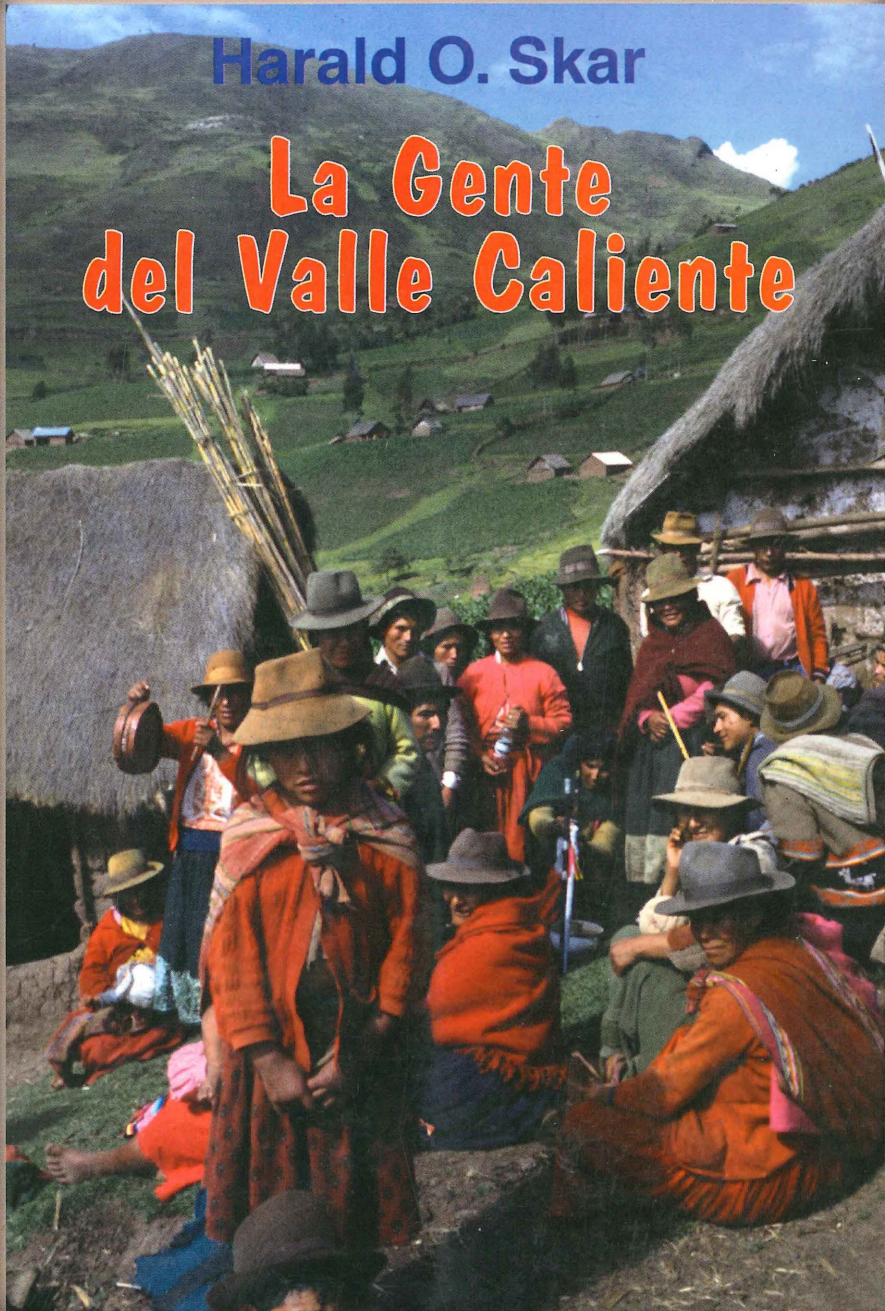


Harald O. Skar

La Gente del Valle Caliente



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1997



LA GENTE DEL VALLE CALIENTE

HARALD O. SKAR

LA GENTE DEL VALLE CALIENTE

*Dualidad y Reforma Agraria entre los
runakuna (quechua hablantes) de la Sierra peruana*

*Prólogo,
Norman Long*

*Traducción del inglés,
por Gabriel Escobar M.*



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1997



Primera edición en español: Setiembre de 1997

Diseño de carátula: AVA Diseños

Cuidado de edición: Miguel Angel Rodríguez Rea.

La gente del Valle Caliente. Dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la Sierra peruana

Para

Peter G. Rivère

Copyright © 1997 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Telfs. 462-6390, 462-2540, anexo 220.

Derechos reservados

ISBN 9972-42-055-8

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru.

INDICE

Prefacio	11
Reconocimientos	13
Prefacio a la segunda edición de <i>La gente del Valle Caliente</i>	17
Presentación del traductor	25
Prólogo, Norman Long	29

INTRODUCCION

El propósito del estudio	35
Aproximación investigativa	36
La selección de una aldea y una cooperativa	39
Primeras impresiones de la aldea y de la gente de Matapuquio	42
El hombre y la tierra en el departamento de Apurímac	46
Prehistoria e historia de Matapuquio: Los Chancas Runas	53
Consideraciones teóricas	56

PRIMER PARTE

LA SITUACION DE LA REFORMA Y LA POBLACION INDIA QUECHUA DEL PERU

CAPITULO PRIMERO

LA REFORMA AGRARIA: HISTORIA Y COMPARACIONES

El trasfondo histórico del sistema de tenencia de tierra peruana hasta las expropiaciones de 1969	65
La Reforma Agraria peruana de 1969: expropiación y descapitalización	75
Una revolución cooperativista	84

**CAPITULO SEGUNDO
LOS RECEPTORES DE LA TIERRA**

El concepto de indio y la comunidad indígena	100
La estratificación dentro del grupo indígena	105
La comunidad indígena	110
Mito e historia	113
La situación andina actual	120
Dualismo en los Andes	122
Dualismo territorial	122
Grupos de parentesco y dualismo	124
Dualismo político y administrativo	126
Las dimensiones económicas del dualismo	127
Dualismo simbólico	128

**SEGUNDA PARTE
EL VALLE Y LA COMUNIDAD DE MATAPUQUIO**

**CAPITULO TERCERO
LA ECOLOGIA ANDINA Y EL VALLE DE PINCOS**

La ecología y el patrón de poblamiento del valle de Pincos	135
Las teorías sobre la verticalidad a la luz del material del valle de Pincos	142
El análisis de la ecología andina: un esquema	150

**CAPITULO CUARTO
RECURSOS DE TIERRA Y PATRONES DE POBLAMIENTO:
LA HACIENDA PINCOS Y LA COMUNIDAD DE MATAPUQUIO**

Chaupi-yunga y su ecosistema	157
De la caña de azúcar al alcohol	157
La producción de caña de azúcar en la hacienda Pincos	161
Otros productos del valle de Pincos	166
Patrones de poblamiento	168
Cultivos y recursos de la zona quichwa	171
Otros cultivos de la zona quichwa	181
Patrones de poblamiento de los indios quechuas	184

Transhumancia	189
La puna o zona alta de la sierra	192
Pastoreo	200

CAPITULO QUINTO LA BASE DE MOVILIZACION DEL AYLLU

Hacia una definición del <i>ayllu</i>	205
Categorías estructurales del reclutamiento	210
La parentela como una base de reclutamiento	212
Parentela y propiedad	226
La base del reclutamiento de afines	232
La relación de <i>compadrazgo</i> y <i>padrinazgo</i>	241
Residencia	250

CAPITULO SEXTO EL AYLLU EN OPERACION

Patrones de trabajo del ayllu y de la aldea	256
Los <i>Varayoqkuna</i> - liderato, prestigio y poder	265
La expresión ritual del ayllu	278

TERCERA PARTE EL CAMBIO SOCIAL Y LAS TENDENCIAS FUTURAS

CAPITULO SETIMO DE HACIENDA A COOPERATIVA

El Valle de Pincos: de la encomienda a la hacienda	295
El sistema de hacienda	303
De hacienda a cooperativa: la ocupación de Pincos/San Carlos	321

CAPITULO OCTAVO LA MEMBRECIA EN EL AYLLU Y LA COOPERATIVA EMERGENTE

La formación de CAP y la dualidad	332
Las elecciones y el nuevo liderato	351

Las relaciones individuales y las tendencias futuras	367
CONCLUSION	373
Tendencias recientes	376
APENDICES	
<i>Apéndice 1.</i> Mapas	381
<i>Apéndice 2.</i> Transcripción seleccionada de los Papeles de Expropiación de las Haciendas Pincos y San Carlos	387
<i>Apéndice 3.</i> Transcripción seleccionada del Reglamento interno de Trabajo de la Cooperativa Agraria de Producción (CAP) 'San Martín de Pincos', Ltda. N° 029-B-VII Andahuaylas, Perú, 1976	391
Glosario de términos selectos	393
BIBLIOGRAFIA	399

PREFACIO

El trabajo de campo en el que está basado este estudio fue llevado a cabo entre marzo de 1976 y agosto de 1977 en el departamento de Apurímac, en la sierra andina del sur del Perú. También se volvió a visitar la región brevemente en 1980 y 1981 mientras estuve trabajando para la OIT. El material trata de la población indígena de habla quechua en el departamento de Apurímac y muchas palabras quechuas aparecerán en el texto del libro.

Históricamente, el idioma quechua fue el lenguaje de los incas. Desde el Cuzco, su capital en la sierra del Perú, los incas extendieron su control y con él su idioma sobre la mayor parte de los Andes desde Bolivia y Chile en el sur y hasta el norte del Ecuador. Hoy día el idioma es hablado aproximadamente por diez millones de personas. Es conocido como quichua en el Ecuador, quechua en el Perú y Bolivia y, curiosamente, como ingano (lengua de los incas) en Colombia.

Hay varios dialectos del quechua en los Andes, siendo el más extenso el dialecto Cuzco del departamento del Cuzco. Este es a menudo referido como el quechua 'clásico' y era el dialecto más corrientemente adoptado por los misioneros y administradores españoles. El dialecto de Cochabamba en Bolivia y el dialecto chanca usado en Ayacucho y Apurímac son los otras grandes grupos dialectales del quechua.

La gente de Matapuquio, que desempeña un rol principal en este estudio habla lo que yo considero que es el dialecto chanca de Ayacucho. Así, ellos no usan los oclusivos glotalizados y los aspirados uvelares (postvelares) comunes en otros dialectos y tan característicos en el dia-

lecto del Cuzco. Su única consonante velar es la /q/, deletreada en este trabajo como 'q', aunque algunas veces es escrito como 'cc'. A pesar de su estrecha relación con la fonología del chanca ayacuchano, sin embargo, gran parte de su vocabulario está tomado del dialecto del Cuzco, tal como se muestra en su terminología de parentesco. Su dialecto es una mezcla peculiar entre los dialectos chanca ayacuchano y el del Cuzco, lo que es comprensible cuando se lo mira en relación a su localización en la parte nor-noreste del departamento. Es generalmente aceptado que la frontera entre los dos dialectos es el río Apurímac. Este poderoso río está a un poco más de un día de viaje de la aldea de Matapuquio, y los matapuqueños mantienen relaciones comerciales con gente de la provincia de La Convención en el departamento del Cuzco al otro lado del río. A lo largo de este trabajo he utilizado el *Diccionario Quechua Ayacucho-Chanca* (Ruiz 1976) oficial como la base de la ortografía presentada aquí. Sólo cuando las palabras son especialmente cuzqueñas he usado el diccionario trilingüe de Parker e Ibáñez (1964) para mis transcripciones.

Para facilitar la lectura del texto, todos los términos en quechua están en letra itálica. Este es también el caso con las palabras en español, con la excepción de aquellos pocos términos que hoy día son comunes en el uso de los europeos, tales como hacienda, fiesta, mestizo, etc. No he hecho ningún intento de diferenciar entre el tipo de letra itálica usada para los términos quechuas o españoles, porque la mayoría de las palabras españolas usadas en el texto se han convertido también en parte integral del idioma quechua y son totalmente entendidas por la gente de que nos ocupamos aquí. Como una ayuda adicional para el lector, los términos extranjeros aparecen en un glosario al final del libro.

RECONOCIMIENTOS

Durante las fases iniciales de esta investigación, tanto en el campo mismo como durante los dos años siguientes en Oxford mientras preparaba mi tesis (Skar 1979), sobre la que en lo esencial está basado este libro, recibí bastante ayuda y consejos de muchas personas e instituciones. Durante la fase preparatoria recibí un fondo de la Asociación Escandinava para Investigaciones Sobre la América Latina para visitar Estocolmo y recibir los consejos del Dr. Magnus Mörner. Desde la primera visita el Dr. Mörner ha continuado siendo una fuente de inspiración. Nuestro encuentro en el Perú y nuestras muchas visitas a las recientemente inauguradas cooperativas en la sierra facilitaron enormemente el aspecto del conocimiento en la investigación.

Durante mi estadía en el Perú fui profesor investigador visitante en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Lima. Los doctores Téofilo Altamirano y Juan M. Ossio, ambos de la Universidad Católica, durante este tiempo estaban haciendo investigaciones entre los migrantes de habla quechua en Lima (Altamirano 1979) y la institución del compadrazgo en los Andes (Ossio 1978). Ambos estudios nos proporcionaron profundas intuiciones complementarias sobre los procesos organizacionales que sólo han sido brevemente tratados en este trabajo. Estoy también en deuda con el Ministerio de Agricultura peruano por el transporte y otras facilidades que nos fueron graciosamente prestadas a mí y a mi esposa. También quiero reconocer la ayuda que nos proporcionaron el Dr. Guillermo Tello y su señora, quienes nos enseñaron a tener paciencia con respecto al ambiente social de Lima y nos ayudaron cuando a veces se agotó nuestra paciencia.

Durante mi estadía en el campo, recibí ayuda de varias fuentes. Mi primera deuda de gratitud es con el padre Raymond O'Sullivan por su amistad, que siempre valoraré, y por compartir conmigo su afectuoso conocimiento y su respeto por la tradición y cultura quechuas. Debido a su hospitalidad en mis visitas al pueblo de Huancarama, pude gozar las comodidades revitalizadoras de la 'civilización' occidental. El padre O'Sullivan ha leído también las pruebas del manuscrito de este libro y estoy especialmente agradecido por sus exhaustivos comentarios sobre los términos quechuas, al igual que los comentarios del padre Charles Stanley sobre mis descripciones ecológicas. En realidad, estoy sumamente agradecido con todos los padres de Santiago Apóstol.

En Andahuaylas, Vicente Castillo merece no sólo mis agradecimientos sino también mi admiración por su habilidad en ayudarme a resolver algunos de los problemas prácticos que encontré en el campo.

En Matapuquio debo agradecer primero a mis dos ayudantes a tiempo parcial, Saturno García Cotarma y Pedro 'Washington' Loayza Samanez. Trabajando junto con ellos muy pronto adquirí una profunda apreciación de su cultura y adquirí muchos nuevos amigos. Mi verdadera deuda, sin embargo, es con los indios de Matapuquio. Ellos nos aceptaron a mí y a mi esposa y compartieron con nosotros sus tristezas y problemas al igual que sus placeres y logros. Lo más importante es que ellos nos brindaron su amistad.

En Oxford mi mayor deuda ha sido con el Dr. P.G. Riviere, cuyo estímulo y supervisión continua resultaron invalorable para mí. Como consejero para la disertación doctoral sobre la que está basada este libro, él fue el primer auditorio ante quien formulé mis pensamientos sobre la organización del ayllu. Hasta el punto que se pueda decir que este libro está basado en la moderna tradición antropológica británica, esto es en gran parte el resultado de su influencia sobre mi trabajo. Estoy también agradecido al Dr. C. Hugh-Jones de la Universidad de Cambridge, quien me guió mientras escribía los borradores de los capítulos del I al IV. También quiero agradecer los valiosos comentarios de los doctores Audrey Colson y Norman Long durante mis exámenes orales en Oxford. La mayoría de sus comentarios han sido incorporados al presente libro; el Dr. Long ha tenido también la bondad de añadir su propio prefacio, por lo cual estoy muy agradecido. A ellos y a muchos otros en Inglaterra, Perú y Noruega que leyeron o discutieron conmigo aspectos del libro mientras lo escribía,

les quedo muy agradecido. Sus opiniones fueron invaluableles, aunque cualquier error que pueda aparecer es íntegramente mío.

Estoy muy agradecido a mi esposa, Sara Lund Skar, por compartir conmigo tanto el trabajo de campo como todos los pasos que se dieron para completar este libro. Como colegas antropólogos discutimos juntos todas las implicaciones de nuestros datos y examinamos críticamente todo nuestro trabajo. Esta cooperación fue muy satisfactoria. Finalmente deseo agradecer al Consejo Noruego para la Ciencia y las Humanidades por su respaldo financiero tanto en el campo como para la publicación de este libro, y al Museo Etnográfico de la Universidad de Oslo por incluir este trabajo en su serie de «Estudios de Antropología Social». El señor Peter Knudsen, del personal del Museo, resultó ser indispensable en los aspectos técnicos de preparar las muchas figuras y tablas del libro.

Una nota sobre el cambio de la moneda y las medidas

A lo largo de todo el libro hay referencias ocasionales a precios y salarios en el Perú. La unidad monetaria del Perú es el sol (plural soles, el símbolo es S/.)¹ Las tasas oficiales de cambio del sol de 1900 a 1979 han declinado drásticamente en relación con el dólar norteamericano. Para propósitos comparativos incluyo la siguiente tabla:

1900	1920	1930	1940	1950	Año
4.82	4.59	3.53	6.17	15.48	S/. a US \$ 1.00
1960	1970	1976	1977	1978	Año
27.3	43.8	44.1	65.7	80.1	S/. a US \$ 1.00

Tabla 1. Cambio oficial del sol peruano al dólar norteamericano (Dobyns and Doughty 1976 y *Whitaker's Almanack*, 1975-78)

Durante el año 1977 el dólar norteamericano era cambiado extraoficialmente por un equivalente S/. 100.00.

1 Una centésima parte del sol es llamada centavo.

Con respecto a las medidas peruanas se han usado las siguientes ecuaciones en todo lo largo del libro:

1 Tarea (T) = 0.125 hectáreas (1250 m. cuadrados)

1 Hectárea (10,000 m. cuadrados) = 8 Tareas = 2.47 acres.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

Mucho ha cambiado desde que este libro fue escrito originalmente en 1979. Sin embargo, como entonces mi propósito general era documentar lo que podía permanecer constante bajo un proceso de cambio, yo sostengo que este libro es todavía de interés para los estudiosos de lo andino en formas que me tomaré la oportunidad de documentar brevemente. Lo haré en dos partes separadas. Primero, me referiré a los varios comentarios sobre el libro que aparecieron entre 1984 y 1987. Segundo, presentaré un esquema de la situación presente caracterizada por la guerra de guerrillas en el valle y por ser una parte declarada como zona de emergencia por el gobierno.

Quisiera agradecer a los comentaristas por el tiempo que ellos dedicaron a mi trabajo. Ha sido un proceso interesante ver cómo un escritor ve el variado énfasis que los autores han puesto sobre los diferentes aspectos de mi análisis.

En general, ellos han puesto énfasis sobre la conceptualización dual en mi trabajo y han atribuido correctamente esto a una deuda con Zuidema. Sin embargo, muchos fallaron en relacionar esto con lo que yo considero es uno de los énfasis del trabajo, esto es, el establecimiento de un modelo para la función operativa de la organización social andina. Después del hecho, tal vez yo debí haber dado como subtítulo al libro «Hacia una definición del concepto del *ayllu*». Las siguientes son reflexiones del por qué yo siento que la mencionada dimensión es de tal importancia. En referencia a esto, específicamente, me gustaría compartir mi experiencia primaria de campo con los nuevos estudiantes que desean entrar a los estudios andinos, al igual que con aquellos que consideran

que la literatura general ha llegado a una conclusión en cuestiones tales como la naturaleza del *ayllu* (Sallnow 1984: 175).

Me parece de importancia para cualquier antropólogo establecer las características organizativas de las sociedades que estudian. En el caso del área andina, van a tener que enfrentarse con el problema del *ayllu*, una forma organizacional de importancia social vital en la sociedad andina, con límites fluidos y una constitución divergente.

En las etapas iniciales de desbrozar las partes del *ayllu*, por supuesto, yo había leído las interpretaciones de los cronistas e historiadores sobre este tema (Sarmiento, Betanzos, Castro Pozo, etc., ver las páginas 113-114 y 120). Algunos enfatizan el *ayllu* como una unidad uniforme endógama, mientras que otros la pintan como una unidad exógama y diversificada. Yo me pregunté como las descripciones de una sola entidad social podían ser tan diferentes. Una respuesta podría ser que los autores describían un fenómeno en diferentes puntos del tiempo. Indudablemente, las formas sociales cambian a través del tiempo, así, el mismo concepto podría ser formulado teniendo un significado en un tiempo particular en la historia y otro significado en otro tiempo.

Una segunda posible solución a la discrepancia sería la de relacionar la variación en la forma a través del espacio. Como la endogamia y la exogamia son conceptos relativos, yo estaba preocupado por la relación entre lo que ha sido llamado *ayllu* mínimo o básico (ver las páginas 126 y 165) y otros niveles de la configuración del *ayllu*, esto es, segmentos de aldeas, aldeas totales o aún categorías espaciales más grandes. En un sentido diferente del espacial, no relativo al tamaño del *ayllu* sino a su distribución relativa, el concepto del *ayllu* podría por supuesto ser visto como teniendo una forma para endogamia/exogamia, por ejemplo, en el norte y otra forma en el sur de la sierra.

Una tercera explicación para las discrepancias entre las fuentes parecía residir en la posibilidad de que los «ingredientes» internos en la composición del *ayllu* pudiesen cambiar al azar, o de acuerdo con algún patrón que no era claramente evidente.

Sin embargo, ninguna de las tres hipótesis podía ser verificada en las fuentes escritas, por lo que la cuestión tenía que ser verificada duran-

te el trabajo de campo donde «el enigma del *ayllu*» continuó persiguiéndome. Cuando traté de confrontar a los aldeanos de Matapuquio sobre si un grupo determinado podría ser un *ayllu*, quedaba sorprendido y frustrado al encontrar que la respuesta siempre parecía ser, «Sí, donde Gerardo, este es *también* un *ayllu*». Por un tiempo pensé que *ayllu* era más o menos equivalente con nuestro concepto de 'grupo' y así podía ser aplicable en todos los contextos sociales. Sin embargo, en esta etapa recibí la inspiración de Zuidema, quien tenía un punto de vista diferente del **ayllu** tanto de los «indigenistas», quienes escribieron sobre una unidad socialista (ver la p. 119) como también de Isbell. Zuidema insistía sobre un esquema dual para la organización social andina, mientras que Isbell mantenía que el **ayllu** consistiría de «aquellos que me aman». El punto de vista de Isbell es también la posición adscrita a mí por uno de los comentaristas (Frank 1984: 723). En parte, llegué a compartir tanto la interpretación de Zuidema como la de Isbell pero descubrí que ni el dualismo ni el «ethos» (Montgomery 1971) podían por sí solos proveernos con una comprensión de la composición de los grupos de *ayllus*. En consecuencia, en mi libro me propuse hacer un intento para establecer exactamente «¿Quiénes son aquellos que me aman?» y hasta qué punto estos grupos podían ser considerados como yuxtapuestos dialécticamente. Inspirado por Barth (1970), usé una perspectiva de reclutamiento. Así, en el campo comencé a preguntar quiénes podían ser reclutados para el *ayllu* de uno y bajo qué condiciones de tiempo y espacio. Las respuestas parecían señalar hacia la dirección de *una composición interna que cambiaba de acuerdo a un patrón establecido*.

Lo que he presentado en este libro son en consecuencia algunas guías para una comprensión de los patrones organizacionales internos con los que hace el reclutamiento. He sostenido de que en el caso del *ayllu* nosotros podemos considerar el sistema como segmentario, como en verdad mi definición en la página 209 lo refleja. Sin embargo, en vez de un sistema segmentario basado íntegramente en el parentesco y la residencia, se considera una base variada *de reclutamiento* en operación. En consecuencia, no quiero conectar mi argumento al debate funcional-estructural sobre la segmentación, pero he puesto énfasis sobre los factores organizacionales que pueden ser usados en una forma de faccionalismo. Con esto quiero significar factores que funcionan como fundamentos para el reclutamiento de grupos políticos. He considerado

de importancia el debatir tales criterios en detalle como un medio para comprender la diferenciación interna entre los runa.

Hablando en general, los factores más importantes son el parentesco, afinidad, *compadrazgo* y residencia. Así, un *ayllu* puede cambiar considerablemente de acuerdo con cual de estos criterios se pone en juego, y en verdad un *ayllu* sólo puede ser como otro en el sentido de que está formado en oposición a una categoría considerada similar. En consecuencia, nosotros debemos entender que el sistema es dialéctico. Un trabajo reciente sobre el lenguaje y las implicaciones del pensamiento dialéctico se justifica en este punto.

En los comentarios bibliográficos, creo que sólo Killion (1984: 612) y posiblemente Stein (1985: 185) me han confrontado sobre este punto, mientras que los otros han estado principalmente preocupados por «el caso del Valle de Pincos», detallando las transformaciones de la hacienda en una cooperativa. Sin embargo, ahora más que nunca, considero que es de importancia vital el comprender la *diferenciación interna* en los Andes. En nuestros estudios futuros, nosotros debemos tener cuidado en evitar representar a los runa como si estuviesen actuando como un grupo indiferenciado. Por ejemplo, Favre (1984) en su reciente estudio sobre Sendero Luminoso, encuentra que los segmentos altos y bajos de las aldeas tienen actitudes completamente diferentes hacia la causa de las guerrillas. A partir de nuestra experiencia en Matapuquio, las relaciones fueron también definidas por la formación de segmentos a principios de 1981, antes que la migración deviniera en una respuesta patronizada (ver más adelante).

Además del tema general de la dialéctica en mi libro, el componente igualmente notable relativo a la ecología fue comentado sólo por Killion (1984: 611), Frank (1984: 723) y recientemente por Orlove (1987: 95-100). Como es sostenido por Murra, quien inspiró mi trabajo, considero importante este aspecto para cualquier estudio contemporáneo de los pueblos andinos. Es el severo medio ambiente de los Andes, junto con la historia social, lo que demarca la región como una de las áreas más pobres del mundo. El insumo promedio de calorías de 420 está por debajo del mínimo de 850 de la Organización Mundial de la Salud. La tasa de mortalidad es una de las más altas del mundo y la expectativa de vida, en 45, es una de las más bajas (Harding 1987: 1870). Es también este medio

ambiente el que lo hace tan fascinante para el investigador y tan adecuado para las tácticas de guerrilla.

Con esto en mente, haré un breve comentario sobre el debate entre etnicidad versus clase social que dos de mis comentaristas han tratado (Anguizola 1985; Stein 1986). Stein implica que la etnicidad en los Andes desaparecerá con una nueva conciencia de clase. Esto es algo que yo cuestiono. El éxito de Sendero Luminoso parecía sostener la opinión en un principio. Sin embargo, si continuamos mirando la cuestión, creo que Harding (1987) sostiene claramente que el éxito de Sendero debe ser considerado en relación a su estrategia de aprender el idioma y la cultura de los runa. También está claro que cualquier apoyo actual disminuido en las áreas rurales es exactamente debido a un descarte de los mismos factores.

Finalmente, aprovecharé la oportunidad para distanciarme de ciertas implicaciones que Anguizola (1986) atribuye a mi estudio. Además de haberme citado equivocadamente un total de seis veces, Anguizola parece pensar que mi estudio constituye un documento sobre el fracaso del socialismo. Simplemente he señalado algunas debilidades y algunos problemas inherentes a los cambios en gran escala cuando los factores culturales son ignorados. En verdad, considerando la escena peruana hoy día, creo que la mayoría de nosotros lamentamos que Velasco haya fallado.

Como muchos otros antropólogos que trabajaron anteriormente en aquellas partes de los Andes ahora incluidas en la zona de emergencia, me ha sido negado el acceso directo a la cultura que he estudiado. La guerra que se ha desatado entre Sendero Luminoso y las fuerzas del Gobierno hizo imposible retornar y vivir en Matapuquio. Sin embargo, yo viví dentro de la zona de emergencia por tres meses durante 1984 y de nuevo por un tiempo en 1986. Estos meses constituyeron unas experiencias como para destrozarse los nervios. Había historias de líderes de Sendero, disfrazados como mujeres, haciendo sus escapadas a través de las punas. Por las noches el aire estaba lleno del sonido de armas de fuego disparadas por soldados borrachos. La actitud general de «no hay que ser contra» (usted no debe estar contra, cualquier cosa que contra significase en el momento) difícilmente presentaba la mejor de las situaciones en que uno podía trabajar. Nadie podía considerarse neutral, ya que tal postura parecía no existir.

Estas dos cortas y tensas oportunidades me proporcionaron la oportunidad de poner al día mi conocimiento de la situación en Matapuquio aunque sea a la distancia (1987). En 1984 Matapuquio había recibido los títulos a sus tierras, la comunidad se había liberado de Kishhuará y los aldeanos ya no tenían que ir allá a trabajar en *faenas* (ver las páginas 263-264). A su vez la comunidad había sido dividida formalmente en dos partes, ambas reconocidas como *Comunidades Campesinas*. Su división significaba que la vecina comunidad de Quillaspuquio adquiriese muchos de los terrenos de papales referidos en el capítulo final. Con el retorno de la democracia formal, el gobierno de Belaunde había hecho posible que algunos *hacendados* reclamasen sus tierras en la región de los alrededores de Abancay, aunque esto no sucedió en el valle de Pincos. Los Dudas y los Trelles por entonces se habían integrado a la vida social y política de Lima.

También la era del cooperativismo había llegado a su fin en el valle. La actividad guerrillera se ocupó de arrasar todas las instalaciones de alcohol azucarero al igual que toda la hacienda. Además, Sendero Luminoso asesinó al único funcionario del gobierno en el valle. Las tierras han sido distribuidas, los matapuqueños tienen que migrar cada vez más lejos para conseguir trabajo estacional y en 1984 se podía encontrar a muchos de ellos cosechando café en las tierras bajas de Chanchamayo. La mayor parte de las personas que aspiraban a posiciones de liderazgo en Matapuquio, o aquellos que ocuparon previamente dichas posiciones, también han comenzado a migrar, sintiendo que sus vidas estaban crecientemente amenazadas. Por un buen tiempo, los segmentos de arriba y de abajo tradicionales tomaron diferentes bandos sobre la cuestión de Sendero, usando las diferencias para reforzar demandas locales y para avivar viejos debates con argumentos nuevos. Haciendo esto, ellos parecen haber seguido el mismo patrón que sus semejantes runa en todos los Andes como «el periódico de Lima del 24 de febrero de 1984 informó un estado virtual de guerra civil entre las comunidades serranas y aquellas de la tierras bajas» (Harding 1987: 20). Similitudes de esta situación con aquella (ver p. 95) en la cual SINAMOS se había yuxtapuesto con el Ministerio de Agricultura eran sorprendentes, hasta que la mayoría parecía comprender que este era un juego totalmente diferente. Esto era guerra, y las necesidades locales fueron puestas en un segundo plano frente a la nación o la ideología, de las cuales recién se habían hecho conscientes¹.

Muchos decidieron que esta no era su guerra y migraron permanentemente.

Desde 1985 Sendero parece haber alterado su estrategia, de una que intentaba movilizar a los runa a una línea más dura para asustarlos y alejarlos de la tierra hacia las ciudades y los pueblos. No sé si este fue un esfuerzo conciente de sacudir lo que Marx consideraba un saco de papas (esto es, los campesinos) para así convertirlos en proletarios. En verdad, si esta fue la intención de Sendero Luminoso, en general la estrategia resultó exitosa. La táctica del terror en el campo ha empujado a una migración creciente, especialmente de los jóvenes del valle de Pincos. Algunos se han ido a Lima o a la montaña de Chanchamayo y algunos se han ido a la *selva* en busca de un nuevo orden del mundo ofrecido a ellos por la secta religiosa de los Israelitas (ver Skar 1987). Este movimiento fuera de la zona de emergencia parece haber sido aceptado por los militares, quienes han tenido un éxito limitado en controlar el interior del país. Cuando los andinos se trasladan a las ciudades, ellos adquirirán una mayor educación y hasta el punto que ellos puedan o no retornar, estarán transformando la comunidad andina del mañana.

1 Me dijeron mi amigos de Matapuquio, cuando yo los dejé en 1981, que por favor informarse al Sr. Gobierno de sus necesidades. Además, nadie sabía quién era Mao en la fecha y sólo unos cuantos había oído del Ché.

REFERENCIAS

- Anguizola, A., 1985. Comentario bibliográfico de *The Warm Valley People*, *Social Science Journal* 22: 128-129.
- Barth, Fredrik, editor, 1970. *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo, Universitetsforlaget. (Hay traducción al español).
- Favre, Henri, 1984, «Sentier Lumineux et Horizons Obscurs», *Problems D'Amérique Latine* 72: 3-27.
- Frank, Erwin H., 1984, Comentario bibliográfico de *The Warm Valley People*, *Anthropos* 79: 723-724.
- Harding, Colin, 1987, «The Rise of Sendero Luminoso» en *Region and Class in Modern Peruvian History*, Rori Miller, editor, Liverpool. University of Liverpool, Institute of Latin American Studies Monograph No. 14.
- Kaarhus, Randi, 1987, *Organiserende prinsipper i tid og rom: Kulturell og språklig dualisme hos Quichua-indigenerne, helyst gjennom konflikter i et lokalsamfunn i Otavalo-Ecuador*. Oslo University: Mag. Arts. Thesis, June 1987.
- Killion, Thomas W. 1984. Comentario bibliográfico de *The Warm Valley People*, *Journal of Anthropological Research* 40: 610-612.
- Montgomery, Evelyn Ina, 1971: *Ethos in Ayllu en Coast, Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Orlove, Benjamin S., 1987 «Mountain Anthropology and Mountain Anthropologists: The Comparative Study of Populations at High Elevations,» *Reviews in Anthropology*: 14 (2), 95-100.
- Sallnow, M. J., 1984. Book Review of «The Warm Valley People»: *Man* 19:174-175.
- Skar, Harald O., 1987: «Quest for a New Covenant: The Israelita Movement in Peru». En *Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays*. Harald O. Skar y Frank Salomon, Editores. Gothenburg. *Etnologiska Studier* 38, Gîteborgs Etnografiska Museum.
- Stein, William W., 1985, Comentario bibliográfico de *The Warm Valley People*, *American Anthropologist* 87: 185-186.

PRESENTACION DEL TRADUCTOR

Me complace en presentar la traducción de esta obra del antropólogo noruego Harald O. Skar como una contribución a la publicación en español de estudios etnográficos de la sociedad andina contemporánea. El Dr. Skar es uno de los varios antropólogos europeos y norteamericanos que han llevado sus estudios más allá del simple análisis descriptivo y superficial hasta el punto de darnos interpretaciones y análisis de las características culturales y sociales en el contexto de estudios de cambio dirigido y las posibles consecuencias que tienen para la sociedad andina los cambios producidos tanto por el crecimiento demográfico, como por la difusión y los programas de desarrollo.

Varias son las contribuciones importantes que hace el Dr. Skar en esta obra al acervo de estudios antropológicos que se han hecho en los Andes en las últimas décadas. Y, aunque la excelente introducción del Dr. Norman Long nos da ya un resumen comprimido del contenido del libro, vale la pena revisar éste desde la perspectiva de los estudios andinistas contemporáneos. Desde todo punto de vista, esta traducción presenta una contribución importante a la bibliografía en español y por eso pasaremos una rápida revisión a sus puntos de vista más saltantes en lo que atañe a la investigación antropológica en el Perú.

En primer lugar, el propósito principal del libro es hacer un estudio del proceso de la Reforma Agraria de 1969 en la forma en que esta afecta a una comunidad andina y cuáles serían los resultados de la aceptación de sus medidas. Al intentar hacer esta explicación, el autor descubre que hay una serie de incógnitas e ideas tradicionales que aclarar. Así, al mismo tiempo que hace una historia compacta de la Reforma Agraria y sus

innovaciones, se avoca a estudiar los fundamentos ideológicos de la misma y las ideas de los funcionarios que la ejecutaron. Aquí surge una primera discrepancia entre los planes y concepciones ideológicas y los datos de la realidad tal como fueron encontrados en el valle del río Pincos y la aldea de Matapuquio. Guiado en parte por los trabajos anteriores de S. Webster, E. Mayer, Billie Jean Isbell, Salvador Palomino y otros, señala que hay una profunda discrepancia en la concepción que tienen los ejecutores de la reforma sobre la comunidad y sociedad indígena andina y los hechos de la realidad en el trabajo de campo.

El descubrimiento consiste en que la idea que los reformistas tenían de la comunidad y sociedad andina no estaba basada en las recientes investigaciones etnográficas, sino más bien en las interpretaciones ideologizadas de los estudios de Hildebrando Castro Pozo y las ideas de Valcárcel, Mariátegui, García y otros indigenistas de las décadas de los años del veinte al treinta. En estas ideas se postula la existencia de una comunidad ideal superviviente de la época de los incas, el *ayllu*, concebido como un grupo corporado donde predomina la igualdad y la cooperación mutua en las actividades económicas y sociales y se toma esto como una supervivencia de socialismo primitivo. La idea de estos reformistas es que, si estas comunidades tienen una base histórica cooperativista, es muy posible reforzar este cooperativismo tradicional introduciendo bases de cooperativismo moderno y una tecnología agropecuaria modernizada.

El autor, al encontrar discrepancias entre las directivas ideologizadas de los reformadores y los hechos concretos de la cultura y sociedad andinas decide hacer una investigación etnográfica detallada de lo que era la sociedad de la región y la comunidad en el momento mismo de la reforma y aprovecha las otras contribuciones de los antropólogos hechas en las dos últimas décadas. Como la interpretación de estos hechos agudiza las discrepancias, el autor encuentra que la única manera de encontrar explicaciones a los hechos es haciendo un estudio exhaustivo de la situación por una combinación de aproximaciones que incluyen el análisis histórico de la situación local en el contexto nacional, un análisis de la relación que existe entre el contexto ecológico y la estructura social, un análisis etnográfico estructural de los diferentes factores sociales y culturales y un examen desde el punto de vista de las interacciones individuales para dar vida a las descripciones de la organización social y

sus interacciones con el medio ambiente y los factores estructurales de la situación.

Todo esto lo hace de una manera económica y magistral, en forma tal que dan unidad al libro al mismo tiempo que cada sección nos instruye de una nueva manera sobre las características de la sociedad andina y así nos obliga a reconsiderar nuestras opiniones superficiales sobre el análisis de dichos problemas. Así, se suceden ante nuestros ojos, en primer lugar, los análisis de lo que constituye lo indio y las características de la comunidad y sociedad indígenas en las que nos informa que la *dualidad* andina, como el *ayllu*, no es una simple supervivencia de tiempos pasados sino un principio básico que sirve de norma para la interpretación de todas las interacciones de los individuos unos con otros, con su medio ambiente y con su estructura social e ideológica. Al mismo tiempo, nos muestra que la sociedad indígena tiene un sistema de estratificación social que no hemos percibido ni sabido interpretar, aunque ya había atisbos de ello en Castro Pozo.

La segunda parte, los capítulos tres y cuatro, es un análisis de los patrones ecológicos y la forma en que éstos afectan a toda la ocupación humana que incluye a la comunidad y la hacienda en relación con las actividades económicas y los patrones de trabajo de la comunidad y de la hacienda. Esta sección constituye un ejercicio importante de aplicación de las teorías generales de la verticalidad andina a la situación específica de Matapuquio y a una comparación con los estudios de otras regiones del país. Aquí nos muestra cómo los factores ambientales influyen en gran medida diferentes características de la organización social y de la economía.

Los tres siguientes capítulos, del cuatro al seis, hacen un análisis minucioso y ejemplar de las diferentes características del *ayllu*, ese aspecto de la sociedad indígena tan incomprendido y poco conocido por la mayoría de los antropólogos peruanos. Lo hace no sólo revisando los trabajos y opiniones de otros observadores, sino mostrando cómo el concepto del *ayllu* es utilizado por los indígenas en el proceso de selección de líderes y de la formación de grupos para las diferentes finalidades de la sociedad. Esto lo lleva a un análisis minucioso de todas las formas de parentesco y compadrazgo predominantes en la sociedad, para arribar finalmente a una definición operativa del concepto y concluir, también, que no es una mera supervivencia del pasado incaico y colonial, sino que

constituye el meollo mismo de la sociedad indígena para enfrentar los problemas de la supervivencia, de las relaciones con el medio ambiente y con el mundo de fuera.

El libro remata en los dos últimos capítulos con un análisis del sistema de hacienda y con los hechos inmediatos de la toma de la hacienda por los campesinos matapuqueños y su eventual transformación en una Cooperativa Agraria de Producción (CAP), y los eventos posteriores a la reforma. El análisis del proceso nos muestra que no se trata de una transformación de un proceso estático, sino más bien de una intensificación de los cambios y de algunas transformaciones radicales en el proceso social. Así, por ejemplo, nos muestra como las haciendas del valle del río Pincos estaban en un franco proceso de evolución tecnológica y capitalización y que el pago de salarios más altos estaba transformando gradualmente los patrones de consumo de los indígenas. Al producirse la reforma, se interrumpe este proceso y se trata de transformar en un sistema de producción cooperativista en que la comunidad coopera con el Estado. Al ocurrir esto, la comunidad indígena es afectada en su organización social, se produce un cisma entre las dos mitades de ella y esto lleva a ulteriores conflictos entre los indígenas.

En forma contraria a la esperada, después de un pequeño periodo de auge para los indígenas, la cooperación entre la comunidad y el gobierno se deteriora y hay un declinar de la producción acompañado por una agudización de los conflictos a todos los niveles de la situación. Esta última parte del libro es tan interesante como las demás, por el agudo análisis que hace de los problemas de desarrollo y de cambio dirigidos por el Estado y los problemas irresolutos que quedarán para el futuro.

Este es, en una síntesis muy inadecuada, el contenido del libro y resulta inútil el que continúe mi comentario, excepto para señalar que sus lectores no serán defraudados por la cantidad de nuevas observaciones, intuiciones y sugerencias que presenta para los investigadores futuros. Abona también en su favor el hecho de que el libro ha alcanzado una segunda edición en inglés que le ha permitido al autor hacer una nueva evaluación de lo hecho y de presentar un pequeño sumario de los eventos posteriores al estudio. Esta traducción resulta siendo la tercera edición del libro y puedo asegurar a sus lectores que no se verán defraudados por su lectura.

PROLOGO

No es muy frecuente que una monografía antropológica combine un análisis de las consecuencias de cambios planificados iniciados por el Estado con un tratamiento sistemático de categorías culturales y patrones orales de organización social. Este trabajo consigue una alianza exitosa entre los dos, demostrando la pertinencia social y práctica de aplicar una perspectiva antropológica a problemas de cambio social y desarrollo.

El enfoque principal del estudio se refiere al impacto de la Reforma Agraria de 1969 en una comunidad indígena de habla quechua (llamada Matapuquio), localizada en la región de Apurímac de la sierra peruana. Antes de la reforma, Matapuquio proveía mano de obra para las haciendas de valle cercanas que producían alcohol de caña de azúcar y varios tipos de productos frutales y lecheros para los mercados regionales. Pero bajo la nueva legislación de la Reforma Agraria, estas haciendas fueron expropiadas y reunidas para formar una sola cooperativa de producción, cuya membrecía incluía muchos hogares de Matapuquio, al igual que de los extrabajadores de las haciendas. El estudio del Dr. Skar muestra que una comprensión de este proceso de reforma, que generó un patrón de respuestas variadas de diferentes grupos sociales dentro de la comunidad, requiere una apreciación cuidadosa de esquemas culturales subyacentes y redes de relaciones sociales. Esto nos da la razón de ser de su extenso análisis de la organización de la comunidad basada sobre los principios del dualismo y de la diversidad ecológica, y sobre un patrón flexible y siempre cambiante de relaciones interpersonales que incluyen parientes, afines y compadres.

Al desenvolver su análisis él hace un número de contribuciones im-

portantes a nuestro conocimiento y comprensión de la estructura y el proceso en los Andes.

En primer lugar, él documenta la naturaleza extendida del dualismo estructural en Matapuquio, comparando este con otros casos similares estudiados en otras partes del Perú. La comunidad está dividida en dos partes (o mitades) geográfica y ecológicamente distintas: la Alta (Hanay) y la Baja (Uray). Estas dos mitades explotan dos nichos diferentes pero yuxtapuestos, teniendo la mitad de Hanay un acceso más fácil a las zonas de altura donde la producción de papas y de ganado son importantes, y siendo la mitad de Uray más claramente articulada con el sistema de producción del valle. Una consecuencia de esto fue que Uray cultivó relaciones más estrechas con las haciendas, y en la actualidad constituye el grupo numérica y políticamente dominante de la cooperativa. La vasta mayoría de la población eran colonos (esto es, campesinos con tenencia de pequeños lotes), mientras que los de Hanay proporcionaban solo eventuales (esto es, trabajadores temporales de estación). Aunque en el período anterior a la Reforma la mitad de Hanay era un poco más rica en recursos, económicamente más independiente y, en ciertas situaciones, se le reconocía un status social más alto, fue la mitad de Uray la que más se benefició de la formación de una de las cooperativas económicamente más viables de la sierra central. Esto, como muestra muy hábilmente el Dr. Skar, condujo a crecientes tensiones sociales entre las dos partes de la comunidad y a un proceso de lucha política abierta entre las dos mitades.

Cada mitad tenía su propio liderato político-administrativo (varayokuna) que, unidos, conformaban un cuerpo autoritativo común representando a la aldea de Matapuquio, que es una sub-unidad (Anexo) de la comunidad de Kishuara. Los dos segmentos administrativos trabajan juntos, organizan partidas para el trabajo colectivo en la limpieza de los canales de irrigación y el cuidado de los edificios públicos, tales como la escuela, el salón municipal y el centro de salud. Ellos son también responsables de la ley y el orden y sirven de mediadores en disputas entre unidades domésticas opuestas y facciones internas en el pueblo. Además, ellos ofician ciertas funciones rituales destinadas a asegurar la fertilidad de la tierra y de los rebaños, y para reafirmar la unidad de la aldea. Durante varias de estas ocasiones rituales, la relación asimétrica entre las dos mitades es simbólicamente expresada. Esto ocurre particularmente

durante la fiesta de Carnavales que, como ilumina el Dr. Skar, está entretejida de aserciones simbólicas sobre las mitades y la oposición sexual, al mismo tiempo que reafirman la unidad y la cohesión de la aldea como un todo.

Estas expresiones políticas y rituales del dualismo y de la unidad de la aldea han sido, como sus contrapartes socio-económicas, puestas a prueba por la llegada de la Reforma Agraria. El pretexto para la intervención estatal fue la amenaza de invasión de las haciendas del valle por un grupo de campesinos extraños bajo el liderato de la Federación Provincial de Campesinos de Andahuaylas. Advertidos de esta situación y temiendo que «su hacienda» pudiese caer en manos de extraños, los aldeanos de Matapuquio (que en esta oportunidad estaban celebrando a su santo patrón) decidieron movilizarse para proteger la propiedad del hacendado, en donde ellos continuaron sus festividades. Finalmente, después de unas cuantas escaramuzas con los invasores, llegó la policía y tomó el control de la situación. La policía fue seguida por SINAMOS, el Ministerio de Agricultura y otras agencias gubernamentales y, un corto tiempo después, las haciendas fueron expropiadas.

Sin embargo, el establecimiento de la cooperativa de ningún modo unificó a la aldea, puesto que llevó a una agudización de los antagonismos entre las dos mitades. Este conflicto fue, como ya se ha indicado, fundamentalmente ligado al hecho de que la mitad de Abajo fue capaz de monopolizar los recursos y controlar el grupo gobernante de la cooperativa.

El análisis del Dr. Skar examina las reacciones de la mitad de Arriba a esta situación, mostrando que su línea principal de contrataque es tratar de propugnar la idea de que Matapuquio debería buscar el reconocimiento oficial como una comunidad, lo que entonces les permitiría incorporar la cooperativa como una empresa comunal. Si esto fuera alcanzado, entonces todas las tierras controladas por la cooperativa entrarían a la comunidad, llegando a ser así disponibles para todos los miembros de la comunidad en vez de pertenecer sólo a aquellos que en el momento pertenecían a la cooperativa. El estudio muestra que, para seguir esta estrategia, la mitad de Arriba buscó la asistencia de cuatro clubes de migrantes en Lima que habían sido establecidos por los miembros de su mitad. También resultaron estrechamente vinculados a SINAMOS, la agen-

cia gubernamental encargada de tramitar las solicitudes para conseguir el *status* de comunidad; mientras que la mitad de Abajo buscó el apoyo del Ministerio de Agricultura. Esto acrecentó la polarización de las dos, haciendo difícil que las mitades colaborasen en actividades conjuntas de ninguna clase: la asistencia para la elección de los líderes de la aldea fue pobre y lo mismo fue la participación en la fiesta de Carnavales, manteniéndose alejadas muchas familias de la mitad de Abajo.

El estudio del Dr. Skar del dualismo estructural, entonces, comienza con un análisis de la clasificación binaria dentro del contexto de la ecología y economía de una aldea andina pero concluye mostrando cómo este sistema es transformado parcialmente por el impacto de un proceso particular de Reforma Agraria. En resumen, él describe los cambios de un orden social de aldea segmentada pero relativamente indiferenciada hacia un orden que se está volviendo política y económicamente cada vez más diferenciado. De hecho, el estudio identifica los puntos principales de contradicción social y sugiere que la oposición tradicional entre mitades está siendo ahora reinterpretada en términos de nuevas y emergentes relaciones de clase.

Que este proceso de formación de clase se consolide o no depende de muchos factores internos y externos: sin embargo, la evidencia general del Perú andino es que no parece probable que suceda, ciertamente no en el futuro previsible. Pero es a favor del Dr. Skar que esta importante cuestión surge de su meticuloso análisis estructural. Muy a menudo, los antropólogos se fascinan por las particularidades de la cultura del grupo que ellos están estudiando, que devienen incapacitados para apreciar las formas complejas en las cuales estructuras locales y nacionales interactúan entre ellas; ni llegan a desarrollar un análisis que tome seriamente en cuenta las transformaciones históricas.

Una importante dimensión adicional de este libro es que intenta combinar una aproximación estructural con otra orientada al actor, como para hacer resaltar los incentivos y restricciones que dan lugar a formas sociales particulares. Esta orientación es particularmente útil en el análisis de patrones de relaciones interpersonales cambiantes al nivel de la unidad doméstica y por dentro de la mitad. Y creo que es este interés en descubrir los determinantes estructurales de varios tipos de acción social

el que permite al Dr. Skar ofrecer una contribución original a la solución del rompecabezas andino que es el concepto del ayllu.

Como señala en su sumario del debate sobre el significado de ayllu, muchos autores lo han interpretado en términos sea de un grupo corporado de parientes o algún grupo con fronteras territoriales bien delimitadas, ninguno de los cuales parece satisfactorio cuando uno es confrontado con la evidencia etnográfica. Su solución es que el ayllu es una agrupación muy flexible de individuos agrupados en la forma de una red egocéntrica que surge en respuesta a un propósito específico y con una duración limitada. Aunque en Matapuquio dicho grupo frecuentemente consiste de un núcleo de parientes, no es exclusivo de otras formas de relación. En verdad, algunos ayllus están organizados en una relación de compadrazgo, de afinidad y/o de lazos de amistad. Es también una noción relativa, puesto que su tamaño y composición social variarán de una situación a otra, y puede ser usada para referirse a grupos tan diversos como toda la comunidad o nación india, a los pequeños grupos de trabajo o a los participantes de una reunión ritual. La organización del ayllu incluye también en ella la idea de oposición estructural, en la que el grupo está generalmente definido en relación a otros grupos similares o en competición. En consecuencia muchos ayllus funcionan como facciones y se construyen alrededor de 'hombres fuertes' o líderes. De acuerdo con el Dr. Skar, la quintaesencia del ayllu es la idea de 'aquellos en quienes puedo confiar', o como Isbell (1977) señala en un estudio similar, 'aquellos a quienes quiero'.

Esta interpretación, basada en los datos de Matapuquio junto con intuiciones conseguidas de otros estudios, arguye que las estructuras de grupo en los Andes son inherentemente flexibles e inestables. Una razón para esto es que el sistema bilateral de parentesco es abierto y no genera un patrón regular de grupos claramente delimitados por encima de la unidad doméstica. El otro es que la diversidad ecológica y la incertidumbre hacen posibles estrategias altamente flexibles. Estos aspectos de la flexibilidad y variabilidad forman la base del detallado análisis del parentesco, el matrimonio y el compadrazgo del Dr. Skar. Una parte especialmente fascinante de su presentación se refiere al significado de la alianza matrimonial entre unidades domésticas particulares y grupos de parientes. Aquí él muestra cómo una relación totalmente asimétrica entre 'dadores de esposas' y 'recibidores de esposas' es manipulada a través del uso de

términos de tratamiento específicos, de modo que ciertos actores pueden tratar de evitar sus obligaciones sociales.

Es así como este libro explora temas importantes relacionados con el cambio social que resultan de la intervención del Estado al nivel local; pero, a diferencia de la mayoría de los estudios económicos y sociológicos de la Reforma Agraria Peruana, el argumento está basado en términos de un análisis sistemático de un caso estratégicamente escogido. Este método le permite al Dr. Skar documentar la continuidad y el cambio estructural al nivel de la comunidad local, contribuyendo así a la creciente literatura de los sistemas socio-culturales andinos, al mismo tiempo que examina las relaciones entre estos procesos internos y los cambios dentro de un contexto económico y político más amplio. Como él señala, el análisis revela muchas ideas equivocadas sobre la sociedad serrana y la naturaleza de los problemas agrarios que subyacen el modelo peruano de la Reforma Agraria.

Por consiguiente, el estudio del Dr. Skar debe ser de interés no sólo para los antropólogos y peruanistas sino que también debe ser leído por todos aquellos que deseen alcanzar una comprensión profunda de los problemas de desarrollo rural en el Tercer Mundo.

NORMAN LONG

Wageningen, Holanda

Septiembre, 1981.

INTRODUCCION

El propósito del estudio

Este libro representa una contribución a la bibliografía sobre los indios¹ de habla quechua de la sierra peruana y a la bibliografía que se refiere a la Reforma Agraria Peruana de 1969. Si bien algunos autores (Mishkin 1946, Stein 1961) han descrito la cultura tradicional de los quechuas y muchos otros (por ejemplo Lowenthal 1975 y Chaplin 1976) se han ocupado de la Reforma Agraria como un fenómeno macrop Peruano, muy pocos estudios han intentado relacionar la Reforma Agraria a la cultura quechua o han señalado el problema de la naturaleza del impacto de la Reforma sobre esa cultura. Este es el propósito de mi estudio.

Los indios quechuas son un tópico particularmente apropiado para un libro que también trate sobre la Reforma Agraria Peruana porque los quechuas constituyen aquella parte de la población peruana que está más directamente involucrada. De todos los grupos étnicos del Perú, ellos han recibido la extensión más grande de tierras desde que la Reforma Agraria fue iniciada por primera vez en 1969. Como consecuencia de ello su cultura y su organización social han sido grandemente afectadas.

Antes de la Reforma Agraria los indios quechuas eran a menudo braceros en las grandes propiedades de tierras o haciendas en las montañas andinas. Sin embargo, con la Reforma Agraria, las haciendas fueron

1. Llamo indios quechuas a aquellos de la población indígena de los Andes que hablan el idioma quechua y que se refieren a ellos mismos como runa (hombre o la gente).

expropiadas en la que llegó a ser una de las más grandes reformas agrarias en la América Latina. Como resultado de ello, una de los cambios más radicales desde la colonización estaba transformando la vida de los quechuas. En la actualidad los indios quechuas están atravesando un proceso de adaptación a una nueva situación que fue precipitada por una política gubernamental formulada muy lejos de los confines de su vida diaria. Es el propósito de este estudio el clarificar algunas de las maneras por las cuales esta adaptación se está llevando a cabo y analizar los procesos de cambio en los cuales están inmersos los quechuas.

