de reciprocidad que los indígenas explican el asentamiento de los *mistis* en Andamarca. Como ya he adelantado, es casi un consenso que los *mistis* pudieron establecerse en Andamarca gracias a que se apropiaron de las tierras que los indígenas les dieron en prenda a cambio de préstamos en dinero que les permitiese solventar el auspicio de los cargos.

Al tiempo que hacíamos nuestra investigación, este tipo de vinculación económica con los *mistis* no se había perdido. En la medida de que su capacidad de capitalización era mayor, tanto por la orientación de su producción como por su inserción en redes socioeconómicas extra-comunales, los *mistis* seguían siendo los grandes proveedores de capital de los indígenas y estos últimos, su principal fuerza de trabajo. Sin duda, el

.....
92 Son billetes que los allegados del auspiciador de una fiesta prenden en su solapa como muestra de cariño.

93 Ya hemos visto que con este término se designa el dinero que obsequian los allegados de una pareja en su matrimonio, y de un individuo en su bautismo.

94 Es el interés que gana el *qelpuy* al ser retornado luego de ser redistribuido entre los allegados.

contexto de esta relación era el de una asimetría, no obstante, entre ambos sectores sociales había una gran interdependencia.

Otra área en que los *mistis* eran significativos para los indígenas es lo concerniente al bienestar público de la comunidad y la del mantenimiento de la ley y el orden. Habían sido principalmente *mistis* los que habían desempeñado puestos districomo alcalde, gobernador y juez de Paz. La razón aducida por los *mistis*, y aceptada por los indígenas, para haber desempeñado estas funciones es que eran gente educada. Sin embargo, en una elección comunal durante nuestra estadía en Andamarca, un indígena derrotó a un *misti* al ocupar el primer puesto de la terna para el nombramiento del alcalde. El comentario general de los *mistis* fue de total desaprobación, pues no se concebía cómo un ignorante podría administrar los asuntos de la alcaldía, especialmente cuando este cargo implicaba saber redactar oficios con propiedad y dar un trato apropiado a otras autoridades nacionales de distintos niveles. En privado, el indígena nos confesó que este comentario era verdadero y que pensaba retirar su candidatura. En otra oportunidad, otro indígena fue nombrado gobernador y poco después el comentario general es que se había convertido en sirviente de los policías y que no sabía hacer respetar su autoridad. Además, pudimos constatar que no se bastaba a sí mismo y que continuamente solicitaba el consejo de los *mistis* para hacer sus escritos y para dilucidar los oficios que provenían de las autoridades provinciales.

Esta actitud de solicitar la ayuda de los *mistis* para absolver las disposiciones de la legislación nacional es muy común entre los indígenas. Esto lo constatamos de manera evidente cuando en 1973 todos se vieron obligados a completar sus respectivas declaraciones juradas de bienes. En esta ocasión varios *mistis* obtuvieron remuneraciones en dinero de los indígenas por ayudarlos a completar sus formularios. En otras ocasiones los *mistis* asesoran a los indígenas que disputan entre sí o contra otros *mistis*. Generalmente cuando disputan sobre tierras, acostumbran los indígenas vender estas a los *mistis* para que luego se encarguen ellos de continuar con los procedimientos legales. Todo esto respalda la convicción de los *mistis* de que los indígenas son ignorantes.

Sin embargo, ser ignorante en el contexto de este tipo de conocimiento no es denigrante, pues se trata de un conocimiento de materias que son ajenas al universo sociocultural en que viven. Al final, son los *mistis* los que resultan percibidos como ignorantes, pues desconocen la realidad en que los indígenas viven, como pudimos apreciar en la pantomima que se presenta durante los días centrales de la fiesta del agua.

Como hemos visto, esta representación hace explícito que para los indígenas de Andamarca los *mistis* no son vistos como oriundos de la comunidad. Esto concuerda con el hecho de que, efectivamente la mayor parte de ellos vinieron del pueblo de Lucanas⁹⁵ o de otras regiones. Los *mistis* son, pues, considerados como foráneos y por lo tanto son rechazados por los indígenas. Su presencia en Andamarca es explicada en términos un tanto oscuros. Los indígenas argumentan que eran prófugos de la justicia y que se establecieron en Andamarca aprovechándose de la «ignorancia» de sus abuelos. Además, hubo cierto consenso de que su llegada databa de tiempos recientes.

Cuán verdaderas son estas explicaciones históricas, es difícil de decidir, pues no hay mucha documentación histórica que nos informe acerca de la aparición de las actuales familias de *mistis* en Andamarca. Su vinculación con Lucanas es bastante factible ya que aún hay muchos que tienen familiares residiendo en aquel pueblo y recuerdan los días de su niñez pasados allí. Lo más difícil de determinar es si fueron efectivamente prófugos de la justicia. No hay evidencias sobre esta condición, pero nos parece dudoso que familias que han tenido una larga tradición en la zona y vínculos cercanos con las autoridades nacionales hayan podido estar corridos por la justicia. Al respecto, poseemos información de que algunos de los actuales apellidos de *mistis* de Andamarca, aparecen asociados a este pueblo desde principios del siglo XIX.

Si estas familias de *mistis* se asentaron en Andamarca a principios del siglo XIX, ¿por qué los indígenas siguen considerándolos como forasteros? Además, ¿por qué son los *mistis* considerados como foráneos, cuando hay varias familias indígenas a las que se les atribuye haber venido

.....
⁹⁵ Lucanas fue la antigua capital de la provincia a que pertenece Andamarca y la mayor parte de los *mistis* se jactan de proceder efectivamente de aquí.

de otras regiones? Los Ramos, del barrio de Yarpu, por ejemplo, se decía que habían venido del Cuzco; los Cuevas, de Parinacochas; los Flores, de Andahuaylas y Cora-Cora; los Puza y los Cupe, de Cora-Cora; los Inca, Astovilca, Wayta, Capcha y Huamani, de Huamanga. Como ya hemos señalado, las únicas familias consideradas oriundas de Andamarca eran los Tito de Parqacha y los Quillas de Panqapata y esto por razones míticas derivadas de la etimología de sus nombres.

Por lo tanto, a nuestro modo de ver, la foraneidad de los *mistis* no se basa en consideraciones históricas, sino en otras, que son más de corte social y simbólicas. Las primeras tienen que ver con el hecho de que los *mistis* no son parte de las redes sociales de los indígenas ni, plenamente, de sus valores. Una nota distintiva de las redes sociales de los *mistis* es que se proyectan más allá de la comunidad, llegando hasta los límites de la provincia de Lucanas e, inclusive, hasta los del departamento de Ayacucho y del resto del conjunto nacional. En lo concerniente a sus



■ Pobladores de Andamarca.

valores, es indudable que están bastante más cercanos de los que rigen a nivel nacional. De aquí que todos sean muy fluidos en el manejo del español y que tengan un mejor manejo de la legislación nacional y de las reglas de la economía de mercado.

Pero si bien estos rasgos los distinguen de los indígenas, existen otros que son comunes a ambos y que los hace partícipes de un mismo sistema. Uno de ellos es que ambos confieren gran importancia al parentesco y a una orientación endogámica que hace que ambos estratos sociales se semejen a las castas orientales. Consecuentemente, *mistis* e indígenas rara vez se casan entre sí prefiriendo cada cual buscar su cónyuge dentro de su estrato. No siendo muchos los *mistis* en la comunidad de Andamarca y teniendo sus redes una mayor proyección espacial, una consecuencia que se deriva de esta orientación es que mientras los indígenas tienden a circunscribir sus matrimonios a los límites de la comunidad, los *mistis* lo hacen a nivel de la provincia y del departamento.

Pareciera, por lo tanto, que la condición de foráneo atribuida a los *mistis* no se deriva tanto de que sean recién llegados, sino a la ausencia de vínculos parentales con los indígenas, lo cual se relaciona a su vez con una ausencia de intercambios simétricos entre ambos estratos. Esto último no solo se ve en relación con el matrimonio y el intercambio de bienes, sino también en lo concerniente al parentesco ceremonial. Como ya hemos indicado, de la gran variedad de modalidades de parentesco ceremonial que existen en Andamarca en la única que coinciden ambos estratos para relacionarse entre sí es en la de padrinzago de matrimonio, que es la que encierra matices más asimétricos.

Como hemos tenido oportunidad de ver al analizar la fiesta del agua, la condición de foráneos de los *mistis* es remarcada a nivel simbólico acentuando su orientación hacia la ganadería en oposición a la agricultura. Esto trae aparejado una serie de asociaciones vinculadas con lo no-social, como son la puna, o morada de los *sallqaruna* o salvajes, el este, que es donde se sitúa el origen de los primeros pobladores, y el color rojo, que lucen los *pucas* en sus rostros o la hormiga a la cual se le dice chilenua o huamanguina. Coincidiendo con estas valoraciones, también

es posible notar que se les da el calificativo de *qala* o desnudo, que es una caracterización bastante explícita de su condición periférica por el gran valor social que el mundo andino otorga a la ropa.

Esta conceptualización de los *mistis* (mencionada en las páginas 89 y 327) se sitúa en el marco de un esquema dualista que en el pasado opuso a los ganaderos y agricultores bajo los términos de *llacuaz* y *huari*, respectivamente, y que en la época presente mantiene una gran vigencia en muchas comunidades ayacuchanas. En ellas los *mistis* son presentados como una categoría opuesta, pero complementaria a los indígenas y como un estrato étnico de condición foránea que se asocia tanto con él como con la ausencia de socialización.

Que esta conceptualización tiene bases empíricas lo confirman los hechos de que en verdad no son oriundos de Andamarca, su actividad productiva preponderante es la ganadería, y efectivamente están asociados con el poder. Por otro lado, desde el punto de vista de su distribución en el espacio, vemos que, aunque los *mistis* son considerados como foráneos, el



■ Caracterizaciones en fiesta de Andamarca.

lugar efectivo que ocupan en el pueblo es la plaza, la que normalmente se considera como el centro. Es aquí donde se concentran todos los edificios públicos, como la Iglesia, la alcaldía, la estación de policía, el correo y la oficina de salubridad. El rol de la plaza es unificar a la comunidad. Aquí es donde tienen lugar las asambleas y las celebraciones comunales más importantes. ¿Podría decirse que para los ojos de los indígenas existe aquí una contradicción entre ser foráneo y vivir en el centro del pueblo? Al respecto, pensamos que tal contradicción no existe, porque al igual que los *mistis*, la plaza también está asociada con la imagen del poder y este es siempre reconocido como unitario e indiviso.

En términos de Víctor Turner (1969), tanto la plaza como la calle Lima son ámbitos que serían de naturaleza liminal y, por lo tanto, opuestos a los espacios estructurados donde habitan los indígenas. Sin embargo, se trata de centros que corresponden a dos maneras de concebir el espacio. En el caso de la plaza, su naturaleza se define en relación con una visión concéntrica y jerárquica del espacio; mientras que en el caso de la calle Chaupi o Lima, en relación con una visión diamétrica, que se cimenta en raíces profundamente igualitarias y simétricas cuyo equilibrio solo es posible con la intervención de una instancia mediadora.

Pero estos referentes empíricos, si bien calzan con el modelo, no son suficientes. Lo que verdaderamente hace posible que este modelo mantenga su vigencia es que todavía predomina una visión «holística» de la sociedad, hondamente arraigada en una visión dualista del mundo, que guarda correspondencia con la importancia que siguen teniendo el parentesco y la reciprocidad en esta comunidad.

Pero si bien esta visión permite limitar el antagonismo hacia los *mistis*, por estar enmarcados dentro de un modelo donde los opuestos son complementarios, las bases que refuerzan este modelo corren el riesgo de debilitarse con la expansión de las migraciones. En estas circunstancias las complementariedades étnicas corren el peligro de transformarse en antagonismos de clase y la oposición complementaria puede ser reemplazada por una de naturaleza irreconciliable fundada en el maniqueísmo de la

tradición occidental. *Mutatis mutandi*, Inkarrí, y la expectativa mesiánica que lo acompañaba, comienza a ser reemplazado por líderes revolucionarios que en vez de contribuir a frenar míticos cataclismos que sobrevendrán se convierten en cómplices de la destrucción de la sociedad contemporánea.

Una vez llegados a este punto, comienza a surgir una imagen bastante distinta de aquella sugerida por algunas corrientes culturalistas y funcionalistas, como la teoría de la dominación, acerca de las relaciones entre indígenas y mestizos. En primer lugar, se puede advertir que las partes interactuantes tienen que adaptarse mutuamente a las reglas de cada uno y que, por lo tanto, categorías analíticas como «dominación» son de poca utilidad para describir aquella interacción ya que tiende a dar una imagen unilateral. En segundo lugar, se puede notar que aquí no se está tratando ni con clases, ni con castas como las de la India, sino con grupos sociales originados de la confrontación de dos sistemas sociales y culturales distintos y cuyos criterios de adscripción se basan principalmente en la herencia y el matrimonio. Finalmente, en tercer lugar, no creemos que el rechazo de los indígenas hacia los *mistis* pueda explicarse exclusivamente por un sentimiento de clase explotada. Si bien no descartamos que pueda darse esta posibilidad, más importancia parece tener el que estos últimos son percibidos como ilegítimos o seres asociales que han disrupcionado el orden de los indígenas.

A través de este análisis se puede notar que reconocemos a dos unidades étnicas interactuantes que son el producto de circunstancias históricas, pero cuya existencia depende de la continuidad de determinadas premisas estructurales que tienen la capacidad de encapsular dicha historia restándole dinamismo. Desde el punto de vista del conjunto de la sociedad nacional, con su marcado acento en la homogeneización, la coyuntura histórica y las relaciones de dominación basadas en la acumulación de capital y poder, es muy posible que estos estratos no se distingan. Consecuentemente, para identificarlas hay que descender a su nivel. Habiéndolo logrado, lo que se advierte es un universo bastante diferente del que se percibe desde lo alto. La razón es que predominan sistemas socio-culturales que enfatizan determinadas relaciones y conceptualizaciones que redefinen las premisas venidas de afuera. Ahora bien, la pregunta

lógica que sigue es, ¿qué ha permitido la vigencia de aquellos sistemas socioculturales?

Tratar este tema llevaría a escribir otro libro. Sin embargo, creemos que la respuesta se tendrá que encontrar estudiando comparativamente los contactos que a lo largo de su historia han tenido las comunidades campesinas con el conjunto nacional. Ello demandará, por un lado, un esfuerzo por comprender el grado de movilización espacial de las poblaciones indígenas en distintas etapas de su historia y la naturaleza de sus vínculos con el Estado inca, colonial y republicano. Por otro lado, se tendrá que hacer un examen detallado de su orientación productiva y de las transformaciones tecnológicas. De lo poco que hemos explorado estos temas, es nuestra impresión que en gran parte la permanencia de los sistemas socioculturales tradicionales se ha visto favorecida gracias a que solo muy recientemente se ha comenzado a romper el secular enclaustramiento estimulado por el sistema tributario inca y colonial y por el centralismo.



■ Vista panorámica de sitio arqueológico en Andamarca.

CAPÍTULO IV:

El dualismo andamarquino y la representación del poder

a. Dualismo simbólico y social

En el mundo andino existen numerosos medios simbólicos a través de los cuales las comunidades recrean su unidad. Uno muy extendido es la organización en *aillus* simbólicos que, como vimos, existió en Andamarca y todavía se mantiene en la comunidad de Cabana (ver páginas 259-260). Otro es el sistema de cargos sean estos civiles, como los *varayoqs*, religiosos, como las mayordomías o festivos, como los auspiciadores de bailarines, músicos y actores. Un tercero, que puede acompañar a los primeros, pero que tiene su propia autonomía, es el dualismo o división en mitades simbólicas.

En Andamarca, el primero y el correspondiente al sistema de *varayoqs* han desaparecido. Además, el sistema de cargos religiosos ha sufrido un gran deterioro, lo cual ha repercutido un tanto en la cantidad de cargos festivos que existían. En consecuencia, de todos estos medios

utilizados por la comunidad de Andamarca para recrear su unidad el que más fuerza mantiene es el dualismo simbólico cuya presencia es claramente notoria en la organización de la fiesta del agua, en las fiestas que han conservado los migrantes que se han trasladado a Lima y en la división del pueblo matriz en dos barrios.

Pero si bien el dualismo perdura como principio organizativo en dichos contextos rituales y como un modelo institucionalizado en la configuración que adopta el pueblo matriz, no ha estado exento de ciertas mermas. Por ejemplo, ya desde la época en que hicimos nuestro trabajo de campo se percibía débilmente en las competencias que se hacían en carnavales y en el *yarqa aspi* donde intervenían los jóvenes de Tuna y Pata.

A la par de mostrar su vigencia en estos contextos simbólicos es interesante notar que mantiene su congruencia con una nota muy característica del dualismo andino en el plano social. Esta es su propensión hacia la endogamia.

Como lo ha destacado Zuidema, en la sociedad andina no existen evidencias de matrimonios prescriptivos y menos que la división en mitades se pusiera al servicio de intercambios directos como ocurre en Australia y en otras sociedades. Por el contrario, lo que la documentación histórica y la información procedente de numerosas comunidades andinas sugiere es que las mitades tuvieron una proclividad hacia la endogamia como hemos visto en la página 317.

En la actualidad, casos ya referidos como San Damián, San Lorenzo de Quinti, Chinchera son muestras bastante expresivas de este patrón. En el pasado, una referencia interesante, aunque un tanto interferida por primar el punto de vista del inca, es la que nos trae el cronista Betanzos cuando, hablando sobre las mitades del Cuzco, refiere que *Hanan*, o la mitad de arriba, fue habitada por el inca mismo y sus parientes más cercanos, mientras que *Hurin*, o la mitad de abajo, por sus parientes secundarios, a quienes se les decía *huaccha cconcha* (hijos de la hermana o sobrinos pobres) (Betanzos, 1987: 150)⁹⁶.

⁹⁶ Del mismo modo, según el Inca Garcilaso, los pobladores que fueron atraídos por el rey, al momento de la fundación del Cuzco, mandó que se asentasen en Hanan Cuzco.

«y los que convoco la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por esto le llamaron el

En Andamarca, como hemos mencionado, si bien no se da en un 100 por ciento, todavía queda cierta inclinación a casarse entre miembros de una misma mitad. Sin embargo, por encima de esta evidencia, es interesante notar que, como si se tratasen de dos mundos paralelos, los regantes de cada banda del río Negromayo tienen días separados para celebrar la fiesta del agua en el pueblo matriz.

Una razón por la cual las mitades del mundo andino tienden a ser endogámicas es que la unilinealidad que acompaña a las mitades exogámicas nunca fue un principio de adscripción exclusivo. Siempre estuvo acompañado de otras modalidades de descendencia que otorgaron la misma importancia a los dos sexos. Esto explica que, a falta de este principio de descendencia, que acompaña a las sociedades con mitades exogámicas, el mundo andino optara por la endogamia para preservar la continuidad de estas unidades y permitir la compatibilidad con otra serie de principios sociales.

No obstante, si bien a nivel colectivo las mitades no traducen la existencia de intercambios matrimoniales simétricos, estos sí se dieron, y se siguen dando, a nivel individual. El inca, por ejemplo, como sostiene Zuidema, para consolidar sus triunfos intercambió a sus hermanas por las hermanas de los *curacas* o líderes étnicos que conquistó. Sin embargo, estas alianzas matrimoniales fueron secundarias en relación con la unión forjada con su *pibui huarmi* o *coya*, que por ser altamente endogámica (su hermana estaba de por medio) permitía la procreación de quien debía sucederle.

De estas dos modalidades de matrimonio que contaron los incas, facilitadas por un sistema que permitía la poliginia, Hanan Cuzco pasó

bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Solo quiso el inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina: y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por varón, y los del bajo por la hembra» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960, vol. II: 28).

a ser la mitad de los descendientes de uniones eminentemente endogámicas y Hurin Cuzco, de uniones exogámicas que suponían intercambios simétricos. Como consecuencia de esto último al dualismo endogámico de Hanan y Hurin Cuzco se le añadió una segunda división dual de base exogámica: aquella del Cuzco en relación con la periferia o, según Zuidema, entre el valle alto y bajo del Cuzco (1989).

Quedando prohibida la poliginia con la imposición del catolicismo, las mitades exogámicas, moldeadas por connubios simétricos de corte individual, perdieron vigencia, mas no la proclividad por forjar las alianzas matrimoniales dentro de estos cánones. Como hemos visto, este ideal perdura en Andamarca, ha contaminado al sistema de compadrazgo y es coincidente con el mantenimiento de una orientación endogámica que busca reiterar uniones conyugales entre dos parentelas o *aillus*.

Según lo anterior es posible afirmar que, si bien en el plano social no se ve que el dualismo juegue ningún tipo de rol orientando los intercambios matrimoniales en el marco de mitades exogámicas institucionalizadas, a nivel individual predispone a la conformación de alianzas simétricas que, por su acción reiterada, otorgan cierta permanencia y delimitación a las parentelas bajo un tipo de colectividad social que, según Billie Jean Isbell, es conocida como *aura* en Chuschi.

Adicionalmente, es importante señalar que, así como estas parentelas entre sí adoptan una configuración simétrica por los intercambios recíprocos de sus miembros, también el sexo masculino y el femenino, cuya unión matrimonial traza el puente entre estas parentelas, terminan coparticipando de la configuración que adoptan las parentelas. Es, pues, tal la congruencia que existe entre la simetría de las parentelas, las mitades endogámicas y los sexos que estos últimos terminan dando la impresión de ser dos mundos autónomos y paralelos, pero que solo pueden acceder a la plenitud social cuando se unen.

De este análisis se desprende, por consiguiente, que los sexos son como las mitades endogámicas: ambos son simétricos y cada cual goza de autonomía. En cambio, las parentelas, unidas en su modalidad

aura, si bien son simétricas como los anteriores, no derivan de un sentido autónomo sino, por el contrario, de intercambios matrimoniales directos o de vínculos de compadrazgo que tratan de perpetuar la unión entre parentelas por más de una generación. Es natural que esto suceda así, pues de lo contrario no se reproduciría el orden social ni la orientación endogámica que permite a las mitades institucionalizadas conservar su sentido prístino.

La noción de *aura*, que en Andamarca es la base del compadrazgo, es, pues, un punto de encuentro entre un extremo colectivo, representado por las mitades endogámicas, y un extremo individual representado por los sexos opuestos que se unen en matrimonio.

A pesar de estar en extremos opuestos, en esta oportunidad lo colectivo y lo individual se modelan bajo un mismo dualismo, que confiere autonomía a las partes involucradas. La razón para esta convergencia es, sin duda, la necesidad de presentar una visión unificada del mundo, donde lo social está marcado por la dualidad. Sin embargo, de por sí estos dos extremos tan solo muestran la disposición del escenario y la organización de los actores. Para que entren en movimiento es imprescindible dos elementos intermedios: las parentelas y el matrimonio.

No pudiendo pautarse los intercambios matrimoniales por medio de mitades institucionalizadas porque la unilinealidad se reparte con otros principios de descendencia, el dualismo desaparece a este nivel, mas no el sentido de simetría que lo acompaña. Gracias a este último, se privilegian las alianzas directas entre dos parentelas, se refuerza la orientación endogámica por la reiteración de los vínculos y se configura un tipo de colectividad institucionalizada que en algunas partes se denomina *aura* y que en Andamarca se asimila al compadrazgo.

Por lo tanto, es cierto que la institucionalización del dualismo en Andamarca se da principalmente en el plano simbólico. Sin embargo, también hay evidencias que se proyecta en el plano social y que, eventualmente, como vimos en el caso de los incas, la proclividad por practicar alianzas simétricas —aunque sea a nivel individual— puede terminar configurando mitades institucionalizadas.

b. Dualismo diamétrico y dualismo concéntrico

En consonancia con las uniones endogámicas y exogámicas que pudieron forjar los incas, la sociedad incaica desarrolló dos tipos de dualismo que han sido estudiados por el célebre antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. Uno es el que este investigador ha denominado dualismo diamétrico y el otro dualismo concéntrico. El primero es aquel que consiste de dos mitades simétricas divididas por un eje central y el segundo, aquel donde la oposición se desplaza entre un centro y la periferia. Según este autor, el primero parece concebirse en algunos casos

«como el resultado de una dicotomía balanceada y simétrica entre grupos sociales, entre aspectos del mundo físico o entre atributos morales y metafísicos».