En un trabajo como éste sería imposible discutir todos los aspectos del cambio sociocultural que resultaron de la reforma agraria. Por consiguiente he escogido enfocar el estudio sobre los patrones de organización social. El concepto de ayllu que pertenece a ciertos grupos sociales es central en la discusión, y he analizado el concepto en detalle en los capítulos V y VI. Mencionaré aquí sólo que estos grupos y sus formaciones han perturbado a los historiadores y los científicos sociales por un gran número de años. Investigaciones recientes (Zuidema 1964 y otros, ver el Capítulo II), incluyendo los materiales que se presentan en este libro, muestran sin embargo que las instituciones quechuas tales como el ayllu están basadas sobre los principios de la organización dual². Por esta razón he escogido darle al libro el subtítulo de 'Dualismo y Reforma Agraria entre los Indios Quechuas de la Sierra Peruana'. Los siguientes capítulos delinearán los principios operacionales de la organización del ayllu, concentrándose particularmente sobre el rol desempeñado por la dualidad en la formación del ayllu, y finalmente sobre el impacto que la reforma agraria ha tenido sobre la organización del ayllu en general.

Aproximación investigativa

Aparte de un reconocimiento relativamente limitado de dos meses, la aproximación usada en este estudio es la de un estudio de campo en profundidad. Dicha aproximación se concentra en la investigación de una

2. En cuanto a la organización dual, sigo la definición de Lévi-Strauss (1969: 69): de un sistema en el cual los miembros de una comunidad, sea ésta una tribu o una aldea, están divididos en dos partes que mantienen entre ellas relaciones complejas que varían desde la hostilidad hasta una intimidad muy estrecha, y con las cuales están asociadas usualmente varias formas de rivalidad y cooperación...

sola localidad, después examina las similitudes y hace generalizaciones por comparación con otros estudios de naturaleza similar.

En consecuencia, estudié la comunidad de Matapuquio (se pronuncia /matapúkeo/) y sus relaciones con la Cooperativa de San Martín de Pincos. Ambas están localizadas en el distrito de Kishuara, provincia de Andahuaylas, departamento de Apurímac, Perú.³

La aproximación de estudio de campo es limitada en una manera importante. Las peculiaridades regionales pueden colorear tanto las conclusiones que las comparaciones de mayor amplitud pueden resultar imposibles. No obstante ello, las conclusiones de un estudio de campo reflejan en gran detalle un ejemplo particular y, si se escoge una comunidad razonablemente representativa (aldea, cooperativa o cualesquiera que sea el alcance del estudio), se pueden derivar generalizaciones válidas precisamente por el hecho de estar basadas en una comprensión exhaustiva y detallada del ejemplo particular. Así, las limitaciones del método de estudio de campo pueden ser también consideradas como las virtudes de la aproximación. El material detallado puede servir como una base comparativa para estudios futuros similares, y un número de dichos estudios puede comenzar a construir un cuerpo de conocimiento que nos permita responder cuestiones tales como cuál es la naturaleza de la organización social de los indios quechuas y cómo responde esta organización y se adapta a los cambios modernos.

Como indicamos anteriormente, las comunidades indígenas quechuas tienen una estructura social basada sobre el concepto del ayllu, un concepto que articula ciertas características de dualidad (que serán analizadas en detalle después). Sin embargo, en la comunidad de Matapuquio, esta dualidad está predominantemente expresada en el contexto de dos partes geográficas a las que, por conveniencia, me referiré como mitades. Las dos mitades de Matapuquio con frecuencia muestran hostilidad entre ellas. A veces nos ha resultado muy difícil obtener información sobre una de las mitades mientras vivíamos en la otra. Durante toda nuestra estadía

3 El departamento de Apurímac fue formado por primera vez en 1873 por la incorporación de las provincias de Aymaraes, Antabamba y Cotabambas del departamento del Cuzco y la provincia de Andahuaylas del departamento de Ayacucho para hacer el nuevo departamento (Quintana 1967:61), junto con las provincias de Abancay y Grau.

en la aldea, yo viví en la mitad de abajo. Para contrarrestar el bloqueo de información sobre la mitad de arriba, yo empleé un asistente de la mitad alta por seis meses y un segundo asistente de la mitad baja por otro periodo de seis meses. Encontré que a menudo se me asignaba casi el mismo *status* que el de mi asistente particular del momento, así que cuando mi asistente era aceptado en una situación particular, también me aceptaban a mi. No obstante, ninguno de mis asistentes trabajaba a tiempo completo sino sobre una base de tareas diarias, según se presentaba la necesidad. En un caso mi asistente asistía a la escuela en un pueblo vecino y trabajaba conmigo solo los fines de semana y en los días feriados.

Entonces, para la mayor parte del estudio estaba yo por mi cuenta y confiaba en el método de trabajo de campo de la observación participante, trabajando en los campos con los matapuqueños, haciendo lo que ellos hacían y observando los eventos según iban ocurriendo. Como ha señalado Malinowski (1961) el propósito de este método es que uno 'es educado' gradualmente por los objetos de estudio sobre lo que es aceptable o no aceptable. El observador deviene gradualmente socializado en la cultura de la gente. El observa:

Yo cometía faltas de etiqueta, que los nativos familiarizados conmigo me las señalaban inmediatamente. Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirir el 'pálpito' de las buenas y malas maneras nativas. Con esto, y con la capacidad de gozar de su compañía y compartir algunos de sus juegos y diversiones, comencé a sentir que en verdad estaba en contacto con los nativos y ésta es ciertamente la condición preliminar para poder llevar a cabo el trabajo de campo exitoso. (Malinowski, *Ibid.*: 8)

En adición a la situación más bien no-estructurada del observador participante, mi esposa y yo colectamos historias sistemáticamente durante toda nuestra residencia en la aldea. Algunas de estas biografías fueron grabadas directamente en cinta por mis asistentes. Personalmente yo tenía mucho temor en meter el micrófono a la cara de mis informantes, por lo que mi uso de la grabadora era más circunspecto que el de mis asistentes, quienes a menudo regresaban con resultados maravillosos, que yo podía escuchar después. Finalmente debo recalcar que yo no tuve ningún informante clave en la aldea. Todos los matapuqueños desde niños hasta abuelos contribuyeron a mi comprensión de su cultura y a los resultados de este estudio.

La selección de una aldea y una cooperativa

Habiendo escogido el método de campo como una aproximación básica al estudio, de inmediato me enfrenté con el problema de encontrar una aldea y una cooperativa representativas. Confiado en lo que ya sabía sobre la comunidad indígena y sobre la Reforma Agraria Peruana, comencé mi búsqueda de una comunidad indígena que estuviese tomando una parte activa en una cooperativa y que tuviese ciertas características asociadas con la cultura tradicional quechua: verticalidad geográfica y una división en mitades. La división en mitades ha sido comentada en la página 122. Simplemente hablando, entiendo por verticalidad un sistema en el que la agricultura en la región andina hoy día es practicada a varias altitudes, utilizando así el mayor número de recursos posibles de las montañas andinas. Este fue el patrón utilizado por los incas (Murra 1972) y continúa siendo la base de mucha de la agricultura de la región andina en la actualidad (ver el Capítulo II). Porque el estudio tenía que tratar de nuevas relaciones con respecto a la tierra, yo estaba ansioso de encontrar una localidad que exhibiese un patrón de ecología vertical, y así hice resaltar el contraste entre la agricultura de valle y de ladera. El combinar los recursos de varias altitudes es una parte del balance tradicional en las relaciones entre el valle y las laderas pendientes, entre las antiguas haciendas y las aldeas indígenas. Por consiguiente, la ecología constituye una variable importante en este estudio y fue un factor crucial en mi selección de una localidad.

Acompañado por mi esposa, quien es también una antropóloga, me puse a la búsqueda de una localidad que exhibiese estas variables. Limité el reconocimiento al sur del Perú ya que esta área es donde viven el mayor número de quechua-hablantes indígenas y donde está localizado el centro del antiguo Imperio Incaico. Viajando por avión, carro, camión abierto, a caballo y a pie, visitamos aproximadamente treinta cooperativas y un número similar de aldeas.

Los límites de nuestra búsqueda coincidieron burdamente con las barreras geográficas. Hacia el sur fuimos restringidos por las inhóspitas mesetas del departamento de Puno. Mi interés en la verticalidad ecológica excluía las comunidades de esta región. Aislados en una sola zona agrícola que se especializaba en el cultivo de tubérculos andinos y en el pastoreo de ovejas y alpacas, las comunidades de Puno comercian con

otras comunidades igualmente aisladas localizadas en zonas más bajas, con cada socio del intercambio ganando acceso a los productos especializados del otro. Aunque descubrí después que, como miembros de unidades organizacionales más grandes, muchas de estas comunidades especializadas podían tener en verdad una estructura social compartida, al momento de la investigación tuve la impresión de que un estudio en esa área fragmentaría improductivamente mi tiempo. Tratando de estudiar las comunidades especializadas de una unidad organizacional más grande, hubiera tenido que estar constantemente en movimiento, imposibilitado de cubrir satisfactoriamente una sola localidad. Así, decidí limitar mi búsqueda a aquellas comunidades cuyas partes componentes estaban a una fácil distancia de andar a pie en no más de un día. El límite sur del reconocimiento realizado, en consecuencia, se señaló en Sicuani, donde comienza la meseta de Puno y la población deviene bilingüe en aymara y quechua. La palabra quechua significa 'gente del valle caliente' (Rowe 1946: 189) y entonces comencé a concentrar mis esfuerzos en las áreas donde los grandes valles y ríos corren hacia el Amazonas.

El límite de mi reconocimiento hacia el oriente fue la selva y hacia el occidente los altos riscos de la cordillera andina porque ésta era el área donde la cultura tradicional quechua parecía estar más intacta y donde la agricultura practicada había cambiado poco desde el tiempo de los incas. Igualmente, hacia el norte estuve limitado por otra alta meseta como la del departamento de Puno, de modo que mi búsqueda de una localidad donde llevar a cabo mis investigaciones se detuvo en el departamento de Huancavelica, aunque de hecho visité allí un número de cooperativas. Entonces, mi búsqueda estuvo limitada por Huancavelica al norte, Sicuani al sur, la cordillera central al oeste y la selva al este.

El haberme limitado hasta tal punto no hizo todavía fácil el problema de realmente escoger una comunidad dentro de este vasto ámbito geográfico. La mayoría de las comunidades estaban situadas verticalmente y cualquier segmento estaba a una distancia de camino a pie. Al consultar al Dr. Zuidema, él me aseguro que una vasta mayoría de las comunidades dentro del área tenían divisiones de mitades tradicionales. Zuidema (1964) había mostrado que esto era así históricamente, y ahora él me estaba asegurando que el principio organizacional estaba todavía en mucha evidencia hoy día. Esta seguridad no me ayudó a limitar mi opción sino que más bien amplió la gama de las posibilidades.

En el curso de tan extensos viajes, fui expuesto un día al valle de Pincos en la provincia de Andahuaylas, en el departamento de Apurímac. El valle mismo, al igual que el río Pincos, desemboca en el complejo del valle/río Pampas, un poco antes del sitio en que el río Pampas desemboca en el gran río Apurímac. Según el río Pincos se va aproximando al Apurímac, el valle forma un formidable e impresionante cañón con paredes de hasta tres mil metros de altura. Sobre las laderas por encima del cañón están localizadas un número de comunidades indígenas quechuas y en el fondo del valle mismo hay tres cooperativas.

Varias características del valle eran particularmente sobresalientes y constituyeron parte de las razones por las que eventualmente escogimos este valle como la localidad de estudio. En su desnuda grandeza, el valle constituía una sola unidad geográfica mantenida aparte del resto de sus alrededores. También habían en el valle tres cooperativas, una de ellas económicamente muy exitosa y las otras dos luchando para mantener su producción. Así, el valle ofrecía la oportunidad de examinar unas cooperativas de un espectro económico variado, con los factores que afectaban al éxito o el fracaso en un contexto de valle claramente definido. En mi opinión era de particular importancia que una de las cooperativas tuviese éxito. En otras áreas de los Andes me había topado con muchos ejemplos de cooperativas que simplemente no habían desarrollado la capacidad de ser empresas económicas viables. También encontré que en muchos casos los indios se negaban a aceptar el desafío que se les presentaba por la reforma de la tierra y no formaban cooperativas (ver el Capítulo I). Sin una cooperativa económicamente viable que gozase de la participación de sus miembros sería imposible estudiar completamente el impacto de la reforma. Al estudiar una comunidad que había aceptado el desafío de formar una cooperativa, yo podría juzgar con más claridad el verdadero significado de la Reforma Agraria y los factores implicados en su ejecución.

Otro factor que influenció la opción de llevar a cabo el trabajo en el valle de Pincos fue la relación básica de uno-a-uno de cooperativa a comunidad indígena. Después descubrí que este era un patrón general en todo el área de Apurímac pero, en el momento, habiendo estado recién en el valle de Anta en el Cuzco, donde una sola cooperativa podía incorporar hasta treinta o más comunidades, esta parecía ser una ventaja especial para trabajar en este valle.

Después de mi primera visita, retorné al valle varias veces mientras continuaba mi reconocimiento del área.

Mis primeros contactos en el valle fueron hechos de una manera relajada y fácil. Los indios del valle expresaron un interés en mi estudio cuando se los expliqué, y lo mismo pasó con los administradores de la cooperativa exitosa, la CAP San Martín de Pincos (referida de ahora en adelante como CAP Pincos).

Durante el siguiente año y medio, este entusiasmo crecía y menguaba según me iba compenetrando con los varios grupos. Sin embargo, en el periodo inicial, fui bienvenido por todos. Después surgirían los problemas de identidad. Se me asignó primero el *status* de ingeniero del Ministerio de Agricultura. Con el paso del tiempo los indios ya no creyeron que mi conducta se asemejaba a la de un ingeniero, y fui identificado con los sacerdotes. En el curso del tiempo fui involucrado con todas las categorías de gente blanca con las que los indios ya tenían familiaridad, tales como el dueño de la hacienda, comerciante y maestro. Yo me sentí como que tomaba parte en una versión personalizada de *Behind Many Masks* [Detrás de muchas máscaras] de Berreman (1962) en un tablado delante del telón y en el tras-fondo (Goffman 1959), usando una máscara que era, para comenzar, gruesa y pesada. Según se iban pelando las capas de la máscara aparecía un nuevo rostro, una nueva identidad. Eventualmente las máscaras fueron descartadas y los indios se volvieron tan familiares con mi trans-fondo como yo estaba en el de ellos. Gradualmente fui aceptado como una personalidad individual por derecho propio y no como un miembro de un grupo estereotipado con el cual ellos estaban familiarizados. Me volví en Don Gerardo y mi mujer en Señora Sari.

De todas las cooperativas en el valle, la CAP Pincos era la más exitosa. En consecuencia, mi esposa y yo decidimos vivir permanentemente en la aldea de Matapuquio, donde residían los trabajadores de la CAP Pincos.

Primeras impresiones de la aldea y de la gente de Matapuquio

La organización de la aldea de Matapuquio está descrita en detalle en los capítulos II y IV. Aquí simplemente relataré unas cuantas de mis impresiones iniciales al visitar la aldea por primera vez.

Hay un camino del valle a la aldea de Matapuquio. Sin embargo, está abierto sólo parte del año y sigue una ruta muy tortuosa y cuesta arriba. En consecuencia, mi primer encuentro con la aldea fue después de trepar cuesta arriba una senda vertical en la pared del cañón. Trepar me había llevado seis horas desde la CAP Pincos hasta la aldea. El sol me azotaba sin misericordia y era difícil creer que los trabajadores de la cooperativa subiesen y bajasen diariamente ese sendero. Más tarde, sin embargo, pude hacer la ruta con facilidad en menos de una hora, manteniéndome al nivel de los matapuqueños. Después que compré un caballo la jornada se volvió aún menos una prueba pues el animal me liberó de la carga considerable de llevar las provisiones del valle en mis espaldas. También comencé a apreciar la relativa proximidad del valle si se compara con los trabajadores que tenían que hacer el camino a la CAP Santa Rosa de Palmira mucho más abajo del valle que la CAP Pincos. Con todo eso, la primera trepada hasta la aldea continúa grabada en mi mente como una experiencia abrumadora.

Cuando ya me había repuesto de la subida lo suficiente como para mirar a mi alrededor, vi unas casas de adobe situadas en medio de unos maizales. Las edificaciones no tenían ventanas y tenían techos de paja y una especie de porche frontal creado por unos aleros que se extendían mucho hacia adelante. Cada casa o grupo de casas daba frente a sus campos y estaban separadas de los cultivos solo por un patio frontal apisonado y ocasionalmente circundado por una pared baja de adobes. El porche y el patio eran para los matapuqueños el foco verdadero de la vida diaria, sirviendo los edificios principalmente como depósito y área de cocina. Hablando en general no hay moblaje en la casa, aunque unas cuantas familias han construido plataformas para dormir adentro. Sin embargo, la vasta mayoría de los matapuqueños pasa la noche apiñada en los porches, la que a veces puede ser muy fría cuando uno yace sentado en el piso de tierra. Cuando sale el sol, ellos se calientan a sus rayos antes de comenzar otro día de trabajo⁴.

Todo este conocimiento no lo adquirí de mi primer encuentro con los matapuqueños sino más bien durante un periodo de tiempo después

4 Las temperaturas durante la noche muchas veces se aproximan a 0 grados centígrados y durante el día invariablemente llegan a los 20 ó 30 grados centígrados.

que llegué a ser un residente permanente de la aldea. Sin embargo, en esa primera visita, recuerdo, me di cuenta que la aldea no tenía centro, plaza, iglesia, o una fila de tiendas que son tan típicas de las aldeas latinoamericanas (ver el Capítulo IV para una descripción más detallada). Las casas estaban esparcidas en las laderas, y había una pequeña capilla colgada de una colina cerca del cementerio. Habían dos escuelas, una en construcción y la otra en operación. Cuando vi las escuelas localizadas a una gran distancia una de otra y separadas por campos y casas, también noté por primera vez la división geográfica en dos partes (ver Mapa 5, Apéndice I). Después averigüé que la división geográfica correspondía a una organización de mitades dentro de la aldea, siendo la mitad alta referida como Hanay y la mitad baja como Uray. Cada mitad estaba dividida en vecindarios de barrio conteniendo cada uno de doce a veinticuatro casas cada uno. La mitad alta tenía cuatro de tales barrios y la baja está constituida por siete. Habían 210 casas de familias en la aldea y aproximadamente unos 1,100 aldeanos. Después de un reconocimiento superficial en esta primera visita, regresé a la cooperativa valle abajo.

Cuando ya había decidido hacer de Matapuquio el foco de mi trabajo, visité la aldea de nuevo. En esta segunda visita fui llevado a hablar con el cabeza del pueblo, quien tenía el cargo de teniente gobernador. Supuestamente, él era la autoridad máxima de la aldea, pero lamentablemente no estaba en casa. En vez de eso fui presentado a su esposa, mi primera conocida de la aldea. En ausencia de su esposo parecía muy natural que ella asumiese el rol de autoridad de la aldea de su esposo⁵. Ella nos concedió el permiso para permanecer en la aldea y, mientras esperábamos, encogidos sobre ponchos al frente de su casa ayudándole a pelar sus habas, se corrió la voz de que estábamos buscando una casa para vivir. Encontraron una para nosotros y aunque después se objetó si la mujer tenía o no derecho a dar este permiso para vivir aquí, mantuvimos esta residencia por todo el tiempo de nuestra estadía en Matapuquio.

Como las otras casas de la aldea, nuestra vivienda era de adobes. A diferencia de las otras casas, sin embargo, tenía el techo de calamina, que hacía la vivienda insoportablemente calurosa durante el día. Anterior-

5 Esto le agradó muchísimo a mi esposa, quien iba a estudiar el rol de la mujer en la aldea y su relación con la situación cambiante en el sistema de tenencia de tierra.

mente había sido ocupada por maestros, pero fue afortunadamente desocupada cuando vinimos a la aldea. Fue aquí en este único cuarto de tres por cuatro metros de extensión que mi esposa y yo instalamos nuestra 'oficina', consistente en dos planchas de madera balanceadas sobre cuatro adobes. Esto llenaba toda una pared, y nuestra sola cama ocupó el espacio de la pared opuesta, dejándonos apenas un espacio estrecho para movernos. En la esquina teníamos una instalación simple para cocinar y algunos cacharros colgados en las paredes.

Esta vivienda atiborrada, sin embargo, fue completamente satisfactoria para nuestros propósitos puesto que todo nuestro tiempo lo pasábamos afuera. Durante el día, usualmente, mi mujer y yo nos íbamos a diferentes partes de la aldea y del valle, dependiendo de nuestros diferentes intereses. Cuando regresábamos a la casa en las noches, prendíamos nuestra lámpara Petromax y comenzábamos a elaborar nuestras notas, compartíamos nuestras experiencias mientras comíamos nuestra cena corriente de papas sancochadas y huevos fritos. Muchas veces nos quedábamos trabajando hasta tarde. Como no tenían ninguna luz artificial, los aldeanos se iban a dormir al caer la noche, sin embargo, ya estaban levantados al salir el sol y golpeando nuestra puerta. Por primera vez llegamos a apreciar lo que significa vivir desde la salida hasta la puesta del sol.

Nuestra primera presentación en la aldea se hizo difícil porque mi esposa y yo no hablábamos quechua. Después adquirimos un conocimiento rudimentario del idioma y las cosas se sucedieron con mayor facilidad. Sin embargo, el primer mes de mi trabajo de campo lo pase principalmente en la cooperativa, donde los hombres trabajaban en grupos y siempre podía encontrar un individuo bilingüe en quechua y español que me ayudase. Calculo que aproximadamente una tercera parte de los hombres eran bilingües mientras que sólo unas cuantas mujeres sabían siquiera un poco de español.

Como este estudio trata no sólo de la aldea de Matapuquio, sino también de la Cooperativa de Pincos, incluiré aquí una breve descripción de los edificios de la cooperativa. Antes de la Reforma Agraria, estos constituían la vivienda de la familia Trelles-Duda, dueños de la empresa hacendaria que sería después expropiada y transformada en la nueva cooperativa.

Las condiciones de vida en la antigua hacienda estaban en marcado contraste con las de la aldea. Los edificios de la hacienda incluían una capilla privada usada por la familia del hacendado y se ajustaban en su totalidad a un estilo arquitectónico definido. La casa principal estaba al frente de un naranjal y una plantación de paltas. Se podían también encontrar plátanos, duraznos y otras frutas tropicales en el huerto. Al frente de la casa había un gran atrio y un jardín completo, con fuentes y flores exóticas. En todos los terrenos de la hacienda había una profusión de flores que se desbordaban sobre el atrio y se colgaban de las paredes aterrazadas del naranjal hacia abajo. Desde este paisaje tropical las montañas se elevaban hasta picos de 5000 metros. Los picos estaban a menudo cubiertos de nieve, un toque final de un ambiente estilo 'Shangri-La'. Adentro, el comedor y las salas de estar, los dormitorios y el vestíbulo mostraban signos de una pasada grandeza, pero vacíos de todo mobiliario y necesitados de reparaciones, la antigua hacienda estaba comenzando a mostrar signos del deterioro de su historia reciente.

Detrás de los edificios de la hacienda misma estaban las residencias de los trabajadores, o ranchos. Era difícil de imaginar tan agudo contraste. En unos cuartos pequeños y sin ventanas los trabajadores residían temporalmente durante su semana en la cooperativa. Apeñuscadas en callejuelas estrechas estas viviendas eran insalubres y llenas de pulgas hasta el punto que muchos trabajadores preferían, en vez de dormir en el rancho, trepar de regreso a su aldea después de un largo día de trabajo. Además de la oficina y la cocina, muy pocos esfuerzos se habían hecho para transformar los edificios de la hacienda misma en viviendas para los trabajadores. La solución lógica a este repugnante problema tal vez vendrá después.

El hombre y la tierra en el departamento de Apurímac

Cuando uno estudia la tenencia de tierra y problemas relacionados con la tierra, es esencial tener en cuenta que el Perú está dividido en tres grandes zonas geográficas, la costa, la sierra (montañas) y la selva (jungla) (ver Mapa I, Apéndice I). La tenencia de tierras es muy diferente en cada zona. Por consiguiente, las conclusiones que se saquen de los datos que se refieren a una zona son virtualmente sin sentido cuando se los aplica a otra. En verdad, dichas conclusiones pueden ser tratadas con escepticis-

mo si se las presentan como representativas de los problemas de tenencia de tierras en el Perú en general. A menos que esté enunciado de otro modo, los datos presentados en este estudio se refieren sólo a la sierra.

Algunas estadísticas sobre tenencia de tierras en la sierra antes de la reforma agraria de 1969 iluminan la gravedad de los problemas que el Perú tuvo que enfrentar para ejecutar medidas de reforma agraria en esta zona. Las tablas y cifras que se presentan a continuación están basadas en datos del CIDA (1966) y en Gamero Roberti (1975). Ambos informes toman sus datos de varias fuentes gubernamentales especificadas en cada caso. La primera tabla nos da una indicación de la tasa hombre-tierra en 657 comunidades reconocidas en la sierra.

TABLA 1
LA RELACION HOMBRE-TIERRA EN 657 COMUNIDADES.

Tierra cultivada (Hectáreas)	Número de Comunidades	Porcentaje
De 0,01 a 0,09	83	12.6
0,10 a 0,19	70	10.6
0,20 a 0,29	51	7.8
0,30 a 0,39	49	7.5
0,40 a 0,49	31	4.7
0,49 a 0,59	35	5.3
0,50 a 0,99	94	14.3
1,00 a 1,99	102	15.5
2,00 a 2,99	49	7.5
3,00 a 3,99	31	4.7
4,00 a 4,99	16	2.4
5,00 a 9,99	23	3.5
10,00 a 19,99	15	2.3
20,00 a 29,99	5	0.8
+ de 30,00	3	0.5
Total	657	100.0

De: CIDA (*Ibid.*:132)

Fuentes: Dirección de Asuntos Indígenas e IBM del Perú, 1974.

Más de la mitad de las comunidades estudiadas caen dentro de dos categorías básicas de tenencia de tierras. Una categoría, representada por el 23.2% de las comunidades incluidas, es pobre en tierras, poseyendo sólo 0.1-0.19 hectáreas por habitante. La segunda categoría, compuesta por el 29.7% de las comunidades, está conformada por pequeños lotes de subsistencia de 0.5 a 2.00 hectáreas por persona. La mayor parte de las otras comunidades presentadas en la tabla caen en alguna parte al medio de estas dos categorías. La primera de estas dos categorías básicas puede relacionarse a comunidades localizadas cerca de las haciendas o propiedades agrícolas. Estas tierras podían ser muy fácilmente incorporadas por las haciendas, dejándolos como pobres sin tierras. El segundo grupo puede consistir en comunidades que están localizadas a gran distancia de tales propiedades, y que por consiguiente han sido capaces de proteger sus tierras.

La siguiente tabla muestra la diferencia entre la tenencia de tierras de una comunidad indígena tal como está descrita en la Tabla 1 y las haciendas. Las cifras presentadas aquí muestran la distribución y el tamaño de las unidades agrícolas en el departamento de Apurímac.

TABLA 2
DEPARTAMENTO DE APURÍMAC. NÚMERO Y EXTENSION DE
UNIDADES AGRARIAS, CLASIFICADAS DE ACUERDO A SU
TAMAÑO, DATOS DE 1961

Tamaño de unidades agrarias (has.)	Número de unidades agra.		Extensión de unid. agra.		Extensión promedio p. unidad
	Total	%	Total	%	
Menos de 10	39,921	95.7	52,488	7.9	1.3
De 10 a 100	1,544	3.7	36,208	5.4	23.4
de 100 a 500	127	0.3	30,671	4.6	241.5
Más de 500	119	0.3	547,440	82.1	4600.3

De: CIDA (*Ibid.*:106)

Fuente: Primer Censo Agrario Nacional, Julio 2, 1961, Lima, Perú.

Dos factores son de particular interés en la interpretación de esta tabla. Primero, el 95.7 % de las 47,711 unidades estudiadas eran de menos de

10 hectáreas y tenían en promedio sólo 1.3 hectáreas por unidad agrícola. Matapuquio, que está localizado en este departamento, cae dentro de esta categoría (ver Capítulo VII). Y segundo, la tabla muestra que 119 haciendas (sólo el 0.3% de las unidades agrícolas) poseían el 82.1% de toda la tierra. Obviamente, la mayor parte de los problemas de tenencia de tierras en el departamento de Apurímac parecen haber surgido de esta extremadamente desigual distribución de recursos.

Habiendo comentado brevemente sobre la relación hombre-tierra en Apurímac, debería también decir algo sobre la distribución y densidad de la población y el porcentaje de crecimiento en el departamento. Las siguientes cifras proporcionan un retrato de estas relaciones. Aquí yo estoy particularmente interesado en los datos de la provincia de Andahuaylas, donde está localizado Matapuquio.

En la figura 1 se muestra a Andahuaylas como la provincia que tiene el más alto porcentaje (85.33%) de población rural entre todas las seis provincias del departamento. Su único centro poblado urbano, que también tiene el nombre de Andahuaylas, tiene 4,500 habitantes (cifras de 1961). El resto de los aproximadamente 9,000 habitantes de la provincia son culturalmente indígenas que residen en las comunidades del campo (ver Capítulo II).

La figura 2 pinta gráficamente la densidad de población (habitantes por km.²) en todas las provincias del departamento de Apurímac. La provincia de Andahuaylas tiene la mayor densidad, con 23.69 habitantes por km.² Puesta en relación con la figura 1, descubrimos que la provincia de Andahuaylas no sólo tiene la más grande población agrícola (rural) del departamento, sino que esa población es igualmente la más densa.

La figura 3 muestra otro factor negativo que afecta la relación hombre-tierra, el crecimiento de la población⁶. Durante los 11 años que van de 1961 a 1972 la provincia de Andahuaylas tuvo un crecimiento de población del 8%, la segunda cifra más alta de todo el departamento. La inmigración puede ser responsable por algo del aumento, especialmente

6 Basado en cifras de los censos nacionales de 1961 y 1972.

Fig. 1.:
 Población urbana y rural
 por provincia.
 Gamero Roberti 1975.
 Fuente: Censo Peruano 1972.

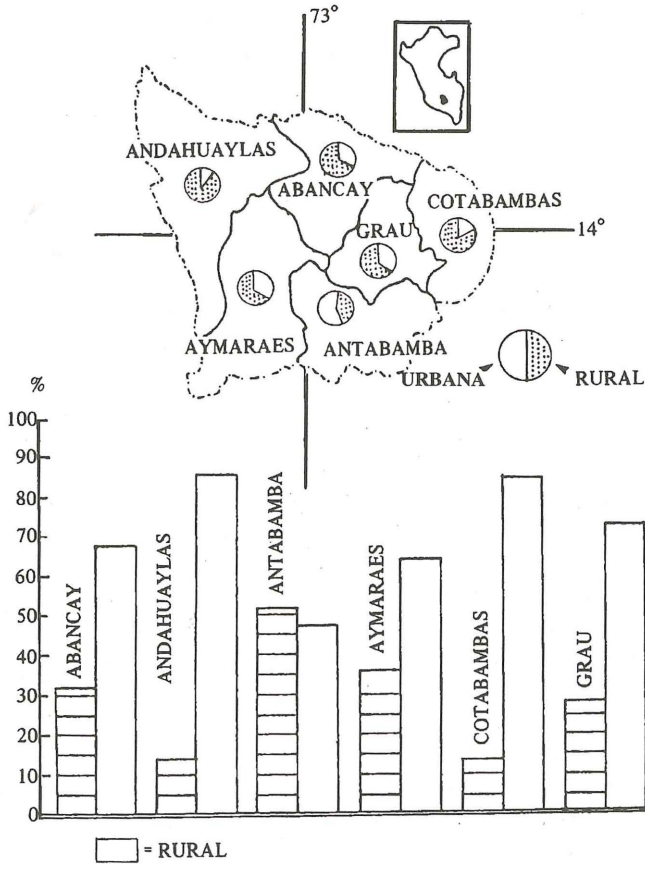


Fig. 2.:
 Densidad Poblacional
 Gomero Roberti, 1975.
 Fuente: Censo peruano 1972.

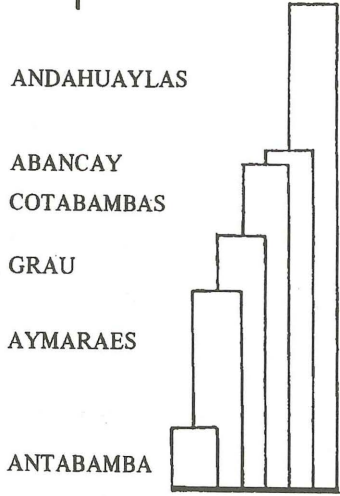
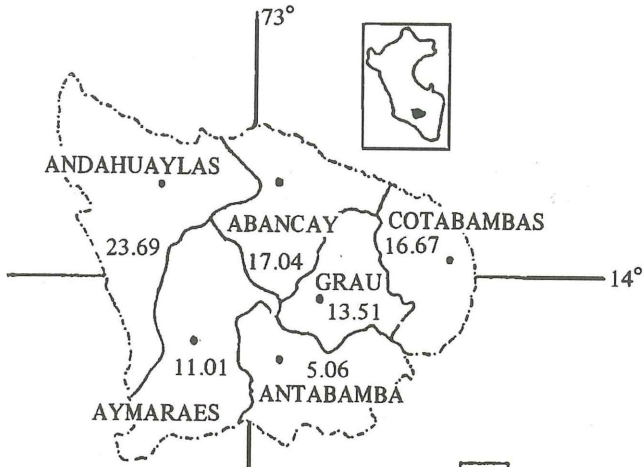
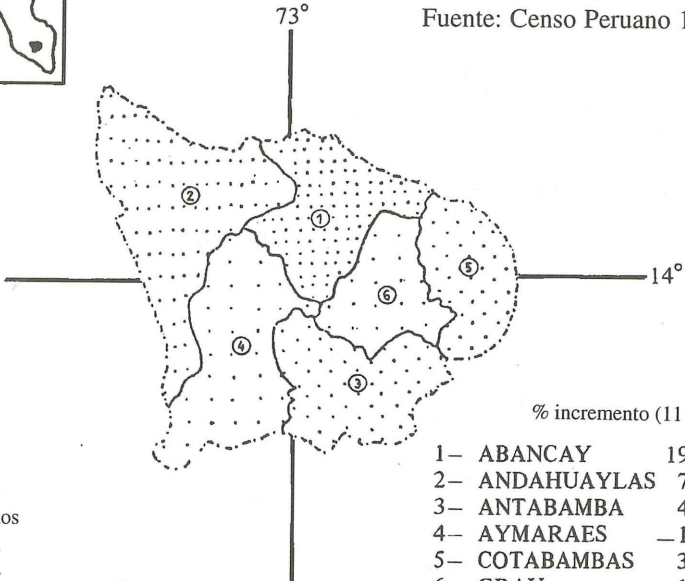
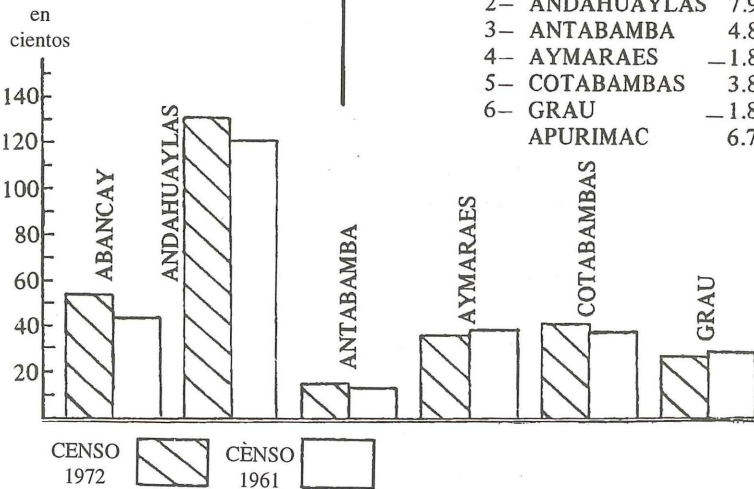


Fig. 3.:
 Incremento poblacional
 Gamero Roberti, 1975.
 Fuente: Censo Peruano 1972.



% incremento (11 años)

1- ABANCAY	19.77%
2- ANDAHUAYLAS	7.97
3- ANTABAMBA	4.89
4- AYMARAES	-1.82
5- COTABAMBAS	3.87
6- GRAU	-1.89
APURIMAC	6.79



de las provincias más pobres y altas de Grau y Aymaraes, que realmente tuvieron una baja de población (Aymaraes hasta 1.82%). Por otro lado, la migración de todas las provincias del Apurímac hacia los centros urbanos de la costa parece deprimir las cifras. Por ejemplo, si la población de Andahuaylas hubiera marcado el paso con la tasa nacional de crecimiento anual de población (3-3.5%), entonces podríamos esperar un aumento del 30% en la población de la provincia durante los 11 años que van de 1961 a 1972. Sin embargo, el aumento fue solo de 8%. Una explicación posible sería que un 21% hubiese migrado a una tasa del 1.9% por año.

Debemos mencionar también que la población total del departamento de Apurímac es comparativamente joven, puesto que la expectativa promedio de vida (basada en los censos de 1940 a 1960) era sólo de 39.4 años. Asumiendo una tendencia continua, la expectativa de vida actual sería estimada entre 40 y 50 años.

Prehistoria e historia de Matapuquio: los Chanca Runas

Se puede asegurar que aquellas culturas que participan de una historia común pueden ser hasta cierto punto más fácilmente comparables que aquellas que no comparten un pasado común. En consecuencia, diremos algunas palabras sobre la prehistoria y la historia de la región del valle de Pincos.

Los indios quechua-hablantes de los Andes fueron antes una serie de tribus independientes pero relacionadas. Con la expansión del Imperio Incaico, ellas fueron gradualmente absorbidas en este enorme Estado y el idioma de los incas, el quechua, llegó a ser universalmente hablado. Hoy día, el quechua continúa siendo el lenguaje predominante de los Andes, aunque se habla el español en los centros urbanos y el aymara se usa en la región del lago Titicaca.

Antes que los incas hubiesen integrado su imperio, habían otras 'tribus' que mostraron gran fuerza e independencia en los Andes del sur.

Una de estas tribus fue la de los 'Chanka-Runa'⁷. Históricamente, los matapuqueños son sus descendientes. Los chanka-runas controlaban originalmente la región de Ayacucho al norte del departamento de Apurímac, pero en el época del Inca Wiracocha y su hijo Pachacuti Inca Yupanqui (Garcilaso de la Vega 1966: 233-234, 279-281, Cieza de León 1967: 151-153, y Betanzos 1880:120) ellos extendieron su control sobre los territorios de los actuales departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac.

Habiendo consolidado estas nuevas áreas, los chancas presionaron más hacia el sur hasta la capital de los incas, el Cuzco. Los incas se retiraron ante los invasores chancas y perdieron terreno hasta los mismos límites de la ciudad del Cuzco. Aquí los chancas fueron traicionados por un hombre llamado 'Quilliscachi del Cuzco' (Sarmiento 1947: 165-167), que había servido de guía de las fuerzas invasoras. Al ver la capital misma amenazada, cambió de opinión y se introdujo secretamente a la ciudad del Cuzco y les advirtió de la inminente invasión de los chancas (Zuidema 1964: 154). Los incas, liderados por Pachacuti Inca Yupanqui, repelieron el ataque y empujaron a los chancas hasta el río Apurímac. Aquí, el capitán chanca Villcaquire fue herido y el poder militar de los chancas fue quebrado para siempre⁸.

En la cima de su poder los chanka runa estaban divididos en nueve sub-tribus o *ayllus*, como aparecen en la lista a la izquierda (figura 4a):

7 *Chanca* se refiere a la parte interior del muslo y *runa* significa hombre, persona o ser. Los Chanka fueron también llamados 'hijos del puma' debido a su práctica de sacrificar este animal sagrado.

8 Una técnica utilizada por los incas para subyugar a los pueblos conquistados era la de reubicar súbditos leales (*mitimae*) en las áreas conquistadas. Las comunidades de *mitimae* pueden ser todavía distinguidas en los alrededores de la región del valle de Pincos, y poseen nombres y tradiciones distintivas. (Raymond O. Sullivan 1976: comunicación personal).

(a)	(b)	
Antahuaylas	Hanay	Uray
Uranmarcas		(alto)
Utunsullas		(bajo)
Vilcashuaman	Hanay	Argamas
Poccras		Curumbas
Rucanas	Uray	Pincus
Iquichanos		Huancaramas
Huancavilcas		
Pillpinchacas		

Figura 4: (a) Los ayllus de la Tribu Chanca
 (b) División del ayllu Antahuaylla

Fuente: (Quintana 1967: 28-29)

De los nueve grupos de ayllu chanca, los últimos siete se asentaron en forma permanente en lo que hoy día son los departamentos de Huancavelica y Ayacucho al norte. Sólo los dos primeros ayllus, Antahuaylas y Uranmarcas, se asentaron en lo que hoy es el departamento de Apurímac.

En el contexto de este estudio, el ayllu Antahuaylas es de particular interés, puesto que este es el ayllu del que sería parte el actual Matapuquio. El ayllu fue subdividido en dos partes llamadas Hanay y Uray, siendo cada subdivisión fundada por su propio líder tiránico (Uiscovilca y Ancovilca respectivamente) (Quintana, *Ibid.*: 27). Los sub-ayllus fueron divididos en grupos más pequeños, también llamados ayllus. Igualmente, cada una de estas divisiones fueron designadas con el nombre de Hanay y Uray (Quintana 1976). Así los Antahuaylas se dividieron en cuatro poblaciones tal como está ilustrado en la figura 4(b). Los Argamas y los Pincus formaron un sub-ayllu y los Curumbas y Huancaramas el otro sub-ayllu. En el primero de estos, el segmento Pincus fue designado como Uray (bajo), mientras que el segmento Argama fue designado como Hanay (alto). Lo que es ahora la aldea de Matapuquio debe haber estado asociada con el segmento de los Pincus Uray del ayllu Antahuaylas. Hoy día ellos son hostiles a su anterior (alta) parte opuesta, el segmento Argama (alto). Ellos se enfrentan en las alturas de Copisa durante los Carnavales (ver Capítulo VI) en luchas rituales y durante la

invasión de la Hacienda Pincus (ver el Capítulo VII) la aldea serrana de Argama desafió los derechos de los matapuqueños a la tierra.

Históricamente, los chancas como un grupo eran diferentes de los incas y la distinción continúa hasta cierto punto aún hoy día. El área donde teóricamente uno debería buscar similitudes en las condiciones culturales descritas en este estudio debería estar, por consiguiente, hacia Ayacucho y Huancavelica y no el Cuzco. Sin embargo, Zuidema en su análisis de los incas y los chancas ha mostrado que su organización social en realidad formaba dos partes de la misma gran organización y que en estas organizaciones las mitades complementarias de un grupo grande podían ser distinguidas (Zuidema, *Op. cit.*: 110). En esta totalidad

Chinchaysuyo y Collasuyo juntos formaban una mitad como la población propia del Cuzco y opuestos a los chancas no-incas hostiles que formaban la otra mitad... Dentro de la organización de los Chancas existía una cuatripartición que correspondía a una cuatripartición similar en la organización del Cuzco (*Ibid.*: 69).

De esta manera las organizaciones de los chancas y de los incas pueden ser vistas como similares y más plausiblemente cada una de ellas como la imagen en un espejo de la otra, siendo sus diferencias de un carácter complementario (como de izquierda a derecha) y no sustanciales. En este contexto debo señalar que hoy día, como antes, el concepto del ayllu es usado por todos los grupos de indios quechuahablantes en los Andes y yo creo que cualquier cosa que se pueda decir sobre esta forma de organización tiene alguna aplicabilidad general.

Consideraciones teóricas

Al preparar este libro me ocupé de dos áreas de particular importancia teórica relevante a mi tratamiento del material, esto es, teorías sobre dualismo y aproximaciones teóricas al estudio de la ecología. Mi tratamiento del material ecológico (Capítulos III y VI) surge de ciertas críticas que tengo sobre la presentación de los datos ecológicos en los estudios andinos tempranos, (por ejemplo Murra 1972). El marco teórico tradicional resultaba poco satisfactorio para explicar las variaciones que

eran cruciales en el análisis de la tenencia de tierras en el valle de Pincos. En el Capítulo III, analizo varias aproximaciones teóricas hacia el manejo de los materiales. El Capítulo IV presenta una formulación ecológica de los datos relevantes. Considero que esto es uno de los temas centrales de mi estudio porque sólo por la comprensión exhaustiva de los recursos naturales y sus usos puede uno conseguir una apreciación del significado verdadero de las medidas de reforma agraria. También consideré que era de importancia el rastrear los métodos usados en la producción agrícola andina tradicional. El medio ambiente andino y las ideas preconcebidas que tienen los indios sobre los medios apropiados para utilizar este medio ambiente son tales que a menudo contradicen los esquemas para el incremento de la producción agrícola.

La segunda área de interés teórico particular se refiere al concepto de dualidad. Un gran número de filósofos, lingüistas, sociólogos, etc. se han ocupado de la teoría de la dualidad: Hegel, Marx, Mauss, Hertz, Gurvitch, Sturzo, Gross, Dalhendorf, Mills, Gouldner, para mencionar unos pocos. Las teorías sobre dualidad pueden, de facto, ser trazadas en el pasado en una fecha tan distante como el siglo IV antes de Cristo, cuando Aristóteles en sus *Categorías* (Iib 33) anota que

Cosas opuestas como *contrarios* nunca son llamadas justo lo que son en relación una con otra aunque son llamadas contrarias una de otra. Pues el bien no es llamado el *bien* del mal, sino su contrario; y el blanco no es el *blanco* del negro, sino su contrario (Ackrill 1936: 32, énfasis original).

Los lógicos han aplicado el método binario en sus listas de pro-y-contra, y los antropólogos han expresado pensamientos similares cuando afirman que 'un signo o símbolo sólo adquiere significado cuando es discriminado de algún otro signo o símbolo contrario... y ellos no tienen significados aisladamente sino sólo como miembros de grupos (Leach 1976: 55)'. Para poner estas ideas en un esquema lógico uno puede decir que decidir lo que es un fenómeno, es mostrar lo que no es. Pero, al oponer un fenómeno a su contrario, se les da un significado a ambos.

Los antropólogos (por ejemplo, Durkheim, Lévi-Strauss, Turner, Needham y muchos otros) han aplicado la teoría de la oposición binaria en sus intentos de explicar la sociedad humana. La sociedad que me confrontaba en este estudio, una basada en una organización de mitades, ha-

cía un uso fructífero de una aproximación similar. Así, a través de todo el estudio, y especialmente en el Capítulo VI, me ocupo del problema de las categorías opuestas (esto es, ayllus) y la manera en que dan significado a una totalidad que es la realidad básica de la vida en Matapuquio.

He mencionado dos áreas de particular importancia teórica para este estudio sin mencionar una aproximación teórica que lo abarque todo y que integre las varias partes del análisis, introduciendo datos que de otra manera no serían incluidos en un estudio antropológico general. Me estoy refiriendo aquí a un esquema teórico que considera a las formas sociales observables como el resultado de opciones individuales en la alocaión del tiempo y los recursos (Barth 1966). Dicha aproximación teórica interpreta la conducta individual como si fuera orientada por metas e intenta hacer un mapa de los incentivos y restricciones que hacen que los individuos se comporten siguiendo patrones formalizados. Aunque dichas consideraciones están basadas en la observación de conductas individuales, me ocuparé de casos individuales sólo hasta el punto que ellos reflejan impedimentos y determinantes que rodean a los individuos y que canalizan su opción de conducta.

A través de todo el libro estoy ocupado en descubrir todos aquellos factores que actúan como incentivos y restricciones sobre los matapuqueños, produciendo así las formas sociales que he observado. Los factores que he encontrado que determinan la conducta de los matapuqueños pueden ser clasificados en cuatro tipos generales.

- 1) Determinantes macro producidos por la sociedad peruana a gran escala y que parecen encapsular a la pequeña sociedad de Matapuquio (Reforma Agraria, Capítulo I; ideas gubernamentales sobre lo que realmente constituye la estructura social de los quechuas, Capítulo II).
- 2) Determinantes naturales inherentes al medio ambiente natural de los Andes (Recursos, métodos tradicionales de agricultura, Capítulos III y IV; ver especialmente la figura IV: 3 sobre cómo determina la naturaleza el uso del tiempo de los matapuqueños).
- 3) Determinantes enclavados en el esquema socio-cultural de los matapuqueños (ver Capítulos V y VI).

- 4) Las circunstancias situacionales e históricas que ponen en contacto ciertos aspectos de las tres tipos de determinantes mencionadas arriba mientras que dejan otras aparte (Capítulos VII y VIII).

Obviamente, sería una tarea infructuosa el tratar de tomar en cuenta todos los factores que guían la conducta de los matapuqueños. Por consiguiente, he presentado primero los datos que se refieren a los factores 1) y 2). Después enfoco los factores que influyen la manera en que los grupos son formados y trato de examinar algunos de los mecanismos que dan forma a estos grupos en unidades de decisión de consecuencias mayores. Desde el Capítulo V hasta el final del estudio concentro mi análisis sobre el reclutamiento social de grupos y la formación de grupos.

Algunos autores (Barth 1966, Barnes 1969, Goodenough 1951, y Boissevain 1968) han contrastado el tipo de esquema teórico que estoy usando en este estudio (y que usualmente ha sido llamado análisis de procesos) con aquellos usados por otras 'escuelas de pensamiento' antropológico tales como los estructuralistas, los estructural-funcionalistas y los neo-evolucionistas. Se ha mantenido que mientras el analista de procesos está preocupado por el cambio social y por los procesos por medio de los cuales emergen las formas sociales, se disuelven o cambian en el curso del tiempo, estas otras escuelas antropológicas están preocupadas por las formas estructurales en sí mismas (y los patrones que exhiben), los aspectos funcionales de estas estructuras y la historia de estas estructuras según van cambiando (evolucionan) de una etapa a otra. Hasta cierto punto, estas diferentes aproximaciones teóricas han sido presentadas como contradictorias unas con otras o demostrando una diferencia en 'el nivel de las cosas que se va a explicar' (Stuchlik 1976: 4). Sin embargo, considero que mi aplicación del análisis de procesos en términos mucho más amplios, incorpora las aproximaciones estructural y funcional y los datos históricos. Estoy convencido que un estudio procesal como éste no puede descartar los criterios estructurales que dan origen a las formas sociales. Ni puedo descartar la manera en que la gente concibe, categoriza y estructura su realidad, precisamente porque la manera en que lo hacen determina las respuestas humanas a las situaciones en que se encuentran. Además, no descarto el papel que las instituciones puedan tener en la sociedad, puesto que esto también afecta las opciones que son disponibles a la gente dentro de la sociedad. Finalmente, no descarto la

historia, puesto que la historia crea un esquema dentro del cual los individuos deben operar en cualquier tiempo particular.

Así, creo que los patrones de opción accesibles a los matapuqueños hubieran sido diferentes si su sistema social hubiera estado estructurado de diferente manera, si hubiera funcionado de diferente manera y si la población hubiera tenido una prehistoria e historia diferentes. Me parece que sólo a través de una combinación de todos los niveles de análisis podemos acercarnos un poco más al verdadero estudio del hombre (Ralph Linton 1936).



Fotografía del Valle del Pincos y los campos de la hacienda.

PRIMERA PARTE

**LA SITUACION DE LA REFORMA Y
LA POBLACION QUECHUA DEL PERU**

CAPITULO PRIMERO

LA REFORMA AGRARIA: HISTORIA Y COMPARACIONES

El siguiente capítulo es principalmente histórico y comparativo en su énfasis. Trata de las fuentes y fuerzas detrás de la distribución de tierras, esto es, de las grandes propiedades de tierras, del gobierno y el proceso político que llevó a la expropiación de la tierra. También hace una exposición sobre las cooperativas, el nuevo sistema de producción creado por la reforma agraria.

El trasfondo histórico del sistema de tenencia de tierra peruano hasta las expropiaciones de 1969

Hasta 1969 el Perú tenía un sistema de tenencia de tierras enraizado en los sistemas de encomienda o repartimiento. Cuando los conquistadores españoles extendieron su control sobre todo el Perú, sus recientemente adquiridas tierras fueron administradas por un sistema en el cual los conquistadores recibieron títulos sobre tierras, repartimientos, para ser gobernados a nombre de la corona española. Los títulos incluían la jurisdicción sobre la población indígena local que vivía en esas tierras (Adams 1959: 25). El sistema de repartimientos llegó a ser la base para la explotación de la población indígena y continuó hasta la Reforma Agraria de 1969.

Dobyns y Doughty (1976: 264) afirman, que debido a la Reforma Agraria, '1969 se volverá en el año más significativo desde 1821, o aún desde el Virrey Toledo'. Desde la perspectiva de los indígenas, si la reforma cumple con sus intenciones puede ser el año más importante desde la llegada de los españoles y la captura del Emperador Inca Atahualpa

en 1532. La Reforma Agraria podría significar el fin de un sistema cuyas características primarias de explotación han continuado hasta los tiempos modernos.

Han ocurrido cambios significativos a lo largo de los años desde que los conquistadores recibieron sus repartimientos. Dos cambios importantes ocurrieron cuando Carlos III de España (1759-88) liquidó el sistema de los repartimientos (Dobyns y Doughty, *Ibid.*: 136), y cuando Bolívar (1783-1827) introdujo nuevas leyes que dividieron tierras indígenas comunalmente poseídas y las asignaron por medio de un sistema basado en títulos de propiedad individuales. Se asumió que los lotes comunales poseídos por los indígenas eran reliquias del pasado y un obstáculo para aumentar la producción agrícola. Las nuevas leyes de Bolívar hacían que grandes extensiones de tierra se hicieran disponibles para la venta y la manipulación, lo que dio un gran ímpetu al sistema de hacienda. Así, los cambios llevaron de un sistema de explotación, la encomienda, a otro, la hacienda. El primer sistema fue establecido como para 'extraer bienes producidos por la población indígena, y el segundo para organizar la producción de bienes exigidos por los españoles' (Keith 1976: 76). Este último sistema dominó la producción agrícola de la sierra desde finales del siglo XVIII hasta la reforma de 1969¹.

El sistema de hacienda peruano² estaba basado en una agricultura de grandes extensiones de tierra en una época anterior a la era de la mecanización. Debido a la falta de tecnología, la mano de obra era un componente esencial del sistema de producción. En todos aquellos casos en que la fuerza laboral fue eliminada por epidemias, la hacienda era tam-

1 Este es un breve esquema de un tópico muy debatido. Las discusiones sobre las relaciones históricas entre el latifundismo y las haciendas han continuado desde la década del '40. Para una breve sinopsis y un excelente tratamiento del tópico ver Mörner (1975), o Keith (1976).

2 Como una empresa la hacienda ha sido definida por Wolf y Mintz (1956: 360) como una propiedad agrícola, con un terrateniente dominante y una fuerza de trabajo dependiente, organizada para proveer un mercado de pequeña escala por medio de capital escaso y en el cual los factores de producción son empleados no sólo para la acumulación de capital sino también para sostener las aspiraciones de *status* de su propietario. La parte final de la definición diferencia la hacienda de la empresa a gran escala, la plantación. Se ha descubierto después que la dicotomía es incorrecta (Duncan y Rutledge 1977: 7).

bién inevitablemente abandonada (Raimondi 1916). Para asegurarse de la mano de obra, los hacendados empleaban un patrón de explotación mediante el cual los indios eran privados de sus tierras y de su subsistencia independiente. Sin tierras, los indios devinieron en una población dependiente que podía ser usada como una fuerza de trabajo en la hacienda a cambio de derechos de usufructo de un pedazo de terreno, que a menudo fue originalmente de ellos. Los indios fueron atados a la tierra por medio de arreglos que

produjeron unas relaciones humanas reminiscentes de los siervos; los trabajadores no podían abandonar voluntariamente hasta haber pagado los préstamos y adelantos, y el dueño o el administrador llevaban los libros. (Strasma 1976: 292).

Así, la hacienda siempre tenía dos tipos de tierras: tierras que utilizaba el hacendado para la producción orientada al mercado, y tierras que se les permitía cultivar a sus trabajadores para sus propias necesidades de subsistencia.

En 1969, un total de 65 por ciento de las tierras de la sierra estaba en poder de 180 haciendas, mientras que un millón de indios habían sido despojados por esa fecha de todas sus tierras (Gitlitz 1971: 446). Al momento de la Reforma Agraria la mayoría de las empresas serranas tenían una base agrícola y una mitad de la población peruana estaba ocupada en la agricultura (Velasco 1976: 21).

El sistema de producción del sector agrario ha sido a menudo descrito como un complejo de latifundio-minifundio. Este complejo de tierra/trabajo está caracterizado por grandes propiedades de tierras (latifundios o haciendas)³ que monopolizan tierra, agua y otros recursos en una área, son poseídos individualmente y son administrados por el hacendado y su familia. Los minifundistas rodean la propiedad y poseen pequeños lotes de tierra, poseídos y trabajados por los minifundistas. Rara vez es-

3 Mörner (*Op. cit.*: 17) ha arguido que las palabras latifundio y hacienda no son sinónimas pero que la hacienda debería ser considerada sólo como un tipo de latifundio, siendo la plantación un segundo tipo. Es una distinción sin ningún interés para un antropólogo que trabaja en la sierra ya que no hay plantaciones en las áreas montañosas. Para los propósitos de este libro voy a usar los términos como sinónimos.

tos lotes son lo suficientemente grandes como para satisfacer las necesidades privadas de subsistencia. Así, ellos son forzados a contratos del tipo de tierra/trabajo y de patrón/cliente a cambio del derecho de usufructo de lotes de subsistencia.

Este esquema de latifundio-minifundio tan comúnmente usado en los análisis de la tenencia de tierras serrana es demasiado simplista. Como hemos visto, además de los latifundistas y minifundistas hay también una gran población de indios en la sierra peruana que no poseen ni un pedazo de tierra. En el sistema de tenencia descrito arriba, toda esta población parecería caer bajo la categoría de minifundistas, pero que en realidad ellos eran feudatarios o siervos (ver el Capítulo II) que entraron en contratos con los latifundios o haciendas. Ellos ni siquiera poseían un minifundio de soporte adicional y estaban reducidos a una dependencia total.

El sistema neo-feudal de explotación⁴ del cual dependían las haciendas estaba, a menudo, caracterizado por dueños ausentes que administraban sus propiedades con la ayuda de mayordomos o arrendatarios, que alquilaban la propiedad por medio de contratos cortos. Como los dueños

rara vez aceptaban contratos largos por temor a que los administradores o arrendatarios no pagasen sus obligaciones a tiempo... este sistema de tenencia esencialmente obligaba al administrador o arrendatario a explotar sin misericordia tanto la tierra como a los trabajadores, hacer todo lo que podía antes de que expirase el contrato. (Strasma, *Op. cit.*: 294)

4 Al hablar de un sistema neo-feudal no pienso arguir que el sistema está económicamente aislado de una economía capitalista en un contexto mundial. Sin embargo, Marx aclara que sólo donde la regla es de trabajo asalariado libre podemos hablar de un modo de producción capitalista. Ya que claramente este no es el caso del sistema de hacienda, tiendo a ponerme de acuerdo con Duiggros (1966) y Laclau (1971) y creo que se necesita un término diferente. Tentativamente uso aquí el término neo-feudal. Me parece que la introducción de este término es un paso en la dirección correcta y que nos libera de la torpeza descriptiva de «medio-feudal, medio-capitalista» de Wolf (1959: 204). El término enfatiza las características centrales del sistema de 'una obligación impuesta al productor por la fuerza e independiente de su propia voluntad de cumplir ciertas demandas económicas de un señor, sea que estas demandas toman la forma de servicios a realizarse o de cuotas pagaderas en dinero o en productos' (Dobb 1946: 35).

Debido a este uso inmisericorde e intensivo, las empresas eran gradualmente empobrecidas de sus recursos, tanto de la tierra como del trabajo. Los administradores o arrendatarios no tenían 'incentivos para invertir en proyectos de largo alcance tales como mejorar la fertilidad del suelo, mejorar el "pedigree" de los animales o los pastos, puesto que así sólo beneficiarían a otros' (*Ibid.*). Como resultado, la renta de los propietarios fue declinando en el curso de los años, lo mismo que las sumas que pagaban como impuestos y la cantidad de productos que podían colocar en el mercado.

En forma paralela a este estado general de declinación de las grandes propiedades, el antiguo sistema de irrigación, que era el legado de los incas a los indios, lentamente cayó en desuso y reparación. En el área de Matapuquio uno puede ver todavía los sitios de las antiguas áreas de cultivo de los incas, un área total mucho más grande que el que está hoy día bajo cultivo. Los viejos canales y trabajos de puentes se encuentran por kilómetros desde los lagos de Totoracocha y Moroccocha hasta el pueblo inca abandonado de Curamba. Aunque la aplicación de los intrincados mecanismos hidráulicos de los incas parecen haber sorteado mucho mejor con el medio ambiente que los modernos quechuas o sus amos blancos.

A mediados de la década del '60, la producción agrícola peruana se había deteriorado hasta tal punto que

aun los economistas y políticos conservadores...gradualmente llegaron a aceptar la necesidad de reformas de la tenencia de la tierra como un medio de aumentar la producción, sea que compartiesen o no las metas relacionadas de una mayor libertad económica y política para los campesinos (*Ibid.:* 296).

La balanza del comercio mostraba un enorme déficit, que por 1974 llegaba a una tambaleante suma de 21.1 billones de soles, con las exportaciones equivalentes a 35.8 billones de soles y las importaciones a 59.9 billones de soles. (Fitzgerald 1976: 101). Uno de los factores detrás del creciente déficit era debido a que el Perú tenía que importar una cantidad de alimentos siempre en aumento. A finales de la década de 1960, las importaciones de alimentos habían alcanzado al equivalente de 130 millones de dólares al año, y si la demanda de producción y el crecimiento de

población permanecían constantes, se proyectaba que las importaciones de alimentos alcanzarían a los 500 millones de dólares para 1980 (Weil et al. 1972: 319), Por primera vez en su historia, el Perú tuvo que importar hasta papas, lo que es mucho más que irónico, puesto que las papas se originaron en el Perú.

La creciente demanda de importaciones, no sólo de comida sino también de maquinaria y otras mercancías, significaba que el Perú se había vuelto en forma creciente dependiente del capital foráneo. En forma simultánea con el declinar de la producción agrícola y el consecuente aumento de la importación de alimentos, la moneda peruana sufrió un número de devaluaciones⁵. Los políticos y otros concluyeron que los sistemas de latifundio y de minifundio era la causa estructural de la crisis monetaria. Ellos atribuyeron la crisis de la producción de alimentos y su secuela de elevación del costo de vida, a la estructura agraria tradicional (Radcliff 1978: 18). Producción agrícola, importación de alimentos y el valor del sol eran factores interdependientes que orientaban la economía.

En vista de la expansión de la población en la década del '60, el cuadro era aún más desolador. La producción per cápita había llegado a un drástico punto bajo. En los diez años que van de 1960 a 1970, la población de la nación aumentó en un 3.1 por ciento, siendo esto no tanto un efecto del aumento de la tasa de natalidad, sino más bien una disminución de la tasa de mortalidad. La tasa de mortalidad por cada mil habitantes bajó de 32.6 por año en 1940 a 12.3 por año en 1972 (Perú 1972). El resultado fue que por la época de la Reforma, la agricultura tradicional de latifundio-minifundio dejó de marcar el paso con el crecimiento de la población y la economía nacional estaba en un estado de crisis, debido a la constante devaluación del sol.

A mediados de la década del '60, según iba empeorando la situación, fuerzas tanto de fuera como de dentro del Perú constataron la necesidad de un cambio drástico. El impacto de las presiones externas puede ser directamente vinculado con la membrecía del Perú en la Alianza para el Progreso. Uno de los fines de la Alianza era el de fomentar la

5 En los inicios de los 1800 un sol peruano valía aproximadamente un dólar norteamericano, pero por 1977 había bajado su valor en 1/100 del dólar (ver también el prefacio).

implementación de la reforma agraria entre los países miembros. En verdad, Redclift (*Op. cit.*: 24) sugiere que cuando las reformas se materializaron finalmente, ellas fueron 'inspiradas, como otras Reformas Agrarias en Latino América durante el mismo periodo por la Carta de la Alianza para el Progreso firmada en Punta del Este, Uruguay.' La política de la Alianza para el Progreso era muy simple. 'Cualquier nación que haya llevado a cabo reformas sociales era elegible para convertirse en recipiente de la ayuda de la Alianza para el Progreso.' (Feder 1970: 207).

La Alianza para el Progreso fue financiada en su mayor parte por los Estados Unidos. Esto podría parecer sorprendente cuando uno considera que la mayoría de los intereses extranjeros en el Perú durante la época eran también norteamericanos. La naturaleza ambivalente de este compromiso e influencia extranjera ha sido la fuente de mucha especulación. Feder (*Ibid.*), entre otros, ve que la política norteamericana tiene metas contra-revolucionarias. Si se permitía que continuase el anticuado sistema del sector agrario, el descontento de los campesinos podría muy bien ser canalizado hacia una revolución violenta similar a la que ocurrió en Cuba. La mejor manera de evitar que sucediese una revolución a gran escala parecía ser el 'conducir las reformas agrarias por canales controlables por medio de acuerdos y mecanismos internacionales apropiados' (*Ibid.*: 205). Si esta fue o no la motivación detrás de la ingerencia de la Alianza para el Progreso, está fuera de toda duda que la Alianza fue instrumental en influenciar al gobierno peruano al igual que a los otros gobiernos latinoamericanos para aceptar las nuevas medidas de reforma agraria.

También dentro del país estaban cambiando las actitudes hacia la reforma agraria, no sólo en respuesta a las presiones externas, sino en la infraestructura política misma. Dentro del sistema militar había un creciente consenso para la necesidad de una reforma, particularmente en la nueva escuela militar para oficiales, CAEM (Centro de Altos Estudios Militares). En el CAEM, los oficiales estaban siendo parcialmente entrenados por expertos del extranjero, muchos de los cuales enseñaban 'una nueva doctrina social'. (Weil *et al.*, *Op. cit.*: 201) Algunos de los actuales políticos militares recibieron su entrenamiento y en consecuencia su filosofía política de la boca de estos expertos.

Tanto las presiones externas como las internas estaban dirigidas al gobierno durante el tiempo cuando la situación económica en el país se

estaba precipitando a un clímax. Mientras las haciendas estaban siendo exprimidas de sus recursos, y los administradores estaban presionando a la fuerza de trabajo de los indios al máximo, las guerrillas políticas y los campesinos indios juntaron fuerzas en levantamientos estratégicamente planeados con la única intención de desbaratar el sistema existente de latifundios. Muchos de los líderes indígenas habían tenido entrenamiento militar previo, que les había dado una invaluable experiencia en administración y liderato. En el ejército ellos habían aprendido a hablar español al mismo tiempo que a leer y escribir. En los primeros años de la década del '60, algunos indios habían ascendido al rango de cabos y sargentos. En muchos casos estos soldados fueron instrumentales para instigar levantamientos indígenas locales con el propósito de tomar tierras de haciendas. El primer episodio, en julio de 1963, comenzó en la comunidad de San Pedro de Cajas en el departamento de Junín. Algunos de los terrenos de la comunidad habían sido tomados por la Cerro de Pasco Corporation, poseída mayormente por intereses norteamericanos. Estas tierras fueron ocupadas de la noche a la mañana por indios dirigidos por soldados indios (Dobyns & Doughty, *Op. cit.*: 236). El Presidente Belaunde había estado en su cargo solo dos días cuando tuvo lugar el levantamiento de Junín y, porque una de las promesas de su campaña había sido introducir alguna clase de reforma agraria, él optó por no develar la rebelión. En consecuencia, en el curso del año siguiente aproximadamente 200 comunidades siguieron el ejemplo, ocupando haciendas en todo el país (*Ibid.*: 236).

Aunque muchas de las propiedades ocupadas fueron eventualmente devueltas a sus feleces blancos, la situación de zozobra continuó y en algunos lugares evolucionó hacia un movimiento realmente guerrillero. El más famoso de los movimientos guerrilleros peruanos ocurrió en 1963 en el valle de la Convención, departamento del Cuzco, una provincia que limita con la de Andahuaylas, en donde hice mi trabajo de campo. Como parte de La Convención es una jungla y Andahuaylas es en parte montañosa, el ejército construyó bases de helicópteros en la provincia de Andahuaylas para combatir la actividad guerrillera abajo, en la jungla.

El ejemplo del movimiento guerrillero en La Convención ha sido analizado por varios autores (Chaplin 1976, Craig 1969, Mercado 1967). Aquí será suficiente decir que el movimiento no fue conducido por líderes indios, como en Cerro de Pasco, sino más bien por un estudiante

mestizo quechuahablante del Cuzco, Hugo Blanco. Blanco era un trotskista con experiencia de líder sindical. El emergió en La Convención como un líder carismático quien, por primera vez, tuvo éxito en organizar a los campesinos indios peruanos como una fuerza guerrillera efectiva.

Como secuela de los eventos de La Convención otros grupos izquierdistas se organizaron para conducir movimientos guerrilleros. A pesar de los rumores de que había ayuda externa, la mayor parte de estos movimientos fracasaron. Aún la organización de Hugo Blanco fue pronto reprimida y su líder se exiló a Suecia, donde él escribió un relato de la insurrección (Blanco 1972)⁶.

Los factores culminantes inherentes a la situación económica nacional, la presión externa derivada en gran medida de la participación en la Alianza para el Progreso, una situación de intranquilidad campesina, al igual que pérdidas de cosechas y sequías periódicas que plagaban el país en las décadas del '50 y del '60, constituían una situación que demandaba apremiantemente una acción gubernamental. En 1964, el Presidente Belaunde se puso a la altura de las demandas de la situación introduciendo una reforma agraria limitada.

El primer problema que enfrentaba el nuevo programa era el de cómo poner fin a un creciente y constante número de ocupaciones de tierras. Cuando la Ley de Reforma Agraria N° 15037 de 1964 fue puesta en efecto en mayo de ese año, aseveraba claramente que 'aquellos que invaden o estimulan las invasiones y ocupaciones de tierras perdían sus derechos a la tierra que de otra manera se les hubiera dado dentro del programa de Reforma Agraria' (Brundenius 1972: 210). La inclusión de esta medida en la nueva ley excluía la participación de unos 300,000 indios en el proceso de la Reforma Agraria.

La cantidad de tierra realmente redistribuida por la reforma de Belaunde era más bien limitada. Al comienzo de 1968 sólo unas 314,000 hectáreas habían sido distribuidas a aproximadamente 9,200 familias

6 Blanco regresó al Perú en 1976 y en las elecciones de junio de 1978 emergió como el líder de una alianza de partidos de izquierda FOCEP, recibiendo un asiento en la asamblea constituyente. En 1980 fue elegido al parlamento.

(*Ibid.*: 24). Fuentes de información del gobierno de los Estados Unidos citan la cifra de 741,000 acres distribuidos entre 11,000 familias (Weil, *et al.*, *Op. cit.*: 273). A pesar de las cifras conflictivas, la Reforma Agraria de 1964 no puede ser llamada una operación de reforma en gran escala. Esto fue debido en parte a la falta de fondos asignados a CORFIRA, la institución del gobierno responsable por la administración de la Reforma Agraria. Aunque Belaunde mismo solicitó mayor ayuda financiera, la solicitud fue denegada por el Congreso. Eventualmente CORFIRA fue forzada a buscar ayuda en el extranjero. La compra de CORFIRA de la Hacienda Agolan por cinco millones de dólares fue, por ejemplo, financiada en gran parte por el Chase Manhattan Bank. Además de Cerro de Pasco, Agolan era la hacienda más grande de la sierra y su expropiación habilitó cientos de miles de hectáreas de tierra que fueron la mejor pieza de exhibición del programa de reforma de 1964.

Un aspecto de la reforma peruana de 1964 merece particular atención. El método por el cual fue redistribuida la tierra estaba en agudo contraste con la forma de redistribución que fue adoptada después en la reforma de 1969. En 1964, la tierra fue dada a propietarios individuales de varias categorías (ver por ejemplo la bibliografía sobre las acciones del Título V, Strasma, *Op. cit.*: 299). La redistribución fue llevada a cabo subdividiendo grandes haciendas y dando la tierra a minifundistas para crear propiedades medianas y agricultores de clase media. Las razones derivaban del deseo de crear las bases para una nueva clase media en el sector agrario, pero debido al rápido crecimiento de población los lotes fueron divididos de nuevo en minifundios. Pude estudiar brevemente dos ejemplos de este proceso en la región de Andahuaylas. Un caso fue el de la hacienda de los Trelles, Cayira, el otro era el de las haciendas de la Pampa de Argama. En ambos casos aquellos que habían recibido la tierra habían prosperado por un tiempo. Sin embargo, la prosperidad significaba que un mayor número de los hijos podía quedarse en la casa, así que por la época en que visité la región la tierra estaba siendo dividida de nuevo entre los hijos en pequeños lotes del tipo de minifundios. En verdad, este parecía ser el patrón general en toda la sierra y fue una de las razones por las que la reforma de 1969 llegó a ser cooperativista y no individualista.

La reforma de 1964 hizo también el intento de introducir una nueva tecnología en el sector agrario, pero estos esfuerzos fueron generalmente

frustrados debido a la falta de fondos y, más importante, el pequeño tamaño de las recién creadas granjas. Las haciendas que anteriormente habían usado un grado de tecnología, al ser divididas y distribuidas, dejaron de poder sostener estas medidas económicamente. Una caída general de la producción fue el resultado obvio, una caída que el Perú mal podía permitirse.

La reforma de Belaunde no fue particularmente exitosa. La intranquilidad de los campesinos continuaba al mismo compás que las presiones económicas internas y las presiones políticas externas. Al nivel nacional, la producción continuó bajando. Se expropió muy poca tierra y, debido al método por el cual se la redistribuyó, sólo unos cuantos pudieron beneficiarse de ella. La política de redistribución de tierra a propietarios individuales tendía a diluir cualquier efecto benéfico que la reforma de 1964 pudo haber tenido en el sector agrario del Perú.

La Reforma Agraria peruana de 1969: expropiación y descapitalización

‘¡Campesinos, ha llegado el momento en que los patrones ya no satisfacerán más sus necesidades a costa de vuestra pobreza!’. Repitiendo estas palabras del líder indio Túpac Amaru II pronunciadas un siglo antes, el Presidente Velasco Alvarado, como portavoz del gobierno militar proclamó una nueva Ley de Reforma Agraria (la N° 17716). La nueva ley reemplazaría la Ley de Reforma Agraria de Belaunde (la N° 15037) y se puso en efecto el 24 de junio de 1969, el Día Nacional del Indio⁷. Durante el año que va del 24 de junio de 1969 hasta diciembre de 1970, la nueva ley afectó más de 8.15 millones de acres de tierra (Weil *et al.*, 1972: 274) y, por el 24 de junio de 1976, cuando se completó la primera etapa de la reforma, un total de 25 millones de acres (10.15 millones de hectáreas) habían sido expropiadas (*La Crónica* 1976: 6, 24 de junio). Resultó entonces que la Reforma Agraria Peruana fue la más grande que ha habido en Sudamérica. En comparación, la Reforma Agraria Ecuatoriana de 1964 había redistribuido hasta fines de 1970 (esto es, en 6 años) 411,000 acres (Weil *et al.* 1973: 268), y la de Bolivia de 1953 había

7 Un día después rebautizado como Día del Campesino.

redistribuido hasta 1970 (en 17 años) aproximadamente 19.7 millones de acres (aproximadamente 8 millones de hectáreas) (Carter 1971: 246). Ambas reformas eran significativamente más pequeñas en escala y tamaño comparadas con la reforma peruana. Posiblemente, la reforma chilena posiblemente pudo haber tenido una cuasi equivalencia si no fuera por los cambios ocurridos después de la caída del Presidente Allende.

De acuerdo con Fitzgerald (*Op. cit.*: 31), la reforma fue no sólo la más grande, sino también la más radical de todas las hechas en Sudamérica. El límite máximo fijado para un lote privado (30 a 35 hectáreas en la sierra) hacía la ley sobresaliente. Además, la Ley de Reforma Agraria Peruana no era simplemente una 'ley de papel,' como había sido el caso de leyes similares en otros países latinoamericanos, sino que realmente fue puesta en práctica. Con respecto a la expropiación de la tierra, el gobierno militar en el Perú realizó más en un año que cualquiera de los otros países andinos habían conseguido en un siglo. La Reforma Agraria Peruana resultó siendo la más efectiva y progresiva en los Andes; la reforma que causó el cambio más grande en el espacio de tiempo más corto.

Los objetivos de la reforma pueden ser categorizados en tres tipos generales: 1) social, 2) económico, y 3) político. Las palabras de Túpac Amaru II citadas al comienzo de esta sección expresan el espíritu que estaba detrás del objetivo social. La Reforma Agraria estuvo dirigida a abolir las anteriores estructuras neo-feudales. En 1965 Belaunde expresó un propósito similar cuando afirmó que su reforma 'eliminaría la estructura feudal, que es el obstáculo más grande al desarrollo de todo el país. Con esto en mente, estimularemos la redistribución de la propiedad rural, lo que presupone la abolición de los latifundios feudales y la servidumbre.' (Belaunde 1966). Como hemos visto, la reforma de Belaunde no llegó a alcanzar esta meta, pero ella fue asumida por el nuevo régimen. El gobierno militar buscó cambiar el extremadamente desequilibrado sistema de tenencia de tierra del país y, de acuerdo con Velasco (1972: 15) 'reemplazar tanto el latifundio como el minifundio con una nueva estructura que asegure justicia social y un renta segura para aquellos que trabajan la tierra.' La meta social última era que la tierra debería ser poseída por aquellos que la trabajan. 'La tierra para el trabajador de la tierra' se convirtió en el lema de la reforma, palabras que resumían los objetivos sociales del gobierno. Caso de tener éxito en estos objetivos, la reforma

aspiraba a disminuir los movimientos campesinos y la intranquilidad del campo. El asegurarse el apoyo de los campesinos indios era considerado también como el medio de obtener los objetivos de la reforma.

El segundo objetivo de la reforma era de naturaleza macro-económica, y tenía que ver con el declinar uniforme de la producción peruana de alimentos. La reforma esperaba aumentar la producción y alcanzar un nivel más alto de productividad en el sector agrario. Como después resultó evidente, esta meta está muy lejos en el futuro. Dos razones principales para la falta de crecimiento en la producción eran, primero, el proceso de descapitalización, que comenzó en años anteriores a la reforma de 1969, y segundo, las actitudes hacia la producción expresadas por los receptores de la tierra.

La descapitalización de las propiedades, ya comenzada en el periodo de Belaunde, continuó y se extendió según cundían los rumores de una nueva reforma agraria en forma cada vez más clara. Ninguno de los hacendados reinvertiría en sus empresas y, pieza por pieza, las máquinas, los camiones y autos fueron vendidos a no-agricultores, a menudo en la costa. Además, una vez que una hacienda particular había sido declarada inelegible para la expropiación, ni el dueño ni sus trabajadores la labraban bien. A menudo, el tiempo entre el momento en que una propiedad era declarada transformable y el de la expropiación misma podía ser de varios años, y muchas propiedades cayeron en una ruina total. En la mayoría de estos casos, los hacendados esperaban los resultados de interminables batallas legales y mientras tanto no asumían ninguna responsabilidad.

La expropiación misma era un proceso prolongado, usualmente realizado en tres etapas: primero, un área era declarada Zona de Reforma Agraria, en segundo lugar era expropiada y se convertía en propiedad estatal, y tercero, la propiedad sería redistribuida entre los trabajadores y se les organizaba en cooperativas. Mientras los hacendados y sus trabajadores negligían la tierra cuando un área era declarada Zona de Reforma Agraria en el paso uno, el gobierno estaba en falta al hacer lo mismo en el paso dos cuando se convertía en propiedad estatal. Esto se debía a la falta de fondos adecuados para administrar las empresas, lo que no es para sorprenderse cuando uno toma en consideración la extensión de tierras implicada (más de 10 millones de hectáreas). También había una es-

casez de personal agrícola administrativo. Un atraso en arribar a la tercera etapa de redistribución era a menudo causado por prolongados procedimientos burocráticos requeridos para establecer cuál era el grupo de indios que tenían derecho en la área. También, la desconfianza general de los indios en los programas del gobierno y su negativa a participar desaceleraron el proceso de redistribución. Al momento en que la redistribución se llevó realmente a cabo, la empresa estaba ya tan deteriorada y completamente desprovista de la maquinaria más elemental que se hacía necesaria una inversión considerable para volver a poner la empresa de pie. Los nuevos propietarios eran los que tenían que hacer las inversiones que, en la mayoría de los casos, era una situación absurda en la sierra, puesto que los nuevos inversionistas vinieron casi exclusivamente de la población india, que en cierto modo había sido hasta entonces excluidos de la economía del mercado.

Además de tener que hacer reinversiones adicionales en propiedades desbaratadas, los nuevos propietarios tenían también que pagar la deuda agraria por la tierra realmente recibida. En la segunda fase del proceso de expropiación, el gobierno había emitido bonos para pagar a los propietarios originales, limitándose los pagos al contado a \$ 2,400 (Strasma, *Op. cit.*: 302). El precio real de las propiedades fue establecido por un impuesto estatal de autoapreciación hecho en 1968. Basando el precio en la apreciación de los impuestos, el Estado pudo comprar las haciendas al precio más barato posible, porque los hacendados no se atrevieron a hacer apreciaciones en contradicción con la tasa de impuestos que ellos habían pagado en años anteriores. Así, el gobierno contribuyó lo menos posible en el pago directo. Sin embargo, la deuda agraria resultante, que el gobierno debía pagar en bonos resultó siendo demasiado para los indios. La tierra estaba todavía eriaza en 1977 en las haciendas cerca de Ongoy, y Tintay Apurímac, ya que nadie se atrevía a correr el riesgo económico implicado en la reiniciación de la producción. Este fue igualmente el caso en otras áreas en los departamentos del Cuzco y Apurímac, donde las propiedades habían sido descuidadas hasta por seis años.

Los programas de tributación y las regulaciones de cooperativas descorazonaron aún más el sentido de iniciativa de los inversionistas. En la CAP San Martín de Pincos, de las ganancias de S/. 7 millones sólo 0.9 de millón fueron realmente distribuidos a los miembros. La ley esta-

blece que el 15% de las ganancias netas deben ser reinvertidos en la empresa, 5% deben ser destinados a un fondo escolar, y otro 5% a un fondo general de salud. Impuestos, pagos a los antiguos propietarios de la tierra, intereses sobre los préstamos y los salarios de los burócratas que llevaban los libros tuvieron también su parte en reducir las ganancias sobrantes para redistribuir. En 1976 solo un 20% de las ganancias realmente regresaron a las manos de los miembros de la CAP Pincos. Sin embargo, la CAP Pincos estaba en una posición afortunada. Era una de las pocas empresas en la provincia de Andahuaylas que realmente redistribuyó algunas ganancias.

Entonces, para una población que en su mayor parte no sabe leer y escribir ni hacer cálculos simples su primera confrontación con la burocracia era una experiencia frustrante. Muchos indios son de la opinión de que ellos están siendo todavía explotados. Ellos ven que mucho de su esfuerzo es para el beneficio de otros. En las nuevas empresas frecuentemente hay fuertes movimientos para negarse a pagar a los antiguos hacendados o pagar impuestos al Estado. A la larga este boicot puede en verdad ser la única solución para que la necesaria recapitalización se lleve a cabo.

Como mencionamos anteriormente, uno de los factores para el continuo declinar de la producción de alimentos puede encontrarse en las actitudes mantenidas por los recipientes de la tierra hacia la producción para el mercado. En la sierra la población recipiente consiste casi íntegramente de indios quechuas, siendo el otro gran grupo el de los indios aymaras que viven alrededor del lago Titicaca en Puno. Una gran porción de la población india había sido sistemáticamente desanimada a participar en la economía monetaria por el sistema de hacienda, con sus salarios pagados a menudo en productos o en alcohol de caña. Al momento de la reforma su experiencia de hacer inversiones y su conceptualización del rol económico de las ganancias era, por consiguiente, limitada. Nunca ellos habían estado en una posición de acumular capital, y los pocos que ganaron un cierto grado de independencia económica eran causa de envidia en sus comunidades.

Para ilustrar las implicaciones que la actitud india hacia la producción tenía para las recién formadas empresas creadas bajo la Reforma Agraria, citaré un ejemplo del valle de Pincos, la CAP Sotccomayo.

De todas las haciendas del valle de Pincos al momento de la reforma, Sotccomayo era la más deteriorada. La mayor parte de sus pertenencias, consistentes en ganado y maquinaria para cultivar alfalfa, habían sido vendidas antes de la Reforma Agraria. Los indios que la habían trabajado tradicionalmente eran feudatarios puros, no poseían ningún minifundio. Para evitar ser arrojados de la tierra y para proteger sus hogares, que estaban en las tierras de la hacienda después de la expropiación de la misma, los indios de Sotccobamba fueron forzados a una situación de tener que comprar la hacienda deteriorada. Ellos se dieron cuenta de que tenían muy pocas posibilidades o casi ninguna de administrar la propiedad con ganancia, así que simplemente la convirtieron en una empresa dedicada a la subsistencia privada. Ellos abandonaron los territorios semi-áridos y desplazaron la comunidad a los campos irrigados de la hacienda. Sin haber un hacendado que dirigiese sus esfuerzos con el propósito de producir un excedente, ellos decidieron que cada uno cultivase su propio lote para sus propósitos de consumo. Una parte de la táctica fue dejar que el antiguo camino a la hacienda cayese en desuso de modo que los funcionarios que dependían del transporte motorizado se desanimasen de venir a verlos. Mientras ellos no produjesen ningún excedente comerciable, los trabajadores de Sotccomayo estaban exceptuados de pagar impuestos personales y obviamente también de separar un porcentaje de las ganancias para fondos de reinversión. La situación resultante en Sotccomayo fue que los indios habían mejorado considerablemente su condición. Ellos tenían tierras mejores y más grandes, lo que significaba un nivel de consumo más alto y mejor nutrición, pero la producción real por hectárea cultivada bajó.

El ejemplo de Sotccomayo es reminiscente de las propiedades en Africa, donde los patrones de trabajo caracterizados por compromisos limitados han sido uno de los mayores problemas en las propiedades. Parece que las poblaciones que no están totalmente incorporadas a la economía de mercado estarán primero orientadas a metas en su trabajo; esto es, ellos estarán solamente interesados en la producción para satisfacer las necesidades primarias, tales como la subsistencia o necesidades secundarias de ciertos elementos como radios, etc. Además de satisfacer dichas necesidades, los trabajadores parecen valorar su tiempo libre más que cualquier bono extra que ellos puedan reclamar a cambio de trabajo adicional. Hay ejemplos del Africa sobre propiedades que disminuye-

ron los salarios para que los trabajadores migrantes se quedaran más tiempo.

Otro proceso ha sido descrito por Sahlins (1972) en su análisis de la Regla de Chayanov, que presupone que una familia tiene necesidades limitadas. Cuanto más alta es la razón trabajador/consumidor en la familia, tanto menos trabajará el individuo. Si una familia está compuesta de muchos individuos productivos, una proporción menor de trabajo per cápita será necesaria para atender las necesidades que si la familia tuviese muchos individuos improductivos.

Hasta cierto punto creo que la tendencia evidente en el caso de Sotccomayo es bastante común en los Andes. La producción del trabajador estaba orientada a la subsistencia, estando la empresa misma aislada de la economía de mercado. Obviamente esta tendencia está en contra de las metas de la Reforma Agraria. Los efectos totales sobre la producción agrícola pueden ser devastadores. Cuando la producción declina, la población urbana es la que sufre más, puesto que ella es totalmente dependiente de los excedentes de las áreas rurales o de importaciones del exterior.

Si las restricciones y cargas económicas que hacen casi imposible el establecimiento de una empresa económicamente viable pudiesen ser eliminadas, la CAP Sotccomayo podría ser motivada para cambiar su sistema de producción. Sin embargo, si no se toman ciertas precauciones, no veo ninguna solución al problema de la producción puesto que nadie, ni siquiera los antiguos hacendados, quiere volver a comprar la empresa en el estado en que está hoy día (Eberhardt Duda 1977, comunicación personal).

Hay otro elemento en las actitudes mantenidas por los indios hacia las nuevas cooperativas y su rol productivo en las mismas. Esta actitud puede ser llamada una crisis de responsabilidad. A los miembros de las cooperativas parece faltarles la convicción de que sus acciones y decisiones tienen algún significado para el futuro de la empresa. Tales actitudes han nacido de una larga historia de desconfianza hacia cualquier cosa relacionada con las haciendas. Desde la Reforma Agraria, los individuos pueden decidir trabajar menos o no trabajar en la propiedad, pero ellos no consideran que sus acciones o falta de participación afecten a la coo-

perativa. En el caso de la CAP Pincos, toda la empresa fue empujada casi hasta la bancarrota antes de que los miembros realmente se dieran cuenta de que ellos eran en parte responsables de la situación. Parece que en muchas cooperativas en la sierra ha habido dicha crisis de responsabilidad. Sin embargo, si la empresa puede soportar económicamente la crisis, la participación parece mejorar y se estabiliza. No se les dio a muchas cooperativas esta segunda oportunidad, puesto que el gobierno mismo las tomó y las administró (por ejemplo, las cooperativas azucareras de la costa).

El tercer objetivo de la Reforma Agraria era un objetivo político. Se refería a la relación del Perú con los países extranjeros y la relación entre los grupos dentro del país. «La Reforma Agraria, cuando eventualmente se llevó a cabo, fue dirigida contra los intereses poseídos por los extranjeros» (Redclift, *Op. cit.*: 3) al igual que los nacionales. Esto ha sido ilustrado anteriormente con la expropiación de exhibición hecha en relación a las tierras de la Cerro de Pasco. Esta compañía respaldada por capital extranjero fue una de las primeras en ser expropiadas en la sierra bajo la nueva ley. Las grandes propiedades azucareras de la costa peruana, que también dependían de respaldo extranjero, estuvieron igualmente entre las primeras expropiadas, justo días después de que el nuevo régimen tomó el poder. La justificación del gobierno para sus acciones ha sido muy bien expresada por Hobsbawm(1971: 13):

Hasta 1968 el Perú era capitalista, y era dependiente, subdesarrollado, pobre y atrasado.... El mecanismo que mantenía al Perú subordinado era una combinación de oligarquía local e imperialismo extranjero. (¿'No es verdad que el Perú estuvo siempre bajo el gobierno de un pequeño grupo de peruanos que se enriquecían sobre las espaldas de nuestro pueblo y empeñaron la riqueza nacional a los extranjeros?') El régimen se opone a la oligarquía... porque es el eslabón crucial en la cadena de la explotación imperialista.

A través de las reformas el gobierno peruano esperaba crear una nueva libertad en los asuntos económicos, una libertad no sólo de la implicación capitalista sino también de las implicaciones comunistas. Ambos sistemas eran vistos como imperialistas. Los peruanos sentían que habían estado dependientes un tiempo demasiado largo. El Presidente Velasco reiteró esto en uno de sus discursos de 1972, en el que sostenía

que su gobierno «buscaba crear un nuevo sector económico... como un proceso orientado hacia la creación de un conjunto de reglas económicas y sociales que serían cualitativamente diferentes de las del socialismo y del capitalismo» (1976: 25). No tomando partido, los peruanos esperaban conseguir que se les dejase conducir sus asuntos propios. Sus metas eran primordialmente nacionalistas. Ellos esperaban crear un sistema basado sobre su propia herencia, una herencia primariamente idealizada del pasado indígena incaico. (ver el Capítulo II).

En lo que se refiere a las relaciones internas de la política peruana, el modelo del Presidente Velasco era el de una senda que no era capitalista ni socialista como un medio de crear un nuevo Perú del futuro que reclamaba 'una democracia social de participación plena'. Al escoger una nueva senda, independiente de las plataformas políticas tradicionales, Velasco esperaba recibir apoyo de todos los grupos políticos para la implementación de su modelo. El nuevo programa del gobierno favorecía la unificación de todos los grupos e 'ignoraba la estructura de clases de la sociedad peruana' (Cotler 1975: 59). Uno de los ministros afirmó que era 'indeseable el ver la sociedad en términos de una perspectiva de grupos antagónicos (*Ibid.*)'. El nuevo programa gubernamental tuvo serias repercusiones sobre el clima político del país. Los grupos políticos dentro del país se sentían inseguros acerca de cuáles eran las intenciones reales del gobierno. Era imposible predecir qué decisiones se tomarían, porque los puntos de referencia tradicionales tales como derechistas e izquierdistas ya no eran aplicables. Esta ambivalencia era todavía aparente en una fecha tan tardía como las elecciones de junio de 1978, cuando los políticos de izquierda fueron primero expulsados del país, y después recibieron asientos en la asamblea constituyente (vea la nota 6, página 73).

En lo que se refiere a la Reforma Agraria, esta política de integración fue un factor completamente negativo, puesto que creaba una situación de ambigüedad. En la sierra los trabajadores indios nunca supieron si los hacendados iban a ser re-establecidos por un simple cambio de política gubernamental, o si las empresas eran definitivamente de ellos. Dichas dudas continúan hasta el presente y son constantemente expresadas. En consecuencia, las inversiones y los patrones de trabajo fueron afectados. En algunos casos las agencias del gobierno que trabajaban con los pobladores indios en el proceso de transición también reflejaban la ambivalencia de las medidas políticas. El resultado aparecía menudo como

que las agencias y subagencias promocionaban programas que estaban contrapuestos unos contra otros. En la sierra el ejemplo más sobresaliente se encontraba en la interacción entre la agencia gubernamental SINAMOS vis-a-vis el Ministerio de Agricultura. SINAMOS (la agencia gubernamental para dar soporte a la movilización social) era principalmente responsable de asuntos concernientes a las comunidades indígenas mientras que el Ministerio de Agricultura era principalmente responsable de las cooperativas. Del personal de SINAMOS, un buen número de ellos podían ser llamados izquierdistas en sus inclinaciones políticas, mientras que el personal de Ministerio de Agricultura era bastante derechista y consistía de expertos agrícolas educados, con frecuencia hijos de antiguos hacendados que podían pagarse su educación. Por el hecho de que en muchos casos los mismos indios trabajaban en las cooperativas y vivían en las comunidades, los programas de las dos agencias gubernamentales a menudo tenían exigencias conflictivas sobre los individuos, una situación que fue la causa de mucha confusión para los indios implicados.

En el caso de Matapuquio, los indios apreciaban los diferentes énfasis de estas dos instituciones y podían manipularlas para servir a sus propios intereses. Las dos agencias se pusieron en la situación de defender a las dos facciones contrapuestas en la aldea. La facción baja de la aldea recibió apoyo del Ministerio de Agricultura y la facción alta de SINAMOS. Sin embargo el conflicto entre las agencias cesó después, porque, en la primavera de 1978, SINAMOS y el sindicato campesino que ellos habían administrado (la Confederación Nacional Agraria) fueron abolidos. El impacto del desvío hacia la derecha del régimen del Presidente Morales Bermudez se sintió hasta las raíces del sistema.

Una revolución cooperativista

La Reforma Agraria Peruana de 1969 fue principalmente una medida cooperativista. La razón para esto fue que la Reforma Agraria de 1964 del Presidente Belaunde no había sido muy exitosa, y el gobierno militar estaba temeroso de cometer otra vez los mismos errores. La reforma de 1964 dirigida a eliminar los minifundios había apenas modificado esta situación. En los primeros años de la década del '60, los minifundios y los latifundios eran percibidos como los problemas agrarios más grandes de

Sudamérica. De hecho ellos representaban dos caras del mismo problema: el de unos pocos que poseían mucho (latifundios) y de muchos que poseían muy poco (minifundios). Una corrección de esta situación asimétrica parecía residir sea en la reestructuración de los patrones de propiedad o del tamaño de las unidades agrícolas. La reforma de 1964 intentó producir simultáneamente cambios en ambos niveles, estableciendo propiedades de tamaño intermedio y creando una clase media de agricultores.

En contraste, la reforma de 1969 optó por reestructurar la organización social de la población trabajadora para adaptarse a las ya existentes unidades de producción, mientras dejaban las propiedades agrícolas básicamente intactas. La reestructuración de la organización social de la población trabajadora fue realizada por la formación de varias clases de instituciones cooperativas. En el siguiente análisis veremos que cada tipo cooperativista tiene su propia debilidad estructural, debido a los problemas inherentes a su organización, y afecta en cada caso a la población trabajadora de una manera diferente.

Las Cooperativas CAP. La mayor parte de las cooperativas en el Perú actual son del tipo de Cooperativas Agrarias de Producción (CAP). «La organización estructural de la CAP refleja la situación de transición de la hacienda/propiedad a una empresa independiente, y en un sentido todavía preserva sistemas de organización, tanto en la administración y las relaciones de trabajo que pertenecían a un periodo (pre-reforma) anterior» (Vela Sastre 1975: 24). Como veremos después, esto describe precisamente la situación en las cooperativas del valle del Pincos.

Mientras que las anteriores empresas de hacienda tenían un sólo punto focal, el hacendado que tomaba todas las decisiones, las decisiones de la CAP son tomadas en tres foros separados: la asamblea general, el consejo de administración electo y la oficina del especialista agrario contratado, quien es a menudo nombrado por el gobierno. Estos tres foros están idealmente en relación uno con otro en la siguiente forma:

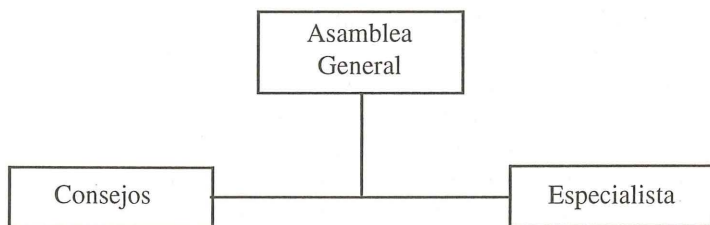


Fig. 1:1 Organización de la CAP

La assemblea general está compuesta de todos los miembros de la cooperativa. Las decisiones importantes se toman en la asamblea, con un voto por cada miembro como accionista legal en la empresa. Al menos en teoría, la cooperativa trabaja como una institución democrática hasta el punto que el proceso de tomar decisiones es llevado a cabo en la asamblea general. La idea de democracia por voto, que se originó en el mundo occidental, es un concepto relativamente nuevo para los indios. Los procedimientos de votación en la cooperativa son criticados por ser simplemente complicadas invenciones por medio de las cuales la administración o el gobierno pueden alcanzar sus propias metas. En muchos casos esta es una interpretación bastante adecuada de la situación. Una regla manipulativa que es frecuentemente usada es la de limitar el número de candidatos que pueden postular a los puestos a los tres primeros candidatos nominados. Siendo rápidos en nominar a sus propios candidatos, grupos de intereses especiales pueden dominar la nominación por la exclusión de otros candidatos.

En Pincos, los representantes del gobierno que orientan una elección no estaban apercebidos de las facciones que competían por el control. Debido a la falta de comprensión de las rivalidades existentes, se permitió la nominación de tres candidatos del mismo grupo de intereses. Hay por supuesto reglas formales para los procedimientos eleccionarios que deberían ayudar a aliviar dichas discrepancias, pero estas son muy rara vez seguidas debido a la situación de desconfianza mutua y a una falta de percepción del funcionamiento de dichos procedimientos.

Aunque en las elecciones la asamblea puede dejar de funcionar democráticamente, no obstante ello, tiene un rol como una unidad de toma de decisiones. Las manipulaciones electorales son toleradas sólo hasta

cierto punto, más allá del cual la asamblea puede reaccionar violentamente o hacer amenazas de hacerlo. En estos casos la asamblea puede excluir a los representantes electos fraudulentamente de cualquier toma de decisiones, tomando, por así decirlo, todo el poder en sus propias manos. Porque la asamblea tiene el poder de los números al rechazar el liderazgo de funcionarios elegidos ilegalmente, representa un freno para el mal uso del poder.

Por supuesto, sólo las grandes decisiones son hechas al nivel de la asamblea general. De los funcionarios elegidos que presiden la CAP, sólo aquellos elegidos para el Consejo de Administración son los que realmente deciden la política de la CAP. Los otros funcionarios son elegidos para un Consejo de Vigilancia. La división de los funcionarios elegidos en dos partes, uno con la capacidad de toma de decisiones y el otro con el poder de reforzar las decisiones, es un viejo patrón organizacional que se encuentra en la mayoría de las burocracias peruanas.

El consejo de toma de decisiones, el Consejo de Administración, está compuesto de cinco miembros, un presidente, un vice-presidente, un tesorero, un secretario y un representante adicional. Los puestos más poderosos en el consejo administrativo son el de tesorero (especialmente cuando la CAP tiene un excedente de capital) y el de secretario. Estos dos puestos requieren habilidades en leer, escribir y matemáticas. Una empresa a gran escala difícilmente puede funcionar sin alguien que domine estas habilidades básicas. El poder inherente en estos dos puestos parece girar sobre el hecho de muy pocos tienen realmente estas habilidades. Es fácil dominar una situación donde hay muy pocos otros equipados para cuestionar el funcionamiento de su puesto.

El Consejo de Vigilancia está compuesto por los mismos cargos del Consejo de Administración, con la excepción de que ellos no tienen un tesorero. Como sugiere el nombre del consejo, este es responsable de reforzar las decisiones hechas por el Consejo de Administración. Ellos supervisan a los trabajadores en el campo, verifican si están haciendo las tareas que se les ha asignado y si la cooperativa está en realidad marchando bien. Teóricamente hablando, el Consejo de Vigilancia debería también controlar las funciones legales y administrativas de la CAP (Vela Sastre, *Ibid.*: 40). En la práctica esto significaría controlar al Consejo de Administración mismo, lo que sería difícilmente tolerado. Como

las decisiones son hechas exclusivamente en el Consejo de Administración, la mayor parte de las responsabilidades del Consejo de Vigilancia no tienen sentido. Un cuerpo administrativo gusta ver por sí mismo los resultados y las implicaciones de sus propias decisiones. En esta forma ellos adquieren una valiosa experiencia sobre la cual basar las futuras acciones de toma de decisiones. Un sistema en el que la división del poder es entre el cuerpo que toma las decisiones y el que las refuerza, parece estar lleno de inconsistencias. Muchos problemas surgen en la asignación y en la división de responsabilidades entre los dos cuerpos. Algunas cooperativas han descubierto que el Consejo de Vigilancia es realmente redundante y simplemente operan como mensajeros del Consejo de Administración. Sin embargo, de acuerdo con las regulaciones, todas las CAPs deben elegir un Consejo de Vigilancia, sea que éste funcione o no.

La posición de más poder singular en la CAP es el puesto de administrador. Usualmente él es un especialista agrícola, en la mayoría de los casos un ingeniero agrónomo entrenado y, aunque es a veces pagado por la CAP, su puesto está siempre estrechamente asociado con el Ministerio de Agricultura. Él funciona como un intermediario entre una empresa que de otro modo es totalmente india (en la sierra) y la burocracia blanco/mestiza. El puesto administrativamente poderoso que tiene el especialista es, hasta cierto punto contrabalancedo por los otros funcionarios elegidos por la asamblea general, pero puesto que los indios han estado tradicionalmente en una posición de subordinación en relación a los blancos, el especialista agrícola puede, en la mayoría de los casos, tener control absoluto sobre los otros funcionarios. Como veremos después en un episodio en el valle de Pincos, un líder indio puede realmente enfrentarse al administrador y, respaldado por una comprensión completa de las regulaciones de la CAP, puede en realidad ganar. Sin embargo, lo más común es que la situación en la sierra es como aquella descrita por Hobsbawm (*Op. cit.*: 29-30):

Para la gente de las propiedades expropiadas, el ser mandados por tecnócratas que dependen del gobierno, aún en teoría en alguna reunión anual de cooperativistas/accionistas, no encuentran diferencia con ser mandados por tecnócratas que dependen de un terrateniente ausente. El jefe sigue siendo el Ingeniero Fulano de Tal; si no es que administraba la hacienda antes, probablemente es uno que administraba antes la hacienda de otro. Yo pregunté a un servidor de

un gran rancho ganadero sobre la cooperativa de la cual es es ahora miembro, 'Qué Cooperativa?' me contestó. Y en la misma SAIS... la actitud del antiguo trabajador del rancho es, 'Bueno, ellos dicen que los amos somos ahora nosotros, pero somos amos que recibimos órdenes y que no damos ninguna.'

Si bien es posible trabajar en una CAP sin ser miembro, es sólo a través de la membrecía en una CAP que uno puede realmente participar en la organización de la CAP. La membrecía en la CAP es por contrato individual y cualquier persona varón, o en algunos casos aislados una mujer, que viven en el área pueden solicitar.

Se da preferencia a trabajadores anteriores de la hacienda, a gente de las comunidades indígenas que limitan con la CAP y a hijos y familiares de otros miembros. Las prioridades de membrecía existen para resguardar los fines principales de la Reforma Agraria, esto es, dar la tierra a aquellos que realmente la trabajan. Las preferencias de membrecía han sido usadas mal a veces, especialmente cuando la CAP en cuestión es económicamente viable y hay gran demanda externa para incorporar nuevos miembros. En dichos casos la CAP puede, por supuesto, escoger sólo el número de miembros necesarios para completar el trabajo inmediato, excluyendo posiblemente a trabajadores que estuvieron previamente trabajando en la hacienda intermitentemente en favor de aquellos que trabajaron a tiempo completo, o mostrando preferencia en aceptar como nuevos miembros a aquellos cuyas familias se establecieron primero en el proceso de cooperativización. Como era verdad en tiempo de la hacienda, la CAP tiene demandas estacionales de trabajo adicional, generalmente en época de cosechas. Los trabajadores estacionales, llamados eventuales, que son añadidos a la lista de pagos en lo más álgido de la estación tienen muy pocos derechos en las CAP aparte de sus jornales diarios. Los beneficios de los miembros de la CAP, sin embargo, pueden ser sustanciales. Si, al final del año fiscal, una CAP muestra remanente una ganancia, después que todos los fondos de la CAP han recibido su parte, esta será repartida entre los miembros de acuerdo con el número de días que ha trabajado cada uno. Un miembro que ha trabajado 100 días del año recibiría así el doble de uno que ha trabajado 50 días. La participación de los diferentes miembros es muy variable, desde tan poco como 10 días hasta un mucho de 320 días por año en la CAP de Pincos. Algunos de los eventuales trabajaban sustancialmente mucho más que los miembros

promedio de la misma cooperativa, pero por no ser miembros ellos no recibían nada de las ganancias. Puesto que la CAP modelo no tiene reglas referentes al número mínimo de días de trabajo por miembro, los eventuales concientes sentían que su posición en la CAP estaba llena de injusticias. A menudo ellos contribuían más que muchos miembros en términos de días de trabajo, pero como no eran miembros ellos estaban prohibidos de participar de las ganancias que ayudaron a producir. La injusticia de la situación era particularmente sentida cuando el eventual veía negada su solicitud de membrecía a favor de alguna otra persona.

La situación descrita en el párrafo anterior es básicamente la que se encuentra en toda CAP económicamente exitosa, de las que en realidad hay sólo unas cuantas en toda la sierra. El problema parece ser más apremiante en la costa, puesto que el número de eventuales que trabajan allí es proporcionalmente mayor. El número total de eventuales en el distrito de Piura en el norte del Perú alcanzaba a 32,000 en 1972 (Harding 1975: 244). Una situación a la que se le ha dado el nombre de 'egoísmo de grupo' (Llosa 1973: 51) es caracterizada por el hecho de que una CAP emplea muchos eventuales sin darles derechos de membrecía. Obviamente, esto crea una enorme 'presión para entrar por los que están fuera y una igual determinación de los beneficiarios de mantenerlos afuera y maximizar sus propios salarios.' (Harding, *Ibid.*: 242). En el caso de la CAP Pincos, el 'egoísmo de grupo' está reflejado en la vida de la aldea. Los miembros de la CAP y los eventuales son vecinos en la misma aldea y la creciente afluencia de los miembros, hecha evidente por la adquisición de radios y techos de calamina, sólo agrava una situación ya explosiva.

Resumiendo, la organización de la CAP está caracterizada por 1) membrecía individual, 2) la membrecía es restringida en números para llenar las necesidades de la empresa, escogiéndose los miembros de acuerdo con una lista expresa de prioridades, y 3) una división de las ganancias sólo entre los miembros. Además, la estructura del poder de la CAP es clara en teoría, pero en la práctica parece estar plagada de incongruencias

La SAIS, o Sociedad Agrícola de Interés Social. La organización de la SAIS es de tipo cooperativo y está especialmente diseñada para la situación peruana actual, mientras que el modelo de la CAP fue en gran parte

copiado de instituciones similares en Europa Central. La SAIS fue ajustada para encajar en la situación especial de la sierra, en la cual grandes propiedades habían ocupado las tierras de una multitud de comunidades indígenas. La organización de la CAP forma la base de las empresas de trabajo intenso. Dicha organización es, sin embargo, inviable si la necesidad de trabajo es limitada y los terrenos de la empresa son extensos. En dichas situaciones se crearon las SAIS cooperativas. Aunque las cooperativas con las que trataremos en el valle del Pincos son todas del tipo CAP, algunos funcionarios de gobierno han estado promoviendo la introducción de una SAIS en el valle, haciendo una sola cooperativa con las tres CAPs allí existentes.

El caso de la SAIS de Cerro de Pasco, consistente de 270,000 hectáreas, ha sido mencionado antes y servirá de ilustración de la cooperativa del tipo SAIS.

La compañía minera Cerro de Pasco, muchos años antes de la Reforma Agraria, había adquirido ilegalmente vastas extensiones de tierra. Sobre esta tierra, que antes había sido propiedad de docenas de comunidades, la compañía estableció una empresa de cría de ovejas muy próspera. El rancho para las ovejas se hizo simplemente alambrando la tierra y dejando a las comunidades sin tierras de pastos (Scorza 1974). Después de la Reforma Agraria la empresa fue considerada tan gananciosa que se pensó que disolverla iría contra los intereses del gobierno. Se había establecido una buena cepa de ovejas y toda la empresa podía ser administrada por un grupo relativamente pequeño de personal semiespecializado. En vez de ello, un Servicio Cooperativo, compuesto por personal de trabajadores, fue formado dentro de la estructura de la SAIS. Por otro lado, las comunidades afectadas formaron una Cooperativa de Propietarios dentro de la SAIS. A diferencia de la CAP, la SAIS misma tiene una membrecía no sobre una base individual sino por la comunidad. Los trabajadores del Servicio Cooperativo estaban plenamente empleados por la SAIS. Otra vez, esto está en agudo contraste con la CAP de la sierra, donde los trabajadores son sólo empleados a tiempo parcial debido a sus responsabilidades agrícolas particulares. El personal del servicio en la SAIS recibía también salarios más altos debido a su estatus semiespecializado.