Y el segundo:

«en términos de oposición, con la sola diferencia que la oposición es con respecto al prestigio social y/o religioso, necesariamente desigual» (Lévi-Strauss, 1968: 139) [traducción mía].

Es decir, el primero supone igualdad y simetría mientras que el segundo, jerarquía y asimetría.

Como bien señala este antropólogo, una manera común de explicar la coexistencia de estos dos dualismos era achacársela a consideraciones históricas con acento evolucionista. Bajo estos cauces, uno de los dualismos, particularmente el diamétrico, aparecía como un rezago arcaico del pasado. No obstante, aparte de sugerir una mejor vía para comprender estos dualismos a través de los alcances dados por Mauss a través del principio de reciprocidad, los términos generales en que se desenvuelve Lévi-Strauss nos permiten comprender las circunstancias socioculturales que llevan a la presencia simultánea de estos dos dualismos.

Como ya lo sugirió Zuidema en su libro sobre los *ceques* del Cuzco (1964: 23), la sociedad incaica (y para nosotros el conjunto de la sociedad andina) tiene la ventaja de llevarnos a mayores precisiones sobre el tema. Por ejemplo, una observación atenta de las evidencias nos permite notar que en la

sociedad incaica el dualismo diamétrico, cuya esencia es darse en un conjunto cerrado, estuvo al servicio de la legitimización de los reyes incas a través de la endogamia y que el dualismo concéntrico, cuyo atributo principal es la apertura, estuvo al servicio de la política expansiva que desarrollaron. En el primero, la búsqueda de la igualdad y simetría es llevada a tal punto que el inca, por su posición en la cúspide de la jerarquía, tuvo la prerrogativa de casarse con su propia hermana. En el segundo, las motivaciones expansionistas de los incas hacen que su rey tenga la prerrogativa de contar con el más alto «número de esposas secundarias como consecuencia de forjar la mayor cantidad de alianzas matrimoniales posibles con los curacas vencidos.

El primer dualismo se tradujo, por lo tanto, en la división entre Hanan y Hurin Cuzco y el segundo, en una entre la ciudad del Cuzco y el medio circundante. No obstante, el juego recíproco entre ambos dualismos lleva a que las jerarquías, generadas en el segundo, se proyecten al primero y viceversa. De ello resulta, por un lado, que las mitades de la ciudad del Cuzco, a pesar de ser diamétricas, y por lo tanto igualitarias, se presentan organizadas jerárquicamente; por otro, que la oposición centro/periferia de la ciudad del Cuzco con su entorno, esencialmente asimétrica, se transforma, por obra de las alianzas directas con los curacas vencidos, en la división valle alto y valle bajo, que es fundamentalmente simétrica.

Aunque el inca, sus alianzas poligínicas y sus anhelos de expansión política ya no están presentes, en Andamarca sigue vigente la presencia simultánea de estos dos dualismos. La razón de ello es que, si bien todo lo anterior ha desaparecido, la reciprocidad y la jerarquía siguen manteniendo una gran fortaleza como premisas organizativas de la sociedad. No es de extrañar que este sea el caso, pues, aunque la dialéctica endogamia/exogamia ya no se sitúa a nivel de uniones poligínicas sigue manteniendo su vigencia bajo otros cauces institucionales como son los vínculos de parentesco ceremonial, la coexistencia de la bilateralidad y la unilinealidad, la concentración y dispersión de la tierra y el ideal de tener 12 hijos.

Pero por encima de estos cauces, la razón más profunda para la simultaneidad de estos dualismos, asociados con la reciprocidad y la jerarquía, es la existencia de una dialéctica entre una dimensión colectiva y

otra individual, que ya estaba presente en la organización del Cuzco. Como ya he mencionado, mientras el dualismo concéntrico, de base jerárquica, se asocia con intercambios matrimoniales simétricos que forjó el inca a título individual, el dualismo diamétrico, de naturaleza simétrica, se asocia con la endogamia, que es la base de las configuraciones colectivas, y con el paradigma simbólico de lo social, que es la unidad en la complementariedad.

Hoy, el dualismo concéntrico en Andamarca ya no se asocia más con las uniones matrimoniales exogámicas de un jerarca supremo ni se disfraza bajo mitades simétricas. Sin embargo, sigue siendo la principal fuente donde se expresa la vertiente jerárquica que subyace a la sociedad y allí donde la dimensión individual se muestra más elocuente. A partir de ella el espacio es valorado en términos de mayor o menor socialización que es la misma escala que rige para los individuos en su paso a lo largo del ciclo de desarrollo y del sistema de cargos. En esta valorización el valle, el pueblo matriz, y la plaza cobran especial realce, mientras que la periferia y, particularmente, la puna se convierte en símbolo de lo salvaje o *sallqa*. A la importancia que tienen estos ámbitos también, en el plano de



■ Enorme montaña rocosa rodeada de andenería agrícolas en Andamarca.

los puntos cardinales, se le añade el norte en contraposición al sur, pues es la orientación en que fluye el río Negromayo, que, como hemos visto, cumple el rol de eje entre opuestos complementarios.

Dada la semejanza de esta percepción del espacio con la que se tiene sobre el ciclo de desarrollo por el cual transcurren los individuos desde su nacimiento, no es de extrañar que, proyectado a un plano cósmico, el mundo sea representado como una calabaza cóncava circundada por un océano y que allende este último se ubique el Coropuna, que es donde acaba el peregrinaje de las almas de los difuntos.

El dualismo concéntrico tiene la virtud de presentar a la sociedad como un proceso en el cual el cosmos se ordena en una sucesión de etapas por las cuales atraviesan los individuos. En consecuencia, una de sus notas más saltantes, que motiva su naturaleza asimétrica y jerárquica, es que las partes implicadas son individuos en relación con una colectividad. El dualismo diamétrico, por el contrario, lo que supone es la presencia de dos colectividades opuestas y complementarias que están en disposición de establecer relaciones recíprocas que permitan recrear la unidad del conjunto social. En este caso lo que se enfatiza es la simultaneidad de las partes y el mantenimiento de un margen de autonomía que les permita conservar su identidad. De aquí, pues, que se asocien con una orientación endogámica y que sea esta última la que mantenga mayor responsabilidad en la delimitación de agrupaciones sociales intermedias como las parentelas.

Igualdad y equilibrio entre partes opuestas y complementarias son, así, dos notas centrales que acompañan al dualismo diamétrico. Sin embargo, para que tengan viabilidad y puedan seguir siendo los elementos que cimentan la unidad de un conjunto social, requieren de la presencia de un principio unificador.

En la sociedad incaica el paradigma de este principio fue el inca. Hoy, en Andamarca, este personaje transfigurado en héroe mítico ha quedado fijado en el pensamiento como el mesías que habrá de retornar para restaurar el orden que se perdió con la conquista española (Ossio, 1973). Sin embargo, en la medida en que el dualismo sigue ordenando la vida social el vacío que ha dejado es suplido por otros símbolos que se proyectan

a distintos niveles de la realidad social. Algunos de ellos son el *huamani* o espíritu de los cerros, el santo patrón de la comunidad, el Espíritu Santo, etcétera. Pero de todos los símbolos usados al que más relieve se le da es al agua, cuya fiesta es, en verdad, una especie de texto donde de manera explícita se ve convergir tanto al dualismo diamétrico como al concéntrico y donde la identidad de los andamarquinos queda salvaguardada.

c. La representación del poder

Como ya lo dejó entrever John Earls (1973), es principalmente en relación con este principio unitario, que además de mediar entre los contrarios se halla frecuentemente en la cúspide de la jerarquía, que se organiza la representación del poder en la sociedad andina.

Decimos que se trata de un principio unitario pues si su rol es mediar entre opuestos complementarios, su condición es la de un punto de encuentro, la de un eje equilibrador que se proyecta a un orden trascendente. En el caso del inca esta condición fue destacada con el término *sapan*, que literalmente significa lo que, como hemos visto, guarda correspondencia con *uno*, que es el término con que se designa al agua en Ayacucho, en un contexto sagrado. Concordando con esta condición, que elevaba al inca a un plano trascendente, este monarca fue presentado como Hijo del Sol y, por lo tanto, saturado de sacralidad. En el plano del panteón incaico, su equivalente fue Viracocha, también llamado el «Verdadero Sol», y de quien se decía que podía ser hombre o mujer.

En la actualidad, en muchas comunidades al *varayoc*, u autoridad tradicional, que se encuentra en la cúspide de la jerarquía, se le dice *taytamarna* (padre-madre). La androginidad es, pues, una cualidad de los principios unitarios, lo cual explicaría por que en la triada de *yayanchic*, *mamanchic* y *amunchic*, de la jerarquía de santos de Andamarca, *amunchic*, en tanto que mediador, es asociado a nivel de la categoría propietario con Qollana Amo o la Santísima Custodia, que es visto como un santo neutro.

Otro atributo que se le agrega a los principios unitarios, cuando son personificados como individuos, es el de rasgos raciales del grupo étnico dominante a nivel nacional. Así, del *huamani* se dice que es un «gringo»

que habita en las entrañas de los cerros y de su morada se dice que es como una ciudad de la costa, con calles asfaltadas y grandes edificios. Sus ganados son las vizcachas y las vicuñas, las cuales carga con oro y otras riquezas para enviárselas al presidente de la República. Siendo, pues, dos instancias de poder, entre este último y los *huamanis* existe una comunicación muy fluida.

Para los andamarquinos, como para muchos otros pobladores andinos, el presidente de la República es el sustituto inmediato del inca. En algunas narraciones aparecen como rivales y en otras se le otorga al jefe de Estado atributos metafísicos semejantes a los del inca, como es la idea de sostener al mundo. Aunado a este rol sustitutorio, Lima, la capital del Perú, ha desplazado al Cuzco como centro del mundo y es su nombre el que se utiliza para denominar la calle que divide las mitades Tuna y Pata, que antes se llamaba Chaupis.

Como todo punto de encuentro que separa a dos espacios estructurados, la calle Lima encierra ciertos matices de liminalidad, como llamaría Víctor Turner siguiendo a Van Gennep. Es aquí donde



■ Plaza principal de Andamarca.

tiende a concentrarse la actividad comercial y donde se halla cierto predominio de aquellos pobladores indígenas amestizados que son llamados *chahua mistis*.

De manera análoga a este centro del dualismo diamétrico, la plaza, que es su equivalente en relación con el dualismo concéntrico, también encierra matices de liminalidad, aunque no de manera tan pronunciada. La razón para ello es que, si bien se trata de un centro, es decir, de un espacio indiviso, tiene una posición dentro de la estructura diamétrica: al igual que el pueblo, que se ubica en la banda occidental del río Negromayo, la plaza se ubica en el barrio Tuna que también esta hacia el oeste.

Este hecho, sumada a la naturaleza jerárquica que encierra el dualismo concéntrico, tiene, además, como efecto que el dualismo diamétrico se contamine de esta naturaleza y que, de ser igualitaria con Pata, la mitad Tuna y la banda occidental del río Negromayo pasen a tener preeminencia. En el plano de la composición social de los que ocupan las residencias distribuidas en la plaza, se nota una presencia mayoritaria de *mistis* y de representantes de instituciones nacionales, pues además de la iglesia aquí se concentran una serie de locales de la administración pública.

De este análisis se desprende que hay una congruencia entre centro y periferia, ya que aparte de que son ámbitos liminales ambos se asocian con el poder, cuyo paradigma es el conjunto nacional. El hecho de que la foraneidad se convierta en el principal atributo del centro genera sentimientos ambiguos entre los pobladores. Así, si bien la ganadería es la principal fuente para obtener ingresos económicos y prestigio, también se trata de una actividad asociada con «lo salvaje». Igualmente, si bien la banda occidental tiene preeminencia cuando la fiesta del agua se celebra en el pueblo, ocurre todo lo contrario cuando se da el ciclo de ofrendas. Y si bien, por un lado, se anhela participar en el conjunto nacional, por otro, se le teme como un ámbito impredecible, cargado de personajes terroríficos.

En última instancia lo que traducen estas ambigüedades es la inexistencia de polarizaciones maniqueas en el mundo andino y que la verdadera comprensión de los valores solo se puede adquirir ubicándolos en su contexto apropiado.