Sin embargo, la diferencia real entre los dos tipos reside no tanto en el sector del personal, sino más bien en la forma en que se distribuyen

las ganancias. Las ganancias de la SAIS se distribuyen a las comunidades indígenas y no a los individuos. El dinero debe ser utilizado en proyectos comunitarios tales como caminos y escuelas. Esto elimina el conflicto entre los indios que pelearían para recibir su parte de las ganancias. Si bien la promoción del bienestar de la comunidad es admirable en intención, la distribución de la ganancia en comunidades individuales gira al rededor de la imagen idealizada de una comunidad de ayllu integrada (ver el Capítulo II). Cuando dicha organización integrada no existe, fácilmente surgen problemas en la asignación de los recursos. El medio por el cual la ganancia es distribuida es también una fuente de resentimiento entre, por ejemplo, los indios más ricos que tienen el mayor número de animales. Ellos

objetan la exclusión de sus animales de los pastizales de las antiguas haciendas, que están invariablemente asignados a la SAIS para la producción de razas mejoradas por un manejo científico del ganado. En efecto, las 'comunidades' (comunidades indígenas) han perdido su batalla por la tierra contra las haciendas como un resultado de la Reforma Agraria, y las grandes ganancias que se podrían conseguir del uso científico de los pastos por la SAIS no son usualmente aceptadas por los 'comuneros' como un argumento válido para la exclusión de sus ovejas. (Harding, *Op cit.*: 248).

Sin embargo, la fuente más grande de conflicto en la SAIS no ha sido hasta ahora dentro de las comunidades tanto como entre las relaciones entre el Servicio Cooperativo y la Cooperativa de Propietarios. Como afirmamos antes, el objetivo de la ley de Reforma Agraria es dar tierras a aquellos que cultivan la tierra. Esto significa que los del personal que trabaja en el Servicio Cooperativo sienten a menudo que ellos se han vuelto en una excepción a los objetivos de la Reforma Agraria porque, como los trabajadores de la SAIS, ellos son forzados a compartir las ganancias de su trabajo con una población que no trabaja y que sólo tiene los derechos de propiedad y no participa en la producción.

La SAIS de Cerro de Pasco era una empresa ovejera. En el curso de mi visita a aproximadamente 30 cooperativas en el área de Ayacucho-Apurímac-Cuzco, fue sorprendente el encontrar el pastoreo de ganado como una nueva tendencia en la producción cooperativa, frecuentemente defendida como una solución al problema de la participación. De

las cooperativas que visité, la mayoría tenía planes sea de cambiar de la producción agrícola al pastoreo o estaban ya en proceso de cambiar a ello. Como muchas de las cooperativas no exitosas de la sierra están plagadas de problemas sobre la participación de los trabajadores, ellas trataban de limitar su personal de trabajo. El manejar grandes rebaños de animales requiere un personal sorprendentemente pequeño. Entonces, la crianza de animales parece ser la solución más económicamente factible a los problemas de la falta general de participación.

En la Pampa de Anta, la Cooperativa Túpac Amaru II fue establecida en terrenos que anteriormente pertenecían a más de 36 comunidades. Debido a la mala administración y las pequeñas ganancias, los salarios bajaron y por supuesto también la participación. En 1976 el administrador estaba tratando de cambiar la propiedad agrícola en una empresa ganadera, lo que se consideraba como el mejor arreglo económico. Sin embargo, esto significaría que en el futuro los indios de las 36 comunidades no podrían encontrar trabajo en la CAP. La ganancia a corto plazo para la CAP sería la pérdida a largo plazo para la población indígena del área. Además, la canasta familiar incaica de la Pampa de Anta, que por siglos había proporcionado productos agrícolas para la ciudad del Cuzco, sería ahora sacrificada para terrenos de pastoreo.

La popularidad actual del cambio a la ganadería ha significado no sólo que tierras de cultivo de trigo serán convertidas en pastizales sino también que lo mismo pasará con la rica tierra de los valles tropicales. En un área donde la tierra arable es escasa, como lo es ciertamente en la sierra, parece imprudente el cambiar campos que antes estaban produciendo tomates, plátanos y una multitud de otros cultivos, a tierras de pastoreo. Esto es especialmente cierto cuando uno considera que la mayor parte de lo que se produce en estos terrenos era consumido en la región, mientras que las mayores demandas de carne vienen de la costa. El cambio de producción influenciará drásticamente los patrones de consumo de la sierra.

Los recursos no explorados de la selva pueden ser más adecuados para el cultivo de productos mencionados arriba, y un cambio de la producción a esta región puede resolver el conflicto de la producción agrícola versus ganadería. Con la falta general de caminos que conecten la selva con el resto del país, esta solución parece ser difícilmente factible, al

menos en el futuro cercano. Una excepción en la cual la transformación de las tierras de un valle de sierra en pastizales no necesita tener un impacto negativo sobre las dietas de los habitantes regionales, puede ser cuando las tierras del valle que fueron tradicionalmente usadas para cultivar caña de azúcar de donde se destilaba alcohol, son convertidas en alfalfares. Aunque las entradas totales de las nuevas empresas ganaderas en dichas tierras pueden ser comparativamente bajas, no puede decirse que, por lo menos en este caso, la crianza del ganado tenga un impacto negativo por lo menos en la nutrición.

La ganadería es es hoy día la solución más prevalente al problema de la participación en la sierra. Dicha solución ha sido respaldada por el gobierno puesto que también sirve para satisfacer las crecientes demandas de carne en las áreas urbanas. En 1968, la incapacidad de los productores de carne para enfrentar las crecientes demandas significó que el Perú tuvo que importar carne por el valor de \$ 38.8 millones, en su mayor parte de la Argentina. Como se ha demostrado que es verdad en otras áreas de producción de alimentos, el fracaso en enfrentar demandas ha dado como resultado un drenaje de la economía. El cambiar a empresas ganaderas afecta vitalmente la situación de los indios implicados. Ellos se encuentran con menores posibilidades de trabajo, lo que puede significar un aumento aún mayor en el número de migrantes a la región de la costa, una tendencia que ya se ha cuadruplicado en los últimos treinta años.

La tabla siguiente representa el número relativo de CAPS y SAIS en el Perú en 1974.

TABLA 1.1.
ASIGNACION DE TIERRAS BAJO LA REFORMA AGRARIA

Entidades	Número	Area (mn. ha.)	Familias (1,000)
CAPS	287	1.35	79
SAIS	40	1.99	48

De Fitzgerald, *Op.cit.*: 31.

Fuente: Ministerio de Agricultura (1975).

Algunos autores (Fitzgerald, *Ibid.*) han representado los dos tipos cooperativos como específicos a cada región, las CAPs en la costa y las SAIS en la sierra. Pero, este no es el caso real, pues una mayoría de cooperativas de la sierra son del tipo CAP. Sin embargo, la CAP fue originalmente desarrollada en un modo costeño de cooperativización, y las incomprensiones deben surgir de esto. Porque la CAP fue originalmente empleada en las plantaciones costeñas, que eran casi exclusivamente trabajadas por feudatarios, la implantación de este tipo de cooperativa en la sierra se ha encontrado con diversos problemas que se originan en las diferentes fuentes de fuerza laboral, esto es, las vecinas comunidades indígenas.

Las EPS (Empresas de Propiedad Social). Una de las razones para la pobre participación en las cooperativas es la responsabilidad implicada en la membresía cooperativa, especialmente el hecho de pagar a los antiguos propietarios por empresas que estaban menudo extremadamente deterioradas y descuidadas durante el periodo de descapitalización. El tipo de cooperativa EPS fue formada para dispersar esta responsabilidad financiera entre todos los tipos de cooperativas a una escala nacional. Durante la época del trabajo de campo eran promovidas como el modelo que reemplazaría todos los otros tipos de cooperativas (Presidente Morales Bermúdez 1976). La Ley N° 21317, artículo 30, asevera que las 'CAPS, SAIS y otras empresas campesinas deberían cambiar voluntariamente a ser Empresas de Propiedad Social' (Lecaros 1975: 91). Aunque la situación presente de resistencia y apatía hacia las EPS hace dudoso el que este modelo será alguna vez generalmente aceptado, hay un número de empresas EPS en el Perú hoy día. El establecimiento de una EPS es también un problema dentro del contexto del complejo poder local del valle de Pincos, por lo que haré una rápida revisión de sus características organizacionales.

Cuando la Ley de Reforma Agraria fue creada en 1969, los objetivos políticos fueron los de crear un balance entre las soluciones capitalista y socialista. En términos de tierras, esto significaba que tenía que conseguirse un balance entre la propiedad privada y la propiedad no privada. Se hizo una división entre tipos de propiedad, adoptándose las siguientes cinco categorías oficialmente permitidas: 1) propiedad estatal; 2) propiedad privada; 3) propiedad reformada (el 70% del poder en las manos de los trabajadores); 4) propiedad cooperativa (que se la veía como un tipo

de propiedad privada que pertenecía a los miembros); 5) propiedad social. Con respecto a esta categoría final se crearon nuevas leyes en 1974-75 (números 20598 y 21304) ‘para hacer un sistema nacional de desarrollo de la Propiedad Social como para apoyar y consolidar el sector’ (Lecaros, *Ibid.*: 87). Entonces, cada año era separada una suma de capital por el gobierno para crear un fondo que ayudaría al establecimiento de dichas empresas (2.4 millones de soles en 1974). Este Fondo (Fondo Nacional de Propiedad Social = FONAPS) ayuda a empresas recién establecidas, tales como las cooperativas, con pagos de deudas e inversiones en sus años formativos. Cuando después las empresas se han establecido hasta el punto de hacer algunas ganancias, un cierto porcentaje de estas ganancias será retornado al fondo del FONAPS. El pago la FONAPS es continuo durante la vida de la empresa, suponiendo que sea económicamente viable. En esta forma, el FONAPS se perpetúa, idealmente sin ninguna pérdida en el curso del tiempo. Por medio de sus contribuciones al fondo, la empresa establecida da ayuda económica a las nuevas empresas que se forman, ayudándolas a compartir algunas de las cargas financieras implicadas en dicha aventura. Este sistema puede ser ilustrado como sigue:

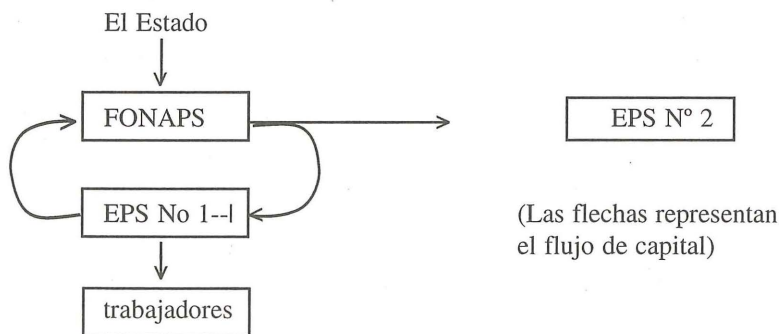


Fig. 1.2. La organización económica de la empresa EPS.

Los fondos del FONAPS fluyen hacia la EPS N° 1 durante su fase de establecimiento. Una porción de estos fondos van a pagar préstamos, etc. y una parte a pagar los salarios de los trabajadores. Cuando es económicamente viable, la EPS N° 1 comienza a pasar una parte de sus ganancias a la EPS N° 2 por medio del fondo de la FONAPS. Es en este punto que surge el problema, puesto que los trabajadores de la EPS N° 1 no sienten

agrado en tener que dividir sus ganancias con sus vecinos más pobres, la EPS N° 2. El 'egoísmo de grupo' está aquí de nuevo en funciones. Hay alguna justificación para el 'egoísmo de grupo' en este caso, aunque de hecho una de las EPS está ayudando a cimentar a un competidor económicamente viable. Así es fácil apreciar que los sentimientos son intensos.

Idealistamente el sistema fue construido sobre la noción de individuos altruistas que comparten unos con otros para el beneficio de todos. Sin embargo, cuando llega el momento de compartir, el sistema se quiebra. Algunos intelectuales peruanos claman que la Propiedad Social realmente existió en ese pasado cultural idealizado sobre el cual está basado gran parte de la ideología de la Reforma Agraria. Salazar Bondy (1973) escribió que sus principios estuvieron vivos en la comunidad incaica de ayllu (de nuevo ver Capítulo 3) y que continúa operando en el ayllu indígena de hoy día. Sin embargo, esto parece cuestionable puesto que las EPS son consistentemente rechazadas por lo indios como cualquier otra solución para el futuro en la sierra. Tal vez parte de la razón para el rechazo de la Propiedad Social es su antipatía al creciente control gubernamental. Como lo expresa un autor, 'Propiedad Social = Propiedad Colectiva, Propiedad Colectiva = Propiedad del N° 1, Propiedad del N° 1 = Propiedad del Estado (Moreira 1974: 262).

Empresa Comunal. Con tantos modelos de la reforma agraria basados en ideas sobre lo que es la cultura indígena, parece extraño que a nadie se le haya ocurrido preguntar a los indios mismos cómo les gustaría que fuesen administradas sus tierras. Estoy seguro que su respuesta a tal pregunta sería que a ellos les gustaría que la tierra fuese administrada comunalmente por las organizaciones tradicionales de su aldea. En realidad, la ley peruana provee de hecho dicho arreglo, un tipo de organización llamado Empresa Comunal. Desgraciadamente, es una forma que hoy día se encuentra muy rara vez en la sierra peruana. La promoción de la Empresa Comunal significaría que el gobierno finalmente perdería el control sobre los recursos de la tierra. Teniendo en cuenta la crisis de la producción de alimentos no es de sorprenderse que el gobierno muestre muy poco entusiasmo para este tipo de organización. Ellos temen que la Empresa Comunal colocaría a las tierras de nuevo bajo la forma de producción de subsistencia, un desarrollo que la nación muy difícilmente toleraría.

CAPITULO SEGUNDO

LOS RECEPTORES DE LA TIERRA

Antes de la Reforma Agraria de 1969 la población laboral de la hacienda consistía en su mayor parte de indios quechua-hablantes. Los indios quechua-hablantes constituían aproximadamente una mitad de la población total del Perú, que hoy día es de casi 17 millones.

Los indios tenían familias y derechos sobre la tierra en la sierra, pero debido a las migraciones estacionales ellos también constituían una gran parte de la fuerza de trabajo de la costa y de la selva. La meta de la Reforma Agraria Peruana era el retornar la tierra a aquellos que la trabajaban, y fue en gran parte esta población la que se volvió propietaria de la tierra.

El siguiente capítulo proporciona un esquema de la posición social y legal de los receptores de la tierra, trazando su historia y revisando los trabajos relevantes de antropología sobre los quechuas. Además, el capítulo trata de definir como consideraban en general a este segmento de población de la nación el gobierno y el movimiento indigenista. El gobierno buscó su inspiración para la nueva sociedad que esperaba crear en una idealización de la tradición indígena, y su versión de lo que era la cultura indígena fue la base para la nueva sociedad que buscaban construir a través de sus reformas. Sus teorías de lo que el indio fue y cómo funcionaba su comunidad crearon una realidad en sí misma según la fueron implantando a través de la legislación de la reforma.

El concepto de indio y la Comunidad Indígena

La palabra 'indio' puede significar varias cosas. Olien (1973: 245) nos da un punto de referencia cuando define un 'indio' como «una persona que usa sandalias, vive en una casa de paredes de barro con techo de paja, mantiene creencias «paganas» y habla quechua o aymara.» Esta definición está basada en un número de criterios y sería insuficiente si se omitiese alguno de ellos. Los criterios pueden ser generalizados en las siguientes categorías: apariencia, condiciones de vida, sistema de creencias y lenguaje. Aquellos que no están familiarizados con las condiciones en América Latina pueden observar la ausencia de características físicas en la definición. Esta no es una omisión casual, puesto que la tarea de asignar características raciales definidas al grupo en cuestión es virtualmente imposible. En el Perú el concepto de indio es diferente de, digamos, el concepto de 'negro' en los Estados Unidos. Los negros americanos son físicamente diferentes de los otros americanos (esto es, en lo que se refiere al color), pero como uno de los grupos americanos más antiguos, los negros comparten muchos de los elementos culturales del grupo blanco dominante. La situación de los indios en el Perú es el reverso. Ellos son físicamente indistinguibles del resto de la población pero son culturalmente diferentes.

Los criterios enumerados en la definición de Olien son sin excepción criterios culturales. Desde lo sobrenatural hasta lo social, todos ellos definen un complejo cultural. Como un grupo, los indios quechuas están separados del resto de la población del Perú por su cultura. Su estilo de vida, sus costumbres y organización social son distintas. Sólo hasta cierto punto y en grados variables pueden ellos ser expuestos a las ideas y valores occidentales.

A menudo, los mestizos son descritos como categóricamente opuestos a los indios. Los atributos mestizos se manifiestan por el hecho de que 'usan zapatos, sus casas tienen techos de tejas, practican un catolicismo «ortodoxo» y hablan español' (*Ibid.*). Si una persona es particularmente acomodada o puede trazar sus ancestros hasta España u otro país europeo, es percibido como 'blanco'. Los grupos étnicos, tales como los mestizos y los indios pueden ser considerados como tipos organizacionales, donde la característica crítica se convierte en la característica de auto-adscripción y de adscripción por los otros (Barth 1970: 13). Cuando

se mira desde esta perspectiva los grupos existen a través 'de una continua dicotomización entre miembros y extraños' (*Ibid.*: 14), formando así una frontera entre los grupos. En el Perú, cuando alguien desea aventurarse más allá de las fronteras de su grupo étnico, su asimilación a un nuevo grupo parece ser mucho más fácil que, digamos por ejemplo, en la India. Aunque la categoría de 'blanco' todavía constituye un grupo rígidamente exclusivo, las fronteras entre los grupos indio y mestizo son mucho menos rígidamente exclusivas. La membrecía del grupo mestizo se adquiere no sólo por nacimiento en el grupo: está abierta a cualquiera que es capaz de 'asumir' los elementos culturales de ser un mestizo en cualquier momento de su vida. Así, a menudo un indio es aceptado como mestizo o misti cuando él 'se quita' aquellos elementos culturales que lo identifican como un indio y 'se pone a' hablar español, usar calzados, etc. La transformación completa de un indio a un misti puede ocurrir al cabo de varias generaciones. Un indio de primera generación solo puede hacer una transformación parcial volviéndose en un cholo —una categoría intermedia.

En el Perú los términos étnicos de indio y mestizo están determinados tanto contextual como social y culturalmente. En un contexto particular puede hasta cierto grado escoger la identidad que le gustaría asumir. Sin embargo, la identidad de grupo es, no sólo percibida por un Ego dentro del grupo, sino también por los extraños que pueden tener una percepción completamente diferente de la persona en cuestión. En consecuencia, los extraños pueden decidir tratar a la persona como mejor convenga a sus intereses en una situación dada. Los pueblos son el dominio de los mistis y los indios tratarán de encajar en este ambiente cultural lo mejor que puedan mientras estén dentro de los límites del pueblo. Muchos van hasta el extremo de cambiar sus vestidos al entrar a los pueblos, y es en verdad muy raro ver un indio dentro de un edificio gubernamental, usando sus sandalias y poncho si es que él tiene la oportunidad de vestirse. Fuera de los pueblos, en cambio, las áreas rurales son predominantemente indígenas.

El gobierno revolucionario peruano ha usado la tradición cultural indígena como un tema para la unificación del país. En forma muy irónica ha sido al mismo tiempo muy efectivo en despojar a la población indígena de su identidad cultural. En 1969, se aprobó el decreto de Velasco para abolir el uso de la palabra 'indio' en todas las formas de la comuni-

cación pública y sustituirla con la palabra campesino. Con este hecho, el gobierno esperaba poner énfasis sobre la unidad que existía entre los indios y la clase de trabajadores de la agricultura en todo el país. El decreto 'parece reflejar el deseo del gobierno de integrar a la población indígena y prevenir cualquier tendencia hacia un movimiento separatista' (Strasma 1976: 302). Aunque la intención del gobierno era sin duda evitar el estigma implicado en el uso del término indio, yo sostendré que esta política ha tenido un efecto diferente.

El término indio fue proscrito bajo el pretexto de que la palabra campesino confería mayor dignidad. En esto el Perú siguió el ejemplo de Bolivia, que proscribió el uso oficial del término en 1964. Sin embargo, desgraciadamente, el término campesino ha adquirido las mismas connotaciones que anteriormente tenía el término indio. En consecuencia, los agricultores no-indios deciden llamarse a sí mismos agricultores, siendo usado el término campesino sólo cuando se refieren a los indios.

Por la adopción de esta política, los militares esperaban asimilar a la población indígena a la cultura peruana nacional de campesinos hablantes del español. Muchos de los líderes políticos blancos y mestizos contaron con su integración completa (Mangin 1972: 231). Sin embargo, hasta ahora el cambio de términos no parece haber tenido un efecto correspondiente en la realidad cultural, y el decreto no parece haber puesto al gobierno más cerca de alcanzar su meta de asimilación.

En la mayoría de los casos, el nombre de cualquier grupo étnico es adquirido arbitrariamente o por un accidente histórico. La palabra indio se puso en uso simplemente porque los conquistadores españoles pensaron que habían arribado a la India. El término 'quechua', que significa 'la gente del valle caliente' (Rowe 1946), fue aplicado a la población indígena porque ellos vivían en uno de los cañones semitropicales de los Andes. Sin embargo, los indios se llaman a sí mismos por un término cuyo significado es similar al de muchas otras poblaciones indígenas en todo el mundo. Ellos se llaman a sí mismos hombre, que en quechua es runa. Su idioma, el runasimi, significa el lenguaje del hombre (runa) como un ente cultural.

Puesto que a este grupo se le ha dado muchos nombres diferentes, ¿por qué habría alguna objeción a otro término más tal como campesino?

pienso que la objeción es esencial porque los términos 'indio', 'quechua' y runa son nombres que mantienen al grupo como una entidad étnica, mientras que el término campesino tiene como objetivo hacer lo opuesto, confundir las distinciones étnicas en favor de la universalidad de una clase socio-económica. La connotación del término campesino tiende a descartar el significado étnico y cultural del grupo implicado, poniendo énfasis en su situación económica al mismo tiempo que disminuye la especificidad cultural del grupo. Por una adhesión estricta al uso del término campesino, los indios son amontonados en la clase económica marxista de los campesinos, y su identidad cultural, aquello que los hace tan diferentes del resto de la población peruana, es descartado como algo inde-seable o sin importancia.

El Perú no es el primer país que está tratando de asimilar y aculturar (re- o de-culturar sería un término más apropiado) a sus poblaciones nativas. Tanto en Rusia y China como en los Estados Unidos y Europa, han habido políticas oficiales dirigidas hacia la incorporación de grupos étnicos a las poblaciones dominantes por medio de un proceso por el cual el grupo es forzado a desposeerse de sus caracteres identificantes. En el mejor de los casos, tales políticas han resultado un fracaso, puesto que esos grupos no nacidos dentro de un contexto cultural particular tienden a volverse los 'perros de abajo' en una situación que es gobernada y perpetuada por la población dominante (Eidheim 1971).

El modelo de la asimilación contiene una noción subyacente de superioridad, en que un conjunto de elementos culturales es considerado superior al otro. El *status* del asimilador (A) y del asimilado (B) nunca son complementarios, sino jerárquicos como en $\frac{A}{B}$. Los grupos étnicos tales como los lapones en Escandinavia y los negros en los Estados Unidos han resistido continuamente las políticas de asimilación en sus respectivos países. Los lapones reclaman sus derechos como lapones y no como un grupo escandinavo de segunda clase. Los grupos étnicos están buscando una situación de *status* complementarios que puede ser representado como $A \leftarrow \rightarrow B$. Dicha situación implica que tanto el grupo dominante como la minoría pueden contribuir igualmente a la totalidad cultural al igual que al bienestar de ambos grupos.

En la situación peruana actual tal conciencia étnica está emergiendo muy lentamente. Todavía no hay la posibilidad de movilidad social de

los indios como indios, sino sólo de indios como mestizos. El grado de conciencia étnica del Perú está entre las posiciones extremas de México y Chile. A este respecto Chile es considerado como el país más rígido con 'una larga historia de actitudes anti-indígenas y ciertamente la literatura anti-indigenista más voluminosa' (Mangin 1972: 210), mientras que las actitudes mucho más liberadas de los mexicanos 'por lo menos a un nivel sentimental están ensalzando las virtudes de los indios y por lo menos alguna posibilidad real de la movilidad social de los indios como indios' (Mangin, *Ibid.*).

La conciencia étnica y cultural del indio peruano se está volviendo más pronunciada con el tiempo, y hay muchos signos de movimientos nativistas al igual que en Bolivia y el Ecuador (*Ibid.*). Durante la conferencia de minorías étnicas en Suecia en julio de 1977 y en una conferencia posterior en la Universidad de Oslo, líderes quechuas y aymaras hablaron en favor de un Tahuantinsuyo independiente (el país de las cuatro partes), un Estado compuesto de las poblaciones nativas del Perú, Bolivia, Ecuador y Chile. En el futuro, los movimientos étnicos peruanos y su organización estarán probablemente ayudados en sus esfuerzos por el hecho de que las fronteras étnicas coinciden con las fronteras geográficas. La gran mayoría de blancos y mistis viven en la costa y la mayoría de los indios está localizada en la sierra. En los tiempos incaicos la costa estaba dominada por la sierra, donde estaba situada la capital inca. Sin embargo, desde la llegada de los españoles, la situación ha sido cambiada. La ciudad capital y costeña, Lima, es el centro de la población blanca. Esta es la localidad de un gobierno nacional altamente centralizado donde se toman todas las decisiones que afectan al país. La mayoría de aquellos implicados en el proceso de toma de decisiones tienen muy poco conocimiento de la cultura indígena. En verdad, es muy raro que alguno de ellos conozca el idioma quechua o que haya estado en la sierra en algo más que una visita turística al Cuzco.

De la totalidad de la población indígena de la sierra, los andahuaylinos de la provincia de Andahuaylas, incluyendo aquí a la población de Matapuquio, han sido descritos como uno de los segmentos de la población más políticamente conscientes, 'poseyendo una actitud política grandemente desarrollada y colocados siempre en la primera línea de los movimientos de liberación, como en la lucha contra los hacendados (*La Crónica*, junio de 1974). En 1974, puede decirse que esta conciencia étnica fue un factor decisivo en la situación en que los indios hicieron

demandas perentorias por su derecho a la tierra. Los indios de Andahuaylas invadieron 68 haciendas en la provincia. Aunque estas invasiones fueron más bien un movimiento político y no nativista, me quedo preguntándome cuánto tiempo pasará antes que los motivos políticos maduren hacia un movimiento con motivaciones étnicas. Tiendo a ponerme de acuerdo con Mangin (*Op. cit.*: 230) que

me parece demasiado corto de vista que una de las naciones culturales más grandes y continuas ..., esto es, la nación quechua, no busque alguna vez su día. Los gobiernos peruanos, tanto coloniales como republicanos, civiles como militares, han tratado de abolir al indio (por ejemplo, el actual gobierno los ha declarado ahora *campesinos*) por medio de pronunciamientos, pero, para bien o para mal, los indios no han captado el mensaje.

La estratificación dentro del grupo indígena

Una tradición de etnicidad indígena basada en la auto-identificación, similar a la de la población no indígena en el Perú, dista todavía de ser general en la situación de la sierra hoy día. Una razón para esto se encuentra en la estratificación y diferenciación dentro del grupo indígena mismo. El sistema agrario neo-feudal que he descrito anteriormente es uno de los factores que creó dicha estratificación. Con el tiempo, este sistema estableció sectores dentro de la población con valores e ideas diferentes del resto. Generalmente se ha distinguido dos sectores dentro de la población indígena: los *colonos* y los *comuneros*. Los colonos son indios incorporados a una hacienda (la actual cooperativa). Los comuneros o indios 'libres' son miembros de una comunidad con tierra suficiente para mantenerse ellos mismos (ver por ejemplo Cotler 1970: 533, 552-558)¹. Aunque hasta cierto punto esta distinción es útil, puesto que puede ser aplicada a toda Latinoamérica, un nuevo conjunto de categorías es necesario para su aplicación específica en los Andes peruanos. Desde mi punto de vista la población indígena andina puede ser descrita mejor usando las siguientes tres categorías: *feudatarios*, *colonos* y '*comuneros libres*'.

1 En su análisis, Cotler usa los grupos de colonos y comuneros como opuestos polares. Después él contradice su propia observación señalando que en verdad hay dos tipos de colonos, los mañay y los yanapacu (p. 543). Esta diferenciación está basada en el tamaño de los lotes y el monto de las obligaciones de trabajo.

siendo estos dos últimos miembros de una comunidad, aunque con diferentes *status* dentro de ella.

El concepto de *feudatarios* es usado frecuentemente en el valle de Pincos. Los indios lo usan entre ellos para referirse a una persona absolutamente dependiente de la hacienda/cooperativa para su supervivencia. No tiene tierra en absoluto como su propiedad individual, y vive sea en alojamientos de la hacienda proporcionados para los trabajadores o en tierras fronterizas de la hacienda que a menudo limitan con las de una comunidad independiente. Cuando un feudatario vive en las afueras de una comunidad indígena, él puede intentar participar en la vida de la comunidad pero es rechazado con mucha frecuencia. El tratará de casarse dentro del grupo feudatario, que es considerado inferior por la población de la comunidad indígena. A menudo, los feudatarios son los recién venidos a una región. Siendo pobres de tierra o sin tierra ellos han dejado sus comunidades de origen para probar su suerte en otra parte. Aquellos que se establecen en las tierras de la hacienda fronterizas con comunidades tienden a quedarse allí por generaciones. Poco a poco, ellos adquieren derechos permanentes de usufructo a la tierra de 'su hacienda' al mismo tiempo que consiguen una cierta medida de incorporación a la vida de la aldea. Sin embargo, usualmente no se les escoge para puestos electivos de la aldea, y pueden desarrollar instituciones sociales completamente diferentes de las de la aldea. En el caso de Matapuquio, los feudatarios eran considerados marginales en muchos aspectos. En sus creencias religiosas ellos eran, por ejemplo, adherentes al protestantismo en oposición a la comunidad católica romana. Así ellos no participaban en el ciclo de fiestas y en las ceremonias religiosas que de otro modo contribuían a unificar a los miembros de la comunidad.

En mi conceptualización de la estratificación de la población indígena el concepto de *colono* se aplica a una población que tiene un arreglo suplementario de trabajo con la hacienda. Los *feudatarios* tienen también dicho arreglo, pero son diferencias de grado y no de clase. A diferencia de los feudatarios los colonos tienen algo de tierra propia además de la tierra que se les permite usar en la hacienda. Su relación y arreglo de trabajo con la hacienda es, por consiguiente, sólo una medida suplementaria, puesto que ellos tienen sus minifundios propios de los que pueden sacar su subsistencia. Los colonos se consideran superiores a los feudatarios. Ellos no son independientes de los deseos del hacendado, pero pueden escoger el trabajar con menor frecuencia en la propiedad,

puesto que para ellos no es económicamente importante el participar como lo es para los feudatarios. Los colonos participan también plenamente en la vida de la comunidad. Ellos son elegidos a los cargos políticos de la aldea y, como en el caso de Matapuquio, a menudo constituyen una mitad dentro de los límites de la comunidad. Ellos pueden casarse dentro del grupo y son llamados 'comuneros libres' pero este no es usualmente el caso puesto que ellos tienen muy poca tierra en comparación y así son considerados como un riesgo pobre desde el punto de vista de los 'comuneros libres'.

El término *comunero* se aplica a todos aquellos que son miembros de una comunidad indígena. Los colonos son claramente una parte de este grupo mayor, pero la categoría puede ser subdividida hasta incluir otro grupo de la población. Por falta de un término mejor, voy a llamar a este grupo 'comuneros libres'². La vida social y económica total de este grupo está solamente enfocada en la comunidad. Debido a que ellos tienen tierra suficiente para sostenerse, ellos desprecian tanto a los colonos como a los feudatarios. Los comuneros libres constituyen una especie de 'clase alta' entre los indios y son los protectores de los valores indígenas tradicionales. Conservadores en su vestido y en su modo de vida, ellos tienen el menor contacto posible con el mundo exterior a menos que necesiten dinero contante. Siendo así, ellos prefieren la migración temporal a las ciudades a trabajar en las haciendas locales, donde ellos temen ser manipulados en relaciones de endeudamiento. También, en los pueblos reciben mejores salarios y pierden menos *status*.

Debe mencionarse que los colonos y los comuneros libres en conjunto constituyen el grupo algunas veces llamado *llactaruna* (gente de la aldea) o simplemente comuneros. En otros respectos los colonos y los feudatarios son también colocados juntos como un grupo y llamados *haciendaruna* (palabra quechua para la gente asociada con la hacienda). Aunque estos términos están en uso (ver, por ejemplo, Van den Berghe 1973:13), yo voy a evitar el usar estos términos, puesto que considero que estas categorías que se yuxtaponen pueden ser una fuente de confusión. La siguiente figura nos ayudará a clasificar esta ambigüedad.

2 En el valle de Pincos esta categoría no tiene un nombre común, sino que en cada una de las comunidades el grupo tiene un nombre geográfico o de ayllu especial, diferente en el caso de cada aldea.

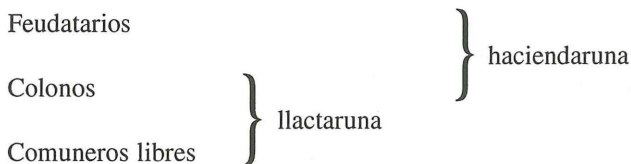


Fig. II:1a Estratificación social indígena

La relación entre la hacienda y la población indígena creó no sólo una serie de grupos definidos dentro de la población, sino también una jerarquía entre estos grupos. La jerarquía tiene un aspecto bi-dimensional en el hecho de que se relaciona por un lado con el contexto de la aldea y por el otro lado con el mundo externo. Dentro de la aldea los comuneros libres constituyen el ápice de la jerarquía pero fuera de la aldea los feudatarios son considerados superiores a los comuneros libres. Esto es debido al hecho de que los feudatarios han avanzado mucho más en el camino de volverse cholos. Sin embargo, ni los feudatarios ni los colonos han avanzado tanto en el proceso de asimilación como para justificar que sean llamados mistis. A pesar de esto, ambos grupos han estado en diferentes grados de contacto con la hacienda por un largo periodo de tiempo y en consecuencia han adquirido algunos de los valores culturales de la población blanca misti dominante. En consecuencia, las distinciones de grupos étnicos pueden ser superimpuestas sobre los grupos estratificados en la población indígena que fueron representados en la Figura II. La correlación puede ser ilustrada de la siguiente manera:

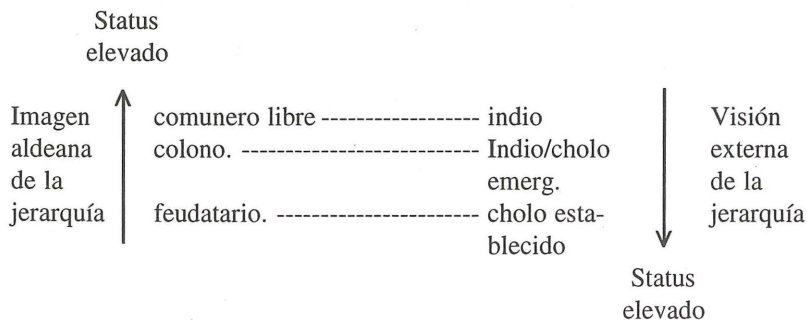


Figura II:1b. Grupos étnicos y estratificación social.

En el valle de Pincos los feudatarios y, en un grado menor, los colonos han comenzado a aceptar la visión de la sociedad del misti-blanco de la jerarquía tal como está representada en el lado derecho de la figura. La percepción de las relaciones jerárquicas tal como están representadas en el lado izquierdo todavía dominaban en la vida de la aldea hasta el tiempo de la Reforma Agraria. Sin embargo, con la reforma la situación ha cambiado, y la jerarquía de la derecha está siendo gradualmente aceptada.

Wolf y Mintz (1957: 391) observaron en Puerto Rico que ‘una vez que la hacienda llega a sus límites de expansión, tenderá a ceder el control directo sobre la población que vive al borde de sus límites, integrándolos sólo como trabajadores migrantes durante el tiempo crucial del ciclo productivo de la estación.’ Este parece ser también el caso de la región de Andahuaylas de los Andes peruanos, y la generalización nos permite situar la dimensión espacial de las categorías sociales previamente tratadas. Un modelo concéntrico de los arreglos espaciales dentro de los cuales está situada la hacienda al centro nos da la siguiente perspectiva de la situación:

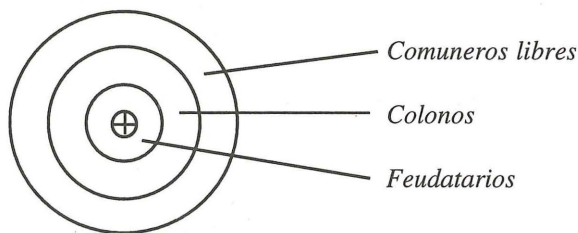


Figura II.2. Arreglos espaciales de las Categorías Sociales Indígenas con la hacienda al medio.

La figura es una representación de la posición relativa de los estratos de la población indígena en relación con una hacienda particular. Sin embargo, el modelo concéntrico es insuficiente para incorporar el medio ambiente vertical de los Andes. Así, un modelo lineal parece ser más apropiado, siendo la altitud relativa la coordenada vertical.

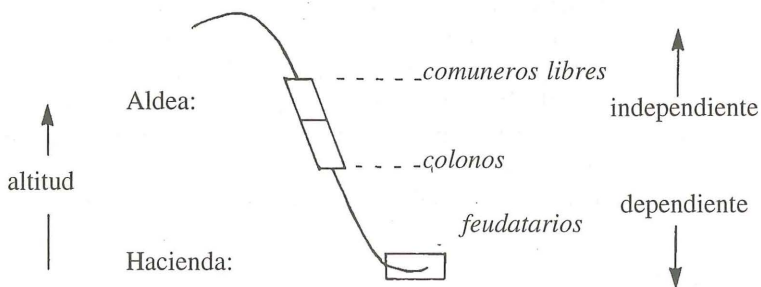


Figura II.3. Arreglo espacial de las categorías sociales indígenas cuando la hacienda está en el fondo de un valle.

La mayoría de las haciendas en la región que reconocí en los Andes fueron establecidas en los abanicos aluviales de los valles fértiles donde había suficiente agua para irrigar durante todo el año (ver el Capítulo IV). Las aldeas indígenas, por otro lado, fueron localizadas más arriba en las laderas. El control de la hacienda sobre la población circundante era ejercitada muy efectivamente sobre todos aquellos que vivían en sus proximidades. Entonces, la situación es una en la cual la independencia del sistema de hacienda aumenta con la altitud.

La comunidad indígena

En este punto, debemos decir algunas palabras sobre el concepto de comunidad indígena tal como se usa en este libro y en la literatura en general. Un grado muy alto de confusión rodea el concepto de comunidad, en gran parte debido a las diferentes maneras en las cuales es usado el término. Hablando en general, la comunidad puede referirse a una 'entidad integral', tal como este término es usado por Redfield (1955), o puede referirse a una entidad legal.

La Constitución del Perú de 1920 proporciona a los indios el derecho de registrar sus comunidades nativas como entidades legales. El artículo 209 de la Constitución de 1933, además, afirma que 'la propiedad de dichas comunidades registradas es imprescriptible e inalienable excepto en el caso de expropiación por razones de utilidad pública'. La tierra

no puede ser embargada, ni alquilada o vendida de acuerdo con el artículo 73 del Código Civil (Métraux 1959: 230). Las comunidades reconocidas estaban así protegidas por ley de las haciendas hambrientas de tierras, y los habitantes ganaban título legal a su tierra, que por lo menos en teoría era poseída comunalmente. Los miembros individuales de estas comunidades legales, llamadas Comunidades Campesinas³, recibían derechos de usufructo sobre sus lotes de tierra y aún hoy día únicamente pueden disponer de estos derechos sólo a favor de otro miembro. Aunque ocasionalmente dichas transacciones implicaban pagos en dinero, este era sólo un pago por los derechos de usufructo.

De las comunidades que han recibido el *status* de Comunidad, el 80% están localizadas en el departamento de Lima (SINAMOS 1976). Esto es probablemente debido al hecho de la gran proximidad al centro urbano que hace más fácil el adquirir ayuda legal para presentar una solicitud. Los resultados han sido que la ley ha tenido sólo un efecto limitado sobre la población indígena en general. En algunos casos, las comunidades indígenas que han solicitado el *status* de Comunidad han encontrado resistencia de parte de los hacendados, quienes temían perder el control sobre la mano de obra y la tierra con el cambio de *status*. En otros casos la ley ha sido manipulada en beneficio de la población misti, que ha establecido su propia pseudo-Comunidad bajo la protección del Estado (Mangin, *Op. cit.*: 210-211). Irónicamente, aunque la ley fue hecha para el beneficio de las comunidades indígenas, las Comunidades recién establecidas no eran frecuentemente ni comunidades ni indígenas. Un estudio reciente (Instituto de Estudios Peruanos) de una Comunidad reconocida en Chancay, en el norte del Perú mostraba que la población de la comunidad era principalmente negra (Mangin, *Ibid.*), mientras que otras Comunidades eran aparentemente de descendencia china (Chang 1976). En algunos casos, estas poblaciones podían ser llamadas propiamente indígenas en el sentido de que ellas podían 'usar ropa indígena, vivían en casas de adobe techadas con paja, mantener creencias paganas y hablar quechua,' tal como está descrito en la definición de Olien.

Para facilitar el reconocimiento de las comunidades indígenas, la

3 Anteriormente las Comunidades Campesinas recibían el nombre de Comunidades Indígenas.

ley señala provisiones para que algunas aldeas indias sean anexadas a la 'comunidad madre', que junto con los anexos constituye una Comunidad legalmente reconocida⁴. Los anexos en sí mismos, al igual que la comunidad 'madre' misma, pueden formar lo que Redfield, (*Op. cit.*), llamaría una 'entidad integral' en el sentido de que ellas son diferentes de sus alrededores, pequeñas en tamaño, homogéneas y autosuficientes. Pueden muy bien haber otras comunidades en la misma área que no son Comunidades pero que son todavía comunidades en el sentido redfieldiano. La distinción entre Comunidad y "comunidad" será más tarde útil en el análisis del material de Matapuquio, puesto que esta aldea es tanto una comunidad en el sentido de Redfield y también un anexo de la Comunidad de Kishuara.

A la vez que seguimos analizando la ley peruana, me gustaría añadir que la tierra que está entre los anexos y la comunidad 'madre', al igual que las tierras que rodean a la mayoría de las comunidades, ha sido generalmente absorbida por las haciendas circundantes como una estrategia para asegurarse la fuerza de trabajo y aumentar sus recursos de tierras. Desde la Reforma Agraria estas tierras se han vuelto en una mayor fuente de disputas, puesto que las leyes de tierras de Comunidad indígenas proveen que:

...donde las tierras que pertenecen a una comunidad son insuficientes para sus necesidades las propiedades de individuos privados pueden ser expropiadas para el beneficio de la comunidad. (Métraux 1959: 230)

Así, las Comunidades tienen derecho a reclamar las tierras de las haciendas. La ley de la CAP, sin embargo, está en contradicción con esto, puesto que afirma que las tierras de las haciendas que son puestas bajo la jurisdicción de una cooperativa no pueden ser vendidas ni repartidas. Además, los funcionarios del gobierno parecen ser reacios a aceptar que los dos conjuntos de leyes estén especialmente en conflicto, puesto que el 'grupo' indígena se beneficia en ambos casos. La membresía en la mayoría de las cooperativas (CAPs) es, sin embargo, sobre una base indivi-

4 De aquí en adelante, escribiremos siempre con C mayúscula a las comunidades legalmente reconocidas, escribiendo el término de uso general comunidad con minúscula cuando las comunidades tienen o no *status* legal.

dual, lo que significa que la membrecía de la CAP y la de la Comunidad puede ser muy diferente en su composición. Los nuevos 'propietarios' de las cooperativas pueden de hecho continuar con un patrón de explotación que afecta a sus propias Comunidades, justo como lo hicieron los hacendados antes que ellos. Desde la Reforma Agraria la comunidad indígena ha continuado trabada y restringida en su crecimiento por la cooperativa.

En estas primeras secciones del Capítulo II he puesto énfasis sobre las ambigüedades en el significado de los términos indígena y comunidades indígenas. Se puede decir que esta ambigüedad surge en parte de las leyes peruanas mismas, que en su amplia aplicación no han conseguido ajustarse a las situaciones locales. En la siguiente sección pasaré de la ley y conceptos peruanos con respecto a los indígenas como un grupo y pongó la atención sobre algunos mitos nacionales sobre la naturaleza de la organización social indígena.

Mito e historia

El Perú no es el primer país que vuelve a su pasado en busca de pautas sobre las qué basar su futuro. A menudo se evoca la unidad nacional retornando al pasado de una herencia común. Los hijos de una nación y una familia unida con raíces en un pasado ancestral es así un tema común, en la búsqueda de una herencia también común,

el hilar y tejer del mito nunca ha perdido su estilo. Racionaliza y explica viejas costumbres al igual que nuevos problemas, vieja historia lo mismo que nueva historia. La verdad toma el asiento trasero porque el propósito del mito es hacer el mundo aceptable al mismo tiempo que coherente. (Adams 1962: 409)

Desgraciadamente, de acuerdo con el peruanista Zuidema (1964: 12), virtualmente no hay unanimidad de opinión ni una descripción razonablemente exacta de ninguna parte de la historia incaica.

Junto con Zuidema, otros académicos han expresado opiniones similares acerca de la oscuridad del pasado incaico. Por consiguiente, me maravillo al llegar al Perú porque vi que los funcionarios del gobierno y en particular aquellos que estaban trabajando en SINAMOS (Sistema Na-

cional de Apoyo a la Movilización Social, la oficina de gobierno responsable de la organización de la comunidad), estaban de completo acuerdo sobre una versión particular de la historia incaica y estaban usando esta interpretación como un *modelo de la Reforma Agraria en marcha*. Como era un huésped del gobierno peruano, los funcionarios consideraron necesario explicarme cómo la herencia incaica estaba incorporada en la implementación de la Reforma Agraria. En una serie de diez conferencias especiales (SINAMOS 1976), dadas por diez funcionarios diferentes, recibí la siguiente interpretación:

Bajo los Incas, el Perú fue un gran Estado socialista. Durante este periodo la comunidad, o *ayllu*, como se le llamaba, era la unidad básica de la organización. Los ayllus tenían las siguientes características de una unidad con:

- 1) tierras comunales trabajadas en conjunto, y
- 2) una organización social unificada.

El retrato que emergía era el de una comunidad socialista ideal en la cual cada uno altruístamente ayudaba a su vecino, y donde la avaricia capitalista no existía. Además, supuestamente, esta organización comunitaria, todavía existía hoy en las aldeas quechuas. Algunas de estas comunidades, se admitía, habían sido destruidas por la economía capitalista, que había introducido el concepto de propiedad privada. Sin embargo, bajo la Reforma Agraria, estas aldeas iban a ser reconstruidas, y yo enfatizo, re-construidas, para conformarse con su primitivo antecesor incaico. Si, por medio del proceso de Reforma Agraria un patrón de tenencia de tierra similar al incaico podría ser reconstruido, entonces la grandeza del pasado posiblemente estaría al alcance de la mano. La producción en las comunidades podría ser elevada y todos los problemas del sector agrario probablemente serían resueltos. La comunidad indígena era presentada como el espinazo de la Reforma Agraria y de la sociedad peruana en general.

Es muy fácil comprender cómo esta idealización del *ayllu* de la comunidad tradicional surgió cuando uno examina los escritos de Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui e Hidebrando Castro Pozo. Estos hombres, que escribieron durante la primera mitad del siglo, construyeron una ideología peruana particular sobre la cual se basó después la Reforma Agraria. Dos de estos autores también devinieron en padres fun-

dadores de cada uno de sus partidos políticos. En Italia, José Carlos Mariátegui fue influenciado por el pensamiento marxista, y a su regreso al Perú asumió un rol preponderante en la organización del ahora gran Partido Comunista Peruano, la CGTP. Castro Pozo, por mucho tiempo funcionario del gobierno peruano, a su vez, fundó el Partido Socialista Peruano (Dobyns y Doughty 1976: 230-31).

Estos políticos y autores probablemente aprendieron algo de sus contemporáneos en México, donde autores tales como Sáenz, Gamio, Caso y otros perseguían algo que después llegó a ser conocido como metas *indigenistas*. Movimientos similares también se plasmaron en otros países hasta que fueron formalizados en una respetable organización internacional. Tanto el movimiento indigenista mexicano como el peruano postularon la existencia de una comunidad socialista pasada y formularon sus visiones históricas particulares como las piedras de base de sus programas de reforma agraria. En México un tipo de organización similar a la del mítico *ayllu* fue la característica central de la reforma de 1910-1945. Se asignó tierras 'a comunidades llamadas *ejidos*, en las cuales la comunidad, no el individuo, retenían los derechos de propiedad' (Wolf 1959: 248). La reforma mexicana, debido a su gran escala (76 millones de acres expropiados) y debido al hecho de que fue anterior en tiempo a la reforma agraria andina, se convirtió en el modelo parcial de las reformas peruanas.

En el Perú, Manuel González Prada fue el primer indigenista que hizo impacto. En su libro *Horas de lucha* (1924) él afirmó que el Perú debía buscar la integración nacional basándose en la herencia indígena incaica. Esta integración nacional sólo podría ser obtenida por una reforma agraria en la cual el sistema de hacienda era eliminado y se crease una nueva estructura agraria nacional.

El periodista y héroe cultural Mariátegui, después, desarrolló la idea general de González Prada con una propuesta específica de cambio total. El desarrolló 'una ideología verdaderamente nacional de cambio social por medio de un recombinación ecléctica de temas marxistas... e indígenas peruanos; una creación de un nuevo orden político y social basado sobre los indios y mestizos y no sobre el foráneo blanco europeo' (Baines 1972: 6). Mariátegui (1971: 35) afirmaba que el socialismo incaico era específicamente un socialismo agrario que combinaba la propiedad comunal de la tierra con el culto universal del sol. Si este era real-

mente el caso o no bajo los incas es un t3pico muy debatido, pero hay muchos que comparten la interpretaci3n de Mariátegui, como por ejemplo, Louis Baudin (1961), Hermann Trimborn (1924), Félix Cosío (1916), Luis E. Valcárcel (1925), Ugarte (1977), para nombrar a unos pocos.

Sin embargo, es tal vez Hildebrando Castro Pozo el autor más aclamado de esta escuela de pensamiento. Junto con Mariátegui y González Prada, él argumentaba en favor de la existencia de un ayllu socialista y se volvió en el más influyente de los tres en crear una aura mítica sobre la cual basaría la reforma agraria muchas de sus presuposiciones. Castro Pozo difiere de los autores anteriormente mencionados en el hecho de que escribe lo que él considera ser ‘un análisis sistemático de lo que realmente son las comunidades en la actualidad’ (Castro Pozo 1924: 7). El describe su idea de la comunidad como sigue:

... la comunidad constituye un todo indivisible.... La tierra de cultivo y los terrenos de pastos que pertenecen a la comunidad constituyen el patrimonio de dicha colectividad.... Una divisi3n periódica de éstas entre los miembros de la comunidad no existe, desde ningún punto de vista.... todavía hoy día, las tierras comunales pertenecen a la totalidad del ayllu, esto es, al agregado de familias que forman la comunidad (*Ibid.*: 7-9).

El continúa afirmando que ‘cada familia tiene un pedazo de tierra que ella cultiva, pero no pueden disponer de él porque no les pertenece, es la propiedad de la comunidad (*Ibid.*: 10)’. La interpretaci3n de Castro Pozo puede ser representada como la figura que ofrecemos abajo, donde los derechos de tierra son vistos como circulando en un contexto andino vertical.

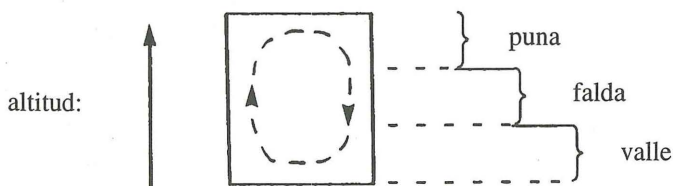


Fig. II.4. El mito de la comunidad del ayllu.

El visualiza una comunidad unificada que utiliza los recursos disponibles y zonas ecológicas en los cuales todos los derechos y deberes son compartidos en aras del bienestar común. El pasado incaico, tal como lo vio él, había así estado basado principalmente sobre la conformidad cooperativa.

Soy lo suficiente escéptico como para ver en esta interpretación un ejemplo de la profecía auto-operante. Merton describe con precisión un caso en el cual los bancos colapsan porque sus clientes creyeron la profecía de que ellos estaban por colapsar y retiraron sus depósitos, haciendo así verdadera la profecía. Así también, los propulsores de la Reforma Agraria en el Perú insistieron sobre la existencia del ayllu corporado porque ellos necesitaban la cooperación agraria al nivel más bajo. Si se descubría que el ayllu no existía en ciertas áreas, se le haría existir por reconstrucción.

Fue la versión de la realidad de Castro Pozo y los indigenistas la que sirvió de base para la Reforma Agraria. Esto no es sorprendente, puesto que, de acuerdo con Adams (1962: 409), 'el propósito del mito es hacer el mundo aceptable al igual que coherente'. Las reformas cooperativistas podían ser referidas al pasado cooperativista, un pasado conocido por su grandeza y el cual podía ser revitalizado en el movimiento cooperativista actual. O, como lo asevera Castro Pozo (1940: 14): 'El ayllu debería transformarse en cooperativas agrarias de producción'. Para enfatizar que la grandeza del pasado incaico iba a ser revitalizado, el primer plan de cinco años para el Perú fue bautizado como el Plan Inca.

Algunos antropólogos, principalmente aquellos asociados con el Proyecto Perú-Cornell tienen también que ser mencionados como contribuyentes a la perpetuación de mitos (un punto señalado por Norman Long en una comunicación personal). El proyecto, como un experimento de antropología aplicada (véase numerosas publicaciones de Holmberg y Núñez del Prado), compró una hacienda y la retornó a su población indígena residente. El experimento Vicos, basado sobre un modelo cooperativo, fue un éxito limitado, y los antropólogos entrenados por Cornell tales como Mario C. Vázquez y Hernán Castillo ocuparon después puestos concedidos por el gobierno de Velasco.

La visión, tal como era expresada por los funcionarios de gobierno

de Lima y los intelectuales mencionados no está, creo, basada en la realidad. Comparto esta opinión con varios autores como, por ejemplo, Baines (1972: 15) quien afirma que

González Prada y la mayoría de los intelectuales peruanos tenían muy poco conocimiento de primera mano de los indios. La idealización del indio que llegó a ser la característica del pensamiento político peruano ha estado esencialmente basada en conocimientos de segunda mano del indio y su cultura. La mayoría de los intelectuales tenían sus raíces en el lado español de la cultura peruana. Ellos no sabían hablar quechua... Además, hasta muy reciente, sus únicas fuentes sobre la cultura y sociedad indígenas eran descripciones coloniales escritas durante e inmediatamente después de la conquista española.

Otros también han criticado la super-simplificación del pasado y presente peruanos como, por ejemplo, Patch (1959), Métraux (*Op. cit.*), Adams (1962), Stein (1961), y Murra (1967). Sin embargo, la crítica más ardiente ha sido hecha por Zuidema (*Op. cit.*), el experto más entendido de la organización social andina.