Bibliografía

- ADAMS, Richard (1959). *A community in the Andes. Problems and progress in Muquiyaayo*. University of Washington Press, Seattle.
- ALBÓ, Xavier y Mamani, Mauricio (1976). *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- ANÓNIMO (1951). *Vocabulario y pbrasis en la lengua general de los Indios del Perú llamado quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta ahora se ha impreso*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARGUEDAS, José María (1961). «Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca». En *Folklore Americano*, nros. 8-9, pp. 142-216, Lima.
- (1964). «Puquio, una cultura en proceso de cambio». En *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 221-272. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (1973). «Tres versiones del mito de Inkarrí». En Ossio, J. M., *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Editorial Ignacio Prado Pastor.
- ARRIAGA, fray Joseph de (1968). «Extirpación de la idolatría en el Perú». En *Crónicas peruanas de interés indígena*, pp. 193-319. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- ÁVILA, Francisco de (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.
- AYALA, Fabián de (1974). «Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú». En *Journal de la Société des Americanistes*, t. LXIII, pp. 275- 297. Edición y comentarios de Pierre Duviols. París.
- BASTIEN, J. (1978a). *Marriage and Exchange in the Andes*. En *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes*, vol. IV, pp. 149-164. París.
- (1978b). *Mountains of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Nueva York, Los Ángeles y San Francisco: West Publishing Co.
- BERGHE, Pierre van den (1974). *The Use of Ethnic Terms in the Peruvian Social Science Literature*. En Berghe, P. van den (editor), *Class and Ethnicity in Perú*, pp. 12-22. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.

- BELOTE, Jim y Linda (1977). «The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship». En Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (editores). *Andean Kinship and Marriage*, pp. 106-116. Washington D. C.: American Anthropological Association.
- BERTONIO, Ludovico (1897). *Vocabulario de la lengua aymara*. Leipzig, Alemania.
- BETANZOS, Juan de (1987). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- BLANCO, José M. (1974). *Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BOLÍVAR DE COLCHADO, F. (1969). «Compadrazgo en Cangallo». En *Dos estudios de la zona de Cangallo*, pp. 1-64. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- BOLTON, Ralph y Bolton, Charlene (1975). *Conflictos en la familia andina*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos.
- BOLTON, Ralph y Mayer, Enrique (editores) (1977). *Andean Kinship and Marriage*. Washington D. C.: American Anthropological Association.
- BUTT COLSON, Audrey (1975). «Birth Customs of the Akawaio». En Beattie, J. y Lienhard, G. (editores). *Studies in Social Anthropology*, pp. 285-309. Oxford: Clarendon Press.
- CAMPBELL, John (1974). *Honour, Family and Patronage*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- CASAVARDE, Juvenal (1970). «El mundo sobrenatural en una comunidad». En *Allpachis*, nro. 2, pp. 121-244, Cuzco.
- CASTRO POZO, Hildebrando (1969). *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- (1974). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial El Lucero.
- CELESTINO, Olinda (1972). *Migración y cambio estructural: la comunidad de Lampián*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CERECEDA, Verónica (1978). «Semiologie des tissus andins: les talegas d'Isuga». En *Annales*, 33e année, nros. 5-6, pp. 1017-1035.
- CONDORI MAMANI, Gregorio (1977). *Autobiografía*. Cuzco: Instituto Bartolomé de las Casas.
- COTLER, Julio (1959). *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (1969). «La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú». En *Perú Problema*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CROCKER, C. (1977). «Why are the Bororo Matrilineal?». En *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes*, vol. IV, pp. 245-258. París.
- CUNOW, H. (1929). *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. París: Imprenta de Livre Libre.
- DA MATTA, Roberto (1973). «A Reconsideration of Apinaye Social Morphology». En D. R. Gross, *Peoples and Cultures of Native South America*, pp. 277-291. Nueva York: Doubleday, Natural History Press.
- (1976). *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios apinayé*. Ed. Vozes: Petrópolis.
- DELGADO DE THAYS, Carmen (1963). *Religión y magia en Tupe*. Lima: Publicaciones del Museo de la Cultura.
- DUMONT, L. (1971). «The Marriage Alliance». En J. Goody (editor). *Kinship*, pp. 183-198. Londres: Penguin.
- DUVIOIS, Pierre (1973). «Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad». En *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX, pp. 153-191, Lima.
- ESTEVA-FABREGAT, C. (1970). «Algunas funciones y relaciones del compadrazgo y del matrimonio en Chinchero (Cuzco)». En *Universitas*, nros. 6-7, pp. 55-90, Cuzco.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1964a). «Social Anthropology». En *Social Anthropology and other Essays*, pp. 1-13. Nueva York: Free Press.
- (1964b). «Zande Blood Brotherhood». En *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 257-258. Nueva York: Free Press.
- FELL, E. M. (1973). *Les indiens*. París.
- FLORES OCHOA, Jorge (1976). «Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores». En *Journal of Latin American Lore*, vol. 2, nro. 1, pp. 115-134.

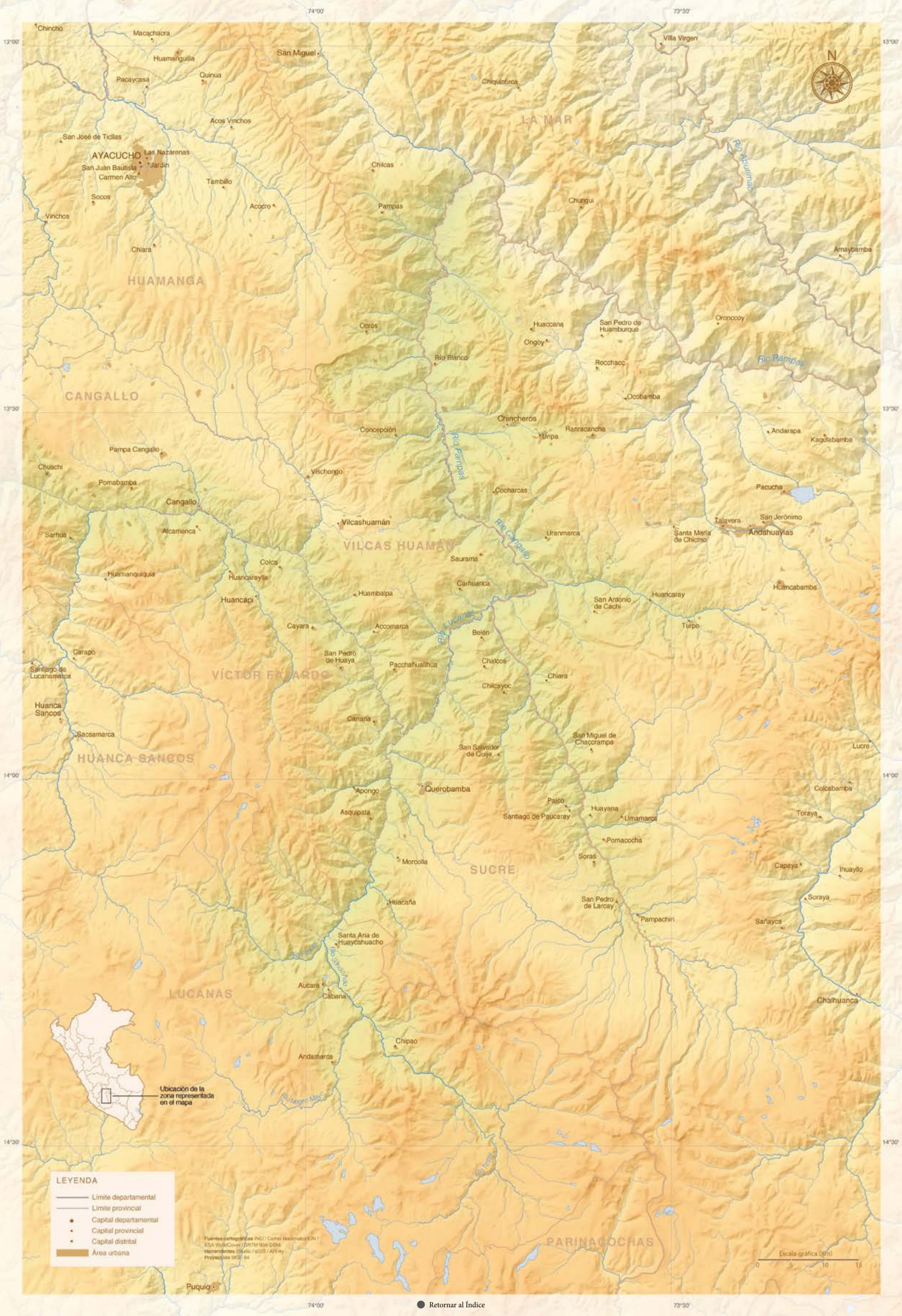
- FONSECA, César (1966). «La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwara». En *Cuadernos de Investigación*, nro. 1, pp. 22-33. Huánuco: Universidad Nacional Herminio Valdizán.
- FOSTER, George (1953). «Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America». En *South Western Journal of Anthropology*, nro. 9, pp. 1-28.
- (1971). «El contrato diádico». En Bartolomé, Leopoldo José; Wagley, Charles y Gorostiaga, Enrique E. (editores). *Estudios sobre el campesinado latinoamericano*, pp.130-158. Buenos Aires: Ediciones Periferia.
- FOWLER, Luis (1924). *Monografía histórico-geográfica del departamento de Ayacucho*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- FUENZALIDA, F. (1965). «Santiago y el huamani: aspectos de un culto campesino en Moya». En *Cuadernos de Antropología*, vol. 3, nro. 8, pp. 118-151.
- (1970a). «La estructura de la comunidad de indígenas tradicional». En *El campesino en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1970b). «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». En *El indio y el poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GELLNER, Ernest (1987). «The Concept of Kinship». En *The Concept of Kinship and other Essays*, pp. 163-182. Oxford: Basil Blackwell.
- GILLIN, John (1945). *Moche: A Peruvian Coastal Community*. Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- GLUCKMAN, Max (1965). *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. Manchester: Manchester University Press.
- (1968). «Essays on Lozi Land and Royal Property». En *The Rhodes-Livingstone Papers*, nro. 10. Manchester: Manchester University Press.
- (1971). «Marriage Payments and Social Structure among the Lozi and Zulu». En J. Goody (editor). *Kinship*, pp. 227-247. Londres: Penguin.
- GONZÁLEZ CARRÉ, E. y Galdo Gutiérrez, V (1977). *Introducción al proceso de socialización andina*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, fray Diego de (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN Poma de Ayala, Felipe (1968). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. París: Instituto de Etnología.
- GUDEMAN, Stephen (1972). «The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person». En *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 45-71. Londres.
- (1975). «Spiritual Relationships and Selecting a Godparent». En *Man*, New Series, vol. 10, nro. 2, pp. 221-237.
- (1976). *Relationships, Residence and the Individual*. Londres: Taylor & Francis.
- HAMMEL, Eugène (1968). *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Nueva Jersey: Prentice Hall.
- HICKMAN, J. y Stuart, W. (1977). «Descent, Alliance and Moiety in Chucuito Peru: An Explanatory Sketch of Aymara Social Organization». En Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (editores). *Andean Kinship and Marriage*. Washington D. C.: American Anthropological Association
- INCA GARCILASO DE LA VEGA (1960). *Comentarios reales de los Incas*. En *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, t. I. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- ISBELL, B. J. (1975). «Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman». En Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, pp. 110-115. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1978). *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Texas: University of Texas Press.
- KAPLAN, J. (1975). *The Piarao. A People of the Orinoco Basin. A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press.
- KIRSHHOFF, Paul (1949). «The Social and Political Organization of the Andean Peoples». En *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp. 293-311. Washington D. C.

- LA BARRE, Weston (1948). «The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia». En *American Anthropological Assn*, nro. 68, Washington.
- LAMBERT, Berndt (1977). «Bilaterality in the Andes». En Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (editores). *Andean Kinship and Marriage*, pp. 1-27. Washington D. C.: American Anthropological Association
- LEACH, Edmond (1966). «Aspects of Bridewealth and Marriage Stability among the Kachin and Lakher». En *Rethinking Anthropology*, pp. 114-123. Londres: LSE Monographs on Social Anthropology.
- (1961). *Pul Eliya, A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). «Do Dual Organization Exist?». En *Structural Anthropology*, pp. 132-163. Londres: Penguin Press.
- (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Londres: Eyre and Spottiswoode.
- LOUNSBURY, Floyd (1986). «Some Aspects of the Inca Kinship System». En John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (editores). *Anthropological History of Andean Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- MARISCOTTI DE GORLITZ, Anamaría (1973). «La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales». En *Historia y Cultura*, nro. 6, pp. 207-216.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1976). «Intermezzo polémico». En *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.
- MARTÍNEZ, Héctor (1963). «Compadrazgo en una comunidad de indígenas altiplánica». En *América Indígena*, nro. 23. pp. 127-139, Ciudad de México.
- MARZAL, Manuel (1977). «El servinakuy andino». En Marzal, M. (editor), *Estudios sobre religión campesina*, pp. 141-210. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MAYER, Enrique (1977). «Beyond the Nuclear Family». En Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (editores). *Andean Kinship and Marriage*, pp. 60-80. Washington D. C.: American Anthropological Association
- METRAUX, Alfred (1961). «El imperio de los incas: socialismo o despotismo». En *Diógenes*, nro. 35, pp. 87- 109. Buenos Aires.
- MICHAUD, André (1973). «Choix de parents rituels sur l'Altiplano péruvien: stratégies alternatives». En *Journal de la Société des Américanistes*, t. XLII, pp. 169-183.
- MINTZ, S. W. y Wolf, E. (1950). «An Analysis of Ritual Co-parenthood». En *South Western Journal of Anthropology*, nro. 6, pp. 341-388.
- MISHKIN, Bernard (1960). «Los quechuas contemporáneos». En *Revista del Museo Nacional*, t. XXIX, pp. 160-221, Lima.
- MOROTE Best, Efraín (1956). «La zafa-casa». En *Cultura*, nro.1, pp. 13-30, Lima.
- MURDOCK, G. P. (1965). *Social Structure*. Nueva York: Free Press.
- MURRA, John Victor (1972). «El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas». En *Visita de la provincia de León de Huánuco*, vol. II, pp. 427-476.
- (1975a). «La estructura política inca». En Roger Bartra (compilador), *El modo de producción asiático*, pp. 289-304.
- (1975b). «Maíz, tubérculos y ritos agrícolas». En *Formaciones económicas y políticos del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURÚA, fray Martín de (1964). *Historia general del Perú*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- NEEDHAM, Rodney (1974). «Age, Category and Descent». En *Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship*, pp. 72-108. Londres: Tavistock Publications.
- NIMUENDAJU, Curt (1967). *The Apinaye*. Países Bajos: Anthropological Publications.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar (1952). *La vida y la muerte en Chinchero*. Cuzco.
- (1964). «El hombre y la familia, su matrimonio y organización sociopolítica en Q'ero». En *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 273-297. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- NUTINI, H.; Carrasco, P. y Taggart, J. (1976). *Essays on Mexican Kinship*. Pensilvania: University of Pittsburgh Press.

- ORTIZ DE ZÚÑIGA, I. (1972). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, t. II. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkarri*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- OSSIO ACUÑA, Juan M. (1966). «Notas de campo de investigación sobre los q'eros».
- (1970). *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*. Tesis inédita para optar el grado de bachiller en Literatura por la Universidad de Oxford.
- (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Editorial Ignacio Prado Pastor.
- (1976a). «El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamama». En *Actes du XI^{ie} Congrès International des Américanistes*, vol. IV, París.
- (1976b). «Relaciones interétnicas y verticalidad ecológica en la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)». En *Actes du XI^{ie} Congrès International des Américanistes*, vol. IV, París.
- (1977a). «Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala». En Jain, R. K., *Text and Context, The Social Anthropology of Tradition*, pp. 51-93, monografía, vol. II. Filadelfia: Institute for the History of Human Issues.
- (1977b). «Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca». En *Allpanchis Phuturinga*, nro.10, pp. 105-111, Cuzco.
- (1978). *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship. A Study of the Social Organization of the Comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)*. Tesis inédita para optar el grado de doctor por la Universidad de Oxford.
- (1980). «La estructura social de las comunidades andinas». En: Mejía Baca, J. (editor). *Historia del Perú*, pp. 203-377. Lima.
- (1981). «Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas». En *Etnohistoria y antropología andina*, Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, pp. 189-214, Lima.
- (1984). «Cultural Continuity, Structure and Context: Some Peculiarities of the Andean Compadrazgo». En Smith, Raymond T. (editor), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, pp. 118-114. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.
- (1988). «Aspectos simbólicos de las comidas andinas». En *América Indígena*, vol. XLVIII, nro. 3, pp. 549-570.
- PALOMINO, Salvador (1971). «La dualidad en la organización sociocultural de algunos pueblos del área andina». En *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVII, pp. 231-260, Lima.
- PAREDES, Antonio (1972). *Diccionario mitológico de Bolivia*. La Paz: Biblioteca de Cultura Breve Boliviana.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan (1631). *Ritual formulario e institucion de curas, para administrar a los naturales de este Reyno*. Lima.
- PITT-RIVERS, J. (1976). «The Kith and the Kin». En Goody, J. (editor). *The Character of Kinship*, pp. 89-195. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1977a). «Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans». En Peristiany, J. G. (editor). *Mediterranean Family Structure*, pp. 37-334. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1977b). «Spiritual Kinship in Andalusia». En *The Fate of Schechem or the Politics of Sex*, pp. 48-70. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATT, Tristán (1976). *Espejos y maíz*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- PRICE, Richard (1965). «Trial Marriage in the Andes». En *Ethnology*, vol. IV, nro. 3, pp. 310-332.
- QUISPE, Ulpiano (1969). *La herranza en Choquebuarcaya y Huancasancos*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- RIVIÈRE, P. G. (1969). *Marriage Among the Trio. A Principle of Social Organization*. Oxford: Oxford University Press.
- (1971). «Marriage: A Reassessment». En Needham, R. (editor). *Rethinking Kinship and Marriage*, pp. 57-74. Londres: Tavistock Publication.

- ROWE, John (1946). «Inca Cultura at the Time of the Spanish Conquest». En *Handbook of South American Indians*, vol. 2, pp. 183-330. Washington D. C.
- SABOGAL, José (1981). *El maíz en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SANTARIA, Cecilio (1975). «Leyenda sobre la fundación de Andamarca. Los cuatro hermanos Mayo». En *La Voz de Accaimarca*, vol. 3, pp. 5-7, Andamarca.
- SANTO TOMÁS, fray Domingo de (1951). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1960). *Historia índica*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- SCHNEIDER, David (1965). «Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works». En *The Relevance of Models for Social Anthropology*, pp. 25-86. Londres: Monographs.
- (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SCHEFFLER, H. W. y Lounsbury, F. (1971). *A Study in Structural Semantics. The Siriono Kinship System*. Nueva Jersey: Prentice Hall.
- SOTO RUIZ, Clodoaldo (1976). *Diccionario quechua-chanca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- STEIN, William (1961). *Hualcan: Life in the Highlands of Perú*. Ithaca: Cornell University Press.
- STIRRAT, R. L. (1975). «Compadrazgo in Catholic Sri Lanka». En *Man*, New Series, vol. 10, nro. 4, pp. 589-606.
- THOMPSON, Stith (1946). *The Folktale*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- TSCHOPIC, Harry (1968). *Magia en Chucuito*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- TURNER, Terence (1968). «Northern Kayapó Social Structure». En *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Band III, pp. 364-371.
- TURNER, Victor (1969). *The Ritual Process*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- URTON, Gary (1984). «Chuta: el espacio de la practica social en Pacariqtambo, Perú». En *Revista Andina*, año 2, nro. 1.
- (1988). «La arquitectura pública como texto social: la historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú (1915-1985)». En *Revista Andina*, año 6, nro. 1.
- VARILLAS, Brígido (1965). *Apuntes para el folklore de Yauyos*. Lima: Litografía Huascarán.
- VÁZQUEZ, Mario y Holmberg, Allan (1966). «The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos, Perú». En *Ethnologyn*, vol. V, nro.3, pp. 284-304.
- WEBSTER, Stephen (1977). «Kinship and Affinity in a Native Quechua Community». En Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (editores). *Andean Kinship and Marriage*, pp. 28-42. Washington D. C.: American Anthropological Association
- ZUIDEMA, R. T. (1964). *The Ceque System of Cuzco*. Leiden, Países Bajos: Brill.
- (1967). «El juego de los ayllus y el amaru». En *Journal de la Societé des Américanistes*, t. LVI-I, pp. 41-52.
- (1973). «Kinship and Ancestor Cult in Three Peruvian Communities. Hernandez Principe's Account of 1622». En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t. II, nro. 1, pp. 16-33, Lima.
- (1977). «The Inca Kinship System: A New Theoretical View». En Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (editores). *Andean Kinship and Marriage*, pp. 240-281. Washington D. C.: American Anthropological Association.
- (1989). «The Moieties of Cuzco». En Maybury-Lewis, D. y Almagor, U. (editors). *The Attraction of the Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.





LEYENDA

- Limite departamental
- Limite provincial
- Capital departamental
- Capital provincial
- Capital distrital
- Área urbana

Fuente cartográfica: INEGI / Cartas Nacionales (CN) / ESA WorldCover / SRTM 90m DEM / Herramientas: QGIS / ArcGIS / ANWay / Proyección: WGS 84

Escala gráfica (km)

0 5 10 15



14°20'

14°20'

14°25'

14°25'

LEYENDA

- Via nacional
- Via departamental
- Via local
- Capital distrital
- Centro poblado
- Área urbana

Fuente cartográfica: IGN / Carta Topográfica INT 1054
 Escala: 1:50,000
 Proyección: UTM
 Datum: WGS 84

Escala gráfica (Mts)
 0 300 600 900



■ Mapa 6. Plano del pueblo matriz

● Retornar al índice

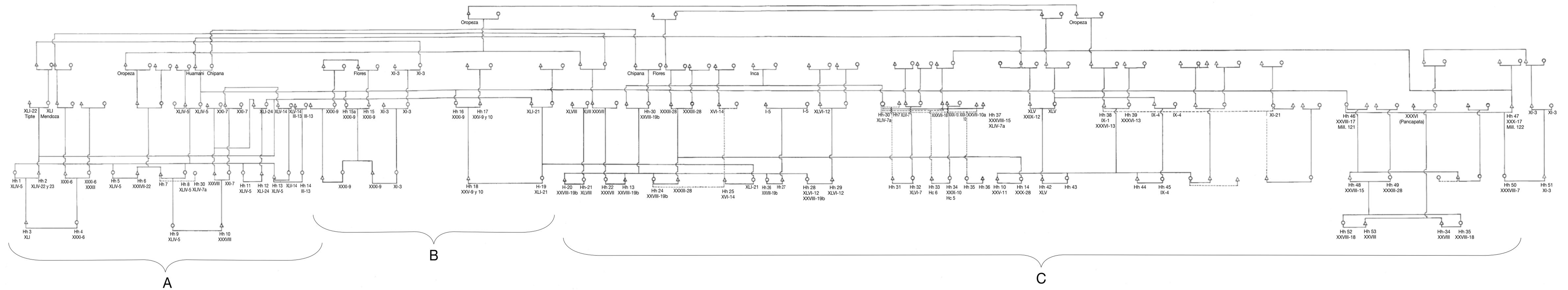
- Leyenda**
- Casa de un piso
 - ▤ Casa de dos pisos
 - ▨ Casa en construcción
 - Aluminado público

■ **Cuadro 11.** Principales cultivos de Andamarca (tomado del cuadro 14 del censo agropecuario de 1972)