Algunas personas en Europa y América atribuyeron al Imperio Incaico el carácter utópico de un estado de bienestar centralizado, en el cual el bienestar de sus súbditos es realizado. Con el surgimiento del socialismo muchas gentes reconocieron un Estado socialista o comunista en el Imperio Incaico... Esta clase de interés ha sido la causa del estado atrasado de la investigación científica sobre la civilización incaica... Se hizo muy poco uso de los resultados de las investigaciones científicas de la historia más reciente de la civilización de los indios del Perú. (*Ibid.*: 14-15)

Se debe poner énfasis sobre un punto en relación con esta cita de Zuidema y esta es la diferencia entre ciencia o investigación, por un lado, y política e ideología por otro. González Prada, Mariátegui y Castro Pozo eran antes que nada políticos e ideólogos, no científicos sociales. Sin embargo, si una de las más grandes reformas agrarias de América Latina estuvo basada en concepciones equivocadas de la realidad, el resultado será un cierto estado de confusión. Sólo por una comprensión exhaustiva de la

verdadera naturaleza del problema que uno tiene que enfrentar, puede uno esperar tener una oportunidad de resolverlo.

Muchas teorías sobre la organización social incaica han sido propuestas en el curso de los años. Por ejemplo, Herbert Spencer, creía que 'los antiguos peruanos se sometían a un rígido sistema social basado en el culto de los antepasados, tan complicado que los vivos eran virtualmente esclavos de los muertos' (*Principles of Sociology* 1910: 291). Esta concepción del pasado tiene muy poco que ver con la realidad presente, y en verdad muy pocos autores penetran con profundidad. Sin embargo, debemos mencionar un autor como punto de referencia al material empírico que voy a presentar después, y este es Zuidema y su estudio del sistema de ceques del Cuzco. En este estudio él se propone presentar una base para la comprensión de la organización social no sólo de la capital inca sino también de las comunidades indígenas de las sierras del Perú actual. Él afirma que 'el Imperio Incaico como un todo fue una extensión y extrapolación del sistema de organización del Cuzco' (*Op. cit.*: 39) y que sus principios se encuentran básicamente intactos hoy día.

Sin embargo, de acuerdo con Zuidema, los sistemas de ayllu incaico y del ayllu actual no estaban unificados como algunos han sostenido. Más bien es un sistema basado en divisiones de varios tipos, en forma muy notable una división de la población en mitades de ayllus.

Chinchaysuyo y Qollasuyo juntos formaban una mitad como la población propia del Cuzco y opuesta a los Chancas, gentes hostiles no-incas del Cuzco que conformaban la otra mitad. (*Ibid.*: 68-69)

Históricamente, esta división en mitades fue impuesta a través de todo el Imperio Incaico hasta el nivel de la aldea. La división principal del ayllu tenía una peculiaridad adicional en el hecho de que cada

ayllu podía ser subdividido en otros ayllus, pero las mitades sólo podían ocurrir en cualquier nivel desde la aldea hasta la provincia. (*Ibid.*: 16)

Entonces, de acuerdo con Zuidema, el ayllu no es un grupo fijo y estable sino un concepto de relaciones al nivel de los principios de organización implicados.

Me parece innecesario señalar que los hallazgos de Zuidema presentan un cuadro totalmente diferente de aquel promocionado por los funcionarios del gobierno y por los intelectuales. El mito de la comunidad unificada ha sido reemplazado por un cuadro de una comunidad altamente segmentada⁵. En la próxima sección veremos la justificación para una interpretación diferenciada que está siendo ampliamente documentada a lo largo de todos los Andes.

La situación andina actual

En nuestro análisis previo de la historia y mitos relativos a los indios quechuas, he refutado categóricamente una interpretación de la naturaleza de la estructura social quechua al mismo tiempo que he defendido la otra. Me siento justificado de hacer esto porque, primero, nuevas investigaciones de la historia de los incas han mostrado que su sistema de tenencia de tierras es una cuestión muy complicada, y que uno aquí tiene que tratar no de un sólo tipo de tenencia de tierra sino con varias clases. Murra (1959) ha diferenciado entre ocho de tales tipos, cada uno operando de acuerdo con principios diferentes. Un modelo segmentado de la estructura social indígena y el concepto del ayllu tienen mayores posibilidades de explicar estas variaciones que un modelo unitario, lo que podría ser aplicado en un caso y no en otro. Por ejemplo, uno podría imaginar un sistema de gobierno con un sistema socialista de tributación al nivel del Estado, pero con un patrón básicamente individualista de producción o viceversa. El debate acerca de si la cultura de los incas fue socialista o una dictadura, comenzó en el siglo XVII y continúa sin solución hasta el presente. Aquí no intento tomar parte en el debate, puesto que no estoy empeñado en probar una interpretación histórica particular, sino sólo con la manera en la cual la historia ha sido usada en la interpretación de la situación de los indios contemporáneos. Tanto los voceros del gobierno entre los indigenistas y SINAMOS como R. T. Zuidema (*Op. cit.*) han afirmado que los principios de organización pasados funcionan hoy día. Zuidema arguye a favor de una naturaleza dual y segmentada de

5 Un ejemplo de este sistema segmentario ha sido dado en la introducción, donde los ayllus Chanca de Andahuaylas son descritos.

esta organización, mientras los otros sostienen una interpretación globalista.

Una institución tal como el ayllu incaico y el ayllu indígena contemporáneo, aunque son fenómenos con el mismo nombre, pueden realizar en sí un fenómeno totalmente diferente de organización social. El profesor F. Barth, al comentar una versión previa de este capítulo, bondadosamente señaló el ejemplo de la institución de la pavula de los singaleses de Kandyán, que tiene significados diferentes entre aldeas vecinas (Robinson 1968: 402-423). En consecuencia, me gustaría recalcar con respecto al ayllu que este puede o no puede ser el caso en su función a través de la historia. En este nivel, sin embargo, no me estoy refiriendo a la organización social de instituciones empíricas, sino al nivel más abstracto de distinguir principios en los que se han podido basar tanto las estructuras presentes como las pasadas. Estoy preocupado con el hecho de que tanto el ayllu pasado como el presente tienen una estructura social basada en la oposición dual en una forma segmentaria o si tiene que ser considerado como un fenómeno globalista unitario⁶. El aspecto de la estructura social indígena en el que estoy interesado es entonces aquel que, manifestando la cualidad primaria de dualismo en una forma dialéctica segmentada, da lugar a la institución del ayllu. Esta no es una segmentación basada en principios de linaje, sin embargo, como entre los nuer, los tallenses y otros, sino que está basado en la alianza (Ver el Capítulo V). Voy a intentar establecer que Palomino Flores (1971: 86) estaba en lo correcto cuando aseveró que

El hombre andino... continúa viviendo dentro del modelo estructural de sus ancestros remotos, pero con un nuevo simbolismo y realidad actual fundado en eventos históricos. Es posible que él esté al borde de un cambio radical en sus características principales, pero su dualismo continúa persistiendo aún bajo estas nuevas condiciones.

La siguiente revisión de materiales etnográficos contemporáneos sostiene esta presunción, siendo la última ilustración mi propio material, el que será presentado en el resto de este libro.

6 Una diferencia ya notada por los antiguos griegos, como por ejemplo la diferencia entre homónimos y sinónimos en los escritos de Aristóteles (Ackrill 1946: 71).

Dualismo en los Andes

El dualismo andino se manifiesta de varias maneras, que para los propósitos de análisis he organizado a continuación temáticamente. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la misma comunidad puede presentar todos o sólo uno de estos temas.

Dualismo territorial

La forma más simplista en que los sistemas binarios han sido observados en los Andes es en la disposición geográfica de la aldea indígena. 'Las comunidades están divididas en dos o más secciones, frecuentemente llevando nombres que significan 'pueblo de «arriba»' y 'pueblo de «abajo»' (Mishkin 1946: 443). Este fenómeno debe ser visto en relación con la ecología andina en general. En gran medida las aldeas indígenas están situadas a lo largo de corrientes que fluyen hacia los más grandes ríos tributarios del sistema hidráulico del Amazonas. (Con relación a las reducciones, ver el Capítulo IV). Tales corrientes a menudo corren en una pendiente de cerca de 60 grados, lo que significa que una comunidad dispersa que se asienta paralela a la corriente, digamos, por un kilómetro, tendrá una diferencia de altitud de 600 m. ($\text{coseno de } 60 \text{ grados} \times 1000$), desde su punto más alto hasta el más bajo. Entonces, no debe sorprendernos que los indios usen esta distancia geográfica vertical para organizar su realidad social. Sin embargo, esto no explica el uso de una división en dos partes en oposición a otra de tres o cinco segmentos o una multitud de estos segmentos sociales geográficos verticalmente discernibles. Sin embargo, los antropólogos han reportado consistentemente una división bipartita, con los segmentos generalmente llevando los nombres de *hurin* (bajo) y *hanan* (alto).

Aquellas comunidades andinas que tienen una división dual en este sentido geográfico son demasiado numerosas para referirnos aquí a todas ellas. Mencionaré sólo unos cuantos estudios de dichas comunidades en diferentes regiones andinas para ilustrar la pervasividad del fenómeno. En Bolivia Platt (1976) y Harris (1976) han registrado una división geográfica dual. Harris nos presenta la mejor descripción hecha hasta el momento de un sistema de ayllu dual. Los dos segmentos, aunque esparcidos a distancias uno del otro hasta de siete días de camino, mantienen su

unidad por medio del intercambio de productos y personas entre zonas ecológicas altas y bajas. En la región sur del Perú en el valle del Colca, provincia de Caylloma, departamento de Arequipa, Bill Hurley (1978) estudió siete comunidades indígenas todas ellas divididas en segmentos alto y bajo. Algunas veces las unidades geográficas estaban dispersas, otras no.

En el área del Cuzco, Fioravanti-Molinié (1975) describió los dos segmentos como mitades, Uraypata y Wichaypata, el alto y el bajo, que ella encontró presente en el valle incaico de Yucay, Urubamba. El análisis de Webster (1972) presenta una descripción de segmentos verticalmente relacionados de una población similar a la descrita por Harris, excepto que ella hablaba de una comunidad aymara mientras que Webster habló de los indios Q'eros quechuahablantes del departamento del Cuzco.

En el departamento de Apurímac encontré las divisiones duales en las seis comunidades que recorrí: Matapuquio, Vischingay, Colpa, Huascatay, Kishuará y Ccaylaspuquio. Las cinco primeras están en el distrito de Kishuará en la provincia de Andahuaylas, mientras que Ccaylaspuquio y Huascatay están en el distrito de Pacobamba, Andahuaylas. Sin embargo, todas las comunidades están situadas a lo largo o cerca del valle del río Pincos.

Del lado de Ayacucho, Arguedas (1956) nos da una excelente descripción de los segmentos del pueblo de Puquio. Divisiones geográficas bipartitas han sido también reportadas por Palomino Flores (*Op. cit.*), Mitchell (1976), Isbell (1973) y Ulpiano Quispe (1969). El análisis de Palomino Flores incluye a cinco comunidades de la región y él cree que el patrón está generalmente difundido en esta área.

Más al norte, Stein (*Op. cit.*: 38) observó que la población de Hualcán estaba organizada en dos segmentos, con el segmento alto monopolizando tradicionalmente los pastos y el segmento bajo las tierras irrigadas. En el norte-centro del Perú, Scazzocchio (1979) ha descrito un sistema dual entre los quechuas de la selva, mientras que todavía más al norte Whitten (1976) describe su ocurrencia entre los Sacha Runa (quechuas kanelis) del Ecuador.

En su amplio estudio de veinticuatro comunidades en las áreas de

Titicaca, Cuzco, Ayacucho, Huánuco, Junín, Cerro de Pasco, Huancaavelica, Callejón de Huaylas y Lima, Fuenzalida (1976: 235-36) anota que el caso típico es de comunidades divididas en dos sayas, o divisiones territoriales duales que cortan a las comunidades en dos segmentos opuestos.

De esta revisión necesariamente abreviada uno puede, con una buena dosis de certeza, decir que la evidencia señala una abrumadora prevalencia de esquemas binarios en el sentido territorial vertical en todas las comunidades de los Andes peruanos. Los antropólogos han encontrado que esto es consistente tanto en áreas quechuas como aymaras.

Grupos de parentesco y dualismo

La naturaleza geográfica de tales sistemas binarios tiene sus contrapartes sociales y simbólicas que también han sido el foco de muchos estudios antropológicos. La publicación N° 7 de la American Anthropological Association (Bolton y Mayer 1977 editores), intitulada *Andean Kinship and Marriage*, contiene una serie de estudios detallados donde el concepto de dualidad es frecuentemente mencionado como una parte de la estructura social indígena andina. De entre estos ensayos, el estudio de Webster sobre los Q'eros en el sur del Perú tiene un lugar especial, puesto que es el primer análisis detallado de un sistema de alianzas de afines de los Andes. Los dos segmentos opuestos están en relación el uno con el otro como donadores y recibidores de esposas (los *q'atay* y los *kaka*).

Aunque los Q'ero relatan que la relación *kaka-q'atay* es equivalente, basados en una relación de dar-y-recibir que tiende a balancearse prácticamente, varias evidencias indican que es en realidad una relación asimétrica de *status*. El grupo de los donadores de esposas no está formalmente compensado por su pérdida por medio del precio de la novia o servicio del novio, pero parece que exige una preponderancia de obligaciones informales durante un largo periodo de tiempo... Esta ventaja disminuye rápidamente más allá de la generación en que fue contratada, pero la evidencia del recurso a los antepasados en el velorio funeral sugiere que la cuenta no está balanceada en favor del *kaka*, quien como patrón está obligado a guiar al otro mundo a sus descendientes finados. (*Ibid.*: 39)

La relación asimétrica es actuada en los funerales y fiestas, 'demandando un gasto extraordinario de bienes y trabajo... Entre las cosas que se demandan son cruciales las contribuciones del esposo de la hija (DH) y del esposo de la hermana (ZH) y aún q'atay tan remoto como FFDBH (!) y su hijo' (*Ibid.*). Sin embargo, en general, en las descripciones etnográficas andinas, los sistemas de alianza (prescriptiva) establecida por las costumbres se encuentran muy raras veces. No obstante, Arriaga (1618) recalcó que en el dialecto de la región de Ayacucho se encontraban tradicionalmente dos grupos, los *massas* y los *cacas* similares a los grupos *kaka-q'atay* descritos arriba. El artículo de Mayer en el volumen de la AAA describe también un sistema *masha-lumtshuy* para el área de Huánuco en el Perú central que, de acuerdo con Webster, es comparable al material de Q'ero (*Ibid.*) Además, Isbell, en el mismo volumen, menciona grupos de donadores y recibidores de esposas.

Bastien (1973) notó también en la comunidad aymara de Kaatan en el medio-oeste de Bolivia que el uso de el concepto de *ayllu* aplicaba un esquema binario que reflejaba relaciones afines. El distinguió entre dos tipos de *ayllu* conceptualmente opuestos; los *ayllus* verticales, que son geográficos entre segmentos altos y bajos, y los *ayllus* horizontales, que dividen a los parientes de las esposas y de los esposos. Los *ayllus* horizontales son

significativos desde muchos puntos de vista, y se comprenden en el contexto de aquellos que los usan. *Masi ayllu* y *jatun ayllu* son usados por los kaateños para referirse a los parientes y al nivel de la tierra de la esposa (*masi ayllu*) y a los parientes y al nivel de tierra del esposo (*jatun ayllu*)... La relevancia de comprender la distinción entre *ayllus* verticales y horizontales es que en los varios rituales de los miembros femeninos y masculinos del *ayllu* horizontal desempeñarán los roles femeninos... tales como limpiar, arreglar los elementos rituales y servir.... (*Ibid.*: 103, 105).

Así, los *ayllus* horizontales parece que tienen una función asimétrica como grupos donadores y recibidores de esposas entre los kaateños. Los dos tipos de oposiciones de *ayllus*, sin embargo, no pueden ser entendidos como fenómenos separados. En las ceremonias matrimoniales, por ejemplo, los dos tipos de oposiciones se juntan en el ritual de la *tinka*.

La *tinka* es un acto ritual importante para juntar partes separadas o en contraste tales como el encuentro durante el ritual de las alturas y las tierras bajas, el grupo vertical de parentesco, y el grupo horizontal de parentesco, y los vivos y los muertos. (*Ibid.*:106)

De acuerdo con Bastien, la *tinka* expresa la 'idea encapsulante de totalidad... en la que se juntan todas las partes y sólo esas partes en tanto que ellas constituyen una totalidad' (*Ibid.*). Como tal, tiene similitudes estructurales al ritual de los Carnavales y la *tinka* tal como se practican en Matapuquio (ver el Capítulo VI).

En la mayoría de los casos andinos presentados, los dos ayllus segmentados, el de arriba y el de abajo, han sido descritos como endógamos (ver también Earls 1973, Platt 1976, Barette 1972, Skar 1978). Dentro de estos grandes segmentos de ayllu, sin embargo, hay usualmente otras subdivisiones de ayllu que dan lugar a lo que se ha descrito como ayllus mínimos y máximos (Platt, *Op. cit.*). Estos ayllus mínimos pueden constituir grupos donadores y recibidores de esposas, aunque parece que no existen sistemas prescriptivos de alianza matrimonial. La situación general de los ayllus máximos, sin embargo, es la de dos unidades principalmente endógamas, unidas por instituciones políticas y administrativas al igual que por actividades económicas y rituales compartidas como, por ejemplo, el ritual de la *tinka* anteriormente mencionado.

Dualismo político y administrativo

Hay un número de estudios en el volumen de la AAA y otros sitios que describen los aspectos políticos y administrativos de la organización dual andina. Una organización andina dual ha sido reportada por Hackman y Stuart (1977) y por Platt (*Op. cit.*) para los aymaras. Son más numerosos los estudios para el área quechua. Isbell (1977: 86) conecta las 'dos mitades del espejo-imagen Hanay Barrio y Uray Barrio' con el sistema de liderazgo andino de los varayuqkuna (vara = bastón, yoq = portador, kuna sufijo plural; ver Capítulo VI). En las seis aldeas que he recorrido en la región del valle de Pincos existía una asociación similar, un grupo de varayoqkuna que venían de cada una de las mitades de la aldea. Las aldeas estaban así unidas bajo un cuerpo común de autoridad basado en la membrecía de ambos segmentos del ayllu. En un caso, el de la comuni-

dad de Kishuará, dos conjuntos autónomos de varayoqkuna fueron escogidos, uno por cada mitad de la aldea. Este fue también el caso de la comunidad de Yanque en Arequipa estudiada por Hurley (*Op. cit.*). En este último caso, cada uno de los dos segmentos habían inclusive recibido un *status* legal separado de Comunidad.

Al relacionar el sistema de varayuqkuna en la comunidad de Sarhua, en Ayacucho, con el sistema de ceques del Cuzco tal como está descrito por Zuidema, John Earls (1973: 80-81) nos ayuda a echar luz sobre la relación entre los modelos de organización social de los incas y los de los nativos modernos. Lo que debemos notar aquí es que 'la organización política básica de Sarhua está expresada por la oposición de los dos ayllus Sawqa y Qullana...' (*Ibid.*) con otra división más de cada uno de estos ayllus en otros dos ayllus cada uno, que Earls llama ayllus mitades.

Stein (*Op. cit.*: 45) describe en forma similar la aldea de Hualcán como consistente de dos partes, un segmento bajo de la comunidad Huarte y un segmento alto llamado Monus.

Los individuos son escogidos de las dos mitades para ocupar ciertos cargos político-religiosos en años alternados. También en años alternados funcionarios religiosos de una u otra de las secciones tiene obligaciones importantes durante la Cuaresma. Pero más importante que estas diferencias ceremoniales es la diferencia en la organización económica.

Las dimensiones económicas del dualismo

Si bien la dualidad puede ser expresada, como hemos visto, territorial, endogámica y políticamente, puede también haber implícita una dimensión económica. Por un lado, esto puede ser visto en las relaciones entre la comunidad y la hacienda, y por el otro lado internamente entre los mismos segmentos de la comunidad, como lo ejemplifica esta cita del estudio de Hualcán de Stein (*Ibid.*):

La gente de Monus (mitad) pertenece a la hacienda. Ellos no son buenos. Ellos son dependientes de su patrón. Cuando hay una orden dada o trabajo que hacer en La República, ellos no se presentan para el trabajo. Ellos confían en sus patronos. Por esto es que la

gente de Huarte, siendo libres, trabajan en cualquier tiempo cuando hay una orden.

Obviamente las dos mitades de Hualcán tienen una relación muy diferente con la hacienda, una relación que significa que un segmento es tanto económica como políticamente dependiente. Por su dependencia los indios reciben libertad de la explotación externa, ya que el hacendado protegía a sus trabajadores propios. Con la Reforma Agraria, esta situación ha cambiado radicalmente.

La relación económica que acabamos de describir se refiere a una hacienda y una aldea. Hay, sin embargo, otros aspectos que se refieren igualmente a las inter-relaciones entre segmentos de la aldea. Tales inter-relaciones han sido descritas por Webster (*Op. cit.*), Fioravanti-Molinie (*Op. cit.*), Harris (*Op. cit.*), and Brush (*Op. cit.*). Generalmente consiste en el intercambio de productos entre las mitades de la aldea, cada una de las cuales utiliza diferentes zonas ecológicas. Estos sistemas de intercambio han sido analizados en detalle por Murra y sus estudiantes (ver Ortiz de Zúñiga 1972). El patrón usual que parece emerger es uno donde el segmento geográfico superior provee al segmento inferior carne y papas, mientras que el inferior provee al superior maíz, granos y combustible. El intercambio ocurre a menudo dentro de un contexto ritual similar a la anteriormente mencionada ceremonia de la tinka descrita por Bastien (*Op. cit.*).

Dualismo simbólico

Hasta este punto, he repasado la bibliografía que trata de los aspectos binarios de la organización territorial, política y económica en los Andes. Tornemos ahora a las contrapartes religiosa y simbólica. Isbell (1976) investigó temas duales en la cosmología quechua. Ella encontró en el área de Ayacucho que Kay Pacha, el mundo en que vivimos, estaba dividido en dos partes, una considerada negra y la otra blanca, una relacionada con las mujeres, la otra con los hombres (*Ibid.*: 41). Vallée (1972) relacionó los segmentos ecológicos alto y bajo con las divisiones en el mundo sobrenatural acentuando la interrelación entre la dualidad geográfica y la simbólica. Los estudios más intensos de esquemas binarios en la cosmología andina, sin embargo, han sido llevados a cabo por Platt (*Op.*

cit.), Bastien (*Op. cit.*) y Palomino Flores (*Op. cit.*). Puesto que el trabajo de Bastien ya ha sido brevemente mencionado antes, ya no lo volveré a comentar aquí. Los otros dos estudios, sin embargo, serán mencionados.

El trabajo de Platt es un estudio detallado de la estructura simbólica de Macha. Aquí los ayllus máximos son Alasaya y Majasaya, que él traduce como mitad superior y mitad inferior. Así las divisiones alta y baja tradicionales parecen estar en una perspectiva jerárquica. De acuerdo con Platt, las mitades alta y baja están intersectadas por dos zonas ecológicas, una estructura muy similar al concepto de ayllu vertical de Bastien. Platt ilustra esta estructura de la siguiente manera

	Alto	Bajo
puna	X	X
<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>		
valle	X	X
(Platt, <i>Op. cit.</i> : 60)		

La mitad superior o alta está además asociada con la masculinidad, la baja con la feminidad (*Ibid.*: 15). Las casas están también divididas en dos partes, una asociada con el aire y la otra con la tierra. Además, la casa tiene una cuatri-partición representada por sus cuatro esquinas, cuya división es actuada en rituales de la construcción de casas. Entre los Macha, se realizan batallas rituales o tinku entre los dos segmentos para representar su antagonismo mutuo⁷.

Platt describe a continuación el dualismo cosmológico de los Macha, que está centrado alrededor del tema de tukuy ina qhariwarmi, o todo es hombre o mujer. El sol es masculino, la luna femenino. En forma similar la tierra tiene dos dimensiones llamadas Pacha Tata y Pacha Ma-

⁷ Hurley (*Op. cit.*) también informó de batallas similares en Arequipa. Allí, los dos segmentos de una aldea re-actuaron una batalla entre el Perú y Chile, habiéndose abolido en la zona la forma tradicional de la batalla (vea también Gifford y Hogarth 1976: 86-88). En mi propia área se realizan todavía batallas rituales. Sin embargo, estas no eran batallas al interior de la aldea, sino más bien expresiones de las relaciones entre las aldeas de puna y de qishwa. La batalla que yo presencié fue muy fiera y tuvo como saldo una muerte y grandes daños a los cultivos en la aldea de Copisa, puesto que los luchadores se perseguían a través de los campos.

ma. El reino del sol y de la luna es llamado pata pati o mitad superior, mientras que el reino de pachatata y pachamama es llamada la mitad inferior (*Ibid.*: 23). Dichos patrones han sido también descritos en otras partes (ver Vallée *Op. cit.*). Finalmente Platt analiza el concepto quechua de yanantin o dos partes iguales. Su análisis concluye demostrando que el concepto implica desigualdad entre las dos oposiciones conceptuales. Superior -- hombre -- sol -- pacha tata están asociados y en oposición a inferior -- mujer -- luna -- pacha mama. Este análisis sugiere un

mecanismo que representa, como simétricos e iguales, una relación que realidad carece de tal simetría, como en el caso del hombre y la mujer, donde la autoridad es atribuida al hombre. (Platt, *Op. cit.*: 49).

Aunque yo creo que Platt confunde analogías con asociaciones reales introduciendo el relativismo de la autoridad (ver Needham 1967), esto es, él confunde A:B::C:D con A=C::C=D, el análisis es interesante, puesto que relaciona los datos en una forma novedosa.

Esto es también verdad para Palomino Flores (1971) en su revisión de «La dualidad en la organización socio-cultural de varias poblaciones andinas,» un estudio llevado a cabo en gran parte en la región de Ayacucho. Voy a recapitular brevemente algunos aspectos de su estudio de Sarhua, puesto que sus datos complementan los hallazgos de Earls (1973) en la misma comunidad. La comunidad está dividida en dos ayllus, el sawqa y el qollana.

De acuerdo con la misma gente de Sarhua los miembros del ayllu de Saqwa son la mayoría, nativos del lugar ricos en virtud de sus tierras cultivadas..., ellos son runas (hombres), habitantes del centro urbano y situados a la derecha en las reuniones. Por su parte los qullana son la minoría, 'extranjeros,' 'forasteros' que han venido de otros lugares, los 'más pobres' con poca propiedad... Ellos no son runas sino habitantes del río y ribereños...; ellos son los de Ichuq (izquierda) en las reuniones y ceremonias. Todos los foráneos que deciden residir en Sarhua son obligados a asentarse en el ayllu Qu-llana para conservar este símbolo de los 'extranjeros'. En los cabildos abiertos municipales en la plaza pública todos los hombres Saqwa y sus varayoc siempre se congregan a la derecha del templo

y las mujeres tienen que agruparse como en las fiestas caseras, como por ejemplo, los hombres están siempre a la derecha y las mujeres a la izquierda... En muchos otros grupos comunales los qullana toman la parte alta y los saqwa la baja, o los primeros en el lado este y los segundos en el oeste, prefiriendo esto a pesar de sus posiciones comunes generales de derecha e izquierda. Todas las cosas malas y brujerías son también ejecutadas con la izquierda mientras que las buenas son hechas con la mano derecha. (Palomino Flores, *Op cit.*: 80-81)

La mitología nativa pone énfasis en la oposición complementaria entre los ayllus. De dichos mitos uno puede ver,

que la rivalidad y oposición de los dos ayllus sirve para promover todas las actividades colectivas, para acelerar y asumir resultados positivos que son igualmente beneficiosos para todos los implicados. (*Ibid.*)

Palomino Flores está enfatizando que todos los elementos de oposición (derecha, izquierda, etc.) son reales desde un punto de vista simbólico-cultural y que como tales tienen su razón de ser estructurando los patrones de pensamiento de los Sarhuas, determinando así su conducta.

En la anterior revisión he tratado de mostrar que los temas duales han sido aplicados por los indios andinos en la organización de su estructura social, respaldando mi aserción de que los indios andinos perciben y organizan su realidad de manera diferente a la concebida por el movimiento indigenista y el gobierno, quienes consideran la organización social de los indígenas como una entidad socialista e indivisible sin fisiones internas de ninguna clase. Espero mostrar que un esquema binario puede ser usado por una comunidad a través de toda su organización. La Segunda parte de este libro es un estudio sinóptico del dualismo tal como ocurre en la sociedad de Matapuquio. Después retornaré a la función de esta organización dual durante el tiempo de la reforma agraria y el cambio subsecuente.

SEGUNDA PARTE

EL VALLE Y LA COMUNIDAD DE MATAPUQUIO

CAPITULO TERCERO

LA ECOLOGIA ANDINA Y EL VALLE DE PINCOS

Para conseguir formular una idea sobre el modo de vida de la sierra del sur y el impacto que la Reforma Agraria tuvo sobre este modo de vida es necesario tener una imagen clara de la tierra misma; el medio ambiente que da forma a la vida de la gente. La escasez y la distribución de la tierra son la raíz de la mayor parte de los problemas y dificultades en el área.

El siguiente capítulo incluye una revisión de algunos de los estudios ecológicos que han sido hechos en los Andes y discute en particular la teoría de la 'verticalidad' ahora en uso entre los antropólogos. Para relacionar esta discusión al material del valle de Pincos he diseñado primero un esquema de la ecología de Pincos y la distribución de los poblamientos.

La ecología y el patrón de poblamiento del Valle de Pincos

Viniendo de Andahuaylas por la carretera a Abancay y pasando a través de la comunidad indígena de Argama, la tierra baja derrepente unos 1000 metros. Una carretera fantástica rodea el precipicio en una serie de curvas en montura que conducen al estrecho valle formado por el río Pincos. Desde el punto espectacular donde la carretera empieza su elevado descenso, uno puede ver esparcidos en el fondo del valle las cinco haciendas de Sotccomayo, Pincos, San Carlos, Palmira y Colpa¹. Ellas aparecen

1 Desde la Reforma Agraria las haciendas han sido transformadas en tres cooperativas.

como oasis extendidos a lo largo del piso del valle. La tierra entre las antiguas haciendas es seca y llena de cactus y retama (*L. Spartium junceum*), una planta con una bella flor amarilla, que fue traída al Perú en la década de 1850 y que ahora se la encuentra en toda la sierra.

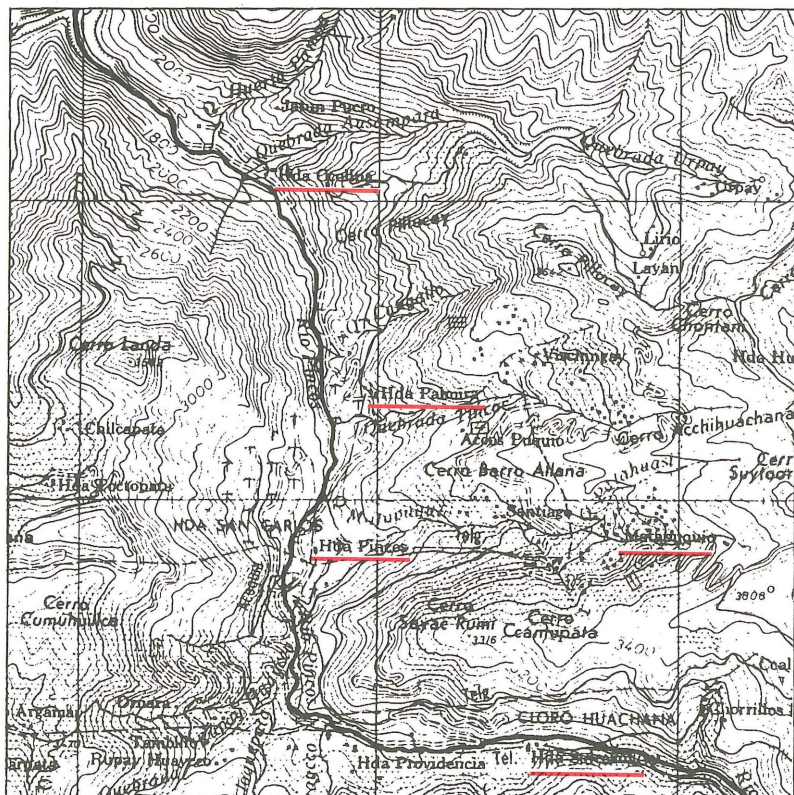


Fig. III: 1. Las comunidades y haciendas del valle del río Pincos.

Cada una de las haciendas está en la curva de un río. En cada curva hay un poco más de tierra disponible, y los dueños de las haciendas y sus anteriores pobladores han irrigado estos pedazos de tierra relativamente planos y los han transformado en huertas exuberantes. Paralelos a las orillas del río existen grandes trabajos de irrigación pero, puesto que el río mismo descende, los canales de irrigación continúan casi al mismo

nivel, terminando en las laderas a lo largo de ambos lados del valle, para irrigar los campos que están más abajo.

Haciendo un escrutinio minucioso del fondo del valle uno encuentra unas chozas de bambú con techos cubiertos con las hojas de la caña. Estas chozas están repartidas en la tierra seca entre las haciendas y pertenecen a los primitivos feudatarios y trabajadores de las haciendas. Sus casas están esparcidas en medio de las retamas y están rodeadas por las condiciones semidesérticas que se encuentran en el resto del valle.

El clima del fondo del valle va de templado a sub-tropical y como el valle de Pincos baja 500 metros desde de la hacienda Sotccomayo, la más alta del valle, hasta la de Colpa, la más baja (ver Figura III:1), los productos varían de hacienda en hacienda. La lluvia en 1974 midió un total de 1,106.04 milímetros en la hacienda Pincos, la mayor parte durante la estación entre diciembre y febrero (SENAMHI 1974).

Como se ha mencionado, cada hacienda está en su propia curva del río. En cada una de estas vueltas, la inclinación de la montaña hacia la puna es ligeramente menos vertical, haciendo una garganta o un valle estrecho sobre cada hacienda siguiendo en casi ángulo recto con el río. En cada una de estas gargantas (llamados *wayqus*) corre una pequeña corriente, que en tiempos anteriores creó los abanicos aluviales en los que están ahora situadas las haciendas. Estas corrientes con sus abanicos aluviales hacen las curvas en el río Pincos.

Las haciendas de Colpa y Sotccomayo poseían el completo índice vertical desde el fondo del valle hasta la cima de la montaña, y la población indígena que vivía en estas tierras era totalmente dependiente de la hacienda para sus medios de vida. Junto con los pobladores del fondo del valle desierto, estos indios eran todos categorizados como feudatarios. Los aldeanos de Matapuquio encima de la hacienda en Pincos y los de Vischangay sobre la hacienda en Palmira, sin embargo, no caían en la categoría de feudatarios. Ellos habían detenido exitosamente a los hacendados, aunque justo a la puerta de sus casas. Poseían la tierra sobre la que se levantaban sus casas y un estrecho cinturón en la puna (meseta alta). Pero la tierra a ambos lados y de más allá de ellos pertenecía a las haciendas. La Figura III.1 ilustra los límites de Matapuquio.

Aunque las aldeas de Matapuquio y Vischingay tienen jurisdicción sobre las tierras de sus aldeas, ellas no son, económicamente hablando, unidades viables independientes. Partes de la población fueron forzadas a trabajar en las haciendas para hacer posible la sobrevivencia. Este continuó siendo el caso después de la Reforma Agraria cuando las haciendas se convirtieron en cooperativas.

Todas las aldeas indígenas del valle de Pincos están en una zona templada pero seca. Allí el cultivo agrícola más frecuente es el maíz, mientras que el trigo es cultivado en las tierras más pobres a la misma altura. En general, las aldeas están entre los 1000 y los 1500 metros sobre las haciendas a una altitud de aproximadamente 3000 metros.

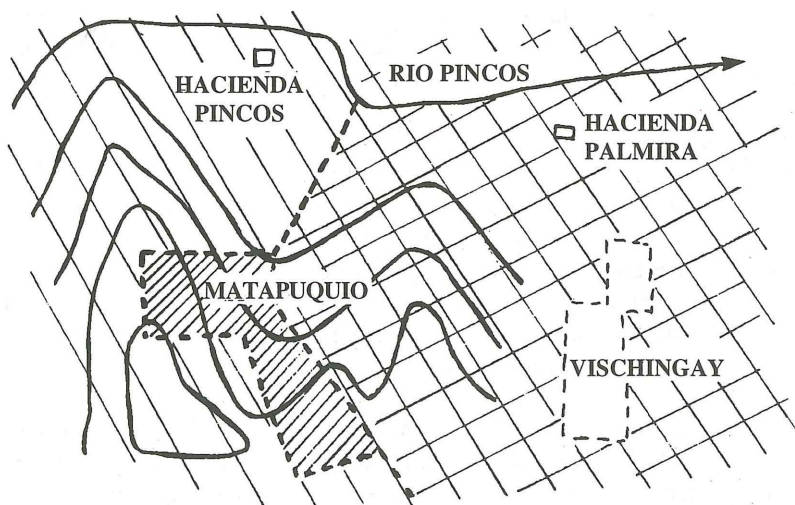


Figura III: 2. La comunidad de Matapuquio rodeada por tierras de la hacienda.

Por encima de las aldeas las montañas continúan hacia arriba, a través de los cinturones del trigo y la papa. Lo que he decidido llamar aquí el cinturón de la papa incluye otras raíces cultivadas, como por ejemplo, oca, ulloca y masua, que son similares a la papa en la forma pero su gusto es más bien como el del camote. Aquí también se planta habas y quinua. Los aldeanos independientes (comuneros libres) poseen alguna

tierra en los cinturones de las papas y del trigo, pero la mayor parte de ellas está dentro de los límites de la hacienda cooperativa.

Por encima del cinturón de la papa está el área de los pastos. Estas alturas proveen pastos para vacas, caballos, ovejas, cabras y cerdos. Mientras que los campos en las aldeas están cultivados, los animales son tenidos permanentemente en las alturas. Después de la cosecha se les permite pastear comiendo los rastrojos del maíz cosechado y fertilizando los campos al mismo tiempo. El clima en la alta zona de los pastos varía de templado y seco a frío y nevoso. Durante las noches de junio y julio pueden haber tormentas de nieve y de granizo a esta altitud de aproximadamente 4000 metros.

Las montañas continúan subiendo de 4500 a 5000 metros. Aquí uno encuentra sociedades pastoriles especializadas, su modo de vida está basado en la crianza de la llama y de la alpaca. Las sociedades de la puna están aisladas y muy rara vez se ponen en contacto con el mundo de fuera. Ellos se adhieren todavía a costumbres que alguna vez fueron practicadas también en las aldeas bajas o de la zona del maíz (o quichwa), pero que ahora sólo recuerdan unos cuantos de los viejos habitantes. Las comunidades de puna más cercanas al valle de Pincos son las aldeas de Copisa y Cavira. Los matapuqueños comercian con estas aldeas para carne y chuño (papas secas) y también participan con ellos en los rituales de la fiesta de Carnavales de Copisa (ver el Capítulo VI). La fiesta es celebrada como un ritual basado en rivalidades entre aldeas y sirve para juntar a las aldeas de las alturas y los valles.

De esta descripción se puede ver que las diferencias de altitud están expuestas a grandes diferencias de temperatura, las que a su vez crean cinturones o zonas del cultivo específicos. Debido a la estrecha proximidad con el ecuador, los cambios de altitud en la cadena andina de montañas dan como resultado grandes diferencias de temperatura y clima. Las zonas de cultivos específicos pueden estar cerca unas de otras a una hora de camino, y en 3 a 4 horas uno puede caminar del semitrópico a la zona glacial. Esta diferenciación vertical de las laderas andinas significa que las comunidades allí tienen una orientación vertical de la cual tratan de sacar ventaja del mayor número posible de zonas de cultivo para variar su dieta. Este es un antiguo patrón que viene desde los tiempos preincaicos. Murra (1956) lo describe como una característica del Impe-

rio Incaico, y Patterson (1971) considera esta característica como la base del desarrollo de la agricultura intensiva de los Andes, considerando la agricultura intensiva como muy necesaria para el surgimiento de una alta civilización.

Los Andes han intrigado a los geógrafos y botánicos al igual que a los antropólogos, y muchos de estos últimos han aprovechado de los conocimientos de los primeros. Cuando uno experimenta los Andes parece evidente por sí mismo que los geógrafos y botánicos fuesen atraídos a una área tan espectacular donde la zona montañosa goza de una gran variedad de climas. Sus profundos valles y cuencas descienden hasta niveles tropicales; sus altas cadenas y picos están cubiertos de nieve. Entre ellos se encuentran comprimidos la mitad de los climas del mundo (Bowman 1916: 122). 'En ninguna parte de la tierra hay comprimidos mayores contrastes en tan pequeños espacios' (Mitstead 1928: 97).

Los botánicos han sido los primeros y mejores en intentar clasificar la vegetación del área. Aquí el trabajo de Weberbauer (1945) es de especial interés. Weberbauer viajó por todas las zonas colectando y clasificando especímenes por más de 40 años durante los primeros años de este siglo y dividió el Perú en 14 zonas botánicas principales, nueve de las cuales están en la zona andina.

Otro botánico, Tosi (1960) dividió el mismo medio ambiente en muchísimas más categorías. De acuerdo con Tosi, hay combinados 17 pisos altitudinales y 8 provincias de humedad para dar lugar a lo que llamó 'zonas naturales de vida' en un número de 35.

Otros estudios similares del área incluyen a Drewes y Drewes (1968), quien describió seis zonas de vegetación, y Pulgar Vidal (1946) ocho zonas. El estudio de Pulgar Vidal merece especial atención aquí, puesto que fue el primer estudio de su clase que empleó términos indígenas quechuas para las varias zonas de vegetación. Por primera vez se nos dio un ejemplo de cómo los indios mismos definían su medio ambiente. La única dificultad con las divisiones de Pulgar Vidal es que el quechua de las diferentes áreas usa diferentes términos para las mismas zonas. Algunos de los términos, sin embargo, como por ejemplo, la yunga (zona calurosa seca), la quichwa (zona templada, seca y agradable) y la puna (zona muy fría) son por lo menos aplicables al valle de Pincos. Ellos son

consistentes con lo que he llamado el fondo del valle, las laderas del cinturón del maíz y las alturas o zona de la papa/pastos.

Los estudios botánicos de las varias zonas de vegetación han inspirado a otros científicos a estudiar la adaptación humana a este complejo medio ambiente. El primero entre los mejores de estos estudios de ecología humana que debe mencionarse es el estudio del geógrafo Carl Troll (1958). Fue el primero en introducir el concepto de 'verticalidad' en el sentido en que es usado ahora en los estudios andinos. Notó que uno encontraba una zonación ecológica vertical en los Andes que era comparable a la zonación horizontal de las latitudes desde el Ecuador hasta el Polo Norte. En esta forma, verificó científicamente la aserción de Bowman (*Op. cit.*) de que encontramos todos los climas del mundo comprimidos en el marco andino. Troll (*Op. cit.*) fue también 'el primer investigador que examinó la relación entre la ecología andina y la adaptación sociocultural' (Brush 1973: 16). Sentó la hipótesis de que la cultura Inca debió su ascenso a tres factores: 1) El cultivo de la papa; 2) el chuño, que resulta de la técnica de congelamiento intenso usada para preservar las papas; 3) el pastoreo de camélidos andinos (llamas y alpacas). Esta hipótesis ha sido parcialmente respaldada por Murra (1960), aunque él también acentúa otros factores tales como la accesibilidad a la zona del maíz (Murra 1972).

En este contexto, debe también ser mencionado el geógrafo Gade (1975), puesto que su detallado estudio del valle del río Vilcanota cerca del Cuzco acentúa la relación entre la zonación natural y la zonación de las plantas cultivadas. Muchas de sus conclusiones sobre el Vilcanota son en verdad válidas también para otros valles del Perú.

En el campo de la antropología histórica y cultural John Murra ha sido el pionero que condujo la investigación andina con un énfasis ecológico. Junto con Thompson (1972) y Fonseca (1972), estudió la región de Huánuco prestando especial atención al material histórico de la Visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga ([1562] 1972). En su trabajo, Murra (1972) usó el término 'piso ecológico' para indicar las zonas de cultivo a diferentes niveles de altitud, teniendo cada piso su propio clima y su propio tipo de establecimiento étnico. Murra también diferencia varios tipos de 'verticalidad' que afectan a las comunidades andinas. Analizaré el concepto de verticalidad en la siguiente sección de este capítulo, en don-

de hasta cierto punto las categorías de Pulgar Vidal serán empleadas con modificación del significado del término yunga (tierra caliente). Para los habitantes del valle del río Pincos el término yunga significa jungla selvática, y ellos mismos, como hicieron sus antepasados los Incas (Gade 1973), se refieren a los valles como chaupi-yunga. Chaupi significa mitad, indicando así una zona caliente seca con algunas características de jungla.

También voy a emplear la categoría quichua de Pulgar Vidal, zona templada agradable. En el valle de Pincos esta es la zona donde viven la mayoría de los indios quechuas y, en verdad, este patrón de poblamiento se encuentra a lo largo de toda la sierra andina. Quichua (quishua o quechua), el nombre de esta zona seca, caliente y en pendiente, realmente ha adquirido dos significados. Se refiere tanto a la zona como a la población nativa que habita la zona². La distribución de la población por zona ecológica está ilustrada en en la figura III: 3.

La última zona que consideraremos aquí es la puna o las montañas altas, con el cinturón de las papas y las áreas de pastizales. La figura III: 4 clarifica las distinciones entre las varias zonas verticales en el valle de Pincos.

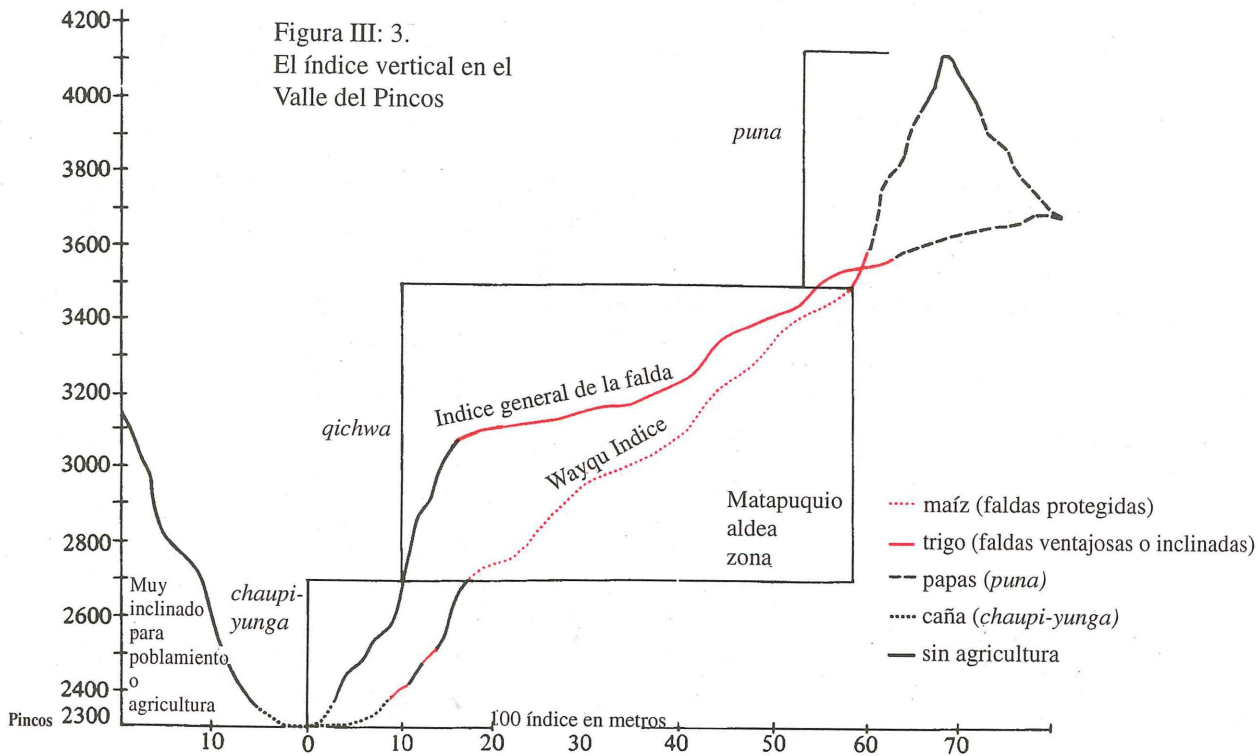
Las teorías sobre la verticalidad a la luz del material del Valle de Pincos

De acuerdo con la definición de Fioravanti-Molinié (1975: 35), el término verticalidad describe 'las características morfológicas, económicas y aún ideológicas de un medio ambiente compuesto de varios conjuntos de niveles múltiples'. De acuerdo con esta definición, parece evidente que hay diferentes tipos de verticalidad en operación en el área de los Andes peruanos. Murra (1972) delineó y definió dos de estos tipos y, como pionero de los estudios de verticalidad en general, también ponderó sus significados y pidió que se hiciesen más estudios de sus funciones (1967). Un número de otros autores han distinguido un tercer tipo de verticalidad, que ha sido definido en forma muy adecuada por Brush

2 Utilizaré aquí el término quichwa de la zona para distinguirlo de 'quechua', la gente.

altura en metros

Figura III: 3.
El índice vertical en el
Valle del Pincos



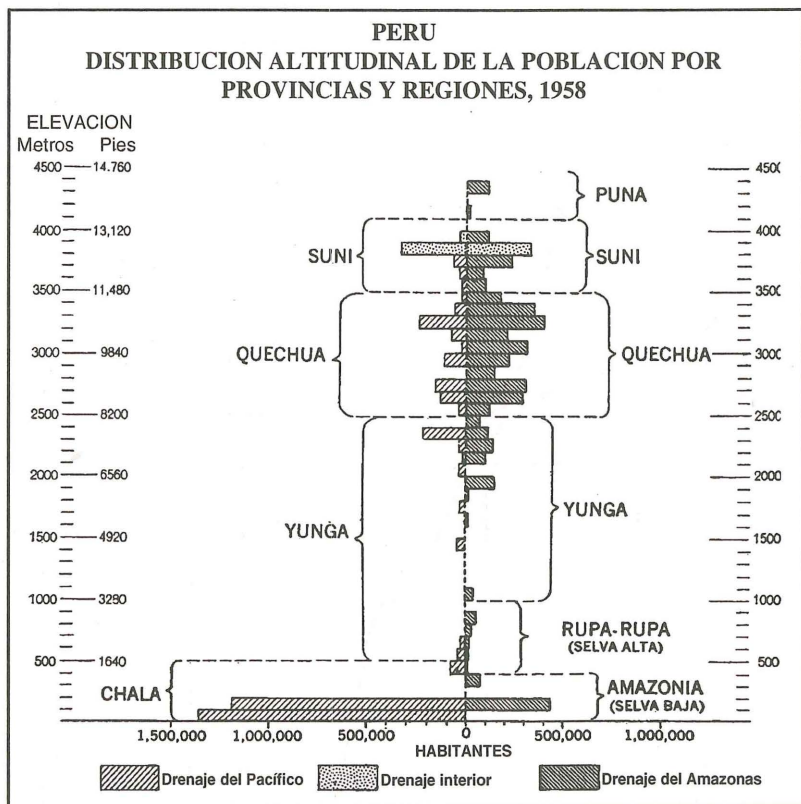


Figura III: 4. Distribución altitudinal de la población peruana en 1958. Reproducido de Dryer (1962: 238) *Geographical Review* con el permiso de la American Geographical Society.

(Nótese aquí que el concepto de puna del valle del Pincos incluye lo que Dryer ha llamado la zona suni. La parte alta (por encima de los 2000 m.) de lo que Dryer llama yunga es, en mi terminología, la chawpi-yunga).

(*Op. cit.*). En esta sección yo esquematizo los tres tipos de verticalidad y los relacionó con mi propio material del Valle de Pincos, con la esperanza de alcanzar una mejor comprensión de cómo pueden ser estudiadas las sociedades verticales andinas en relación con su medio ambiente.

Con la ayuda de materiales históricos tomados en su mayor parte de los escritos de administradores coloniales visitantes, J. Murra (1972) estableció un tipo de patrón de poblamiento vertical que llamó tipo de archipiélago. El tipo de archipiélago, como su nombre lo indica, incorpora las tres zonas principales o pisos desde la costa hasta la sierra y sigue hasta la jungla. A partir del lago Titicaca y de otros lugares Murra (*Ibid.*: 437) reunió abundantes evidencias de que este tipo de verticalidad era, de hecho, una característica importante en tiempos precolombinos. Por ejemplo, la población de los lupacas se había establecido en las tres zonas (*Ibid.*: 421), como hicieron los incas, a través del sistema de los mitimaes o mitmaq. Los mitimaes eran 'colonias ecológicas... empleadas para producir cultivos en diferentes medios ambientes fuera de sus territorios nativos' (Dobyns y Doughty, 1976: 48). En este sistema las poblaciones eran movidas a grandes distancias al mismo tiempo que ellas todavía mantenían relaciones con su región nativa. Hoy día hay un contacto continuo entre las tres grandes zonas del Perú: costa, sierra y selva. Este contacto existe no sólo al nivel de la nación, sino también como una dimensión en las vidas de los indios quechuas. Los matapuqueños migran a la costa al igual que a la selva en su búsqueda de ganancias monetarias. Las regiones de Chanchamayo en la selva y la ciudad capital Lima en la costa son las áreas más populares de migración. Los poblamientos en ellos deben ser considerados de una naturaleza permanente aunque la gente misma puede circular. Es sabido que los matapuqueños tienen casas, propiedades, trabajo y aún segundas esposas y familias en estas áreas de migración. El modelo del archipiélago parece ser tan funcional hoy día como lo fue en tiempos de los Incas. Al tener acceso a otros medios ambientes sin perder sus derechos en la sierra, los indios pueden adquirir directamente productos de múltiples zonas ecológicas, sin tener que ir por ellos por la vía del mercado.

Los asentamientos en Lima tienen grupos de migrantes altamente organizados, que son muy parecidos a aquellos descritos para situaciones similares en Africa (Mitchell 1954). A través de estas organizaciones el migrante es presentado a la vida urbana y recibe ayuda para adecuarse. Los poblamientos en la selva están caracterizados por ser de migrantes que han dejado su hogar en busca de nuevas oportunidades y aventura. Tradicionalmente la selva ofrecía un refugio para aquellos solicitados por la justicia o expulsados de sus hogares o comunidades. Por muchos años ha existido una colonia de Matapuquio en el área de Chanchamayo. Di-

chas colonias se volvieron en poblamientos permanentes por la inversión de tiempo y energía en el área y creció el apego (Steward 1965: 147). El modelo del archipiélago que une la sierra con la costa y la selva es ilustrado en la Figura III: 5

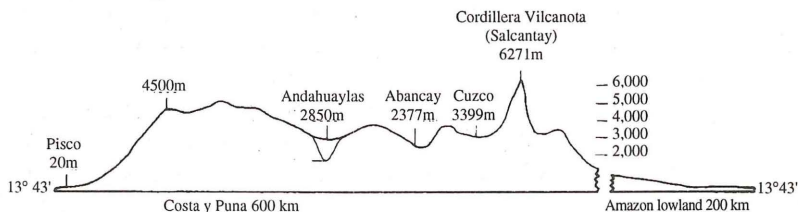


Figura III: 5

Tipo de verticalidad en archipiélago (basado en Dobyns y Doughty 1976: II)

El segundo tipo de verticalidad andina ha sido descrito por John Murra (1972) y ha sido después llamado tipo extendido (Brush, *Op. cit.*). Este tipo toma un punto focal en 'valles largos que incluyen el conjunto usual de zonas de cultivos andinos (*Ibid.*: 171). Esta es una descripción de un piso de valle que va bajando de altitud hacia el mar o hacia la selva.