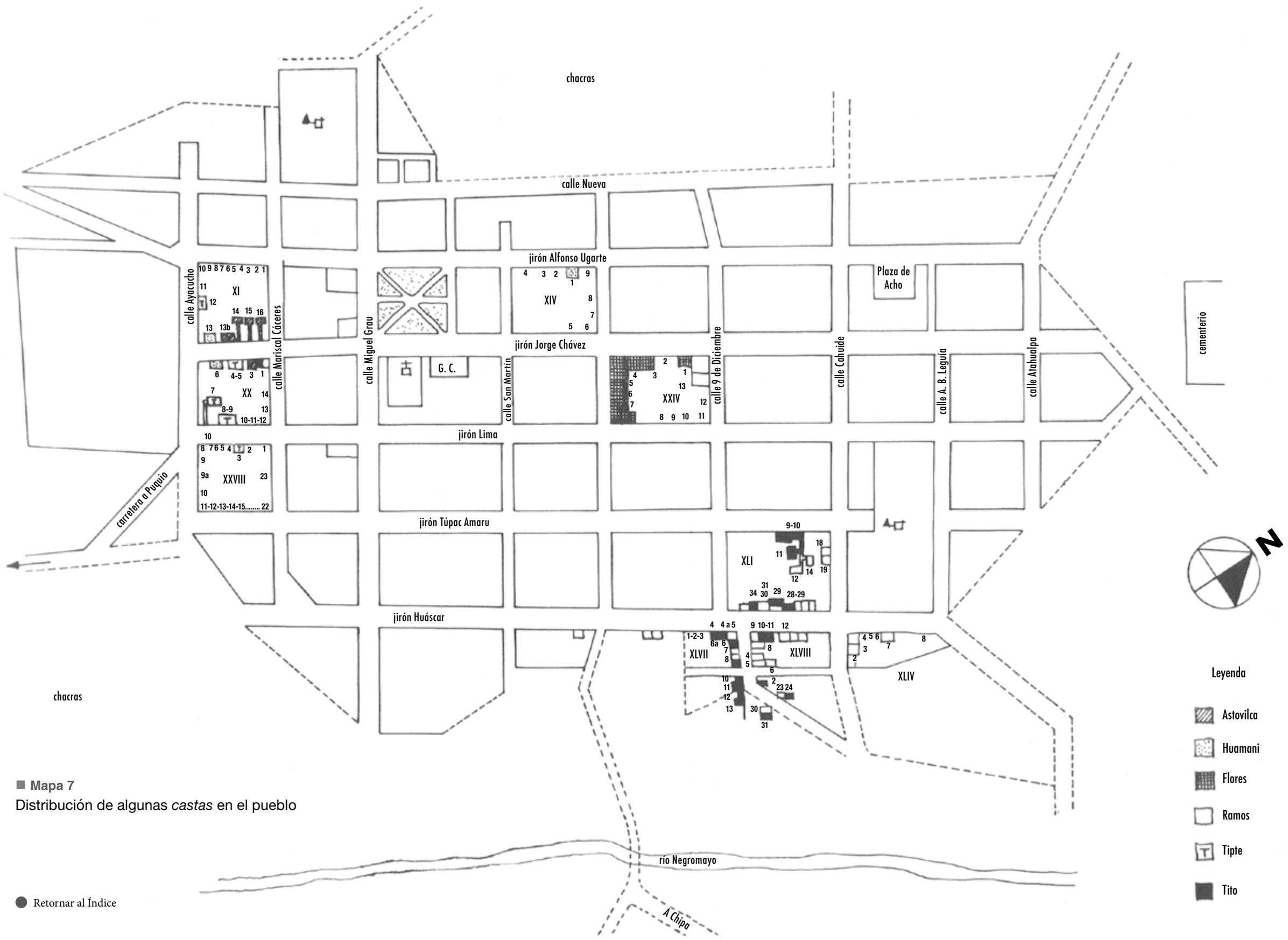
Censo agropecuario de 1972. Producción de los cultivos transitorios con riego y secano, número de superficie, cosecha y producción de la unidad agropecuaria

Tamaño de las unidades agropecuarias

	Total	Menos de 1 ha	De 1 a menos de 5 ha	De 5 a menos de 20 ha	De 20 a menos de 100 ha	De 100 a menos de 500 ha	De 500 y más	No declarado
Total de unidades agropecuarias (UA) censadas								
Número de unidades agropecuarias	760	298	393	60	8	0	1	0
Superficie	61.810,85	152,28	876,77	483,45	261,35	0	60.037,00	0
Cultivos transitorios								
Total								
Número de unidades agropecuarias	641	186	391	57	7	0	0	0
Superficie	429,99	69,62	275	69,94	9,42	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	638	186	390	55	7	0	0	0
Superficie	417,72	69,56	272,22	66,71	9,23	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	19	1	12	5	1	0	0	0
Superficie	6,27	0,06	2,79	3,23	0,19	0	0	0
CEREALES								
Cebada total								
Número de unidades agropecuarias	398	100	249	44	0,5	0	0	0
Superficie sin producción	1,69	0,6	0,38	1,25	0	0	0	0
Superficie con producción	108,32	14,09	73,42	16,63	4,18	0	0	0
Producción en toneladas	37,97	5,72	22,33	8,23	1,69	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	393	100	245	43	0,5	0	0	0
Superficie sin producción	1,69	0,06	0,38	1,25	0	0	0	0
Superficie con producción	106,19	14,09	72,42	15,5	4,18	0	0	0
Producción en toneladas	37,17	5,72	22,13	7,63	1,69	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	9	0	16	3	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	2,13	0	1	1,13	0	0	0	0
Producción en toneladas	2,8	0	0,2	0,6	0	0	0	0
Maíz total								
Número de unidades agropecuarias	464	132	288	40	64	0	0	0
Superficie sin producción	1,26	0,12	0,44	0,57	0,13	0	0	0
Superficie con producción	169,73	33,29	111,78	22,34	2,32	0	0	0
Producción en toneladas	103,63	22	67,15	12,6	1,88	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	463	132	287	40	4	0	0	0
Superficie sin producción	1,26	0,12	0,44	0,57	0,13	0	0	0
Superficie con producción	169,23	33,29	111,47	22,34	2,13	0	0	0
Producción en toneladas	103,03	0,22	66,87	12,6	1,56	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	2	0	1	0	1	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,5	0	0,31	0	0,11	0	0	0
Producción en toneladas	0,6	0	0,28	0	0,32	0	0	0
Quinoa total								
Número de unidades agropecuarias	5	0	2	3	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,98	0	0,26	0,72	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,18	0	0,03	0,15	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	5	0	2	3	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,98	0	0,26	0,72	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,18	0	0,03	0,15	0	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	0	0	0	0	0	0	0	0
Trigo total								
Número de unidades agropecuarias	1	0	0	1	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,25	0	0	0,25	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,05	0	0	0,05	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	0	0	0	0	0	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	1	0	0	1	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,25	0	0	0,25	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,05	0	0	0,05	0	0	0	0
Maíz choclo total								
Número de unidades agropecuarias	155	52	89	14	0	0	0	0
Superficie sin producción	2,08	0	0	2,08	0	0	0	0
Superficie con producción	65,02	14,08	42,13	8,81	0	0	0	0
Producción en toneladas	32,23	8,44	19,04	4,75	0	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	3	1	0	2	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	1,53	0,06	0	1,47	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,78	0,02	0	0,76	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	153	52	89	12	0	0	0	0
Superficie sin producción	2,08	0	0	2,08	0	0	0	0
Superficie con producción	63,49	14,02	42,13	7,34	0	0	0	0
Producción en toneladas	31,45	8,42	19,04	3,99	0	0	0	0
Haba total								
Número de unidades agropecuarias	251	54	163	30	4	0	0	0
Superficie sin producción	1,26	0,06	0,32	0,88	0	0	0	0
Superficie con producción	43,09	5,44	27,77	8,72	1,16	0	0	0
Producción en toneladas	18,91	2,58	11,84	3,85	0,64	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	251	54	163	30	4	0	0	0
Superficie sin producción	1,26	0,06	0,32	0,88	0	0	0	0
Superficie con producción	42,94	5,44	27,77	8,72	1,16	0	0	0
Producción en toneladas	18,7	2,58	11,84	3,85	0,64	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	1	0	1	0,3	4	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0,88	0	0	0	0
Superficie con producción	0,15	0	0,15	8,72	1,16	0	0	0
Producción en toneladas	0,21	0	0,21	3,85	0,64	0	0	0
TUBEROSAS								
Mashua total								
Número de unidades agropecuarias	2	0	2	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,06	0	0,06	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,29	0	0,29	0	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	2	0	2	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,06	0	0,06	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,29	0	0,29	0	0	0	0	0
Oca total								
Número de unidades agropecuarias	12	2	10	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	1,11	0,19	0,12	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	1,48	0,13	1,35	0	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	12	2	10	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	1,11	0,19	0,12	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	1,48	0,13	1,35	0	0	0	0	0
En secano: 0								
Olluco total								
Número de unidades agropecuarias	14	4	7	3	0	0	0	0
Superficie sin producción	0,08	0	0	0,08	0	0	0	0
Superficie con producción	1,14	0,35	0,53	0,26	0	0	0	0
Producción en toneladas	1,01	0,15	0,69	0,17	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	14	4	7	3	0	0	0	0
Superficie sin producción	0,08	0	0	0,08	0	0	0	0
Superficie con producción	1,14	0,35	0,53	0,26	0	0	0	0
Producción en toneladas	1,01	0,15	0,69	0,17	0	0	0	0
En secano: 0								
Papa total								
Número de unidades agropecuarias	140	21	92	23	4	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	25,58	1,81	14,79	7,35	1,63	0	0	0
Producción en toneladas	32,13	0,15	17,78	8,16	3,04	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	137	21	90	22	4	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	24,94	1,81	14,53	6,97	1,63	0	0	0
Producción en toneladas	31,48	2,15	18,61	7,68	3,04	0	0	0
En secano								
Número de unidades agropecuarias	4	0	2	2	0	0	0	0
Superficie sin producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0,64	0	0,26	0,38	0	0	0	0
Producción en toneladas	0,65	0	0,17	0,48	0	0	0	0
FORRAJERAS								
Maíz chala								
Número de unidades agropecuarias	1	0	1	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0,38	0	0,38	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	0	0	0	0	0	0	0	0
Con riego								
Número de unidades agropecuarias	1	0	1	0	0	0	0	0
Superficie sin producción	0,38	0	0,38	0	0	0	0	0
Superficie con producción	0	0	0	0	0	0	0	0
Producción en toneladas	0	0	0	0	0	0	0	0
Secano:0								

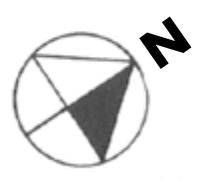


■ Diagrama 2. Redes parentales en Hayllahuarmi

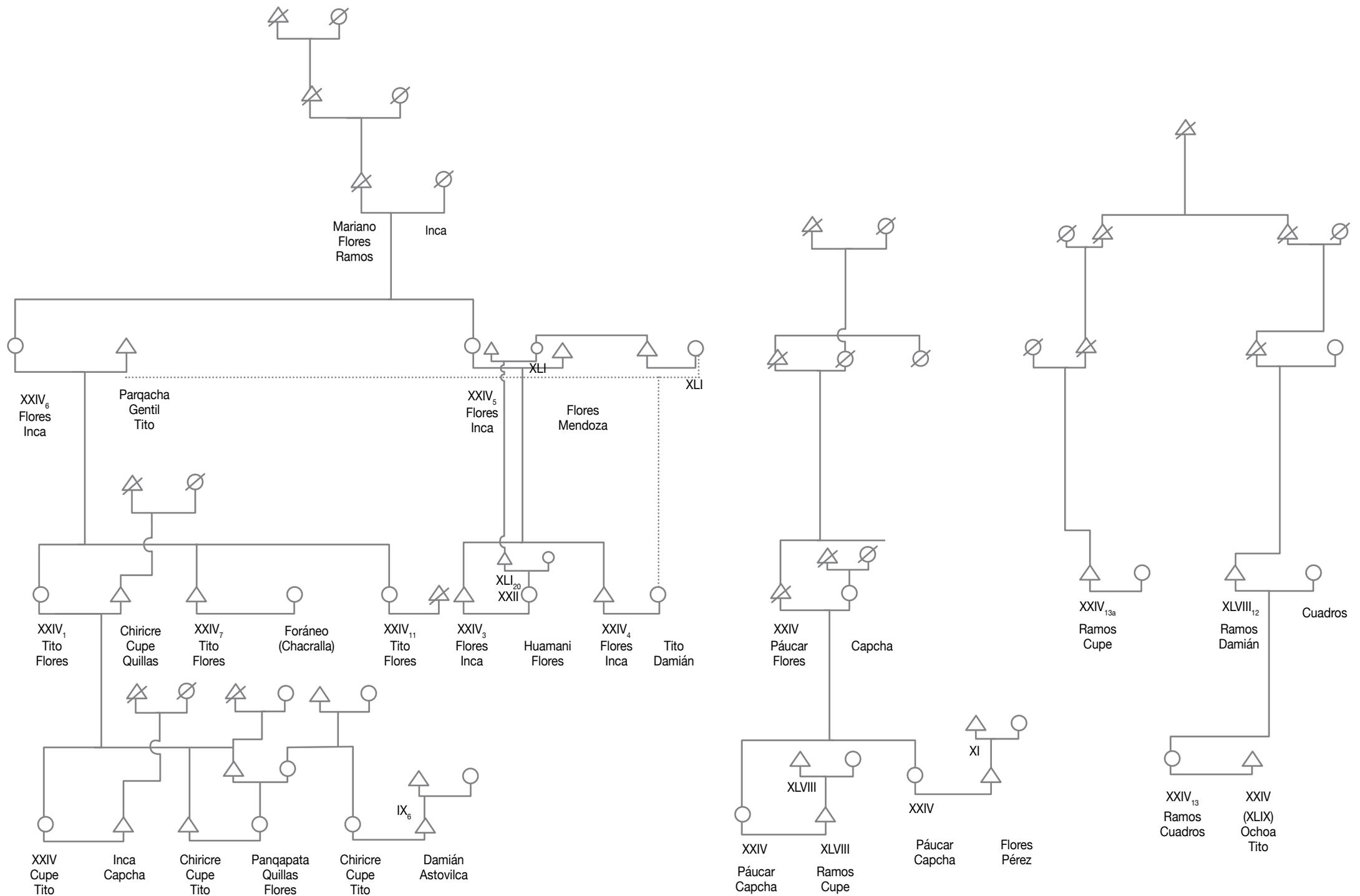


■ Mapa 7
Distribución de algunas castas en el pueblo

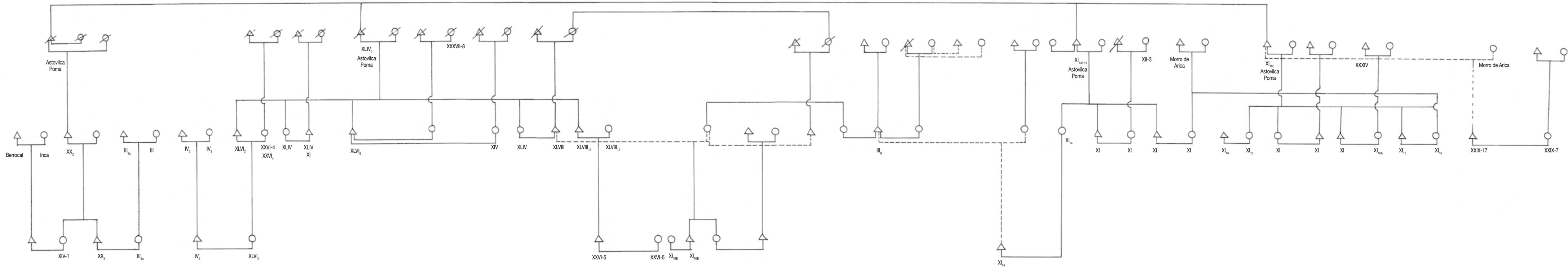
● Retornar al Índice



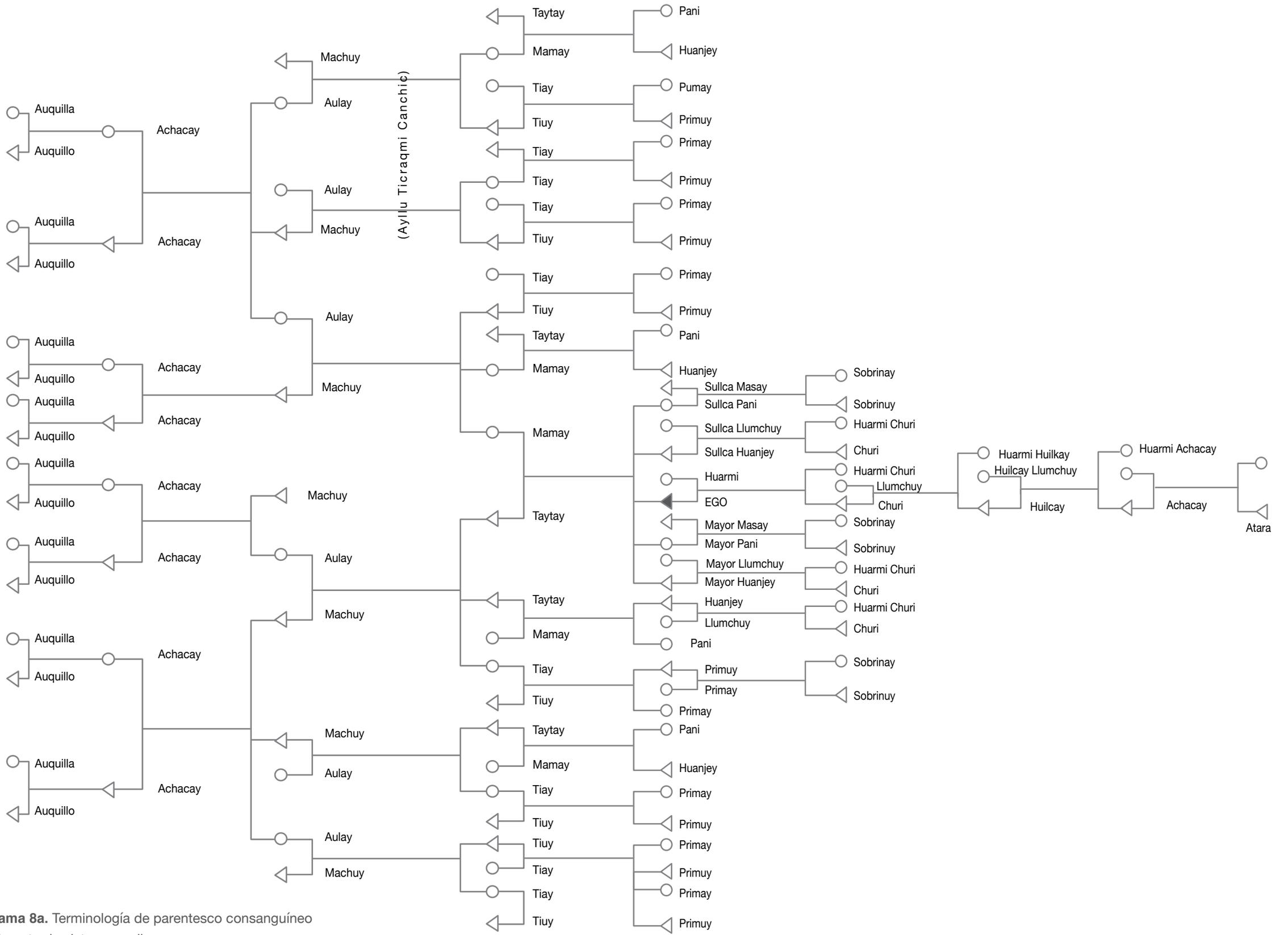
- Leyenda
-  Astovilca
 -  Huamani
 -  Flores
 -  Ramos
 -  Tipte
 -  Tito



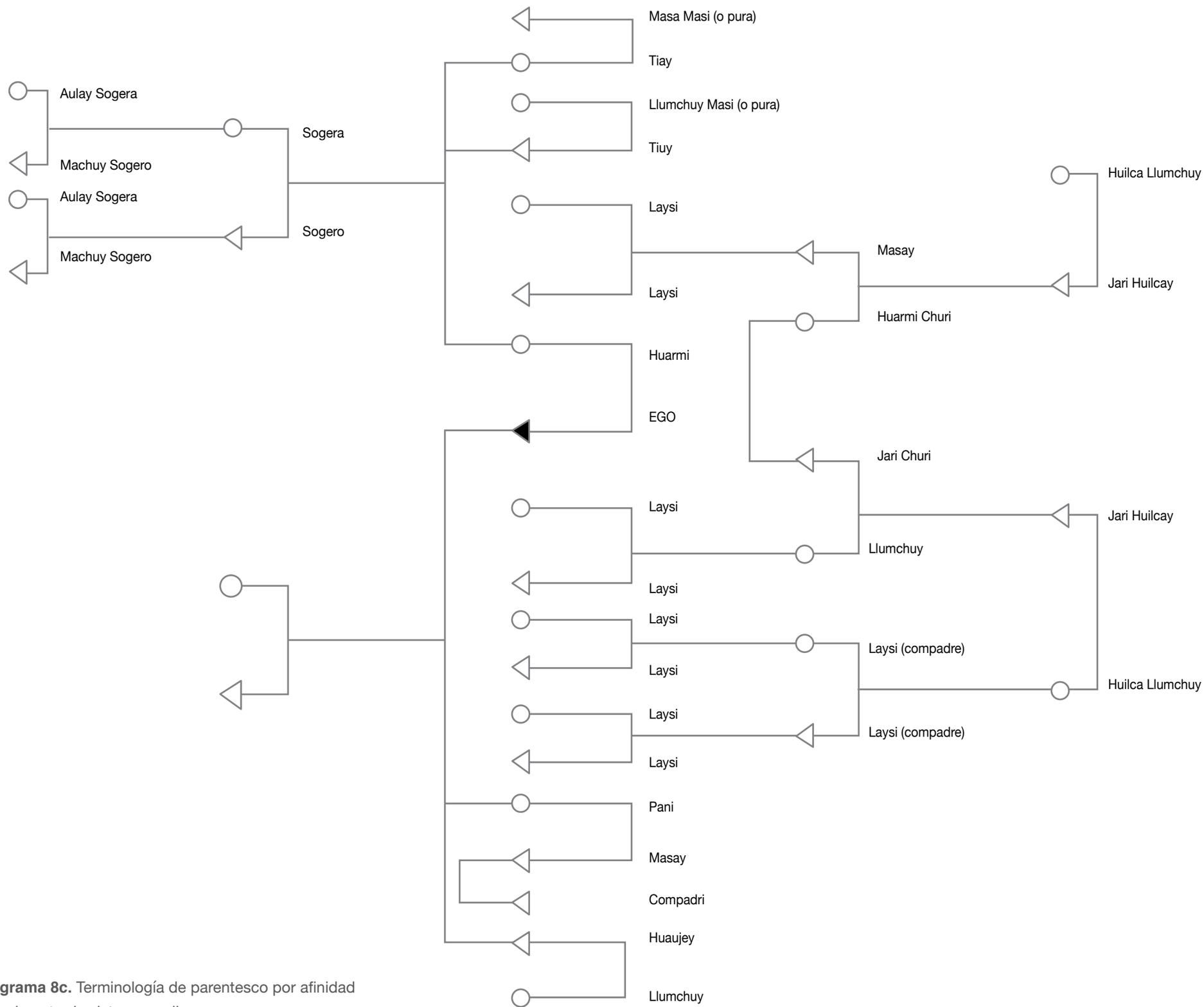
■ Diagrama 4. Composición social de la manzana XXIV