El mejor ejemplo de tal tipo de verticalidad se encuentra en el largo valle ocupado por el río Vilcanota. Desde sus orígenes en la puna (4000 metros sobre el nivel del mar), el río Vilcanota desciende a través de una gran variedad de zonas en su recorrido por el valle Sagrado de los Incas hacia la selva. Los tipos zonales de este valle han sido estudiados por Towle (1957), Troll (1961) y más recientemente por Gade (1975) y Fioravanti-Molinié (*Op. cit.*), quienes han contribuido sustancialmente a la comprensión de dichos ecosistemas. De estos estudios resulta evidente que el tipo de verticalidad extendida está dominado por centros de población a varias altitudes, y que el intercambio de productos entre las diferentes zonas; o pisos, caracteriza la vida del valle como un todo.

Los ejemplos de John Murra (1972) de este tipo de verticalidad vienen del Alto Marañón y Huallaga en el área de Huánuco. A pesar de las diferencias de tiempo, es sorprendente ver cuán estrechamente sus datos de 1562 (basados en Ortiz de Zúñiga [*op. cit.*]) se parecen a los datos del valle de Pincos (ver el capítulo siguiente). Murra describe los datos histó-

ricos tal como se muestran en la Figura III: 6. Encuentra que la zona de la puna es multiétnica y usada por varias poblaciones necesitadas de la sal que puede ser encontrada allí. La zona quichwa es mono-étnica, indios quechuahablantes, mientras que la montaña o selva es multi-étnica.

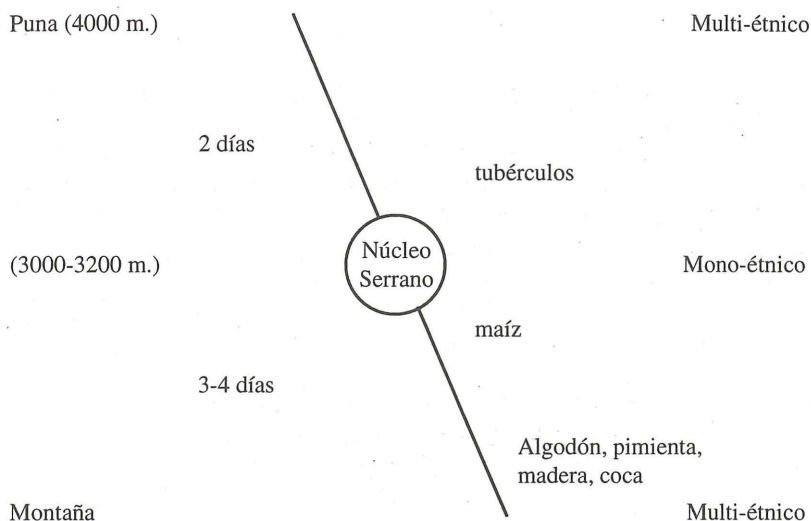


Figura III: 6. Tipo de verticalidad extendida, tomado de Murra (1972: 433), con permiso del autor.

Al mismo tiempo que encaja en el tipo archipiélago de verticalidad, los datos del valle de Pincos pueden ser también interpretados en términos del tipo extendido de verticalidad. Los matapuqueños tienen relaciones con la puna (para chuño, carne, lana, etc.) y con la selva (para coca, yuca, mangos, etc.). Los festivales rituales inter-étnicos tienen también su lugar. Otros vínculos rituales son establecidos entre socios comerciales a través de relaciones de parentesco ritual (compadrazgo). Dicho parentesco ritual es establecido por la aceptación de ser el padrino de bautismo del hijo de uno de los socios, o simplemente por la habilidad para establecer la existencia de una relación de compadrazgo entre dos socios comerciales y algún otro miembro de su red de parientes (ver el Capítulo V). Las relaciones de compadrazgo con socios comerciales implican obligaciones de confianza mutua y ayuda entre los socios al igual que con la

extensa parentela de los socios implicados. El caso de la verticalidad extendida en el valle de Pincos está basado en comunidades separadas unidas en una red económica y ritual. En otros valles las diferentes comunidades parecen ser virtualmente partes de un grupo mayor, como en el caso del Marañón (Murra, *Ibid.*) y en algunas áreas de las alturas de Bolivia (Harris 1978).

Para concluir esta discusión de la verticalidad extendida, debe señalarse que las sociedades indígenas del Valle de Pincos no son las únicas que han aprovechado las ventajas de los pisos ecológicos del valle. También los hacendados han sacado ventaja de la zonificación ecológica del valle. Durante cierto tiempo todo el valle fue poseído y dominado por una sola familia de hacendados, que tenía una empresa ganadera en la puna, en las fuentes del río Pincos, cultivaba grandes campos de trigo en las laderas de la kichwa y administraban plantaciones de caña de azúcar en el punto en que el río Pincos entra al Apurímac en la chawpi-yunga.

El tercer tipo de verticalidad, aunque originalmente descrito por otros autores (Webster 1971, Fonseca, *Op. cit.*), fue designado con el nombre de tipo comprimido por Brush (*Op. cit.*). Mientras el tipo extendido era definido en términos de zonas formadas a lo largo de un valle ribereño, el tipo comprimido está mejor ejemplificado por el hecho de tomar un punto de referencia en dicho valle y en trazar las zonas ecológicas desde ese punto directamente hacia arriba y abajo en el lado de la montaña. Teóricamente, dicho tipo estaría a unos noventa grados con el río en un fondo de valle más grande y no a lo largo del río como en el tipo extendido.

Un ejemplo del tipo comprimido de verticalidad será descrito en el siguiente capítulo, que discute la zona de la chawpi-yunga, la quichwa y la puna del valle de Pincos. Todas estas zonas son accesibles a los mapapuqueños por caminatas de corta distancia y sus recursos son explotados 'sin grandes migraciones o sistemas de intercambio extendidos' (Brush, *Ibid.*:169). Además, parece evidente que los asentamientos no están al azar sobre las laderas, algunas de las cuales son muy empinadas. Hay más bien una preferencia para establecerse a lo largo de pequeñas corrientes o tributarios que pueden ser utilizados en la irrigación del maíz. En verdad, se pueden encontrar poblamientos en cualquier parte donde se pueda cultivar maíz. El patrón de poblamiento resultante es

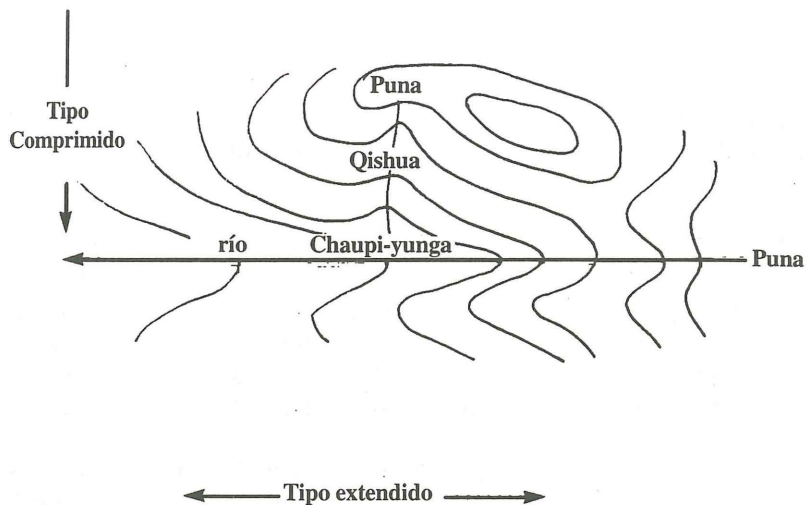


Fig. III: 7. Tipos de verticalidad extendida y comprimida.

explicado en gran detalle en el siguiente capítulo, p. 186, y también en el capítulo V, pp. 250-251. Es suficiente decir aquí que los riachuelos o tributarios usualmente conforman cañones ocultos, wayqus, que tienen micro-climas particularmente adaptados para el cultivo del maíz. En consecuencia, las aldeas del valle del Pincos (esto es, Colpa, Vischingay y Matapuquio) están todas situadas a lo largo de estos wayqus.

Los tres tipos de verticalidad que he esquematizado arriba han sido descritos con frecuencia, pero han sido sistematizados sólo recientemente por Brush. Sin embargo, lo que la mayoría de los autores parecen ignorar es que una comunidad puede pertenecer a los tres tipos mayores de verticalidad. Yo sugiero que Matapuquio es tal comunidad y que tiene las siguientes características de:

- 1) un tipo de archipiélago en relación a sus colonias en la selva y en la costa;
- 2) un tipo extendido visto en relación a otras comunidades a lo largo del río Pincos, y

- 3) un tipo comprimido cuando es considerado en relación a su propio pequeño tributario en una garganta, el wayqu.

La complejidad de dicha situación hace extremadamente importante el desarrollar un esquema metodológico para análisis futuros.

El análisis de la ecología andina: un esquema

John Murra (1972: 433) afirma que ahora el estudio de la verticalidad 'está en la etapa de la investigación donde los confines y límites de la hipótesis necesitan ser verificados y criticados'. Voy a tratar de ofrecer un análisis crítico a la luz de los materiales del Valle de Pincos.

Un punto central de la teoría de Murra sobre la zonación andina es el de establecer una conexión de los pisos ecológicos con la etnicidad. Murra encontró que la zona qichwa era un área mono-étnico asociada con grupos indígenas agriculturalmente sedentarios mientras que las otras zonas eran de tipo mezclado compartidos por 'grupos de mineros de la sal, grupos pastorales y rebaños de otros grupos étnicos' (*Ibid.*: 434). Ver también la figura de Murra reproducida en la página 147). El trasfondo de esta conclusión está inherente en el esquema conceptual de Murra. Estableciendo el concepto de verticalidad y pisos ecológicos, cada piso automáticamente deviene para Murra el foco de ciertos grupos étnicos. Si bien esto resultó útil en el análisis del material andino histórico, parece que el esquema conceptual de Murra es reminiscente de Wissler (1926) y Kroeber (1939) en su mapeado de las 'áreas culturales' de Norteamérica. El concepto de área cultural define una relación de uno-a-uno entre un área geográfica y un grupo de población, pero muy pronto se encontró que una relación tan directa existía muy raras veces, siendo más bien la excepción que la regla. Por ejemplo, los intentos de delinear áreas culturales en el Asia resultaron muy difíciles, puesto que muchos tipos culturales y grupos étnicos parecían estar utilizando la misma área natural. También se encontró esto en el Gran Chaco de Sudamérica y otras áreas. Coon (1962), haciendo los mapas de sociedades del Oriente Medio tuvo que recurrir al 'principio del mosaico', mientras que Furnivall (1944) mapeando las Indias, describió algunas áreas como que tenían 'sociedades plurales'. En la aproximación de Murra el 'principio del mosaico' y

las 'sociedades plurales' han sido sustituidas por los conceptos de 'multi-etnicidad' y 'bi-etnicidad' (1972: 435, 440).

Algunos autores, entre ellos Barth (1968), han visto los problemas inherentes en tales aproximaciones de área cultural. Barth siente que se conseguiría una mayor comprensión de la relación entre el hombre y su medio ambiente cuestionando los principios inherentes dentro de dichas áreas de 'mosaico'. El concepto de área cultural fue considerado demasiado amplio por incluir muchos factores medioambientales diversos. El concepto de piso ecológico, tal como es sugerido por Murra, parece postular el mismo problema, porque cada piso altitudinal constituye una multitud de factores y recursos medioambientales tales como el clima, tipos de cultivos, depósitos de sal, cantidad de agua, etc. En este caso parece que tiene utilidad el seguir la sugerencia de Barth (*Ibid.*: 387) de que 'consideraciones ecológicas detalladas más que áreas geográficas... deberían ofrecer el punto de partida...(ya que) cada grupo (étnico) explota sólo una sección del medio ambiente total y deja muchas partes de él abiertas a la explotación de otros grupos'.

Una pregunta que surge de los estudios de casos de Murra es: ¿Cuál es la relación entre los grupos dentro de las áreas multi-étnicas? Si bien esta pregunta puede ser difícil de responder en relación a los materiales históricos del siglo XVI, es una pregunta muy útil de hacer en términos de la situación andina actual. De dicho análisis, 'surge la posibilidad de dividir el concepto de 'área natural' en componentes ecológicos específicos en relación a los requerimientos de economías específicas' (*Ibid.*: 389).

En lo que sigue, voy a adoptar la sugerencia de Barth de 'intentar una aproximación ecológica más precisa a un estudio de caso de distribución utilizando algunos de los conceptos de la ecología animal, particularmente el concepto de nicho, el lugar de un grupo en el medio ambiente total, sus relaciones con los recursos y los competidores' (*Ibid.*: 387). De acuerdo con Odum (1971:27) el nicho ecológico es definido como 'el rol que desempeña un organismo en el eco-sistema', y es esto lo que voy a explorar en términos de una situación étnica entre las poblaciones india y mestiza en el eco-sistema comprimido del Valle de Pincos, concentrándome primariamente en los factores relativos a la tierra y el trabajo.

El estudio de caso de Barth (*Op. cit.*) del Estado de Swat en Pakistán tiene muchos paralelos con la situación andina. En Swat, un grupo conquistador dominante llamado Patanes ocupa unos valles pakistaníes anchos de clima caluroso. Los Kohistanis ocupan las áreas montañosas altas. Alguna vez los kohistanis ocuparon también los valles calurosos pero fueron expulsados de ellos por el grupo conquistador patán. En Pincos, antes de la Reforma Agraria, nosotros encontramos también una población extranjera intrusa dominando los valles mientras que las áreas montañosas son habitadas por la población indígena.

Antes de hacer un comentario sobre la relación que existe entre estos dos grupos étnicos, haré un sumario de las áreas de cultivo de la ladera de la hacienda Pincos hasta la puna con la ayuda de una ilustración.

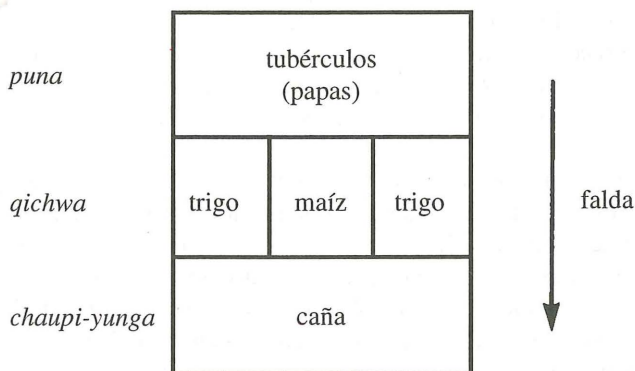


Figura III: 8. Distribución de recursos agrícolas.

De la figura podemos ver que la caña se encuentra en el fondo del valle, el maíz en la ladera del wayqu (o garganta protegida) y el trigo en la parte empinada de la ladera de la qichwa. Los tubérculos, grandemente dominados por el cultivo de la papa, se encuentran en la puna. Ahora, nuestro problema está planteado: ¿Cómo podemos definir el nicho de los matapuqueños en relación con estos recursos? La siguiente figura ilustra el límite del nicho ecológico de los matapuqueños.

En términos de su economía de subsistencia, los runakuna (matapuqueños) deberían tener control sobre los recursos necesarios de

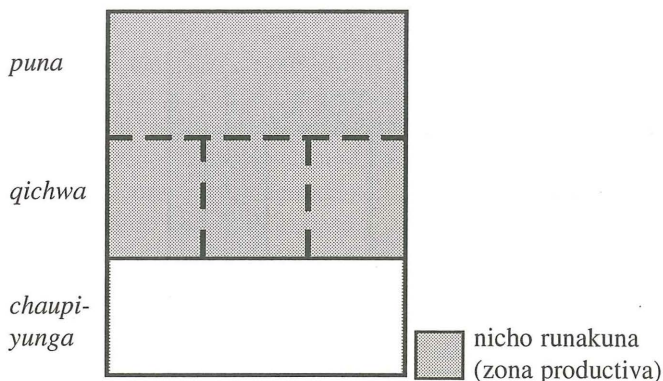


Figura III: 9. El nicho ecológico de los Matapuqueños.

maíz y papas y el trigo deseable como un cultivo secundario. Los runakuna no tienen tradiciones de trabajo en el fondo del valle, que hace mucho tiempo ha estado asociado con la enfermedad. Cuando alguna vez fueron cultivados los valles fueron asignados al cultivo de la coca, un cultivo que estaba controlado por un grupo de élite (ver la página 169 en el Capítulo IV).

La hacienda en Pincos tenía también su nicho ecológico, principalmente localizado en el fondo del valle. Sus límites eran marcados por los perímetros del sistema de irrigación, esto es, el área apropiada para el cultivo de la caña. Si la hacienda hubiera explotado sólo este segmento del medio ambiente, tendríamos un simple situación de uno-a-uno en la cual conceptos tales como pisos ecológicos podrían haber explicado la relación inter-étnica. Sin embargo, este no era el caso. Para administrar una hacienda, la tierra no es el único recurso necesario. También se necesita mano de obra. Para conseguir la mano de obra, tradicionalmente se tomaba la tierra de los runakuna, obligándolos a trabajar en la hacienda para ganar acceso a todos los recursos en su nicho. El nicho de la hacienda Pincos podría ser diagramado como sigue:

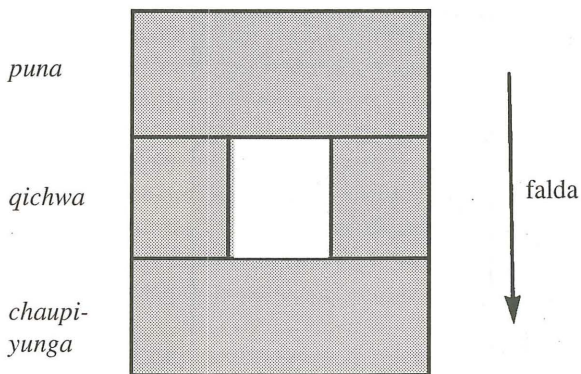


Figura III: 10. El nicho de la hacienda.

Reclamando las tierras de las alturas, las laderas y la puna, el hacendado se aseguraba el control sobre los recursos de mano de obra al igual que las posibilidades productivas de la sierra. El hacendado podía cultivar trigo y papas para el consumo, venta y distribución a los trabajadores. Interponiendo las dos figuras anteriores nosotros creamos un cuadro de las áreas mono-étnicas y las áreas de competición de recursos en el valle de Pincos como sigue:

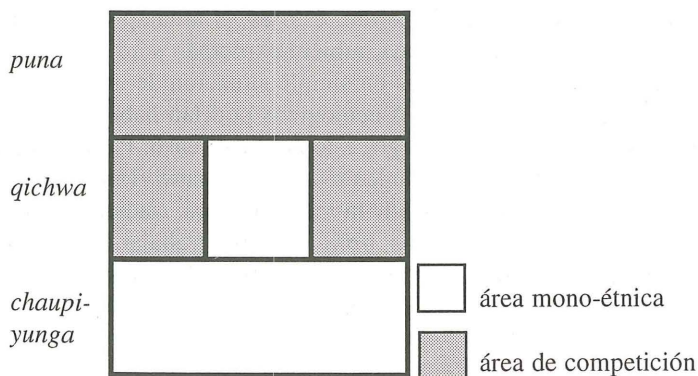


Figura III: 11. Competición de recursos entre la aldea y el valle.

De esta figura final podemos ver que el fondo del valle y el wayku eran las únicas áreas de carácter mono-étnico. Esto coincide con las áreas donde la irrigación es posible. En el wayku la irrigación está más o menos asegurada hasta cierto punto, dependiendo de la estación. En el fondo del valle uno puede irrigar a voluntad, puesto el río Pincos nunca está seco. Las áreas de competición de recursos eran importantes para ambos grupos étnicos debido a su muy exitosa adaptación medioambiental. La papa era un factor necesario en la adaptación de los indios a su medio ambiente, y el trigo era también deseable. El hacendado no podía administrar su propiedad sin los indios, quienes deben ser considerados en este contexto como un recurso tan igualmente importante como la tierra misma. Que esto era en verdad el caso de todas las haciendas de toda la sierra puede ser visto en los informes de Raimondi (1916), quien nos habla de haciendas abandonadas en aquellas áreas donde la población indígena había sido asolada por la malaria.

Un estudio superficial de las áreas zonales del valle de Pincos podría haber llevado a la conclusión de que los indios de Matapuquio ocupaban una zona, la quichwa, y la población de hacendados-mestizos ocupaban otra, la chaupi-yunga. Sin embargo, esta conclusión no habría sido suficiente para explicar la relación entre las poblaciones³. Se requiere de un esquema diferente para establecer áreas de incompatibilidad mutua. Una característica del concepto de nicho tal como ha sido formulado por Gause (Odum, *Op cit.*: 100) cuya hipótesis es que las poblaciones que usan el mismo nicho tenderán a excluirse unas a otras por medio de la competición. Desde el punto de vista de los indios, ellos fueron forzados a competir por los recursos con la hacienda en donde los nichos de los dos grupos se yuxtaponían. Sin embargo, desde el punto de vista del hacendado los dos grupos vivían en simbiosis mutua, proveiendo cada uno lo que el otro valuaba. Dicha simbiosis dominada por una parte casi hasta la exclusión de la otra ha sido denominada parasítica (*Ibid.* 1972: 104). Lo que parece surgir de este análisis es que un modelo zonal ignora las áreas de simbiosis y competición dentro de las zonas y nos deja con una más amplia conceptualización de multi- o bi-etnicidad que es insuficiente como un marco para análisis ulteriores específicos.

3 Para un análisis de diferenciación dentro de los grupos étnicos (acceso relativo a los recursos, etc.), ver R. Sánchez 1979.

En el siguiente capítulo, daré una descripción más detallada de la verticalidad comprimida que afecta las relaciones entre los matapuqueños y la antigua hacienda de Pincos (actual cooperativa). Hasta este punto el análisis ha tratado a la población de Matapuquio como una sola unidad. Sin embargo, siguiendo la sugerencia de Barth (*Op. cit.*) de buscar datos ecológicos detallados en vez de áreas geográficas de gran escala, veremos que la verticalidad en el medio ambiente andino también divide a la población indígena. El aspecto territorial de la división de mitades de la aldea se vuelve evidente cuando se demuestra cómo estos dos segmentos usan nichos ecológicos diferentes pero yuxtapuestos, con un efecto resultante sobre sus respectivas relaciones con la hacienda/cooperativa en el valle.

CAPITULO CUARTO

RECURSOS DE TIERRA Y PATRONES DE POBLAMIENTO; LA HACIENDA PINCOS Y LA COMUNIDAD DE MATAPUQUIO

Este capítulo está dividido en tres partes principales que corresponden a las zonas ecológicas de la chaupi-yunga (fondo del valle), la qichwa (laderas) y la puna (área montañosa). Las zonas no están tratadas como zonas étnicas o áreas culturales sino más bien como categorías que delimitan los cultivos, los recursos y las prácticas agrícolas características de cada una.

La descripción comenzará con el fondo del valle del río Pincos y gradualmente ascenderá las laderas hasta las alturas circundantes a lo largo de un índice de 'verticalidad comprimida' (como se ilustró en la figura III: 3).

A continuación de cada sección sobre los recursos de cada zona particular habrá una sección separada que trata de los patrones de poblamiento. Aquí se analizará los nichos ecológicos de la población en cuestión.

El análisis en el Capítulo IV es presentado para clarificar la relación entre las poblaciones del valle del río Pincos: los antiguos hacendados y los indios, al igual que las interrelaciones entre los segmentos dentro de la población indígena. Así, la división de mitades de la comunidad de Matapuquio puede ser entendida desde una perspectiva del sistema de tenencia de tierras.

Chaupi-yunga y su ecosistema

De la caña de azúcar al alcohol

La hacienda, o cooperativa actual, de Pincos, es el punto focal de esta descripción y se encuentra en medio del valle de Pincos. Todos los

cultivos hechos en las haciendas de Colpa y Palmira más abajo del valle, al igual que aquellos cultivos hechos en la hacienda de Sotccomayo encima de Pincos, pueden ser igualmente hechos en la hacienda Pincos. Sin embargo, Pincos es, primero y por sobre todo, una unidad de producción de alcohol. De los ocho millones de soles de Producto Bruto de Pincos en 1975, siete millones venían de la venta de alcohol de caña. Pincos no es única en esta producción como la mayor parte de las haciendas de la sierra de esta altitud¹ lo eran, y todavía lo son en gran parte, principalmente basadas en esta producción. La caña de azúcar (*L. Sccharum officinarum*), materia prima que se usa para el destilado de el alcohol, se cultiva en grandes campos irrigados en el fondo de los pisos de los valles.

La distribución de las principales zonas azucareras del Perú pueden ser vistas en la siguiente figura.



Figura IV: 1: Principales áreas de caña de azúcar del Perú
(Fuente: Gade 1973: 38).

1 A alturas más bajas, el café es un cultivo comercial importante, mientras que en la sierra la base de las entradas es el ganado.

La Figura IV: 2 señala las áreas de mayor producción de caña en el departamento de Apurímac y muestran que sólo en la provincia de Andahuaylas se cultiva en más de cincuenta lugares diferentes, generalmente en haciendas o en pequeñas propiedades llamadas 'fundos'. Estos últimos venden sus cosechas de caña a las grandes haciendas para su procesamiento.

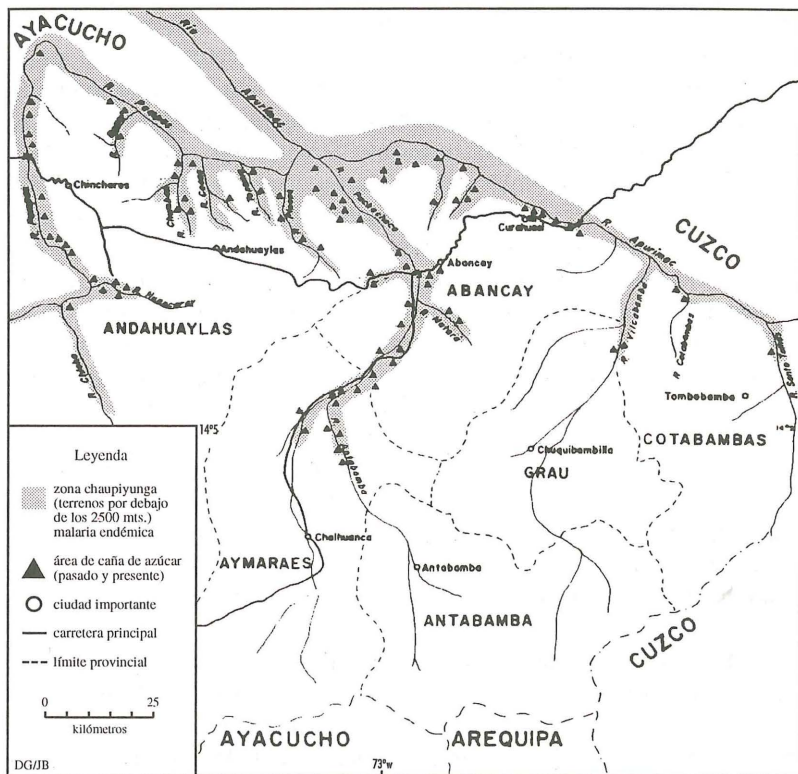


Figura IV: 2. Cultivo de la caña en la chawpi-yunga, Apurímac (Fuente: Gade 1973: 39).

Aunque es un cultivo originario del Viejo Mundo, la producción de caña de azúcar tiene en el Perú una larga historia. La primera mención del cultivo de la caña de azúcar en el valle de Pincos mismo viene del Dr. Vasco de Contreras y Valverde. En 1650 hace un comentario sobre el

ingenioso sistema de irrigación de 'los cañaverales que uno puede encontrar en este valle'. Entonces estaba establecido en el Cuzco, y probablemente había visitado el valle poco tiempo antes (Jiménez de la Espada 1965: 14).

En los primeros tiempos coloniales, la caña de azúcar se cultivaba por el azúcar mismo y no para la fabricación de alcohol. Gade (1975) cita una fuente del siglo XVII que estima que la producción de azúcar variaba entre 35 y 40 mil kilogramos, siendo esta la cantidad de azúcar que pasaba del valle del Vilcanota al Cuzco. Debido a la situación política inestable durante el periodo de liberación de España (1820-24), la producción de azúcar declinó drásticamente. Sin embargo, por 1830, los métodos más baratos de moler caña hicieron económicamente posible la producción de aguardiente. El levantamiento de las restricciones coloniales sobre la venta del alcohol fue otro factor que dio mucho ímpetu al crecimiento de la industria. Los precios bajos significaban que el alcohol se abarató tanto que se puso al alcance de los indios para su consumo general. También, el azúcar podía ser importada de la costa a un precio más bajo durante este periodo, y la mayoría de las haciendas cambiaron de la producción de azúcar a la producción de alcohol de caña.

El tragu, como es llamado el alcohol, ha suplantado hoy día en parte a la chicha (cerveza de maíz) tradicional en las fiestas y en la vida diaria de los indios. El alcohol es parte de la hospitalidad del indio, y su alto grado de consumo a menudo ha planteado problemas para los antropólogos en el campo cuya tarea es visitar a todo el mundo.

La caña de azúcar ha contribuido enormemente a la economía nacional a lo largo de los años. El presidente Belaunde (1962) afirmó que el gobierno peruano dependía fuertemente en las rentas del impuesto al alcohol, y un séptimo de sus entradas totales venían del impuesto al aguardiente en los años entre 1869 y 1903. Hoy día la producción de caña en Apurímac está en declinación. En 1949, 1447 hectáreas de caña fueron usadas para la producción de caña en 46 haciendas, mientras que en 1968, el año anterior a la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, se plantaron sólo 471 hectáreas en 26 haciendas. Las cinco haciendas más grandes en términos de tierras plantadas con caña de azúcar fueron Carmen (54ha), Pincos (39ha), San Gabriel (31 ha), Colpa (26 ha), y Pumachaca (23 ha) (Perú 1951 y 1970, Gade 1973). De estas haciendas,

Colpa y Pincos están en el valle del Pincos, mientras que el resto están en los valles de Huancarama y Abancay. La mayoría de las haciendas en estos valles eran, antes de la reforma, propiedades de una sola familia, los Trelles (ver el Cap. VIII).

Con la ley de Reforma Agraria de 1969, la producción del alcohol de caña fue desalentada debido a sus obvias connotaciones antirevolucionarias. La tierra tenía que ser usada para la producción de comida, no alcohol. La meta del gobierno era estimular la cría del ganado con pastos de alfalfa irrigados y la producción comercial de frutas. La presente crisis económica al igual que el cambio completo de gobierno han significado el abandono parcial de esta política. Hoy día, cada vez más numerosas cooperativas están volviendo al cultivo de la caña de azúcar para la producción de alcohol para cimentar sus economías declinantes. En 1976 habían 30 hectáreas plantadas con caña en la hacienda Pincos y la producción en Colpa, que había parado en 1974, acababa de comenzar. Así, a pesar de su declinación, la caña de azúcar para la producción de alcohol es todavía producida en la sierra. En años recientes cerca del siete por ciento del alcohol producido en el Perú ha venido de Apurímac (Gade 1973: 40).

La historia de la producción de caña en el Perú es una del cambio de producir azúcar moreno tosco a un aguardiente claro e incoloro. Aun apenas hace unos 25 años, la chancaca, el azúcar moreno en panes, era el dulce más común consumido en toda la sierra. En las haciendas del valle del Pincos a menudo los trabajadores eran pagados con este producto. En 1975, la chancaca se hacía todavía en la hacienda Pincos pero sólo para el consumo privado de azúcar (entrevista a Eberhart Duda, 1976).

La producción de caña de azúcar en la hacienda Pincos

El geógrafo D.W. Gade (1975) describe la producción de caña de azúcar en el valle de Vilcanota (Cuzco) hasta un límite de 1550 m.s.n.m. para plantaciones comerciales. En el valle del Pincos, sin embargo, se la encuentra a alturas hasta de 2400 m.s.n.m., siendo su mayor extensión a unos 2300 m.s.n.m. Gade encontró también que 'a los 1000 m. la caña madura en un año, a 1300 m. está lista en 18 meses y a 1500 requiere de 18 a 24 meses para madurar' (*Ibid.*: 131). Esto está basado en datos del

Vilcanota, pero los datos del Pincos sugieren que la temperatura del valle es más importante que la altitud misma. El valle de Pincos es más estrecho, no es como el ancho Vilcanota. Las nubes se almacenan siempre durante la noche, como la tapa de una cafetera. La temperatura en la zona de la chawpi-yunga rara vez baja por debajo de 15 grados y sube hasta los 30-35 grados durante el día. En consecuencia la caña madura mucho más rápido. A 2300 m.s.n.m. lleva de ocho meses a un año el madurar.

En su mayor parte, el cultivo de la caña en Pincos no es mecanizado. Aunque la hacienda posee varios tractores, sólo son usados cuando es arado un nuevo campo o un antiguo campo es replantado por completo. Para comenzar un nuevo campo, primero son dejados sin irrigar todos los antiguos brotes para que se sequen y puedan ser quemados. Después viene el tractor y ara el campo. Desde ese momento hasta que el campo es arado de nuevo de 5 a 10 años después, todo el trabajo es hecho a mano. Primero se permite a los indios que hagan hileras con sus picos y sus lampas². Después se hacen los surcos, añadiéndose fertilizante comercial. Después se cortan piezas multinodales de caña y se plantan horizontalmente en los surcos, superponiéndose unas a otras en parte.

Cuando la caña plantada hecha raíces, éstas se van a trenzar en una hilera, lo que a su vez facilita el flujo del agua cuando los campos son irrigados. Pincos tiene una fuerza de trabajo estable de 15 irrigadores, hombres cuya única tarea es irrigar y controlar el flujo del agua en cada uno de sus campos asignados, cada uno de unas dos hectáreas de extensión. Cuando los campos están irrigados, los irrigadores trabajan en otra parte de la propiedad, regresando a sus puestos cuando de nuevo se necesita agua para la caña.

Durante todo el año los indios simultáneamente aporcan y desyerban la nueva caña plantada con sus lampas. Esto se hace dos o tres veces al año y es importante tanto para dar soporte al frágil sistema de raíces

2 La lampa es un tipo de azada hecha de un cabo o mango, que se hace en un codo de madera y una hoja ancha de metal, que es montada en el mango a un ángulo de 90 grados con el codo. El mismo cabo es también usado con una hoja angosta para la cosecha de tubérculos. Este instrumento de hoja angosta es llamado alas. La lampa funciona en parte como pico y en parte como pala, reemplazando a la laya o pala europea, que se usa muy raras veces en la agricultura andina.

de la planta como para hacer canales para el agua de irrigación. Esta práctica de propósitos múltiples es llamada *aporque*. 'Fuertes vientos, nevadas y especialmente el granizo pueden arrasarse muy fácilmente un cultivo que no ha tenido su aporque básico, y la práctica puede prevenir que se seque o congele'. (*Ibid.*: 41) Los campos son aporcados según un patrón de espigas de pescado dependiente de la fuente de agua de irrigación y de la inclinación de la ladera. El patrón de los surcos controla el flujo del agua de modo que no corre ni muy rápido ni muy despacio. Los surcos son, en otras palabras, más horizontales en una ladera muy empinada que en una suave.

Casi al año, cuando la caña ha alcanzado una talla de unos 2.50 mts, se la corta por primera vez. Este primer corte es referido como la *planta*. Las raíces y las cepas brotarán de nuevo y crecerán hasta los 2 m. antes de ser consideradas maduras para un segundo corte. Este segundo corte recibe el nombre de *soca*. La caña madura más rápido ahora que sus raíces son más largas, llegando a la madurez a los ocho meses. En cada año consecutivo la caña se volverá más corta pero madurará más rápido y producirá abundantemente por muchos cortes más (*resoca*). La caña puede ser dejada en el campo por 8 años antes de repetir el proceso.

La caña madura es cortada en su mayor parte por adultos y muchachos, pero se sabe que también trabajan mujeres en el corte de la caña. Sin embargo, estas mujeres son despreciadas por otras mujeres, puesto que el estar con hombres en el campo tiene connotaciones sexuales. El 'trabajar una chacra' o campo pequeño simboliza el intercurso sexual. Como mi esposa y yo no teníamos hijos, yo era fastidiado por mis amigos por no trabajar bien mis campos.

Para cortar la caña, se usa una guadaña de mano. La caña cortada es cargada en mulas y transportada a los camiones que esperan. Cada mula conoce su camino sin necesidad de ser conducida. En cuanto llega al camión las mulas son liberadas de su carga. Automáticamente ellas vuelven y regresan a los campos, donde comerán las hojas de la caña cortada mientras esperan su nueva carga.

Durante los tiempos de la hacienda, habían 30 mulas en Pincos. Era el deber los indios de Matapuquio el alimentar a estas mulas. Eran obli-

gados a prestar este servicio gratis por dos semanas, y eran responsables por cualquier daño que sufriesen los animales a su cargo.

Cuando los camiones están llenos, la caña es llevada a la molina, o prensas. Aquí la caña es pelada, quitándose todas las hojas verdes para dejar solo el tallo jugoso. La mayor parte de este trabajo se hace a mano, aunque algunas veces se usa un cuchillo curvo o guadaña de mano. La caña tiene agujas microscópicas en sus hojas y bordes muy filudos, que dejan una mano inexperta y no fogueada inchada y adolorida hasta el fin del día.

Después de ser pelada, queda sólo la caña y el penacho verde. En esta etapa las cañas son forzadas a través de la *molina*, que consiste de dos o tres cilindros entrelazados de medio metro de diámetro, que tritura la caña. La molina es movida con petróleo, siendo Pincos una de las cuatro haciendas en todo el Apurímac que tienen un molino motorizado. Los otros molinos son movidos hidráulicamente —como en la cercana hacienda de Colpa.

La caña es puesta en la molina de tres a cuatro tallos a la vez. Este trabajo es muy peligroso, puesto que manos y brazos pueden ser arrasados con facilidad dentro de la máquina. Sólo en Matapuquio hay varios hombres con un solo brazo y muchos otros con los dedos mutilados, todos perdidos en este peligroso trabajo.

El jugo que sale de la molina es llamado *upi*. Es una bebida dulce y refrescante, y los indios también la usan para endulzar sus sopas. Bajo el sistema de hacienda cada hombre recibía una pinta de *upi* al final de una jornada de trabajo y esta tradición se mantiene todavía en la cooperativa. Algunos dejan que su *upi* se fermente y hacen chicha de caña, que es una bebida altamente alcohólica.

El bagazo de la caña es amontonado para ser después utilizado para alimentar a las mulas y las vacas. Sin embargo, grandes cantidades de bagazo tienden a acumularse y secarse. Finalmente es retirado y arrojado al río Pincos, puesto que el bagazo secado más allá de un cierto tiempo no es adecuado ni para forraje animal.

El *upi* es el ingrediente básico en el proceso de la producción del

alcohol. Es hervido y enfriado. Después es almacenado en barriles de madera llamados pipas, cada uno de unos 200 litros de capacidad. Pincos tiene ocho de estas pipas, en las cuales el upi fermenta y se convierte en chicha en el curso de cuatro días. A menudo los trabajadores se refrescan tomando chicha cruda de las pipas. Esta práctica ha contribuido a los muchos casos de alcoholismo al igual que al envenenamiento, ya que la chicha alcoholica está lejos de ser pura.

De las pipas la chicha es llevada a la *falca* o destilería. Cuando la chicha es calentada en la falca quemando hojas secas de la caña, el alcohol es vaporizado y condensado en pipas, y gotea como 96% de alcohol líquido. Entonces el alcohol es mezclado hasta con un 75% de agua para hacer el alcohol local, el tragu, que es vendido en barriles de petróleo de metal al precio aproximado de 15,000.00 soles cada uno, aproximadamente unas 75 libras esterlinas. En 1977 el gobierno recibió el 40% del precio en impuestos. El impuesto antes de la Reforma Agraria, sin embargo, era sólo de 27%. El aguardiente es el producto más lucrativo que se puede obtener de la caña de azúcar, especialmente antes de la Reforma Agraria, cuando el hacendado podía inclusive evadir parte de los impuestos. Gade estimó que las entradas de las haciendas eran de más de 200.00 dólares por hectárea de caña cultivada. 'Con ganancias como estas, casi toda la caña del valle (del Vilcanota) es convertida en aguardiente y los dos se han convertido prácticamente en sinónimos; los administradores se refieren a los rendimientos de la caña de azúcar en términos de cantidades de aguardiente (alcohol) por topo' (*Ibid.*: 132). Esta era igualmente la situación del valle de Pincos, y aún hoy día cada hectárea que puede producir caña es automáticamente dedicada a este cultivo.

Los mercados tradicionales para el tragu de Pincos son Andahuaylas y Huancarama, los dos pueblos más cercanos (ver los mapas, Apéndice I). Sin embargo, durante los últimos dos años se ha estado vendiendo en lugares tan lejanos como Cuzco y Lima.

Los indios del valle de Pincos no cultivan la caña de azúcar para consumo privado como endulzador. La caña de azúcar que deseen la toman simplemente de los cultivos comerciales de la hacienda. Pedazos de caña cortada son dados a los niños pequeños como dulces. Es dura y fibrosa y debe ser pelada antes de mascarla. Cuando se le extraído todo el dulce la pulpa sobrante es tirada al suelo. Igualmente, durante la cose-

cha del maíz en la aldea sus cañas son chupadas en igual forma por su jugo dulce. Sin embargo, la caña del maíz es más placentera de chupar, puesto que su interior es suave y puede ser consumido en su totalidad.

Otros productos del Valle del Pincos

De los otros productos, debo mencionar primero las frutas. Pincos tiene huertas frutales propias muy cerca de los edificios de la hacienda, al igual que un área grande de frutas y moras a algunas millas de distancia. Cerca de las viviendas de la hacienda se han plantado árboles de palta y un huerto de naranjos, lo mismo que en pedazos de tierra verduras y frutas para el consumo de la hacienda. Las frutas tenían que ser fumigadas frecuentemente con maquinaria pesada, lo que hacía muy práctico el tener las huertas cerca de las casas. La fruta era producida tanto para el consumo privado del hacendado como para vender.

En los huertos de frutas de Chilcapampa y Quillabamba, a unas millas de distancia de la hacienda, se cultivaban duraznos, peras, manzanas, frambuesas, fresas al igual que toda clase de verduras. En el sistema de la hacienda un indio de confianza era nombrado guardian de por vida y vivía permanentemente en la huerta. También estaba a cargo de la dirección de los trabajadores cuando esto era necesario. Además, el hacendado tenía un huerto de naranjos a una mayor elevación, donde la fruta maduraba con mayor lentitud. Por hacer esto, él tenía frutas todo el año. La mayor parte de la fruta no consumida en la hacienda era exportada a Andahuaylas, donde era conocida por su gran calidad.

Además de los huertos frutales, la hacienda administraba una lechería muy modesta. Las hojas secas de la caña, al igual que la alfalfa cultivada a mayores alturas, proporcionaban suficiente forraje para alimentar un pequeño rebaño de 70 cabezas. La mayor parte de la leche era convertida en queso y mantequilla aunque parte de ella era, por supuesto, consumida en la hacienda. Se producía cada día de ocho a doce moldes de queso de un peso aproximado de un kilo. Aunque el queso y la mantequilla eran en parte para el consumo doméstico, la mayor parte era vendida en Andahuaylas y también dada en obsequio a los muchos huéspedes de la hacienda.

Hoy día, la producción de fruta y queso está en declinación. Ambos requieren una fuerza de trabajo especializada, una parte de ella dejó la hacienda junto con el hacendado en 1974. La contribución económica que hacen estos productos es de poca significación en relación con la producción de alcohol, y por consiguiente han sido descuidados desde la época del levantamiento seguido por la expropiación. Lo que todavía se lleva al mercado de Andahuaylas es en una escala mucho más pequeña que antes.

Desde el punto de vista de los indios, el valle proporciona otro recurso importante. Para ellos el valle es una fuente de leña. Algunos dicen que pueden recordar que había una foresta natural al rededor de la aldea de Matapuquio. En la actualidad, sin embargo, los únicos árboles que uno ve en las laderas son eucaliptos plantados, traídos por primera vez al área en la segunda mitad del siglo XIX de Australia y Tasmania. El eucalipto (*L. Eucalyptus globulus*) es favorecido hoy día en el Perú por su crecimiento rápido y regeneración de las raíces. A una altitud aproximada de 2500 m. el árbol llega a la madurez en unos diez años. Después que se le corta, una nueva planta crecerá automáticamente del tronco de la raíz. Así, no es necesario replantar cada vez que se corta un árbol. En esta forma el eucalipto es muy parecido a la caña de azúcar. El eucalipto tiene un sistema extensivo de raíces y puede en consecuencia sobrevivir la larga estación seca de la sierra. Por supuesto, esto puede tener efectos adversos si se planta en un terreno que después se piensa usar para la agricultura. Obviamente, la planta es muy difícil de desenraizar.

El valle de Pincos, como muchos otros valles serranos, ha sido lentamente deforestado a lo largo de los años. Levillier (1925: 371) nos informa que en la época de la Conquista la madera ya era escasa en la sierra, y que se administraba un castigo de 100 latigazos a cualquier indio que cortaba el tronco principal de un árbol. Las autoridades españolas a su turno exigían la reforestación de los terrenos a lo largo de los canales de irrigación y corrientes tratando de frenar la erosión. El geógrafo Cook (1916: 292) vio la deforestación del valle del Vilcanota como inducida por el hombre, y Gade (1975: 16) cree que 'una área densamente poblada durante por lo menos un milenio debe haber sido gradualmente desvestida de sus forestas' por sus habitantes. Las motivaciones eran varias: preparar la tierra para la agricultura, coleccionar leña y madera para la construc-

ción, y el aumento de tierras de pastos 'con la introducción del ganado del Viejo Mundo después de 1532' (*Ibid.*).

En el valle de Pincos es al menos claro que el clima es favorable a las plantaciones forestales en el extremo más alto del valle. El gobierno está patrocinando proyectos de reforestación para los indios proveyéndoles gratis semillas de eucalipto a aquellos que quieren tener sus árboles propios. En general estas semillas son plantadas alrededor de las casas y en los bordes de los campos, puesto que la tierra en las laderas es demasiado preciada para la agricultura.

Mostrando un gran sentido de previsión, la hacienda de Pincos había protegido las áreas forestales del valle. Los arbustos y árboles crecen rápidamente a altitudes bajas por lo que al menos en el presente el fondo del valle es capaz de producir la leña necesaria para las comunidades de las laderas más altas. En la actualidad, un indio dedica un día a la semana para reunir leña en el valle. Algunas veces son incendiadas algunas áreas. Con la maleza cortada, los troncos más gruesos y las ramas son colectadas con facilidad para ser transportadas a la aldea. Sin embargo, muchos se quejan de que cada año se hace necesario alejarse más para conseguir suficiente leña. Esto les lleva cada vez más de su tiempo. Para compensar la escasez de la leña, a menudo se usa el estiércol seco para cocinar, pero esta práctica infortunadamente roba a los campos mucho del fertilizante necesario (ver S. Skar 1981).

Patrones de poblamiento

Tiene algún interés el especular sobre el significado del fondo del valle del río Pincos o zona chaupi-yunga en tiempos pre-coloniales. Con toda seguridad que sus recursos estaban disponibles para las comunidades de las laderas. Sin embargo, hay muy poca razón para suponer que existían allí poblamientos permanentes. Según lo reportado en otra parte (Murra 1972), parece probable que las comunidades de las laderas tenían cocales (cultivos de coca) en el fondo del valle. Hoy día las comunidades comercian por trueque y dinero con las comunidades en La Convención (Incahuasi) por este producto. Muchos indios hacen un viaje anual a Pasaje por el río Apurímac y llevan su mercadería en balsas al otro lado del río en La Convención. Pasaje es un típico centro comercial entre comuni-

dades de las alturas y de las tierras bajas y en donde cada individuo se encuentra en la orilla del río para comerciar. También, recuas de mulas comerciales de Andahuaylas siguen esta ruta, evitándose el largo viaje por las alturas al Cuzco. Esta ruta de Andahuaylas a Pasaje es probablemente la misma que siguió el Inca Sayri Tupac cuando él surgió del último reducto incaico de Vilcabamba en 1557 para rendirse a los españoles (Hemming 1970: 293). Hoy día este camino incaico sigue tan usado como antes.

Mi creencia de que el fondo del valle del río Pincos nunca tuvo una gran población en la época precolombina se basa en el hecho de que no hay allí vestigios de poblamientos tempranos. Un mito relata que el fondo de los valles estaban realmente deshabitados con excepción de Tambo (lugar de descanso) en el camino incaico, y que en el pasado la hacienda estaba en el cinturón del maíz en la parte baja de Matapuquio. Posiblemente esto podía referirse a las propiedades majceras de los incas que deben haber estado localizadas en estas alturas. En su ejemplo de la verticalidad en Huánuco, Murra (1972: 68) encontró que los fondos del valle estaban dedicados a la producción de coca. Se colocaban centinelas, a menudo viudas o viejos parientes de confianza de las clases altas, eran estacionados en los campos. Durante los tiempos de los incas, la coca era un cultivo usado sólo por el inca y sus parientes y los sacerdotes. El control de este piso ecológico más bajo, por consiguiente, debió estar reservado para los ricos, al igual que continuó siendo durante la época de la Reforma Agraria.

La mayoría de los investigadores han informado sobre una ausencia similar de aldeanos permanentes en la chaupi-yunga. Fonseca (1966, 1972) señala que las aldeas estaban localizadas en las laderas como para utilizar los cinturones de la papa y del maíz, que eran de mucha mayor importancia que la coca o las frutas. 'La tierra ansiosamente buscada por los europeos era menos deseable a los ojos de los indios serranos que estaban acostumbrados al tipo de medio ambiente de la quechua (laderas)...' (Gade 1973: 41). La preferencia por esta zona más alta sigue una antigua tradición que se remonta a los tiempos precolombinos (Estete 1917; Santillán 1968; Dyer 1962).

Se ha asegurado también con cierto grado de convicción que factores de salud jugaron un rol muy grande en los primitivos patrones de poblamiento. El geógrafo Gade (1973: 41) escribe

que el mayor factor de inhibición del poblamiento permanente fue la presencia permanente de enfermedad perniciosa... En el periodo precolombino la lieshmaniasis, una enfermedad que eventualmente lleva a la destrucción de la tráquea, probablemente influenció la percepción de lo inadecuado del fondo de los valles. Esta enfermedad indígena llamada k'epo en la región (de Apurímac) es transmitida por moscas de las riberas que se encuentran en las gargantas por debajo de los 2000 m. de elevación (Tamayo 1909).

Unos treinta años después de la llegada de los españoles, el chukchu (malaria) fue también reportado en los Andes (Jiménez de la Espada, *Op. cit.*). Desde entonces, indudablemente que las regiones bajas eran inapropiadas para los indios. Pero según fueron incorporados en el sistema de la encomienda y después en el de la hacienda, tenían muy pocas opciones sino las de trabajar en la chaupi-yunga. Sin embargo, las aldeas indígenas continuaron siendo localizadas en las laderas, y los trabajadores hacían largas caminatas diarias de arriba a abajo llevando la enfermedad con ellos. Durante el periodo colonial la tasa de mortalidad debido a la malaria era tan alta que se publicó un edicto ordenando que las aldeas indígenas debían establecerse 'en localidades saludables' (Matienzo 1967).

Debido a la enorme tasa de mortalidad, se importaron esclavos negros al Apurímac. Se ha informado que algunos negros tienen una deformación genética de las células de los glóbulos rojos que los hacen inmunes a la malaria (Dunn 1965). Ellos resultaron siendo una fuerza de trabajo mejor adaptada a los climas de tierras bajas del Nuevo Mundo. La hacienda de Pachachaca, no muy lejos de Pincos y poseída por la misma familia, se dice que estaba empleando 102 negros en 1771 (Gade 1973: 40). Por esta época, los negros ya habían reemplazado a los runakuna en la reparación de puentes incaicos en el Apurímac, puesto que las aldeas tradicionalmente responsables de su reparación habían sido liquidadas por la malaria. Se emplearon esclavos negros en el chaupi-yunga de la sierra hasta la emancipación en 1854. Hay hoy día algunos negros residentes en el departamento de Apurímac.

Aunque los negros dejaron la chaupi-yunga, el temible chukchu no lo hizo. Raimondi (1916), en su jornada de viaje por el área en 1858, informó haber visto haciendas completamente abandonadas debido a las

epidemias de malaria. En verdad, a lo largo de todo el período colonial esta enfermedad fue el más grande problema de salud de las áreas por debajo de los 2500 m. de elevación. No fue hasta antes de la década de 1940, con la introducción de la fumigación con DDT que la enfermedad fue puesta bajo control (Weiss 1954). Sin embargo, desgraciadamente, en 1980 la enfermedad estaba haciendo su retorno.

En 1976 hubo casos de malaria en el Valle de Pincos. Pedro Yuto Aroni de Matapuquio también recuerda antiguos días en la hacienda Palmira donde el chukchu afligía a hombres, animales y plantas. Se decía que aún los melones temblaban con esta terrible enfermedad.

Es razonable afirmar que, aunque los Incas explotaron los fondos de los valles del Apurímac hasta cierto punto, fue con la llegada de los españoles que la chaupi-yunga adquirió por primera vez la importancia que tiene hoy día. Esta importancia es debido ante todo a la importación de ciertos cultivos del Viejo Mundo que los españoles trajeron con ellos —principalmente la caña de azúcar. Con la introducción de estos cultivos un nuevo nicho ecológico en la chaupi-yunga podía ser utilizado, estableciendo así una nueva relación entre el hombre y la tierra en el valle de Pincos.

Cultivos y recursos de la zona quichwa

De todos los cultivos producidos en la zona qichwa, el maíz es el más importante. Es cultivado principalmente por los runakuna para su propio consumo, y sólo una cantidad insignificante es cultivado por las empresas del valle. Durante el año agrícola los runakuna invierten una buena proporción de su tiempo en el cultivo y cosecha del maíz (ver Fig. IV: 3, página 173). En determinada épocas del año el cultivo del maíz puede entrar en conflicto con las demandas de trabajo de las haciendas del valle. Este es un punto al que retornaré en el Capítulo VIII, donde la relación entre la agricultura de la hacienda y la agricultura de subsistencia privada será analizada.

El maíz (*L. Zea Mays*) se planta entre mediados de setiembre y comienzos de diciembre, dependiendo de la altitud de los respectivos campos. Una familia que tiene terrenos en lugares altos tendrá que plantar en

setiembre pues allí el cultivo lleva más tiempo en madurar que en las laderas bajas. Debido a las noches de frío helado de fines de junio, julio y agosto, y la necesidad de tener maíz para preparar las fiestas, el sembrío se hace lo suficientemente temprano para asegurarse una cosecha antes de la fiesta de San Juan el 24 de junio³.

El maíz es el cultivo que demanda la mayor parte del tiempo de los aldeanos, y el sembrío es una empresa familiar. El maíz es plantado antes del comienzo de la estación lluviosa, pues de otro modo la semilla se pudre en el suelo. Sin embargo, durante octubre y noviembre, la tierra está en su punto más seco, por lo que es necesario irrigar dos o tres días antes de plantar el maíz. Si se calcula el tiempo correctamente, las lluvias llegarán después que la planta ha echado suficientes raíces como para utilizar la abundante humedad y para soportar la intensidad de las torrenciales lluvias tropicales. La irrigación se hace por turnos, puesto que la escasez del agua durante este tiempo del año significa que es insuficiente para cubrir todos los campos de una vez. Desde la quebrada de Chungulvay y desde varios pequeños puquios, se han excavado acequias o canales de irrigación hasta de un kilómetro de largo para llevar el agua a los campos. La posición de uno con relación a la acequia, al igual que el relativo poder político que uno tiene, influyen el acceso al agua.