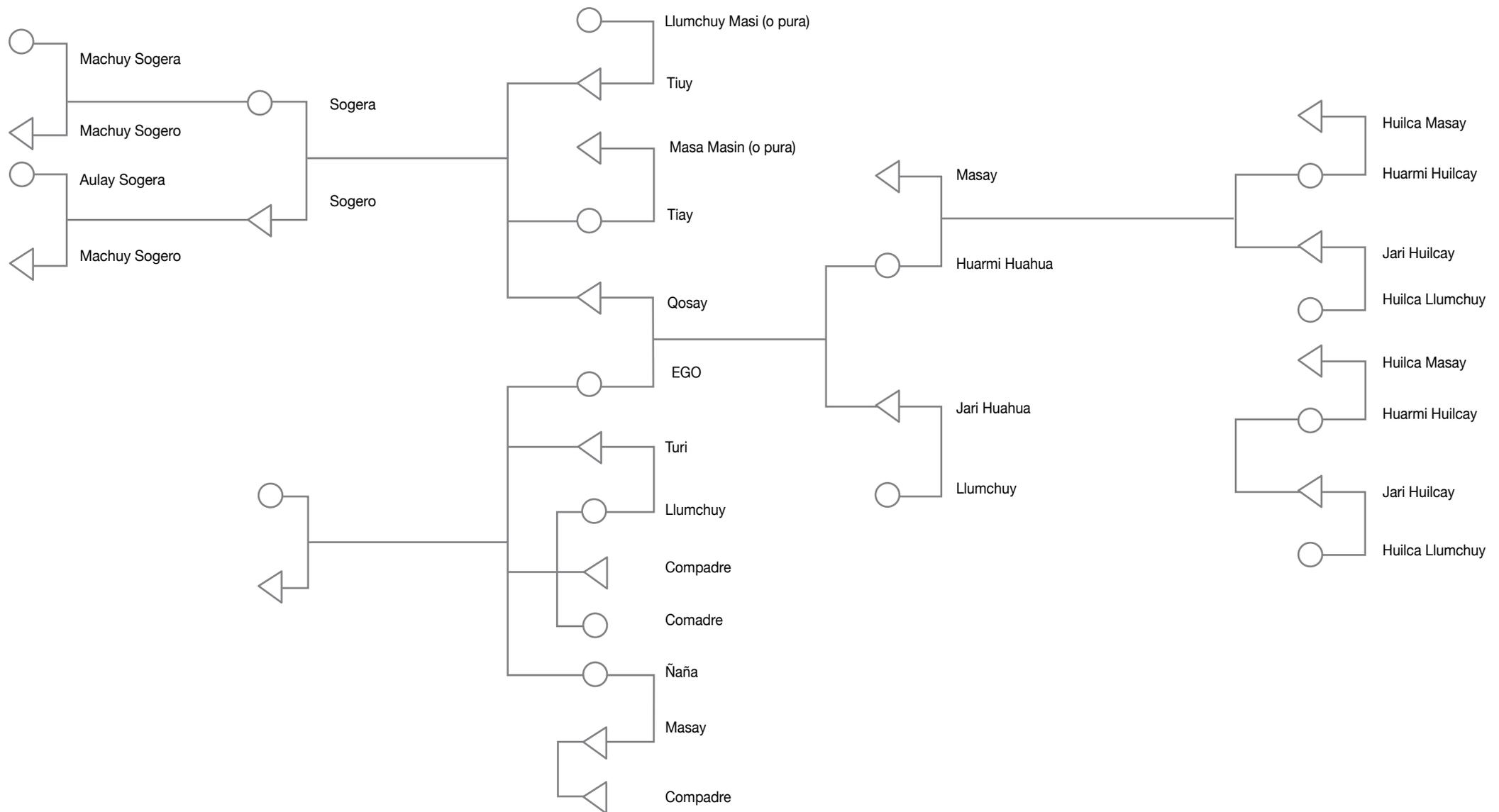
■ Diagrama 5. Composición social de las manzanas XI y XX



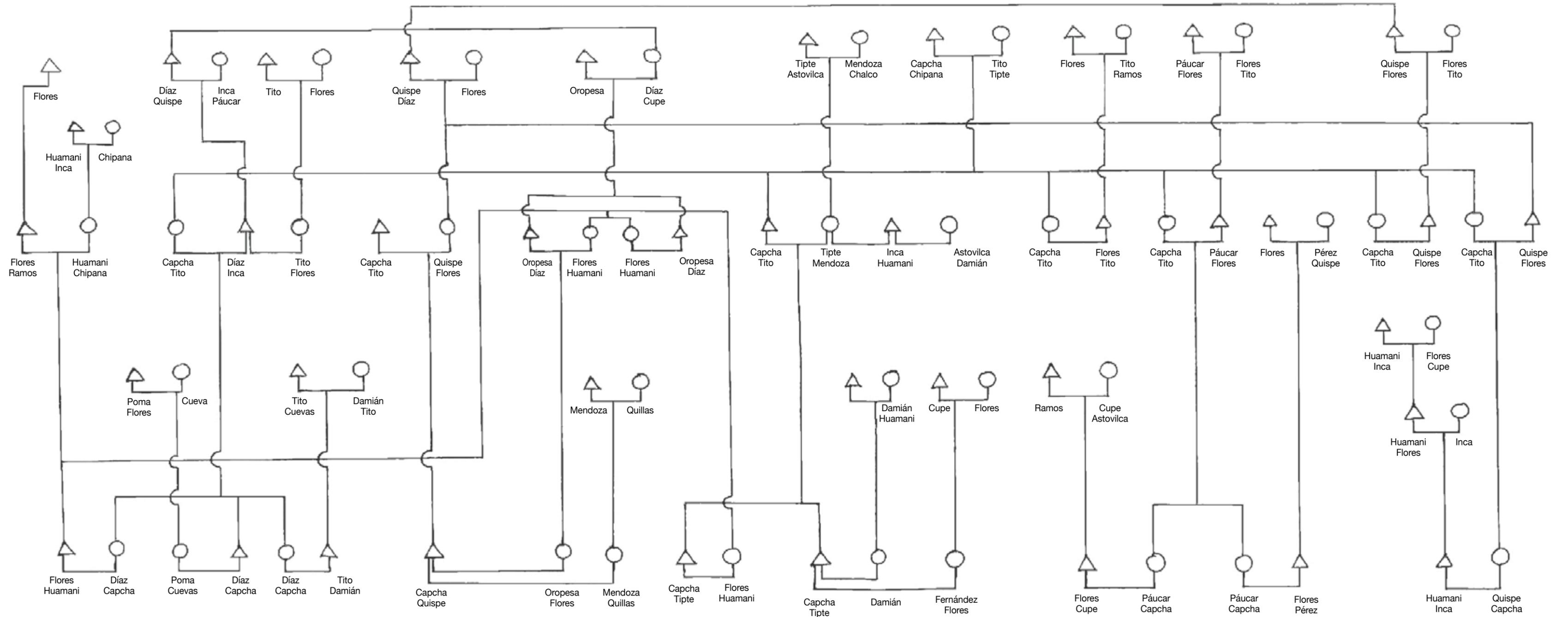
■ **Diagrama 8a.** Terminología de parentesco consanguíneo desde el punto de vista masculino



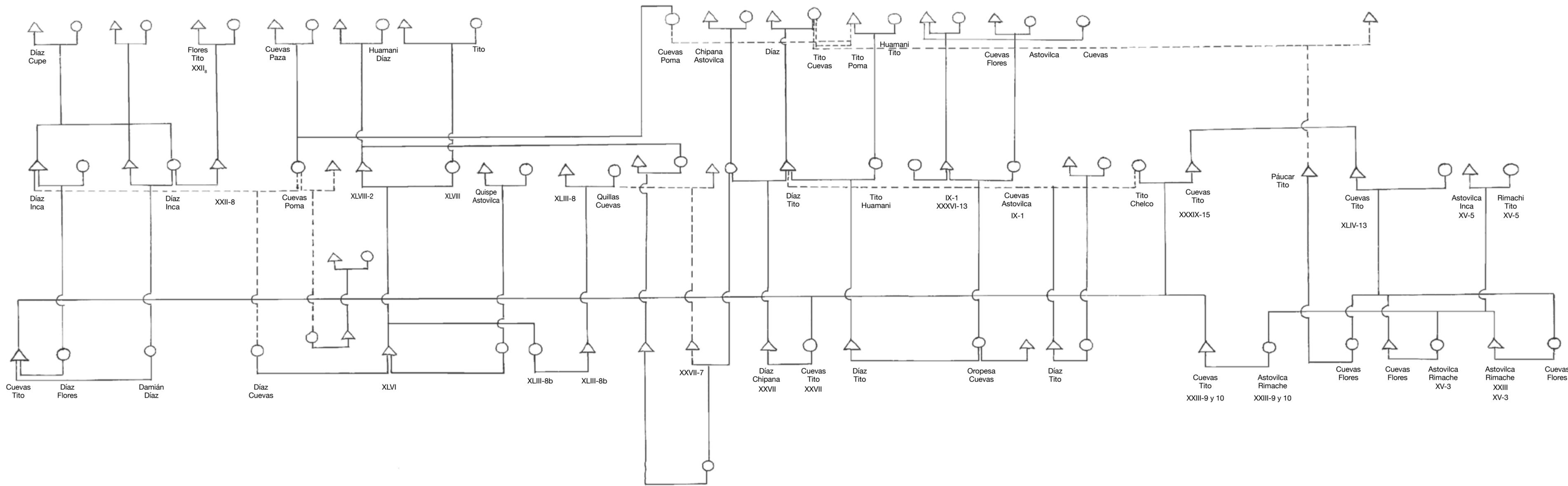
■ **Diagrama 8c.** Terminología de parentesco por afinidad desde el punto de vista masculino



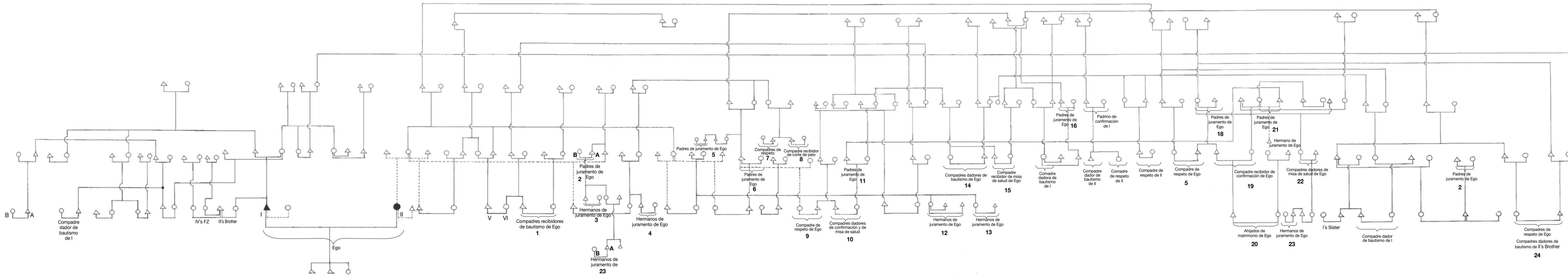
■ **Diagrama 8d.** Terminología de parentesco por afinidad desde el punto de vista femenino



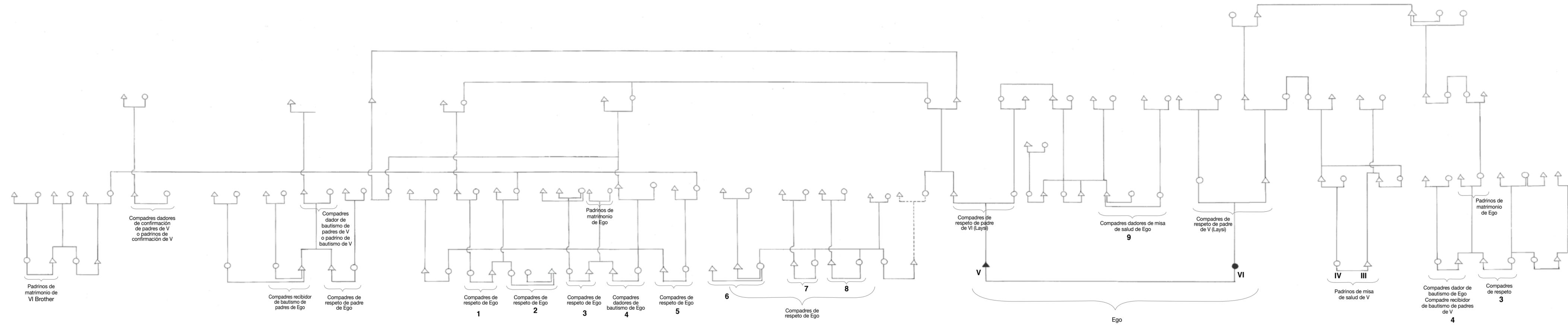
■ **Diagrama 14.** Matrimonios endogámicos entre las castas Flores, Huamani, Capcha, Díaz y Quispe



■ **Diagrama 15.** Matrimonios endogámicos entre las castas Cuevas, Astovilca, Díaz y Tito



■ Diagrama 18. Parentesco ceremonial: Redes de la pareja I -II



■ Diagrama 19. Parentesco ceremonial: Redes de la pareja IV-V



Para descargar este libro puede dirigirse a:
www.ey.com/pe/la-historia-en-ey



ISBN: 978-612-5043-24-5



9 786125 043245