El agua de irrigación entra al campo por la parte arriba y es toscamente distribuida pendiente abajo escarbando pequeños canales con la lampa. Un campo de tamaño promedio tiene de 100 a 200 metros cuadrados y es irrigado en el curso de un día y una noche. Este es el tiempo señalado para cada lote familiar por vez. Aquellos que tienen mayor influencia política pueden tener derechos sobre el agua por más tiempo, pero ellos generalmente tienen también campos más extensos y más bocas que alimentar, ya que una familia numerosa es a menudo la base del poder de una persona.

Cuando un campo ha sido bien irrigado, se lo deja secar hasta que tiene una consistencia húmeda suave, lo que usualmente toma de uno a tres días. Tan pronto como la tierra está en buenas condiciones de traba-

3 Ver en la Figura IV: 3 en la p. 173 el ciclo agrícola anual en Matapuquio. Esta figura es un resumen de lo que se dirá en la presente sección de este Capítulo.

		AGOSTO	SET.	OCT.	NOV.	DIC.	ENERO	FEB.	MARZO	ABRIL	MAYO	JUNIO	JULIO
ESTACIONES				USIA TIEMPO			LLUVIA PUQUY TIEMPO			USIA TIEMPO			
CALENDARIO CEREMONIAL		30 de Agosto SANTA ROSA			1 Nov. TODOS LOS SANTOS			Mitad de Feb. PERIODO DE CARNAVAL		SEMANA SANTA		ST. JUAN ST. PEDRO 24th & 29th.	
MAIZ	FALDAS SUPERIORES		(SIEMBRA)		(HALLMAY)		(KUTIPAY)			(COSECHA)			
	FALDAS INFERIORES			(SIEMBRA)		(HALLMAY)		(KUTIPAY)		(COSECHA)			
TRIGO (FALDAS MALAS)			SIEMBRA SECUNDARIA DE CAMPOS DE MAIZ		DESHIERDE CORTE DE TRIGO COMO FORRAJE		(SIEMBRA)			(COSECHA)			
PAPAS, OCA, OLLUCO, ETC. (PUNA)			(SIEMBRA)						(COSECHA / CHACMAY)				
FRIJOLES (PUNA)			(SIEMBRA SECUNDARIA)			(COSECHA)		(SIEMBRA)		(COSECHA)			
QUINUA (FALDAS) ENTRE MAIZ			(SIEMBRA)						(COSECHA)				
ANIMALES					(ANIMALES RECIEN NACIDOS (caballos, cerdos, pollos, etc)								
OTRAS ACTIVIDADES			(WASI WASI)	(PREPARACION DE CASAS)		(CONSTRUCCION DE CHOZAS)							

Figura IV.3. Ciclo agrícola de la aldea de Matapuquio.

jo, parientes, compadres y miembros de la familia son reunidos para participar en los arreglos del trabajo tal como es descrito en el Capítulo VII. El masticar la coca es considerado una adición necesaria para un día de trabajo en los campos. Una vez mezclada con la togra (cenizas de la quinua quemada) la coca forma un bulto en un lado de la boca, altera el nivel de adrenalina en la corriente sanguínea y así aumenta la capacidad para el trabajo (Skar 1974).

Para roturar la tierra los trabajadores utilizarán la lampa y el pico, rompen primero la tierra en grandes terrones y vuelven a repasar el campo, rompiendo los terrones con la lampa. El desyerbar los campos antes de plantar rara vez es necesario y simplemente se cubre las yerbas con la lampa. Debido a que los mismos campos han estado bajo cultivo el junio anterior, muy poco pasto y yerba se ha acumulado. El campo que se trabaja es el mismo que uno cosechó el año anterior, y el anterior a ese, lo más lejos en el pasado que uno pueda recordar. Usando irrigación y algún fertilizante natural esparcido sobre el campo según se va trabajando, se conseguirá de nuevo una cosecha suficiente el próximo mayo o junio. Los campos irrigados no necesitan rotación de cultivos, ni se les debe dejar descansando eriazos. Sin embargo, se recordaban los tiempos en que el maíz era más grande y que cada familia podía sostenerse con un campo de cultivo más pequeño. La falta de nutrientes en algunas partes de los campos es evidente. El cultivo más cercano a la casa es siempre el mejor, puesto que recibe los fertilizantes naturales tanto de los habitantes de la casa como de los animales. El maíz que crece aquí es dos veces más grande que el que se cultiva en campos más alejados.

Cuando el suelo ha sido preparado apropiadamente, el siguiente paso es la siembra, llamada tarpuy en quechua. Algunas veces un segundo cultivo preparatorio se hace consecutivamente con la siembra. En cualquier caso la parte de la siembra misma requiere la ayuda de las mujeres al igual que la de los hombres. Mientras que los hombres trabajan a su manera con su lampa en hileras campo arriba, haciendo huecos pequeños de 3 a 5 cm. y a intervalos de 30 a 45 cm., las mujeres de la casa del dueño echan dos semillas en los huecos antes de que los hombres los vuelvan a cubrir. Una semilla sería suficiente pero siempre se echa una adicional. Todo el proceso es muy rápido y un hombre entrenado sólo necesita un golpe de lampa. Según él va removiendo la tierra la mujer echa la semillas y el hombre deja que la tierra caiga encima. Una mujer o

una niña generalmente pueden proveer las semillas a dos hombres mientras trabajan en las hileras.

Aquellos suficientemente ricos usan un par de bueyes (yunta) para roturar los campos. Los bueyes jalan un arado de madera haciendo surcos para plantar. Hasta cierto punto, el empleo de la yunta depende también de la inclinación de la ladera. Los bueyes sólo pueden ser usados cuando es relativamente plano en campos con una gradiente menor de 30 a 40 grados. Si bien el uso de la yunta y el arado es raro, muchas familias usan la yunta para la siembra misma, a menudo alquilando los bueyes de un vecino. Normalmente se requieren tres personas cuando se siembra con yunta: el wacaqallariy, a menudo una mujer o un adolescente, caminan por delante de los bueyes para guiarlos en líneas rectas y guiarlos en cada vuelta al extremo del campo (chacra). Detrás de los bueyes, el yapuq o arador trabajará, forzando la punta del arado (reja) a la profundidad correcta y dirigiéndolos en línea recta. El yapuq es siempre un hombre adulto, generalmente el jefe de la familia. Fuerza y experiencia son necesarias para balancear el arado sobre su punta al mismo tiempo que lo presiona para abajo. El arado tiende a rodarse a un lado. Si la falta de balance no es corregida inmediatamente, la tendencia es a sobre compensar y el resultado es una línea en zigzag a través del campo.

Detrás del arador, tendrá su lugar la muqaq o sembradora. La muqaq es siempre una mujer y usualmente una adulta. El sembrar entonces consiste en el wacaqallariy o joven que preside a los bueyes; un yapuy o arador, usualmente el padre; y la muqaq o sembradora, usualmente la madre de la unidad familiar. La sembradora será la última del grupo de tres. Según avanza la unidad hacia adelante la semilla que fue colocada en el surco previo será cubierta de nuevo con la tierra del nuevo surco. Si se dispone sólo de un hombre y una mujer para plantar el campo, la disposición será un poco diferente. En este caso la mujer tomará el puesto del wacaqallariy al igual que el de la muqaq. Ella irá por delante de la yunta. Según va guiando a los bueyes, al mismo tiempo irá dejando caer las semillas en el surco hecho en el momento anterior. Usualmente los bueyes no necesitan demasiada guía y la seguirán según ella avanza a través del campo. El trabajo del yapuq es el mismo de antes, pero el trabajo de la mujer ha cambiado de echar las semillas en el surco fresco hecho detrás del arado al de echar las semillas en el surco hecho en la ronda previa.

Unas dos semanas después del tarpuy, brotará el maíz y, después de unos dos meses, cuando tiene una altura de 20 a 30 cm., está listo para el primer cultivo, o hallmay. El hallmay tiene lugar a fines de noviembre y comienzos de diciembre en las laderas altas, mientras que en las laderas bajas es generalmente en enero. En el hallmay se usa la técnica del aporque en forma similar a la usada en el cultivo de la caña. El aporque, como se ha descrito antes, consiste en amojonar y desyerbar las plantas con la lampa. Esto se hace para arriba de la hilera para después facilitar la irrigación. Debemos anotar aquí que el arar se hace horizontalmente a través del campo, mientras que el hallmay se hace verticalmente cuesta arriba.

El campo es irrigado antes del hallmay en la misma forma en que fue irrigado antes del tarpuy. Entonces, utilizando los nuevos surcos, puede ser irrigado de nuevo en cualquier momento conveniente después del hallmay. Si las lluvias llegan tarde, usualmente habrá una tremenda competición por el agua en este momento, puesto que tanto trabajo como semilla han sido fuertemente invertidos en los campos y nadie quiere correr el riesgo de perder la cosecha por falta de agua. Esto es especialmente cierto en las laderas altas, donde el tarpuy ocurre a mediados de setiembre, mientras que las lluvias rara vez comienzan antes de noviembre. En 1976 la lluvia no comenzó hasta enero y muchos perdieron una gran parte de su cosecha de maíz. Durante la ansiedad por falta de lluvias, se informó de la presencia de mangas de saltamontes en el área. Los indios estaban muy preocupados, puesto que los habitantes más viejos podían recordar que cuando las mangas de saltamontes descendieron sobre la aldea en la década de 1940 se comieron todo el follaje verde de las laderas.

Entre un mes y medio y dos meses después del hallmay se vuelve a cultivar. Este segundo cultivo es llamado el kutipay y comienza, como lo hace el primer cultivo, con irrigación y un aporque subsecuente. Esta vez la tierra es amontonada muy alto en la base de la planta que ahora tiene un metro de altura. Durante ambos cultivos la mayor parte del trabajo es hecho por medio del ayni o con peones varones o una combinación de ambos (ver el Capítulo VI). Las mujeres cocinarán la comida para los trabajadores y desyerbarán cuando están libres. El desyerbe se hace jalando la planta del terrón de tierra que ha sido aflojado previamente por los hombres. Sin embargo, se deja que algunas plantas crezcan entre el maíz, tal como algunas yerbas para cocinar y para medicinas nativas. Al-

gunas veces, también se planta un segundo cultivo en el mismo campo del maíz y al mismo tiempo. Por ejemplo, se puede plantar un cultivo secundario en filas de un ángulo de 90 grados con los surcos del maíz. Usualmente este cultivo es cortado unos dos meses más tarde cuando todavía está verde, y es usado para forrage animal para los cuyes, gallinas y cerdos.

Uno puede también plantar quinua (*L. chenopodium quinua*) en el mismo campo con el maíz, dos filas de quinua alternando con el maíz. Un informante me dijo que dos líneas consecutivas del mismo cultivo eran siempre sembradas de modo que una clase de semilla podía ser llevada atrás y adelante a través del campo, para ser cambiada por el atado de la otra clase de semilla. Plantando de dos en dos surcos indudablemente se ayuda a la transfertilización de los cultivos, especialmente en el caso del maíz. Se siembra también la quinua como un borde alrededor del campo de maíz, una práctica descrita también para tiempos incaicos (Garcilaso de la Vega 1960: 227). A veces la quinua se planta junto con el trigo, pero muy rara vez se la planta sola. Se dice que entonces el producto es mucho menor.

La cosecha del maíz, que comienza a mediados de abril y continúa hasta principios de junio, es un asunto de niños, mujeres y hombres de cada familia extensa. Es una época de diversión y alegría. Antes de la cosecha misma, los indios ya han probado el maíz en su estado verde y dulce. Este maíz temprano es llamado choqullo y es una delicia gozada subrepticamente por el dueño, amigos y familia... y los ladrones. Aun las cañas de este maíz temprano son consumidas, siendo mascadas como un dulce (miski) por jóvenes y adultos.

En la cosecha principal (saratuy) todo el campo es cortado de una sola vez por los hombres usando la hoz (hichuna). Las cañas del maíz son cortadas unos 10 cm. por debajo de la última mazorca, dejando un taco de unos 10 cm. Cuando se han cortado todos los tallos, estos son reunidos en atados y llevados en las espaldas de los hombres al igual que en mulas y caballos al corral (tendal) para secar. Puesto que en Matapuquio todas las casas permanentes están localizadas al borde de los campos de maíz, el tendal es a menudo construido cerca de la casa. Esto significa la simplificación de la vigilancia de su cultivo máspreciado. Los tallos del maíz mismo son usados para construir la pared del tendal,

manteniendo así fuera a los animales al mismo tiempo que crea un espacio cerrado en el cual el maíz puede secar sin ser molestado. En esta época los animales son traídos de la puna y atados en el campo cosechado para que puedan comer los tallos que quedan.

Las mazorcas de maíz son deshojadas inmediatamente después de ser cortadas. El deshoje se hace usando la tipina o un palo con punta de unos 10 a 15 cm. de largo. La tipina se inserta dentro de las hojas y es usada casi como un cuchillo para pelar las hojas verdes de la mazorca del maíz. El arbusto del chachacomo es supuestamente el más apropiado para hacer tipinas, porque tiene una madera muy dura. Supuestamente dicha madera era mucho más común en tiempos pasados cuando el arbusto también crecía mucho más grande. De acuerdo con un informante, el chachacomo que vino de la selva (o jungla) una vez cubría las laderas de Matapuquio con árboles.

Tan pronto como se ha deshojado el maíz es clasificado en grupos: las mazorcas pequeñas, que se dice 'han sido sudadas por el calor' son, en una buena cosecha, separadas para servir de alimento a los cerdos. Las mazorcas que han sido atacadas por los gusanos son también utilizadas como forraje. Las mazorcas grandes sin mácula son amontonadas en el tendal para que se sequen, y ahí constituyen una verdadera montaña de maíz. Algunas veces, se construye una plataforma alta muy cerca de la casa, donde se pone a secar por separado las mejores mazorcas del maíz. Los tallos de más que no se usan en la construcción del tendal son reunidos y elevados a los árboles para que se sequen y sean después usados como forraje durante la estación seca.

En otra fuente se ha aseverado (Gade 1975: 127) que la cosecha del maíz debe ocurrir cuando el cultivo está todavía verde, puesto que de otra manera se podría debido a su alto contenido de agua. Esto no es así en el valle de Pincos. El maíz se corta cuando las cañas están medio secas o lo suficientemente secas para romperlas con la hoz. Esto hace la cosecha mucho más fácil, puesto que las cañas pueden ser reunidas en haces de tres o cuatro y ser simplemente cortadas, en vez de cortar las cañas una por una.

Tal como la he descrito, la cosecha del maíz lleva algo de una semana de trabajo para cada familia individual. Durante esta semana mono-

poliza la fuerza de trabajo de toda la familia. A menudo una familia trabajará durante la noche, puesto que es preferible hacer la cosecha al tiempo de la luna llena.

Después que las mazorcas de maíz han secado, son reunidas y clasificadas de nuevo de acuerdo con su color y uso. Parte del maíz será separado para comerlo en mote (maíz hervido), en kancha (tostado) o en chicha (cerveza de maíz). La mayor parte del maíz se come sea hervido o tostado. El mote cocido es pelado de su cáscara para ocasiones festivas o para servirlo a un huésped especial. El hervir los granos ablanda su epidermis hasta tal punto que este proceso es hecho fácilmente simplemente frotando los granos con los dedos. Cuando el maíz no ha sido pelado antes, es pelado al comerlo, y se considera de muy mala costumbre el comer maíz sin pelarlo. El mote se sirve como un acompañante de todas las comidas junto con las papas o un plato de sopa.

La kancha es para comerla cuando uno está fuera de su casa. Es la comida que prepara la mujer para su esposo cuando el va a trabajar en la hacienda o cooperativa en el valle, y los pastores siempre llevan consigo una ración diaria de kancha y queso. El maíz es tostado en una tostadora especial de cerámica, o en sartenes. Mientras el maíz se tuesta el interior de los granos se torna blanco y la cascara se pone oscura y quebradiza. El gusto es similar al del *pop-corn* a medio reventar, solo que los granos son más grandes y de mejor gusto. La kancha con queso es hoy día la comida básica de todo hombre que trabaja en la cooperativa. Se come a la hora del almuerzo lo mismo que se mastica mientras se está trabajando en los campos. La kancha es también llevada por cualquier viajero en una jornada, puesto que es ligera y se preserva bien.

Algunas de las mazorcas son escogidas para la elaboración de chicha (cerveza de maíz). Como mencionamos antes, la cosecha del maíz debe tradicionalmente terminar antes de la fiesta de San Juan. Sin embargo, si uno va a tener chicha para la fiesta, la cosecha debe estar terminada por lo menos con dos semanas de anticipación, para tener el tiempo suficiente para preparar la chicha. Los tipos de maíz *kulli, kulli morocho* y *morocho* son considerados los mejores para hacer chicha⁴. Se pueden

4 Los matapuqueños distinguen 21 tipos de maíz, dependiendo de su uso y apariencia característica.

también usar otros tipos. No todas las familias hacen chicha en todas las fiestas. Esto se deja a cargo de los encargados de la fiesta, los carguyoq, quienes hacen la chicha para una gran parte de la población. El cargoyoq es ayudado a hacer la chicha por los hogares de sus familiares, sus amigos y compadres (ver el Capítulo VI).

El primer paso en la elaboración de la chicha es preparar el wiñapo. El wiñapo son los granos de maíz germinados que han sido remojados por días y después son depositados en una vasija de cerámica parcialmente enterrada en el suelo. Esta vasija es cubierta con hojas húmedas y despojos. Después de una o dos semanas los granos -han germinado y el *wiñapo* es sacado para que seque. Entonces se lo muele hasta constituir una harina que es usada como levadura para comenzar la fermentación de la chicha. En tiempos de los incas y en algunas áreas hasta el presente la fermentación es conseguida mascando parte del maíz, siendo la saliva de las viejas las que proporcionan las enzimas para la fermentación (Cobo [1553] 1956: I: 162-3 y Tschudi [1846] 1963: 179). El wiñapo molido es mezclado con agua hirviendo hasta que se hace un engrudo espeso, que es hervido y removido por un tiempo en una gran paila de cobre. Después, el líquido es cernido a una enorme vasija tradicional de chicha (urpo), que tiene una capacidad de 1 x 1.5 m. de tamaño, donde se la deja fermentar. La chicha puede beberse al día siguiente, pero es mejor después de tres o cuatro días. Se vuelve amarga si se la deja fermentar más de una semana.

Además de los tres usos del maíz descritos arriba, los granos secos del maíz pueden también ser molidos y usados para rellenar las sopas servidas con papas cocinadas. Este es el plato principal corriente de los indios de Matapuquio.

Después de clasificar el maíz, es depositado en el ático o marka de la casa. Los hombres están estrictamente prohibidos de entrar en la marka, que sirve también como el depósito de los otros cultivos. El depósito y la utilización de los cultivos están bajo la sola responsabilidad de las mujeres de la casa, aunque los hombres han contribuido bastante en la siembra, en el cultivo y en la cosecha de los productos.

En esta sección he descrito la siembra, el cultivo y la cosecha del maíz y el lugar que tiene en la economía doméstica. Se ha mostrado al

maíz como un cultivo controlado por las estaciones, para ser plantado y cosechado sólo en determinadas épocas del año. Sin embargo, hay algunos indios en Matapuquio que pueden platar el maíz cuando quieren durante todo el año. Ellos son los propietarios de michka, que son chacras especiales que están permanentemente entre paredes que protegen los cultivos durante esa parte del año donde los animales son guardados en la aldea. La ventaja de cultivar la michka es que el maíz requiere irrigación en un tiempo cuando los otros campos no necesitan irrigación. Los dos o tres individuos que cultivan michka estaban también situados de modo que podían dominar ciertas fuentes de agua, poniendo así sus campos en una ventaja definida.

Otros cultivos de la zona quichwa

El maíz es el cultivo más importante en la zona qichwa en el valle de Pincos, y es en verdad 'el pan de los peruanos (nativos)' (Tschudi 1963: 260). Sin embargo, los españoles nunca se acostumbraron completamente al uso del maíz como un alimento básico en su dieta. Los documentos indican que el trigo pudo haber llegado al Perú tan temprano como 1493 (Gade 1975: 137) y sabemos que a mediados del siglo XVI se había extendido a la sierra. Tanto Garcilaso de la Vega (1960: 442) como Cobo (1956: I: 406) relatan cómo fue importado el trigo al Perú, dónde fue cultivado por primera vez por una dama española en un pequeño lote en el que las semillas fueron rociadas. El trigo era todavía escaso a fines del siglo. Aparentemente, los especuladores se aprovecharon de la situación para subir los precios. En 1586 la municipalidad del Cuzco fue forzada a intervenir, y se establecieron precios fijos para el producto (Montesinos 1906: 101).

Mientras el trigo se cultivaba para hacer pan para los españoles, los indios rara vez lo cultivaban para su propio uso. Probablemente el cultivo no habría ganado aceptación general entre los indios de no haberseles exigido que pagasen el tributo a sus amos en trigo. La renta de la tierra tenía que ser pagada en productos, y el trigo era el cultivo que los españoles deseaban. Hoy día, el trigo es considerado casi como un cultivo de prestigio entre los indios por la variedad que introduce en su dieta.

Cada familia indígena en Matapuquio tiene una pequeña chakra de

trigo. Pueden usar el trigo en la celebración de sus fiestas. Por ejemplo, es costumbre hacer muñecas de pan para las niñas y caballos de pan para los niños en la fiesta de Todos los Santos (1° de noviembre) y a menudo se hace pan para Navidad. Sólo dos casas en la aldea exhiben hornos para pan. Estos hornos, sin embargo, son a menudo alquilados a los otros vecinos. Para hacer pan de trigo, los granos tienen que ser molidos a mano y convertidos en harina. Se hace pan con muy poca frecuencia por el enorme esfuerzo que demanda el moler suficiente trigo. Este es un trabajo muy pesado, hecho entre dos piedras, con la piedra de encima moviéndose sobre la de debajo, aplastando así los granos.

El uso más común del trigo entre los matapuqueños no es la preparación del pan sino más bien como un espesador de la sopa. Los granos son lavados, remojados, y despojados de sus cáscaras entre las palmas de las manos. Después son molidos para ser añadidos a la sopa, cuyo ingrediente principal es siempre la papa.

Sea que se lo use como pan o en la sopa, el trigo no es un producto de subsistencia importante para los indios. Esto está reflejado en los campos que se dejan para sembrar trigo. El trigo no compite nunca con el maíz por las chakras irrigadas sino que se lo siembra siempre en las laderas secas, empinadas y sin irrigación a alguna distancia de la garganta o wayqu, con su medio ambiente más protegido. En Matapuquio la inclinación de la ladera en el wayqu mismo es de 30 a 40 grados, mientras que en los riscos exteriores puede ser de 60 grados o más. Es en estas laderas secas entre 50 y 60 grados de pendiente donde se planta el trigo. Una gradiente de 60 grados es casi el límite máximo para cualquier empresa agrícola. Ciertamente, los matapuquinos se aproximan a este límite en su agricultura del trigo. El trabajar en dicho campo es casi como plantar en una pared inclinada. Uno casi no necesita agacharse para trabajar la tierra (ver figura III: 3, página 143, para el perfil de la ladera). Es muy peligroso trabajar en estos campos. Tierra y piedras se desgajan a menudo y ruedan montaña abajo, golpeando a alguno que se encuentre trabajando abajo. Dichas piedras ruedan ladera abajo a gran velocidad y son a menudo la causa de muertes tanto de hombres como de bestias.

Así, en Matapuquio las laderas demasiado empinadas o pedregosas para plantar otros cultivos y donde la irrigación es imposible, son destinadas al cultivo del trigo. Esto, sin embargo, no proporciona el mejor

microclima para el cultivo. Gade (1975: 138) encontró que la mayor parte del trigo cultivado en el valle del Vilcanota está mal adaptado, produciendo demasiado almidón, falta de proteínas y los granos son blandos en vez de ser duros. Es muy probable que este sea también el caso en el valle de Pincos. Usualmente las cosechas de trigo son muy pobres y están a menudo malogradas por la roya del trigo (ukpukuta), que puede malograr hasta un tercio de la cosecha total.

A semejanza de los terrenos marginales que se le asigna, la siembra del trigo recibe muy poca atención en comparación con la del maíz. Primero una mujer esparce las semillas lo más uniformemente que puede en la chakra arrojando los granos de su manta. (La manta es una tela tejida a mano usada por los hombres, pero especialmente por las mujeres que la usan para llevar bultos y bebés). Después que las semillas han sido esparcidas, jóvenes de ambos sexo escarban la tierra en la chakra con sus picos, cubriendo así las semillas lo suficiente como para hacerlas germinar. Si el trabajo es hecho exhaustivamente, el campo puede ser preparado una vez antes de sembrar, pero esto es raro en Matapuquio. No se usan animales de arado en la siembra del trigo, puesto que las laderas son demasiado empinadas para los bueyes.

Desde el momento en que el trigo es sembrado entre diciembre y enero hasta su cosecha en junio, no se hace ningún trabajo sobre el cultivo. Este no es deyerbado ni irrigado. Sin embargo, en el momento de la cosecha en junio, participa toda la familia. El trigo ya está seco cuando es cortado, haciendo más fácil el trabajo con la segadera. Las espigas cortadas son llevadas a una superficie plana para la trilla. A menudo es usado el patio de la escuela para este trabajo, puesto que es el área más nivelada de toda la aldea. Para la trilla, se utilizan caballos sostenidos por riendas por un hombre que se para al centro del trigo por trillar y les hacen dar vueltas y vueltas con chicos y jóvenes de la familia. El pisoteo de los caballos separa el trigo. Los granos son reunidos en mantas u llevados a las mujeres cuya tarea es ventear el trigo para separar los granos de la paja. La cosecha es terminada por cada familia en uno o dos días. La cosecha de este cultivo del trigo es completamente diferente del cultivo secundario mencionado más arriba, en el cual el trigo es sembrado en los campos de maíz.

En menor grado también se planta cebada en el Valle de Pincos.

Las técnicas de sembrar y cosechar son las mismas que para el trigo. Un habitante en Matapuquio planta cebada en gran escala y esto ha tenido un gran efecto sobre la situación económica. Alcides Llactas adquirió semillas de cebada gratis de la Compañía Cervecera en el Cuzco. La cervecería distribuyó sus propias semillas para elevar la calidad de la cebada que estaba usando para fabricar la cerveza. Alcides consiguió algunas de esas semillas y, puesto que él es también miembro de la Cooperativa del valle, se le concedió un terreno empinado para sembrar. Entonces, él contrató algunos peones y reclutó amigos y parientes en ayni (ver el Capítulo VI) para plantar y cosechar el cultivo, el que después vendió a la Cervecería por 10,000 soles, una suma respetable para los estándares indígenas. Los patrones de conducta de Alcides, por medio de los cuales él convierte valores tradicionales en nuevos canales de crecimiento económico, se parecen a los descritos por F. Barth (1967). En los términos de Barth, Alcides Llactas constituiría un 'empresario'. Sin embargo, se debe notar que este patrón de conducta está sólo abierto a los miembros de la cooperativa que tienen acceso a suficientes extensiones de terreno para hacer rentable dicha aventura .

Los únicos otros cultivos plantados en la zona qichwa son los que se encuentran en la wurta. Cada casa tiene su wurta o jardín localizado tras de la casa, donde son cultivadas verduras tales como ajíes y cebollas al igual que hierbas para cocinar . La calabaza, un especie de calabacín dulce, se encuentra también allí, si es que no ha sido platado entre el maíz. La calabaza generalmente madura entre mayo y junio y se la prepara asándola al fuego abierto. Se añade azúcar y leche a la pulpa de la calabaza para hacer una especie de guiso dulce considerado como una gran delicia. Hay generalmente una gran abundancia de calabazas en la época de la cosecha y a menudo se da como obsequio a los visitantes. Tradicionalmente la cáscara de la calabaza era cuidadosamente limpiada y usada como recipiente para contener agua. Se grababa bellos diseños en su superficie externa. Sin embargo, hoy día la calabaza ha sido grandemente reemplazada por baldes que se compran en Andahuaylas.

Patrones de poblamiento de los indios quechuas

La aldea indígena tradicional no tenía una organización nucleada sino que tenía un carácter disperso. Sin embargo, en 1572, el quinto virrey es-

pañol, don Francisco de Toledo, reorganizó las comunidades indígenas para

governarlas mejor y facilitar los esfuerzos misioneros y convertirlas con un número relativamente pequeño de curas... Una de las reformas más significativas de Toledo para la conquista de la sociedad, por consiguiente, ordenaba el establecimiento de los indios en nuevos pueblos y aldeas siguiendo los planos físicos establecidos en decretos reales. Las órdenes de Toledo pusieron en existencia cientos de nuevos poblamientos coloniales llamados 'reducciones'... Estos poblamientos siguieron el patrón de parrilla colonial, que formaba una especie de tablero de damas alrededor de una plaza central donde la iglesia y el edificio municipal eran erigidos (Dobyns y Doughty 1976: 92)

Sin embargo, el trabajo de reorganización de Toledo no tocó todas las áreas del Perú. Hoy día encontramos comunidades indias en dos tipos de residencias:

- a) el tipo tradicional o disperso, y
- b) el tipo de reducción, a menudo localizado en el fondo de un valle.

Muchas de las reducciones se convirtieron después en pueblos pequeños y ciudades, mientras que el crecimiento de la aldea tradicional sólo significó mayor dispersión sobre las laderas de las montañas. No hay reducciones en el Valle del río Pincos. Las comunidades dispersas como Matapuquio han mantenido el mismo patrón de poblamiento por siglos, proveyendonos por consiguiente muy buenos ejemplos para estudiar las relaciones de la comunidad con los recursos de las laderas. El sistema de tablero de damas de los planes de pueblos de Toledo estaba basado sobre la teoría de la concentración, un patrón cuyos primeros criterios sociales eran principalmente los de control social y dominación. Todas las actividades comunales importantes debían tener lugar en la plaza central, el punto focal social y cultural de todas las reducciones. Entonces, ¿cuál era el principio del patrón de poblamiento disperso antes de la conquista? Mi estudio de Matapuquio sugiere que eran prominentes no sólo los criterios culturales, sino también los ecológicos.

La comunidad de Matapuquio está situada a lo largo de una sola línea de referencia, un pequeño tributario del río Pincos que forma los wayqus de Chillwayqu arriba en las laderas y Chacawayqu más abajo del valle. La quebradilla que corre en el wayqu es llamada Chongolvay, y provee la irrigación necesaria para el cultivo del maíz. El área del maíz a lo largo del wayqu es también el área que realmente les pertenece a los indios. La mayor parte de los terrenos donde se plantan otros cultivos ha sido tomada por las haciendas y ahora pertenecen a la cooperativa. En Matapuquio todas las familias tienen sus tierras privadas de maíz. La situación es idéntica con las áreas donde se puede cultivar el maíz (ver también el Capítulo V, pp. 226 y 250-251).

Situada a lo largo del wayqu la comunidad de Matapuquio es verticalmente muy larga y angosta, y está dividida en una parte baja (Uray) y una parte alta (Hanay). Esta división tiene su base en el antiguo patrón incaico (descrito en el Capítulo II), estaba tan fuertemente arraigado que Toledo tuvo que tenerlo en cuenta en su reorganización de reducciones, aunque bien pudo no estar presente la función ecológica que dicha división tenía. 'Él [Toledo] permitió que se continuase con la división andina en mitades. Los miembros adultos de la comunidad convenían el primer día de cada año en escoger dos conjuntos de autoridades para el año' (*Ibid.*: 93).

Aunque cultivos tales como la quinua, habas y trigo se plantan en la zona qichwa, el cultivo más importante de las laderas es el maíz. Notamos en la sección precedente que, mientras los cálculos del tiempo para la siembra dependían de la altitud (esto es, cuanto más elevado estaba el campo, tanto más temprano se sembraba), la cosecha de un campo sembrado en setiembre en las laderas altas podía caer al mismo tiempo que un campo plantado en noviembre/diciembre en las laderas bajas. El clima más cálido de las laderas bajas puede disminuir el tiempo de crecimiento en dos o tres meses.

La mayor altitud en que se cultiva el maíz en Matapuquio es de 3500 m. y el campo más bajo está a 2700 m., una diferencia de altitud de 800 m. La variación de altitud afecta a la aldea en que determina su longitud vertical.

Aunque todas las aldeas del valle de Pincos siguen el tipo tradicional

de poblamiento de wayqu para utilizar el agua en el cultivo del maíz, Matapuquio tiene una fuente adicional de agua en sus puquios⁵ o manantiales.

La parte alta de la aldea de Matapuquio utiliza diez puquios en su agricultura, mientras que las otras aldeas sólo tienen acceso a cinco. Estos puquios han hecho posible un cierto grado de expansión a los lados del wayqu y son un elemento esencial en el sistema de irrigación de la comunidad. Parece haber alguna indicación de que la organización dual de la aldea es en parte el resultado de los dos sistemas separados de agua que utiliza cada segmento (W. Mitchell 1976; ver también el Capítulo VI, pp. 262-263 sobre las actividades rituales que rodean el mantenimiento del sistema de irrigación). La división de la aldea entre alto y bajo es acentuada por el hecho de que los puquios de la aldea alta están todos localizados a un lado del río mientras que los puquios de la aldea baja están todos en el lado opuesto. Aunque los puquios por si mismos no producen suficiente agua para una agricultura extensiva, en combinación con el agua de irrigación del río ellos han hecho más seguro el poblamiento a un lado del wayqu que en el otro. La intrusión del hacendado a las tierras del lado opuesto del wayqu hizo también menos atractivo el poblamiento en el otro lado. El patrón de poblamiento de la aldea de Matapuquio tomó así la forma que se muestra en la figura IV, que ilustra la localización de los dos segmentos de Hanay (alto) y Uray (bajo) de Matapuquio a lo largo del

5 Es interesante anotar que algunas de las evidencias arqueológicas en el Perú indican que primitivamente el maíz 'fue cultivado primero en «pukios» en los lotes hundidos que utilizan la humedad por debajo de la superficie' (Murra 1960: 364; Strong y Evans 1952: 9; Willey 1953: 16-17). Muchas de las aldeas indígenas en el área de Apurímac están situadas alrededor de dichos puquios, lo que es evidente en nombres como Matapuquio y Ccalaspuquio en el área en que estamos interesados. (Mata = llagas en los caballos, puquio = manantial. Ccalaspuquio, qallu = lombriz del hígado de la oveja. Estos nombres sugieren que los puquios no siempre son una bendición). Sin embargo, el cultivo del maíz en los Andes está estrechamente relacionado también con los canales de irrigación. Garcilaso de la Vega (1943: 226-230) nos dice que 'ni un solo grano de maíz era plantado sin irrigación' en la época de los Incas, como es el caso hoy día. La evidencia arqueológica muestra también que el maíz hizo su primera aparición en el Perú alrededor de 3,500 A.C. (MacNeish s.f.), mientras que ha sido cultivado en Mesoamérica desde 4,000 A. C. (Mangelsdorf *et al.* 1964). Hasta hace poco se creía que el maíz había sido precedido por la papa por miles de años (Bennett y Bird 1949). Sin embargo, hallazgos recientes en la región de Ayacucho han establecido que los dos cultivos pueden ser considerados contemporáneos (MacNeish s.f.).

wayqu de Chillwayku al igual que alrededor de los puquios o manantiales disponibles (ver también el mapa V, Apéndice I).

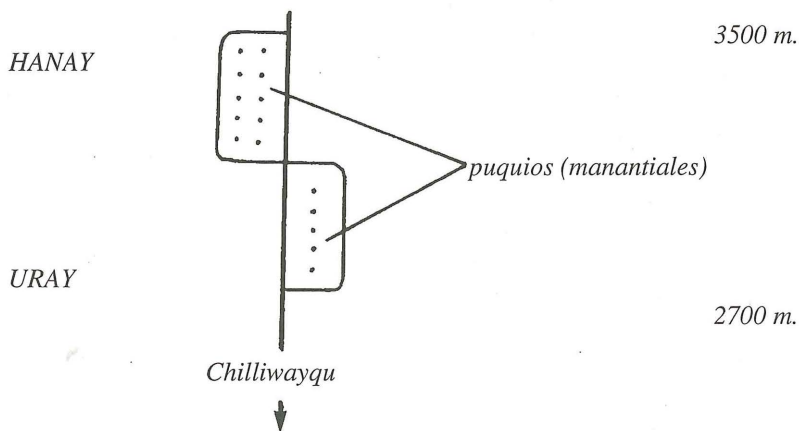


Figura IV: 4. Distribución de los poblamientos del Chillwayku y los manantiales naturales.

Para resumir el patrón de poblamiento de la aldea en la zona qichwa del valle del Pincos, la ubicación de las aldeas ha sido determinada verticalmente siguiendo la altitud a la que se puede producir el maíz. Los poblamientos son del tipo tradicional situados en un patrón disperso a lo largo de los bordes de los wayqus. La expansión horizontal de los poblamientos está determinada por dónde y cuán lejos puede ser llevada el agua del wayqu y por las disponibilidad de otras fuentes. Teóricamente es posible que la expansión horizontal de una comunidad pueda ser en verdad muy grande, pero solo si el agua del wayqu puede ser guiada suficientemente arriba a las laderas. También, esto depende de la cantidad de agua en la corriente y en la inclinación de la ladera en el sitio en que el canal de irrigación deja el wayqu. A menudo la tierra a lo largo del wayqu está muy horizontal. Donde este es el caso, ha desanimado la expansión horizontal de la comunidad, porque la inclinación de los canales de irrigación no es lo suficientemente grande como para llevar el agua a grandes distancias. En Matapuquio tanto límites culturales como determinantes ecológicos han desanimado el crecimiento horizontal de la comu-

nidad. Los matapuqueños están de acuerdo en que cuando hay más de diez familias que comparten el mismo canal de irrigación esto tiende a crear problemas. Aquellos que están más cerca del wayqu o que son políticamente influyentes tienden a tomar mucho más agua. Aquellos que están más abajo tienden a estar en una posición más débil con respecto a sus derechos sobre el agua. Aún considerando hoy día el estrecho ancho de Matapuquio, las disputas sobre el agua son la causa más común de peleas entre familias.

En términos del cultivo del maíz es obviamente preferible vivir en la aldea baja, debido al clima más caluroso y su consecuente corto periodo de crecimiento. La gente de la aldea Hanay de arriba (también llamada Antaccasa), sin embargo, tiene más tierras disponibles para cultivar debido al mayor número de puquios y más tierras que han evitado la expropiación por la hacienda. En las noches frías en las laderas altas hay también menos evaporación del agua, de modo que los campos o chakras no necesitan la misma proporción de irrigación que los campos de las laderas bajas. Sin embargo, el peligro de las heladas durante la noche es mucho mayor en Hanay Matapuquio. Algunos individuos afortunados tienen chakras tanto en las laderas de arriba como en las de abajo, pero hay excepciones. En la mayoría de los casos los campos de maíz están situados al rededor de la casa de uno.

Transhumancia

Al mismo tiempo que determina la distribución vertical del patrón de poblamiento de la aldea, la variación de las altitudes apropiadas para el cultivo del maíz afecta a las comunidades en la zona qichwa en otra forma. Al igual que la localización de sus campos dicta la residencia de uno, la altitud de estos campos determina también el ciclo de migración de uno o el patrón de transhumancia. Durante la estación del crecimiento una familia retira sus animales de la zona qichwa para proteger los nuevos cultivos al igual que sacar la ventaja completa de los pastos renovados en las alturas. Debido a las diferencias en el tiempo de crecimiento de las laderas altas y bajas, la migración afecta a las dos mitades de la comunidad en diferente medida. Hanay (alto) Matapuquio mantiene chozas de pastoreo en las alturas hasta por diez meses del año, de setiembre

a junio. Aquellos que viven en Uray (bajo) Matapuquio migran sólo de noviembre a mayo (8 meses) o a veces menos cada año.

Podría decirse que aquellos de la mitad Hanay viven permanentemente en la aldea sólo dos meses del año⁶. De donde viene la tentación de llamar a sus chozas su verdadero hogar. Esto sería un error, sin embargo, en gran parte debido a que los indios no ven su situación a esta luz. Ellos se enorgullecen de sus casas al lado de sus campos de maíz. Estas casas son construidas de adobes y se transmiten de generación a generación. Las chozas están hechas sólo de ramas y paja y son completamente desmanteladas cuando retornan a la vida de la aldea. Muy poco trabajo u orgullo es gastado en la construcción de las chozas, que rara vez están muy alejadas de las casas a más de media milla a dos millas. La estrecha proximidad significa que hay un continuo trajín entre la casa y la choza para llevar comida de la marka o para visitar a los miembros mayores de la familia que permanecen en la casa en la aldea para guardar las cosechas y las pertenencias domésticas.

Hay una preferencia en Matapuquio para construir chozas más o menos a la misma altitud que la respectiva casa en la aldea. Temprano en el comienzo del ciclo de transhumancia las chozas están a menudo localizadas en los flancos montuosos y en los riscos arriba del wayqu, pero como este es también el lugar donde se plantará el trigo en enero, las chozas pueden entonces haberse movido más arriba hacia la puna. Algunas chozas, especialmente aquellas construidas por familias de la aldea baja están realmente situadas a una altitud más baja que la casa en la aldea.

Las *chozas* tienden a estar situadas en el mismo lugar y en el mismo agrupamiento cada año. Cuatro o cinco familias generalmente construirán sus chozas juntas y a una cierta distancia de las otras. Las diferentes familias de las chozas están a menudo relacionadas por las esposas de las familias. Corresponde a las mujeres el decidir dónde y cómo quieren que sus chozas sean construidas, puesto que su responsabilidad principal es cuidar de los animales. Las mujeres son los habitantes principales de

6 Estos dos meses son los dos meses festivos más importantes del año, con las fiestas de San Juan y San Pedro a fines de junio y Santa Rosa, la santa patrona de la aldea, celebrada el 30 de agosto.

las chozas y generalmente escogerán a sus compañeras de pastoreo de entre sus hermanas, consanguíneas femeninas y parientes mujeres afines (ver también S. Skar 1978).

El hombre y sus hijos crecidos llevan una existencia más transitoria durante este periodo y en verdad durante todo el año. Su rol es conseguir dinero para cubrir las necesidades que la familia no puede satisfacer dentro de su economía de subsistencia. Los hombres tienen tres alternativas para adquirir dinero. Ellos pueden descender a la chaupi-yunga y trabajar en la hacienda, la cooperativa actual; pueden hacer una migración estacional a los pueblos o la costa en busca de trabajo; o pueden cosechar un cultivo comercial como en el caso de Alcides Llactas. Esta última alternativa rara vez es seguida debido a la escasez de la tierra. Los hombres de Hanay Matapuquio parecen tener una mayor preferencia por la migración a la costa durante este periodo que los hombres de la aldea baja, que tradicionalmente trabajan en la chaupi-yunga. En Hanay Matapuquio los diez meses de existencia en choza significan una vida familiar dividida. A menos que el hombre participe en el pastoreo, mayormente considerado trabajo de mujeres, él está forzado a buscar trabajo afuera y de resultas de ello la participación en la vida de la aldea declina. En este sentido los hombres del pueblo bajo son ligeramente más afortunados. Primero ellos son obligados por su medio ambiente a tener una existencia transitoria entre la choza y la casa por cerca de medio año, a diferencia de los diez meses que tienen los de Hanay Matapuquio. Esto significa que ellos mantienen una familia unida por una mayor extensión del año. El hecho de que ellos no son obligados a mantener dos viviendas, casa y choza, por la mayoría del año significa que ellos tienen más tiempo y energía para dedicarse a asuntos de la familia al mismo tiempo que a los asuntos de la aldea. Los hombres de la aldea baja, sin embargo, tradicionalmente han sido forzados a trabajar en la hacienda, lo que significa que de hecho ellos son migrantes diarios, o más a menudo migrantes semanales, a chaupi-yunga. Un hombre que tiene su choza a 3500 m. y que trabaja en el valle durante el día tendría que trepar 1500 m. para retornar donde su familia en la noche. Obviamente después de un día de trabajo en los campos, pocos hombres hacen la subida. Aquellos que tienen sus chozas a lo largo de los riscos de la aldea baja, sin embargo, tienen sólo 600 m. que trepar, lo que a menudo hacen a diario, dependiendo de la cantidad de trabajo requerido por la hacienda. Es interesante anotar que hoy día la participación en la cooperativa está en su

tope de octubre a abril, con una mayor participación en marzo justo antes de la cosecha de papas. Los meses de mayo y junio, cuando la cosecha está en proceso en la aldea, son los meses de menor participación (ver la figura VIII: 2, p. 344).

Las variaciones en altitud en el alto y el bajo Matapuquio también afectan a los varios grupos de edad y sexo en diferentes maneras. Las personas de mayor edad permanecen en la qichwa todo el año para cuidar las cosechas y las posesiones. Los hombres de la vivienda llevan una vida migratoria entre las varias localidades con períodos de vivir sedentario entre ellos. Las mujeres y los niños siguen unos patrones de transhumancia entre la choza y la casa en la qichwa. Hasta qué punto es correcto el concepto de transhumancia aquí empleado es una cuestión de definición. En este contexto la transhumancia ha sido utilizada en una forma más o menos libre para significar las migraciones estacionales entre dos localidades determinadas en un ciclo repetitivo. Que estas dos localidades están en realidad a una milla de distancia una de otra puede colocar la situación fuera del significado original del término. Lo uso así, entonces, para enfatizar que los indios en la región qichwa del valle de Pincos tienen dos localidades domésticas, no una. Debido a la importancia que el cultivo del maíz tiene para los indios, ellos definen sus vidas como para que se adapte al ciclo estacional.

En el análisis anterior se ha mostrado que la gente de Matapuquio no usa todos sus recursos en la zona qichwa en la misma extensión. En verdad, el nicho ecológico de los indios está determinado por su selección de recursos dentro de la zona más que la zona misma en su totalidad. En la siguiente sección mostraremos cómo éste es el mismo caso de la puna o zona alta de la sierra.

La Puna o zona alta de la sierra

Hemos visto que la caña de azúcar era el producto principal de la chaupi-yunga o el maíz el producto de la zona quichwa. Según subimos las laderas hasta la puna, o zona serrana alta por encima de los 3500 mts (11,500 pies), la papa deviene ahora en el producto más importante.

La papa (*L. Solanum andigem*) tiene su origen en la región andina del Perú y Bolivia y fue introducida por primera vez al Viejo Mundo con

el retorno de los primeros españoles. Así, está en contraste con el trigo, que fue traído por los españoles a través del Atlántico para ser introducido en el Nuevo Mundo⁷.

Al mismo tiempo que es el lugar del cultivo más primitivo de la papa, la puna es también 'la cuna de la variabilidad de la papa en el Nuevo Mundo...' (Ugent 1972: 1162). Dentro de la región de la puna se encuentran más de 90 especies de papas. La Barre (1947) colectó taxonomías nativas entre los indios aymara de Bolivia y encontró más de 200 variedades nombradas. Sin embargo, esta taxonomía fue colectada en una área dominada exclusivamente por la puna. En el valle de Pincos, donde la puna es cultivada en conjunción con una zona qichwa dominante, la taxonomía más pequeña de la papa está balanceada por una taxonomía más extensa del maíz. La taxonomía de la papa de Matapuquio tiene dos divisiones principales: papas blancas, que son apropiadas para freír, y papas moradas, que son preferidas por sus consistencia harinosa y buen gusto cuando se las cocina. Las papas moradas tienen varias subcategorías.

La papa peruana está muy bien adaptada a su ambiente frío. Juzepozuk encontró una especie silvestre de papa floreciendo a 16,400 pies (La Barre, *Ibid.*: 102). Se sabe que en toda la zona andina las papas blancas producen tubérculos hasta los 14,000 pies (Murra 1960: 393). En Matapuquio la mayoría de las papas se cultivan hasta los 12,000 pies, mientras que las comunidades andinas de pastores las cultivan a mayores altitudes. Algunos tipos de papas, como por ejemplo la papa luki resistente a la helada, no crecerán por debajo de los 8,200 pies. Esta adaptación al medio ambiente frío es inducida por el hombre, puesto que la papa luki no puede propagarse sin la intervención humana (Latham

7 Los vestigios más antiguos del cultivo de la papa en la región andina han sido fechados aproximadamente en 3,200 A.C. (MacNeish s.f.). Este hallazgo es reportado de la región de Ayacucho, no lejos del área que nos ocupa. En Ayacucho se encuentran artefactos en asociación con un tipo de poblamiento de macrobanda, aldeas y campamentos de microbandas. Una cepa de maíz primitivo de Ayacucho estaba también asociada con los artefactos. Esta evidencia parece indicar que la papa y el maíz fueron cultivados simultáneamente y en conjunción uno con el otro, en forma muy similar a lo que es la situación ahora en el Valle de Pincos. Cada cultivo constituye una parte igualmente importante de la producción y del consumo.

1936: 81-2, 167). La luki es un buen ejemplo del esfuerzo humano de presionar hacia arriba el alcance de crecimiento de la papa.

Debido al pasto *kikuyo* (*L. Pennisetum clandestinum*), que fue importado al Perú del Africa Oriental en la década de 1940, limpiar chakras para plantar papas se ha vuelto progresivamente difícil. El pasto *kikuyo* crece rápido y tiene un gran sistema de raíces, del cual surgen nuevos brotes aún después que se desraizado la planta principal. El pasto *kikuyo* fue introducido como un forraje natural capaz de crecer a altas altitudes. Antes de su importación, el pasto nativo *ichu* era el predominante en la puna. Porque sólo las alpacas, llamas y vicuñas nativas eran capaces de pastear en el *ichu*, el *kikuyo* fue importado para hacer posible el pastoreo de ovejas y ganado en las altas áreas montañosas. Desgraciadamente el pasto ha resultado ser un gran deprimente de la agricultura en la puna. Cada vez se requiere más trabajo para desbrozar los terrenos. La apertura de un terreno nuevo es llamada *chakma*. Es un trabajo pesado, especialmente en aquellas áreas donde el *kikuyo* está bien establecido. En la *chakma* sólo trabajan hombres, usando picos para voltear el pasto. Como es a menudo el caso en situaciones de cultivos introducidos de fuera, el *kikuyo* se ha expandido por todos los Andes. Esto ha significado que muchas cooperativas de la puna han abandonado completamente el cultivo de la papa por la más ventajosa crianza de ovejas y ganado. El apoyo del gobierno ha significado también el abandono del cultivo de la papa por el más beneficioso comercio de la carne. Sin embargo, los indios continúan luchando contra el *kikuyo* aumentando su cantidad de trabajo. El cultivo de las papas es, para ellos, una cuestión de subsistencia y no de producción comercial.

En Matapuquio generalmente se desbroza un nuevo campo para papas en mayo. Es un trabajo sólo de hombres, como lo es cualquier trabajo duro que implique el uso de picos. A menudo se usa el trabajo recíproco del *ayni*, pero también se alquilan peones. Además de los campos privados, se usan los campos de la hacienda/cooperativa desbrozados en la puna.

Después que las chakras de papas han sido desbrozadas en el mes de mayo, se las deja descansar hasta la siembra a fines de setiembre u octubre. Tanto los de Matapuquio alto como bajo plantan más o menos al mismo tiempo, y a la misma altitud, dejando así a menudo el resto de la

puna libre para el pastoreo. Cada cuatro años se cambia el área para la siembra de las papas. Se dejan eriazos los antiguos lotes por un mínimo de 5 u 8 años. No se usan fertilizantes en las chakras de papas. Se las deja eriazas para que se regeneren lentamente hasta el comienzo del próximo ciclo y sirve mientras tanto como pastizal para los animales. Una vez mencioné a mis amigos en Matapuquio que había visto indios en otras regiones doblar sus cosechas de papas por medio del uso de fertilizantes artificiales. La respuesta fue que sería más barato cultivar el doble de chakras que comprar el fertilizante. Aunque hay gran escasez de tierras de maíz en Matapuquio, este no es el caso con los terrenos para papas (Sin embargo, se ha informado sobre la escasez de tierras para papas en otras regiones). Como las tierras de puna bajo cultivo son extensas, dejando eriazas cada vez más tierras, puede que haya dicha escasez en el futuro, especialmente por el hecho de que la hacienda/cooperativa ha monopolizado grandes áreas para sus propósitos. En algunos años las tierras de papas caen dentro del dominio de las áreas dominadas por la cooperativa, y entonces todos los que plantan allí están obligados a trabajar en la empresa para derechos de usufructo en las tierras de papas.

Tradicionalmente las tierras de papas en Matapuquio eran un recurso de propiedad comunal denominado laymi. Hace algunas generaciones la mayoría de las tierras de laymi fueron ilegalmente expropiadas por la hacienda. Los habitantes más viejos pueden acordarse del progresivo acorralamiento, oyendo a sus padres discutir de si debían o no enfrentar a los intrusos. No se tomó nunca ninguna acción, y la hacienda estableció gradualmente sus derechos sobre estas tierras. Después de la reforma de 1969 estas tierras de laymi pasaron automáticamente a la jurisdicción de la recién formada cooperativa.

Aunque vamos a ocuparnos después de los derechos a la tierra y las demandas laborales de la hacienda/cooperativa, voy a describir como el sistema de los laymi trabaja idealmente y que todavía está operando en las comunidades de Apurímac como el pueblo vecino de Huancarama. En Matapuquio el sistema está sólo parcialmente intacto, puesto que uno está obligado a trabajar para el derecho de usar las tierras de laymi, participando en la fuerza de trabajo de la hacienda/cooperativa.

Idealmente, los indios que participan en el sistema de tierras de laymi reclaman un área por un periodo de cuatro años. Esto se hace sem-

brando un cuarto del terreno reclamado con papas mientras los restantes tres cuartos son sembrados con habas. La siembra de habas es más simbólica que económica, puesto que se plantan en huecos individuales a una distancia de seis pies entre un hueco y otro, espaciados al azar⁸. Los campos de habas sirven simplemente para remarcar el derecho sobre un lote suficientemente grande como para hacer posible la rotación de cultivos. El primer cuarto del lote es sembrado de papas el primer año, el segundo lote será sembrado con papas el segundo año, el tercer cuarto en el tercer año y así sucesivamente. El campo de papas original será rotado a otros cultivos los años siguientes en un ciclo como sigue:

primer año	papas
segundo año	<i>oca, ulluca, masua</i>
tercer año	habas
cuarto año	trigo

Después del cuarto año el área del laymi será abandonado por la aldea y se le dejará que se regenere por un periodo de hasta ocho años.

No hay cercas en las laderas del valle de Pincos. Es por consiguiente necesario escoger las áreas de laymi para sembrarlas juntas para su protección. Cuando las mujeres y niños están pasteando sus animales, toman posiciones a lo largo del borde de sus laymis, manteniendo alejados a los animales. No hay prohibiciones contra el sembrar un cultivo en otra área que no sea el laymi designado, pero nadie es responsable por la protección de ese campo. Si una vaca se mete en un campo de laymi, sin embargo, inclusive en un campo de maíz en la aldea, siempre se tendrá que pagar compensación por el daño. Saturnino García explicó el sistema de laymi en la siguiente manera:

Aquí en Matapuquio, nosotros plantamos el laymi por turnos en diferentes lugares. Comienzan con Ccasapampa y continuamos hasta Chinchera y hasta la cima de la montaña de Patahuasi en la montaña llamada Sinua. Y para plantar cada uno debe plantar la semilla

8 Sin embargo, debe anotarse que las habas aumentan el nitrógeno del suelo, y en este sentido tienen un valor tanto económico como simbólico.

al mismo tiempo, en la misma área. Si uno tiene 10 terrenos de laymi uno no puede plantar los 10 terrenos al mismo tiempo. Usted tiene que plantar, por ejemplo, en los tres terrenos que usted tiene junto a los terrenos que otros comuneros (habitantes de una comunidad) están sembrando. Si usted siembra los otros campos, entonces los animales vendrán y se lo comerán y nadie es responsable de eso. Por esto es que todos tienen que sembrar en el mismo lugar, juntos todos. En esta forma la siembra procede en un ciclo desde Ccasapampa a Chinchera. Cada campo necesita descansar por el periodo de cinco a ocho años como máximo. A eso de los ocho años usted vuelve al mismo lugar y siembra de nuevo.

Además de sus campos de laymi, algunos comuneros de Antaccasa también siembran campos privados de papas. Estos están cercados y pueden ser comparados con los campos michka de maíz. Estos campos son a menudo sembrados antes que los campos de laymi como un seguro contra el fracaso total de las papas del dueño. Debido a su localización separada de los campos de laymi, los campos privados son un seguro contra el granizo, heladas o enfermedades de las raíces, que pueden atacar a los laymis. Sea que uno tenga campos privados de papas o no, la porción de tierras de laymi que se le asigna a cada comunero es decidida por el tamaño de la familia implicada. Saturno explicó la teoría de la necesidad inherente del sistema de laymi de la siguiente manera:

Cada familia tiene campos en laymi. Tienen campos desde Patahuasi hasta la cima de las montañas, cada familia con unos veinte campos. El mínimo puede ser tan bajo como 5 campos hasta un máximo de 30. La extensión del campo trabajado depende del tamaño de la familia. Esto depende de si hay mucha gente en la familia o si hay unos cuantos, cuando usted sembrará sólo unos cuantos campos. Algunas familias necesitan sembrar 4 ó 5 campos grandes para tener lo justo para comer durante todo el año. Si por ejemplo hay 10 personas en la familia usted tiene que plantar de modo que cada uno reciba una cantidad suficiente y los campos tendrán que ser más grandes. Por ejemplo, para dicha familia, 3 ó 4 campos grandes. Tiene que ser suficiente para que puedan comer durante todo el año.

En Matapuquio, se prefieren para sembrar papas pequeñas y media-

nas con muchos ojos, y ellas son separadas en la cosecha para el año siguiente. El resto de la cosecha será consumida. Algunas de las papas más grandes serán separadas para el trueque o venta, aunque esto es raro. Al sembrar, las semillas de la papa se entierran varias a la vez en huecos que se abren en hileras con la lampa. En enero, cuando la planta de papa está por florecer, tiene lugar el aporque. Las plantas serán apiladas y el campo deshierbado en la misma forma que la caña de azúcar u el maíz. En este trabajo puede participar cualquiera. Es posible que algunos contraten peones o será una tarea que se deja para los niños mayores.

La cosecha de las papas comienza un poquito antes de la del maíz en abril. Esta vez también participará toda la familia. Usando su lampa el hombre escarbará la planta de papas, echando las papas que se adhieren al sistema de raíces sobre una manta extendida en el suelo al borde del campo. Las mujeres le siguen por atrás usando sus alas y repasando los surcos donde quedan muchas papas escondidas. De esta manera los surcos son escarbados dos veces sacando las papas. Aquellas que todavía quedan porque no ha sido advertidas en la segunda vez son consideradas libres para el que quiera tomarlas. Así todos los campos son repasados una tercera vez por las viudas o por las mujeres y niños que no tienen sostén. Esta práctica está reflejada en la cosecha de papas de los campos de la hacienda/cooperativa. Como sólo se requiere el trabajo de los hombres, los campos son considerados como cosechados después que los hombres han trabajado una vez. Las mujeres se juntan siguiendo a los hombres y guardando para ellas las papas que encuentren. No se presentan objeciones, puesto que esta es una costumbre antiguamente establecida y que es una bendición para aquellos incapaces de producir para sí suficientes papas en sus campos.

Durante la celebración de la cosecha las papas nuevas son cocinadas y enterradas en el suelo como una celebración. Se hace una fogata encima de las papas con las yerbas y rastrojos de los campos. Algunas veces se separan papas especiales mientras la cosecha está en proceso, para hacer después una deliciosa sopa de papas. El comer las papas nuevas es a menudo acompañado de música y danza y este es el tono general de la época de la cosecha. Aquellas papas que no han sido consumidas en el campo son clasificadas de acuerdo con su tamaño y son depositadas en la marka. Las papas infectadas son apiladas por separado para que no contaminen a las otras. Si todas las papas no pueden ser traídas a

la aldea al mismo tiempo, son dejadas al borde del campo cubiertas con paja para protegerlas de la helada de la noche, para ser llevadas al día siguiente. Es también costumbre pedir a parientes de confianza y compadres que viven en las partes altas de las laderas que guarden parte de la cosecha, puesto que el clima más frío es mejor para almacenar.

Aunque las papas congeladas (*chuñu*) son producidas en la región, la comunidad de Matapuquio no conserva sus papas de esta manera. En cambio el maíz es ocasionalmente canjeado por el chuñu en las comunidades de pastores de la puna. Entonces se usa el chuñu molido como un espesador de la sopa. Ocasionalmente, un campo es sólo parcialmente cosechado, proporcionando así papas frescas durante una larga estación. La planta de papa es muy cuidadosamente escarbada, se sacan los tubérculos grandes, y la planta es vuelta a plantar en el suelo. En esta forma la misma planta puede ser cosechada dos o tres veces.

Entre otros productos que se cultivan en la puna, la oca, el olluco y la maswa son las más comunes. Estas plantas son también tubérculos, sembradas y cultivadas en la misma forma que la papa pero son de importancia secundaria. Mientras una planta de papa no fertilizada da de 10 a 15 papas, estos otros tubérculos producen en promedio en mayor abundancia de 20 a 30 tubérculos por planta. Sin embargo, ellos no constituyen una gran parte de la dieta de los indios como la papa, y son usados mayormente por la variedad que dan a las sopas. El olluco es servido también como un dulce. Todos los tubérculos son servidos sea en sopas o hervidos y servidos sencillamente como un acompañante de las sopas, a veces son untados con una salsa molida de ajés.

En el tercer año de la rotación de los cultivos se plantan habas. Las habas son cosechadas durante toda la estación según van madurando. Aunque hasta una tercera parte de la cosecha puede ser robada por otros indios, las habas son unas plantas que producen en abundancia. El último cultivo de puna en el patrón de rotación es el trigo, pero a menudo este paso es ignorado, ya que la gente prefiere sembrar el trigo en las laderas, y no hay una gran demanda de trigo.

Con respecto a los poblamientos en la puna, algunas de las comunidades de las laderas en el valle mantienen allí una residencia alternativa. Sin embargo, las ruinas en el gran pueblo incaico de Curumba proporcio-

nan evidencias de que una vez la puna fue el centro del establecimiento humano del área. Los registros bautismales en la parroquia de Huanca-rama registran a personas nacidas en Curumba a comienzos del siglo XVII, pero desde entonces el pueblo ha sido abandonado. Los nombres de familias asociados con esos bautismos tempranos se encuentran en las comunidades de las laderas.

Pastoreo

En lo que respecta a las tierras de pastoreo, el pasto kikuyo, mencionado antes, es una gran bendición para la crianza del ganado, de igual forma que es una maldición para la producción de papas. Desde la década de 1940, cuando este tipo de pasto fue introducido, grandes secciones de la puna previamente inservibles para otros animales que no fueran camélidos, están ahora disponibles para el pastoreo de vacas y ovejas, etc. En consecuencia, en Matapuquio ha habido un tremendo crecimiento de la cría de animales, particularmente en la aldea alta, donde la gente ha expandido sus actividades de pastoreo. Los tipos de animales usualmente poseídos por los matapuqueños son cerdos, ovejas, vacas, cabras y caballos. Los camélidos andinos tales como las llamas y las alpacas, tan a menudo asociadas con actividades pastoriles en la sierra, no son poseídos por los aldeanos. Si se necesitan los productos de los camélidos, los matapuqueños intercambian con las aldeas cercanas de Copisa o Kishuará para obtenerlos. A cambio de lana de llama, grasa, o fetos⁹, los matapuqueños dan su maíz. Dicho trueque (o trukay) es muy común, y muy pocos comprarán productos de la sierra con dinero.

En la puna las mujeres de Matapuquio pasan la mayor parte de su tiempo protegiendo los cultivos y cuidando los animales. Todos los animales son pastoreados juntos con excepción de los caballos, que son pastoreados por separado. Los caballos son a menudo inmovilizados con trincas en la meseta con pasto, mientras que los otros animales son llevados a áreas más esparcidas donde es necesario que forrageen para su comida. Los caballos son muy estimados y son cuidados casi exclusiva-

9 Los fetos y la grasa de la llama son usados por los aldeanos para hacer sacrificios a los *Apus* o dioses de las montañas (ver la Nota 10).

mente por niños crecidos. Los otros animales son pastoreados tanto por niños como por niñas jóvenes. La mayor parte del trabajo de cuidado de los animales es de completa responsabilidad de la mujer. Es responsabilidad de la mujer ordeñar las vacas y cabras y hacer el queso. Aunque los hombres pueden poseer toda clase de animales, ellos dependen de sus parientes o afines mujeres para que los cuiden y procesen todos los productos de los animales.

Las técnicas del pastoreo dependen en gran parte del número de animales que se tiene. Si sólo hay 5 ó 6 animales que atender, los miembros femeninos de la familia que están a cargo maniatan a los animales con largas sogas hechas de las fibras de los cactus nativos que crecen en el valle. Entonces, cada animal forrajeará en un círculo de 5 a 6 metros alrededor de la maniata, y la mujer pasará su día trasladando a los animales al pasto fresco. Cuando hay grandes rebaños, el maniatar consume mucho tiempo y, en cambio, se deja que los animales caminen libremente en la puna. Por consiguiente, aquellas familias que tienen muchos animales deben delegar a uno de sus miembros productivos a actividades de pastoreo por tiempo completo. El pastor tendrá que permanecer en estas altitudes todo el día hasta el momento de arrear a los animales a la aldea o a la choza en la tarde. De nuevo arreará cada mañana los animales a la montaña, los pastores más jóvenes a menudo se cuelgan a la cola de una vaca y las arrear rápidamente cuesta arriba, urgiendo a apurarse a los otros animales.

Al llegar a la puna, comienza el pastoreo real. Se permite que los animales caminen libremente pero generalmente tienden a mantenerse juntos. Si el rebaño tiende a esparcirse demasiado, unas cuantas piedras bien arrojadas traerán a los mostrencos de vuelta al redil. El pastoreo de los animales en la puna no es un trabajo muy oneroso, y las mujeres usan la mayor parte de su tiempo para hilar en sus ruecas (puchka) mientras caminan. Sin embargo, en la estación seca, el trabajo se vuelve más exigente según se van poniendo más escasos los pastos. Se permitirá que los animales se esparzan y forrageen en lugares más distantes. En la tarde el trabajo es duro para juntarlos y retornarlos cuesta abajo.



Fotografía: Vida en la *choza*, 'mi madre adoptiva'
Facundina a la derecha.

En Matapuquio, el número promedio de animales por familia es como sigue: 3.4 vacas, 1.3 ovejas, 1.1 caballos y 1.2 cerdos (ver también la Tabla VIII: 3, p. 345). Aunque los caballos son muy apreciados, las vacas son los más importantes, especialmente en la aldea alta. A pesar del gran valor asignado a los animales, no se han hecho intentos de fertilización artificial, y no se siembran pastos para forraje en la aldea.

El degüello de animales ocurre muy rara vez excepto en ocasiones (usualmente rituales) festivas¹⁰. En dichas ocasiones un gran número de

¹⁰ Es interesante anotar que en Matapuquio hay relativamente pocas festividades rituales para la agricultura, con la excepción de la *tinka* (ofrenda de alcohol) ocasional en los campos y las ofrendas en ocasiones específicas tales como la limpieza de las *acequias* (ver el Capítulo VI). En cambio, las actividades rituales que rodean el cuidado y el pastoreo de los animales son más elaboradas. Una explicación de esto puede ser que el cuidado de los animales implica el contacto con la *puna*, la alta zona montañosa estrechamente asociada con los más poderosos espíritus andinos, los *apus*. A través de rituales

personas son invitadas para unirse a las celebraciones, de modo que la carne es compartida con muchos. En esta forma toda la aldea deviene incorporada en un sistema de intercambio retardado de bienes de consumo.

Parte de la carne es también salada y secada como *charki* para ser usada después en sopas, y ocasionalmente el ganado puede ser vendido a comerciantes itinerantes. Una vaca promedio fue valuada en aproximadamente S/. 8,000.00 (80 Libras) en 1976. Esto representa una enorme cantidad de dinero para los matapuqueños, cuyas ganancias monetarias anuales eran de unos S/. 18,000.00 (o cerca de 180 Libras). Sin embargo, a muy pocos les gusta vender sus animales, puesto que se los considera elementos de prestigio y son una seguridad en tiempos de desastre económico. Algunas viudas, también, tienen el negocio de comprar terneros, los crían y después los venden a comerciantes. En esta forma ellas adquieren dinero contante sin necesidad de recurrir a sus parientes.

Finalmente, sólo voy a repetir que la distribución espacial en las chozas en las alturas encima de la aldea reflejan los patrones de organización en la aldea misma de Matapuquio. Al igual que las aldeas alta y baja están separadas por una distancia, así están los dos grupos de chozas. Cada barrio, o vecindario se junta cuando ellos construyen sus chozas. Los grupos o *ayllus* que se forman y a los que se adhieren, en realidad reflejan la estructura social de Matapuquio, lo que será el tópico de la siguiente discusión.

tales como el *arite* y el *sayme*, es asegurado el bienestar y fertilidad de los rebaños. Se hacen ofrendas a los *apus* por medio del especialista ritual (*qaiak*) quien suplica a los *apus* que no se encolerice con los animales cuando ellos están en la *puna*. Se cree que si no se practican dichos rituales los animales se enfermarán o se alejarán y perderán en las montañas. Deidades menores como los *puquios* (manantes) y los *wayras* son también una amenaza para los rebaños. Sin embargo, las súplicas a los *apus* pueden asegurar protección contra estas deidades menores, puesto que los *apus* son capaces de intervenir en favor del hombre si se han realizado los rituales apropiados.

CAPITULO QUINTO

LA BASE DE MOVILIZACION DEL AYLLU

El concepto de *ayllu* juega un rol importantísimo en la comprensión de la estructura social de Matapuquio. Así la primera sección de este capítulo esta dedicada a elaborar una definición operativa del *ayllu* tal como es usado por los matapuqueños. Como los *miembros del ayllu* son reclutados en su mayoría de los parientes, afines y *compadres* de uno, una investigación de la estructura de estos tres grupos constituirá el grueso del análisis restante. Finalmente, tomo la residencia como un tema que integra el *ayllu* y las categorías del parentesco, los afines y los *compadres* de uno.

Hacia una definición del ayllu

El *ayllu* ha sido definido de diferentes maneras. Rowe (1946) lo concibió como un grupo endógamo con descendencia por la línea masculina, Betanzos (1551) como una parentela (kindred) exógama con los jóvenes de una aldea casándose con las jóvenes de otra. León Pinelo (1665) lo vio como un grupo formado alrededor de un totem, mientras que Cunow (1896) lo describió simplemente como una comunidad con derechos a un territorio tribal. Que sea visto como un grupo endógamo o exógamo, un grupo con derechos territoriales, o un grupo con un totem, el *ayllu* ha sido siempre interpretado como corporado¹, pues es justamente que carac-

1 Yo entiendo por grupo corporado aquellos grupos que existen independientemente de los individuos que los componen. Ellos existen a perpetuidad aunque los individuos van y vienen. Y como tal es usualmente una entidad con 'propiedad' en común.

terísticas tales como territorialidad, totemismo, y grupos de matrimonio son elementos de la corporatividad en la sociedad. Algunos antropólogos (Murra 1956, Collier 1947) han aplicado aspectos de estas definiciones de historiadores en sus análisis del *ayllu* moderno, enfatizando así la naturaleza corporativa estable del grupo e ignorando factores implicados en la *formación de grupos de ayllus*. Tal vez estos antropólogos estaban bajo la influencia de teorías de los primeros años de este siglo, que ponían énfasis en grupos unilineales corporados. Hoy día, sin embargo, la mayor parte de los antropólogos andinistas están de acuerdo en que el *ayllu* tiene como base una parentela bilateral ego-céntrica que es prevalente en toda la región andina (AAA 1977). Las parentelas bilaterales egocéntricas no pueden ser concebidas como corporadas porque

sólo hermanos completos... pueden tener exactamente los mismos parientes, de modo tal que todas las parentelas de una comunidad se yuxtaponen. De aquí que las relaciones bilaterales sólo pueden ser activadas de vez en cuando... En las sociedades de este tipo, nuevos grupos de solidaridad deben ser creados en cada generación. (Lambert 1977: 2)

En vista de la naturaleza no-corporativa de la parentela bilateral, creo que se necesita una nueva definición del *ayllu*, una definición que le quite el énfasis a la estabilidad y a la corporatividad de los grupos al mismo tiempo que enfatiza la flexibilidad, las relaciones generacionales (horizontales) y las variaciones de acuerdo con las circunstancias.

La relación entre el bilateralismo y la flexibilidad ha sido anotada por otros en poblaciones como, por ejemplo, los lapones de Escandinavia. Pehrson (1957), escribiendo sobre los lapones suecos encontró correlaciones entre las fluctuaciones de los recursos y la bilateralidad. No quiero decir que un sistema bilateral es el único sistema de parentesco que incorpora la flexibilidad en su estructura, pero la bilateralidad andina permite un grado de flexibilidad que puede muy bien ser fructífero analizar cuando se está considerando el material andino en general. Sin embargo, en la región andina el criterio de parentela no es el único para definir la membresía en el *ayllu*. Aunque la parentela juega un rol bien definido, la membresía es definida también por criterios tales como afinidad, compadrazgo y compañerismo. Esto hace que la flexibilidad del sis-

tema bilateral sea aún más pronunciada y que los grupos sean aún más variables.

Isbell (1973), al presentar sus materiales de la región de Ayacucho encontró que el concepto del *ayllu* era aplicado también a personas fuera de la parentela. Estas personas caían dentro de la categoría de *karu ayllu* o *ayllu* distante. Los miembros del *karu ayllu* estaban fuera del reconocimiento del parentesco por ego terminológicamente hablando y se pensaba de ellos como aquellos con quien uno podía casarse. Así, el *karu ayllu* define los afines potenciales de uno. Además, Isbell (*Ibid.*) notó que además de expresar el principio de la parentela y afinidad el concepto de *ayllu* tenía otras aplicaciones adicionales, tales como:

Un término general que podía referirse a muchas clases de grupos...
Un informante me dijo que un *ayllu* podía ser un *barrio*, toda la aldea, la familia de uno y aún el distrito, departamento o la nación.

Su informante afirma que el *ayllu* puede referirse a 'cualquier grupo con una cabeza' (*Ibid.*). Del análisis de mis propios materiales, se verifica la complejidad del concepto. Por consiguiente, aquí trataré de definir lo que significa el concepto de *ayllu* en Matapuquio.

Cuando se pregunta a los matapuqueños por el concepto de *ayllu*, muy comúnmente uno recibe la respuesta *familianchis*, los de la familia. Sin embargo, algunos otros también explican que consiste en 'aquellos en quien puedo confiar', 'aquellos cerca de mí' o, para usar la frase de Isbell (1977), 'aquellos que me aman'. El limitar el concepto de *ayllu* al de parentesco deja muchas preguntas sin responder, porque los grupos existentes pueden ser tan variados como los expresados por el informante de Isbell, puede ser la familia o toda la nación. Dentro de un contexto de familia, la operación del *ayllu* puede ser vista en grupos de trabajo y simbólicamente expresados en funerales y otras ocasiones rituales. Bastien (1977) ha llamado a este nivel, el nivel de articulación del *ayllu* mínimo, contrastado con el *ayllu* máximo que opera a nivel de las dos mitades de la aldea. Estos dos *ayllus* máximos existen (como hemos visto en el Capítulo II) en la mayoría de las poblaciones andinas y son generalmente grupos endógamos, interrelacionados en el contexto de segmentos alto y bajo de la aldea.

Se dice que las dos mitades de Matapuquio constituyen *ayllus* separados. Por ejemplo, los miembros elegidos a posiciones políticas en el sistema de *varayoq* deben ser un número igual para cada una de las mitades de la aldea. En otro ejemplo, la totalidad de la aldea de Matapuquio consistente de dos grupos endógamos puede decirse que constituye *un ayllu*. Esto ocurre generalmente en el contexto de las amenazas de fuera o de luchas rituales. En un contexto todavía más amplio los *comuneros* de Kishuará pueden expresar el hecho de que ellos pertenecen a la misma *comunidad campesina* diciendo que todos ellos pertenecen al mismo *ayllu*. Merece mencionar aquí el hecho de que nadie de Kishuará está casado con alguien de Matapuquio, de modo que en este contexto la palabra *ayllu* no refleja grupos de parentesco. Finalmente, las personas más politizadas y educadas de Matapuquio pueden expresar sus sentimientos de empatía con otras comunidades en el área quechua Chanca indicando que ellos pertenecen al mismo *ayllu*.

Estas ilustraciones apuntan al hecho de que el *ayllu* no puede estar limitado a una categoría de parentesco (ver también Montgomery 1971 y Earls 1971). Los diferentes niveles de aplicación han sido llamados por varios nombres tales como mínimo, mitad, o máximo. Sin embargo, estas son categorías referenciales establecidas por el antropólogo. Si bien estas categorizaciones pueden ser útiles como instrumentos analíticos, debe recordarse que los conceptos son aplicados a los grupos vistos en un continuo y que los grupos máximo o mínimo son en realidad sólo partes de un espectro mayor.

En este punto nos quedamos con una noción muy flexible del *ayllu*. Aunque su base primaria puede ser la de la parentela, su uso extensivo implica grupos de varios tamaños y compuestos de una variedad de personas de acuerdo con las situaciones dadas. Puede en verdad estar más cerca de la noción de 'aquellos en quien puedo confiar' que de *familianchis*.

En Matapuquio las características críticas de la formación del *ayllu* parecen ser su reclutamiento y sus líderes. Esto nos trae a la mente la diferencia en los sistemas políticos de Polinesia y Melanesia en los cuales grupos corporados perpetuos con posiciones de liderato son encontrados en los primeros, mientras que los líderes en los últimos tienen que confiar en sus propias habilidades de liderato. La estructura social de uno

está caracterizada por señores y señoríos y la del otro por 'hombres grandes' y facciones.

En gran medida Matapuquio cae en la segunda categoría. Aunque algunas posiciones institucionalizadas como las del sistema de *varayoq* existen, el desempeño efectivo de las responsabilidades de dichas posiciones depende del apoyo que se le da a la persona que ocupa el puesto. Los grupos en operación en cualquier momento son esencialmente egocéntricos y, no importa cuál sea la base de apoyo, parecen responder al nombre de *ayllu*. Cualquier definición del *ayllu* tiene entonces que tener en cuenta la egocentricidad al igual que la flexibilidad descrita arriba. Por consiguiente, yo definiré tentativamente el *ayllu* como,

gente clasificada junta y reclutada sobre diversos principios en relación a una oposición conceptualizada.

Tomado así, el *ayllu* es básicamente una facción según la definición de Nicholas (1965). Como todas las facciones, su unidad depende de un líder.

Los miembros pueden estar conectados a una facción sólo a través de la actividad de un líder, puesto que el límite no tiene existencia corporada o un solo principio claro de reclutamiento. (*Ibid.*: 28-29)

Sin embargo, uno debe notar que,

parece que es través de alguna clase de proceso dialéctico que dos o más facciones pueden aparecer simultáneamente en un campo. (*Ibid.*: 27).

Así, deben ser entendidas en la relación de la una con la otra, la una adquiriendo significado al mismo tiempo que se distingue de la otra. Sin embargo, cualesquiera que sea el nivel en el que aparecen los grupos, son llamados por el término *ayllu*, y como tal son diferentes representaciones de los mismos fenómenos. Entonces, el liderato es uno de los elementos esenciales del *ayllu*, si es que se le mira como un grupo egocéntrico. Cada reclutador es su propio 'hombre grande', y el tamaño del *ayllu* depende de los criterios de reclutamiento que él puede poner en acción. Esto a su vez depende de una variedad de principios tan variados como

el *compadrazgo*, parentesco, amistad o afinidad. Cada uno de estos principios, sin embargo, tiene estructuras incorporadas que hacen posible reclutar un *ayllu* sobre la base de una combinación de parientes, afines, *compadres* pero rara vez, si alguna, simplemente de una sola de estas categorías.

Si un individuo quisiera concertar una fiesta, él podría reclutar trabajo y ayuda financiera de su parentela, de sus *compadres*, sus afines y sus amigos. Sin embargo, no necesita movilizar a todos sus soportes potenciales, si la fiesta es de muy pequeña escala como, por ejemplo, solamente en el *barrio* o en el vecindario de la aldea. El puede de hecho escoger sólo a una parte de su parentela, sus afines y sus *compadres*. En todo caso, él pensará de este grupo como su *ayllu*, el tamaño del grupo reunido depende del número de individuos que ha podido reclutar de las diferentes categorías.

Categorías estructurales de reclutamiento

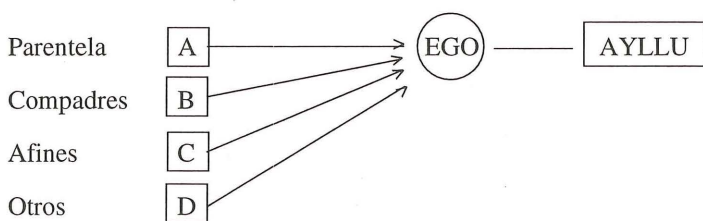


Figura V.1. Fuentes para el reclutamiento del *ayllu*.

De las figuras, nosotros podemos ver que en algunos casos el *ayllu* puede ser un sinónimo de parentela, cuando todos aquellos que han sido movilizados caen dentro de la categoría A. Sin embargo, es más general que el reclutamiento sea de todas las categorías, de preferencia en una secuencia de A a D, para movilizar primero a los parientes más cercanos.

El análisis presentado arriba ha tratado de ilustrar lo que significa aquella cláusula en mi definición de *ayllu* que asevera que el reclutamiento se puede basar en diferentes principios. Debe notarse que el proceso de reclutamiento tiene dos etapas. Primero las categorías de A a D

tienen que ser establecidas para reclutar de ellas. La categoría A está fijada desde el nacimiento pero las categorías B y C son formadas por alianzas hechas entre grupos existentes. Estos grupos son los *wasifamilias* o unidades domésticas, que son los únicos grupos que se puede decir constituyen grupos corporados dentro de la aldea. Incorporan a 'todos aquellos que tienen una parte en la *marka*' o depósitos y son predominantemente constituidos por familias nucleares o extensas (S. Skar 1979) En la *wasifamilia* están la pareja mayor, marido y esposa, que son los que deciden hacer las alianzas con los grupos B y C. En algunos casos estas alianzas pueden ser más importantes que los compromisos que uno tiene con su parentela. La categoría D incluirá a todas las personas tales como amigos y asociados fuera de la aldea, y solo desempeñan roles periféricos en este estudio. Una vez que se han establecido las categorías A-D, puede proceder al reclutamiento del *ayllu*, observándose en el campo los grupos resultantes.

La última cláusula de la definición, afirmando que el grupo *ayllu* es siempre concebido como en oposición a algo, conteniendo así la connotación de nosotros, los de adentro, contra *ellos*, los de fuera. En las fiestas de la aldea esta oposición es a menudo expresada ritualmente (ver Capítulo VI), pero su importancia puede ser vista mejor en el proceso de movilización política, puesto que la yuxtaposición de grupos es un elemento esencial de los conflictos políticos.

La siguiente figura ilustra dos *ayllus* movilizados por sus líderes. Como el líder moviliza siguiendo los criterios A-D, se forma un grupo para enfrentar al grupo opuesto en el conflicto. Según va creciendo el conflicto, van también creciendo los grupos implicados.

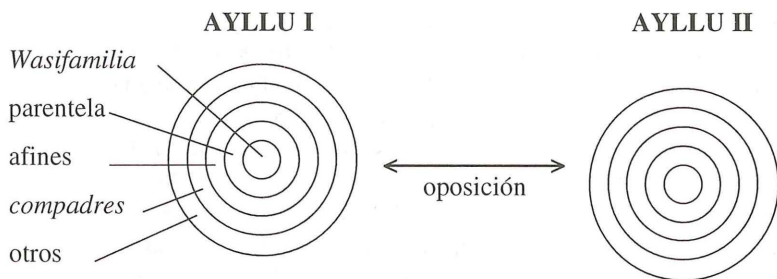


Figura V.2. Dos *ayllus* movilizados

En la sección siguiente, analizaremos parentela, *compadrazgo* y matrimonio para clarificar los límites de estas estructuras y los principios de reclutamiento inherentes en su organización. Después voy a proceder a dar ejemplos etnográficos sobre cómo son expresados estos principios en el funcionamiento real de los *ayllus*.

La parentela como una base de reclutamiento

En lo que sigue voy a usar la definición de Goodenough (1955: 72) de la parentela como 'personas que tienen un pariente en común'. Además considero que el término pariente significa pariente de sangre o cognato, excluyendo los afines. Al hacer esto sigo a Rivers (1924), Freeman (1961) y otros que usan el concepto de parentela en su sentido original, derivado de las primitivas palabras del inglés medio *cyn* que significa relación de sangre y *raeden* o reconocimiento. Además, en el material presentado aquí el pariente común es siempre una persona viva y no un ancestro. Por tanto, el concepto de parentela es diferente de él de un grupo de descendencia cognática en el hecho de que los miembros de la parentela no comparten un ancestro común. Todos ellos comparten una relación con un individuo desde cuyo punto de vista la parentela es reconocida, pero no están necesariamente relacionados unos con otros. Es en este sentido que se dice que la parentela es un grupo ego-céntrico, definido por ego como todos aquellos individuos que son sus parientes de sangre. No hay dos personas, con excepción de dos hermanos reales, que compartan la misma parentela, y los grupos de parentelas dentro de una sociedad se juxtaponen con mucha frecuencia.

Todos los tipos de sistemas parentesco pueden, por supuesto, ser vistos desde un punto de vista ego-céntrico, por lo que en realidad las parentelas pueden ser delineadas en todos los tipos de sociedad, aún en aquellas con descendencia lineal. Sin embargo, algunas sociedades, como por ejemplo la sociedad quechua, usan el punto de vista ego-céntrico en la formación de grupos, distinguiéndose así de otras sociedades que usan un foco ancestral. (Goodenough, *Ibid.*). En las sociedades cuya formación de grupos es ego-céntrica y orientada a los parientes, el reconocimiento de la parentela será esencial, puesto que define la membresía potencial del grupo, en este caso miembros potenciales del *ayllu*.

En Matapuquio las parentelas en si mismas no constituyen grupos en el sentido de que ellos existen a perpetuidad y son capaces de todos los tipos de acción corporada. De acuerdo con Freeman (1961: 202), ninguna parentela tiene esta característica, y por consiguiente debe ser considerada más bien como una categoría que como un grupo en el sentido sociológico del término. A pesar de todo esto, la parentela es una realidad sociológica en Matapuquio, puesto que es esta categoría de cognatos la que forma parte de la base de reclutamiento para los grupos de *ayllus*. Ego puede contar con poder reclutar los miembros de su parentela por el grado de derechos y deberes establecidos en relación a los cognatos. Satisfacer los requerimientos de estos derechos y obligaciones es frecuente en el contexto de ayuda y soporte en varias acciones. Así, existe en Matapuquio 'una base moral de la parentela' (Fortes 1949: 346) y un sentido de que 'la parentela y la bondad (en inglés palabras de la misma raíz: gem) van juntas' (Tylor 1889: 405). La base moral tiende, sin embargo, a desvanecerse según aumenta la distancia en las relaciones (de parentesco). Eventualmente, llega al punto en que la sociedad ya no reconoce una relación.

Volviendo a nuestra definición de la parentela como 'gente que tiene un pariente en común', es fácil ver que una parentela verdadera constituye un universo total de cognatos. Blackstone (1800: 205) calculó que 'todos nosotros estamos sosteniendo ahora cerca de doscientos setenta millones de parentela en el quinto grado' (Freeman, *Ibid.*: 193). Claramente, entonces, el elemento crucial en el reconocimiento de la parentela es el límite donde la sociedad cesa de reconocer lazos de parentela, con los derechos y obligaciones inherentes que estos implican. Un método de encontrar los límites de la parentela es encontrar hasta qué punto un individuo puede trazar bilateralmente con precisión sus relaciones genealógicas. Esto también dependerá de la forma en que los lazos de parentesco son reconocidos en una sociedad.

El sistema de parentesco de Matapuquio pone énfasis en el sexo y en la generación, mientras que la colateralidad es casi completamente ignorada. Así, sigue muy estrechamente el tipo hawaiano. Esto es perfectamente así en la primera generación ascendente, la generación de ego, y la primera generación descendente, que ilustraré primero, regresando a las generaciones segunda ascendente y la primera descendente después.

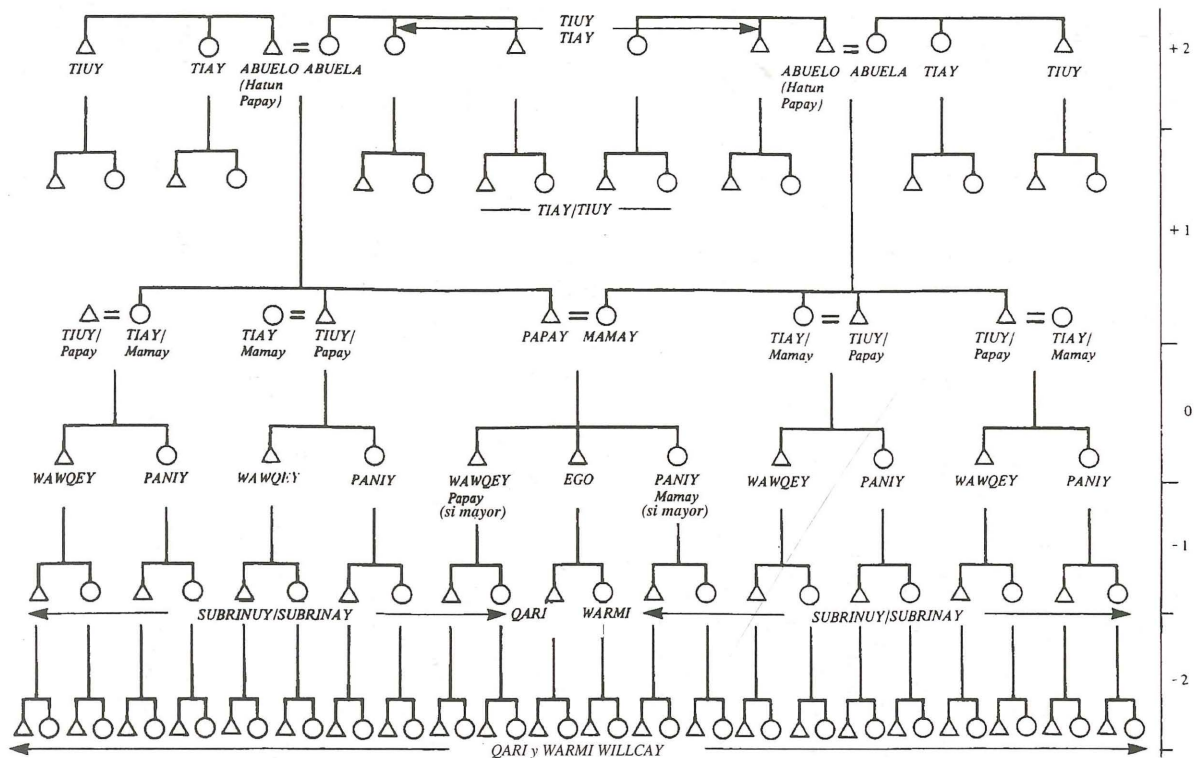


Tabla V: 1. Nomenclatura del parentesco consanguíneo (Ego masculino)

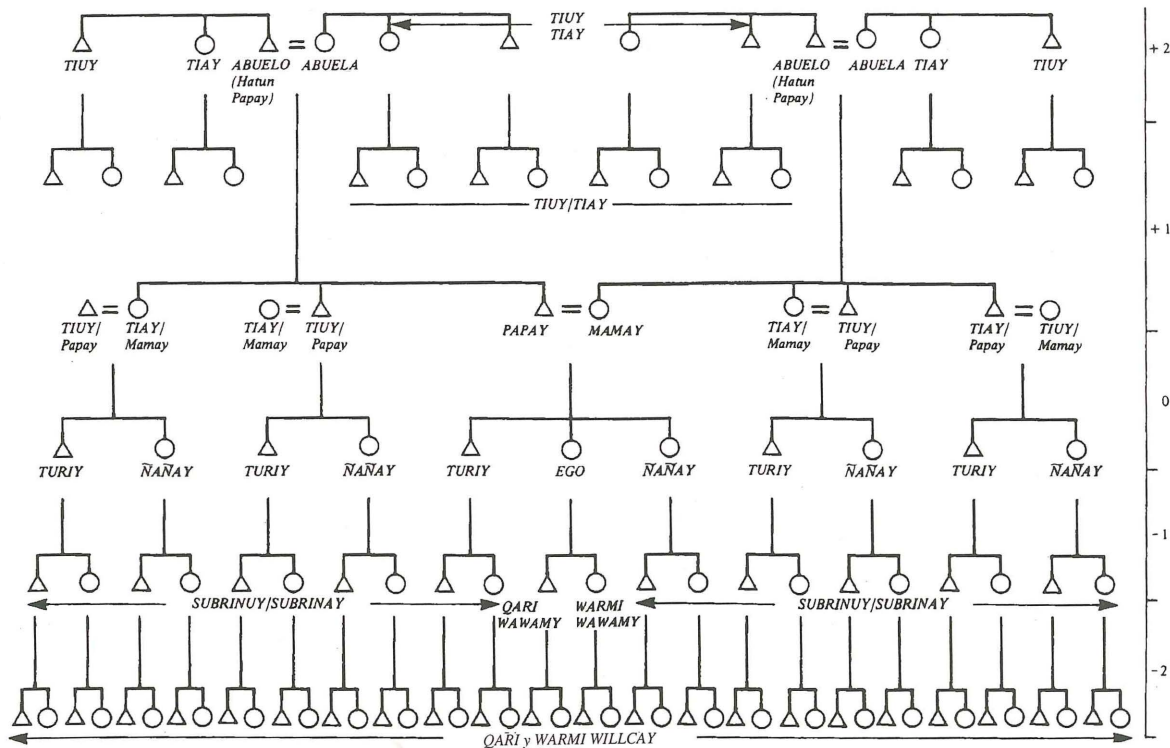


Tabla V: 2. Nomenclatura del parentesco consanguíneo (Ego femenino)

En la primera generación ascendente el termino usado para un pariente femenino es *mamay* y el usado para un pariente masculino es *papay*².

En la segunda generación descendente, el término *willkay* es usado para todos los parientes de ambos sexos, como en nuestro término nietos. Cuando se necesita una diferenciación de sexo, el termino *warmi*, que significa femenino, y el término *qari*, que significa masculino son añadidos como prefijos o como palabras separadas antes del término *willkay* (como por ejemplo *qariwillkay*).

En la propia generación de ego, el sexo del pariente es incorporado en la terminología del parentesco. Los hablantes masculino y femenino usan diferentes términos para los mismos parientes³. Un ego masculino llama a sus parientes masculinos de la misma generación *wawqey*, mientras que él llama a sus parientes femeninos del mismo nivel *paniy*. Un ego femenino llama a sus parientes femeninos de su misma generación *ñañay*, y a sus parientes masculinos *turiy*, tal como está ilustrado en la figura V.3.

sexo del que habla	FEMENINO	MASCULINO	Generación
Habl. de cualquier sexo	MAMAY	PAPAY	+1
Habl. masculino	PANIY	WAWQEY	0
Habl. femenino	ÑAÑAY	TURIY	0
Habl. cualquier sexo	WARMIWILLKAY	QARIWILLKAY	-2

Figura V.3 Terminología de parentesco en generaciones +1, 0 y -2.

2 Todos los términos están representados aquí con la terminación personalizadora -y. Así ellos se dan como un ego individual los informaría al antropólogo. Correctamente traducido, *papay* significa *mi padre*; *mamay* *mi madre*, etc.

3 Por regla general el sexo relativo es designado cuando los términos son puramente *quechuas*, mientras que los términos españoles no distinguen el sexo de los hablantes.

El sistema de parentesco matapuqueño es un poco más complejo en la segunda generación ascendente y en la primera generación descendente, puesto que las distinciones son hechas aquí directamente entre parientes descendentes/ascendentes y colaterales. Los abuelos de uno mismo son así distinguidos de otros parientes de la primera generación descendente, y los hijos de uno mismo son distinguidos de otros parientes de la primera generación descendente. Esta diferencia corresponde a la distinción entre aquellos con derechos formales a vivir en la casa de uno o wasifamilia y aquellos que no tienen tales derechos formales. Los parientes sin esos derechos, como por ejemplo los hermanos de los padres o los hijos de los hermanos de ego pueden ser aceptados pero no tienen tales derechos formales. Por otro lado, sería considerado extraño y cruel si uno no les diese la bienvenida a los abuelos de uno o a los hijos de uno dentro de la wasifamilia.

El propio abuelo de uno recibe el término español de *abuelo* o el término quechua de *hatun papay* (grande/padre). No hay distinción entre el PM (Padre de la Madre) o el PP (Padre del Padre), y la completa bilateralidad parece ser prevalente en derechos y obligaciones al igual que en la terminología.

El término español *abuela* se usa para la abuela de uno MM (Madre de la Madre) y MP (Madre del Padre), no habiendo en uso un término quechua. Esto parece indicar una ligera inclinación hacia el lado masculino, como habría esperado uno en la categoría de *hatun mamay*. Sin embargo, la inclinación es igual tanto en referencia a MM como a MP, de conformidad con el principio de bilateralidad.

Para los hijos de uno, se usa de nuevo el sexo relativo. Idealmente, un ego masculino llama a sus hijos *churimy*, mientras que uno femenino llama a sus hijos *wawaimy*. El sexo de los hijos es distinguido por el uso de los prefijos *qari* y *warmi*, masculino y femenino, y estos términos son usados tanto por hablantes hombres como mujeres. Para los hijos de uno se puede hacer el siguiente diagrama:

		Sexo de de los hijos	
		F	M
Sexo de los padres	M	WARMI CHURIMY	QARI CHURIMY
	P	WARMI WAWAMY	QARI WAWAMY

Figura V: 4. Terminología para los hijos de una persona

Todos los hijos de un ego masculino sin consideración del sexo son además llamados *churimy*, y un ego femenino se refiere a ellos como *wawaimy*. *Wawa*, el término de parentesco usado por un ego femenino es también aplicado en un sentido general para significar el plural *wawakuna* para hablantes de ambos sexos.

Por el momento excluyamos a los parientes con derechos en la *wasifamilia* en la segunda generación descendente y la primera ascendente. Un diagrama de los términos para parientes de todas las generaciones fuera de la *casa* es así otra vez totalmente hawaiano, como ilustramos a continuación:

FEMENINO	MASCULINO	Nivel generacional
TIAY	TIUY	+2
MAMAY	PAPAY	+1
PANIY (h.h.)	WAWQEY (h.h.)	0
ÑAÑAY (m.h.)	TURIY (m.h.)	0
SUBRINAY	SUBRINOY	-1
WARMI WILLKAY	QARIWILLKAY	-2

Figura V:5. Terminología de parentesco de generaciones +2 a -2, excluyendo a parientes que tienen derechos en la *wasifamilia*. h. =hombre hablando m.h.=mujer hablando.

De la figura podemos ver que los parientes en la primera generación descendente son llamados por el término español *subrinuy* (masculino) y *subrinay* (femenino). En la primera generación ascendente los parientes de uno son llamados *papay* para masculino y *mamay* para el femenino. En la segunda generación ascendente la versión *quechua* de los términos españoles de tío y tía son usados. Así *tiuy* indica un pariente masculino de la segunda generación ascendente y *tia* indica un pariente femenino de la misma generación.

Los términos *tiuy/tia* y *papay/mamay* tienen algunas extensiones interesantes, que las describiré a continuación. El siguiente paradigma de términos y usos indica los significados.

<i>Mamay</i>	M, Hna. M, EaHno. M, Hna. P, EaHno. P, y también Hna. mayor	} Indica fuerte sumisión
<i>Papay</i>	P, Hno. P, FZH, Hno. M, Eo Hna. M, y también Hno. mayor	
<i>Tiuy</i>	Todos los parientes masculinos de las generaciones ascendentes	} Indica deferencia
<i>Tia</i>	Todos los parientes femeninos de las generaciones ascendentes	

Figura V: 6. Contenido de los términos *mamay*, *papay*, *tiuy* y *tia*

Las extensiones se encuentran con más frecuencia como términos de tratamiento. Como cada una de las categorías se yuxtapone, le dan al usuario la oportunidad de manipular sus saludos de acuerdo a la proximidad, respeto, deferencia o actitudes subservientes sentidas. Lo siguiente es una versión idealizada de las expectativas de roles inherentes en los respectivos *status*. No quiero implicar aquí la ecuación automática del uso de un término y la conducta realmente observada. En realidad, se encuentran discrepancias en el desempeño individual de roles. Por consiguiente se debe tener en cuenta esta distinción cuando se lee lo siguiente.

El término *papay* usado con parientes de la primera generación ascendente es extendido hasta incluir a hermanos mayores, indicando así subordinación con relación a estos. El hermano mayor puede ser también

referido con el término especial *mayorni*, mientras que un hermano menor puede ser referido como *sullkay*. Sin embargo, en Matapuquio el término para masculinos de la primera generación ascendente es el usado con más frecuencia, para indicar la subordinación de roles con relación a los hermanos mayores. Una persona sin padre o con un padre ausente recibirá órdenes de cualquier pariente en la categoría de *papay*. Así los hermanos mayores pueden monopolizar virtualmente el tiempo y el trabajo de sus hermanos menores, pero tienen que competir con los *papay* genealógicos a quienes también ellos deben mostrar deferencia. En el caso de reclutamiento por el *ayllu*, los hermanos mayores pueden reclutar a los hermanos varones menores, mientras que los parientes masculinos de la primera generación ascendente pueden reclutar a personas de la propia generación de ego. Tales lealtades para el reclutamiento están divididas entre P, HP, HM y H mayor. Es sólo la situación o su contenido el que mostrará por quién será reclutado ego. Si hay un conflicto de intereses entre los *papay*, uno generalmente puede decir que P tiene preferencia sobre los otros, el HP tiene igual preferencia que el HM, mientras que el H mayor determinará para el resto de los hermanos como una unidad. Los lazos de hermandad son muy fuertes en Matapuquio, pero en términos de poder es una relación asimétrica y no simétrica.

Además de los *papay* consanguíneos mencionados arriba, el EHnaP y el HHnaM que son afines pueden ser también llamados *papay* si es que viven cerca de la residencia de ego o si los siente que son cercanos. Sin embargo, con mayor frecuencia son llamados *tiuy* y son incluidos con parientes del nivel de la segunda generación ascendente. El HP y el HM pueden ser similarmente llamados *tiuy* si se considera que son distantes.

Tomados como un término de extensión, *tiuy/tiay* pueden ser usados para referirse a todos los parientes de cualquier generación ascendente, con la excepción de los padres de uno. En forma interesante, *tiuy* incluirá también a la descendencia masculina de los hermanos de nuestros abuelos, mientras que no hay un término para los hijos de estos (los primos segundos de ego). Voy a regresar a este punto después. El término *tiuy* indica deferencia, pero en términos de movilización y reclutamiento no indica derechos y obligaciones extensivos como pasa con el término *papay*. Sin embargo, los dos términos se yuxtaponen en el uso, y como términos de tratamiento ellos indicarán el 'talante' de ego, que varía de la rebelión a la subordinación.

El término *taytay* es también usado en Matapuquio y se le asigna un espectro muy amplio de utilización como un término general similar en uso a nuestro 'Señor'. Es el término usual de tratamiento para cualquier masculino sea parte de nuestra parentela o no. Los términos masculinos de tratamiento, *papay*, *tiuy*, y *taytay* pueden ser esquemáticamente representados en la siguiente manera.

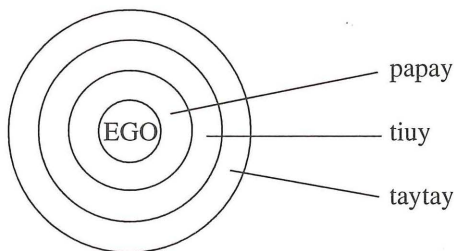


Figura V: 7. Términos masculinos de tratamiento

Cada uno de los círculos concéntricos en el diagrama indica un sentimiento de respeto, deferencia, o servilidad que aumenta hacia el punto focal que es ego mismo, colocado en el centro de su red de relaciones de parentela⁴.

El total de la nomenclatura del parentesco consanguíneo desde los puntos de vista masculino y femenino respectivamente, tal como se lo encuentra en la aldea de Matapuquio, está presentado en las Tablas V:1 y V:2. Como los matapuqueños calculan sus relaciones de parentesco desde un punto de vista ego-céntrico, una forma diferente de diagramar puede servir para mostrar esto. La figura V: 8 es una representación concéntrica de la nomenclatura, añadiéndose afuera las capas generacionales. (Las generaciones ascendentes están representadas en el perímetro superior y las generaciones descendentes en el perímetro inferior. Cada capa representa un nivel en la terminología hawaiana. Esta figura está dibujada desde el punto de vista de un ego masculino.

4 Se encuentra una relación similar entre *tiuy* y *papay* entre los términos apelativos de *mamay* y *tiay*. Estos siguen los mismos patrones de conducta y no me ocuparé aquí de ellos por separado.

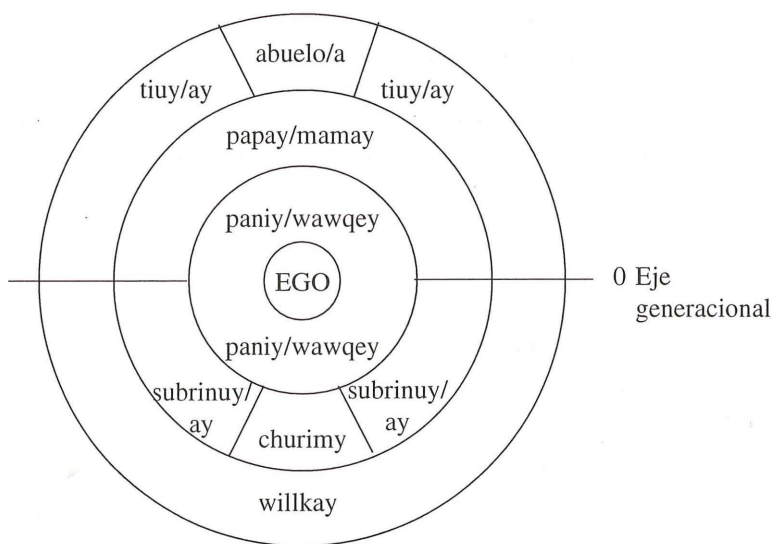


Figura V: 8. Representación concéntrica de la nomenclatura de parentesco de Matapuquio (ego masculino)

Permítanme retornar al problema de el límite de la parentela. Terminológicamente hablando hemos visto que las relaciones de parentesco se trazan hasta los primos-hermanos o hasta dos generaciones ascendentes. Los parientes fuera de este alcance no son incluidos en las categoría de parentesco. Estos límites terminológicos generalmente están de acuerdo con lo que los matapuqueños consideran que son relaciones de parentesco precisamente reconocible, pero veremos después que en realidad los primos segundos, aunque no son parte de su parentela, son también usualmente conocidos a los matapuqueños por razones de alianza y matrimonio. Algunos individuos pueden reconocer todavía otros parientes más pero el elemento de duda aumenta rápidamente. Algunos pueden conocer que tal o cual persona es un pariente, pero la naturaleza exacta de la relación es entonces a menudo oscura. Sin embargo, es más importante el hecho de que las relaciones de parentesco fuera del rango de primo-hermano no son reconocidos por la sociedad en general, y que los parientes de uno dentro del rango del primo-hermano establecen los límites del grupo exógamo de una persona.

El matrimonio está prohibido dentro del marco del primo-hermano, y aunque se encontró un caso de matrimonio entre primos-hermanos en Matapuquio, generalmente la regla es seguida estrictamente. Así el marco del primo-hermano define los límites de la parentela en Matapuquio.

Aquellas personas que están fuera de la parentela de uno, aunque se sabe que están relacionadas, son generalmente nombradas *karu wawqey*. *Karu* significa distante y *wawqe* es un término usado por un hablante masculino para los masculinos de su propia generación. Tóscamente, el término puede ser traducido como pariente distante de mi propia generación. Es de este grupo que en Matapuquio el hombre escogerá de preferencia una pareja en matrimonio, siendo mejor que el cónyugue potencial sea de dentro de esta categoría. Lógicamente, se sigue que hay una preferencia para el casamiento entre primos segundos, puesto que estos son los parientes generacionalmente más próximos fuera de la parentela y al mismo tiempo son parte del grupo *karu wawqey*. Sin embargo, uno no puede casarse con un primo segundo que tenga el mismo apellido que uno y esto limita las opciones que pueda tener dentro del grupo de primos segundos. Retornaré a este problema pronto.

En su material de Ayacucho, Isbell (1973) ha informado sobre la existencia de un grupo *karu ayllu*, que se parece a la categoría de *karu wawqey* encontrada en Matapuquio, pero que también muestra algunas diferencias. La razón para esta diferencia en grupos sociales en los respectivos troncos etnográficos, creo, viene del hecho de que la parentela (*ayllu*) de Isbell excluye a los hermanos de los cuatro abuelos de uno y sus hijos, mientras que estos están incluidos en la parentela de Matapuquio como *tiuy/tiay* (ver las Tablas V: 1 y V: 2 y la Figura V: 9). La parentela de Matapuquio es más profunda en generaciones ascendentes y descendentes, puesto que los padres de los primos segundos están incluidos mientras que los primos segundos (que serían de la misma generación que ego) no están incluidos. Como la vasta mayoría de los matrimonios en Matapuquio son entre gentes de la misma generación, ninguna categoría de esposos potenciales necesita incluir personas de las generaciones ascendentes. Por consiguiente un agrupación de *karu wawqey* es suficiente para limitar un grupo potencial del cual escoger una cónyugue. Debe notarse que ninguno de estos grupos existe a perpetuidad sino que será diferente en cada generación y para cada individuo. Otra razón por la que los hermanos de los abuelos de ego y sus hijos están incluidos en

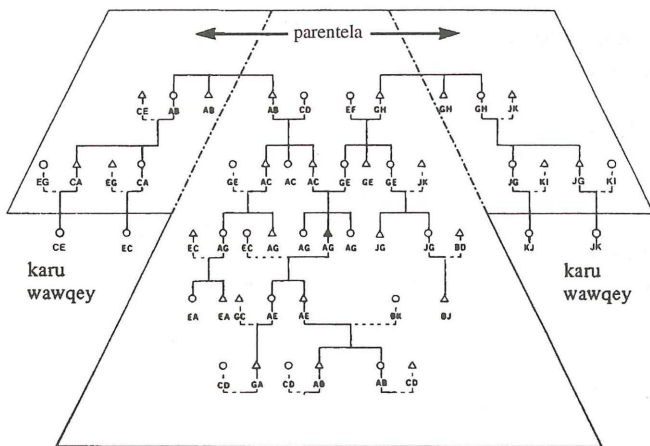
la parentela se encuentra en los límites que las categorías de nominar imponen a la parentela. Los parientes arriba mencionados comparten un apellido en común con ego y así pueden ser vistos como una parte de la parentela de ego.

Nominar en Matapuquio establece el grupo exógamo de ego. Como es verdad con respecto al reconocimiento del parentesco, nominar también establece los límites de la parentela. En Matapuquio cada persona tiene dos patronímicos que se transmiten en la acostumbrada forma española, en la cual el primer nombre es el apellido del padre de uno y el segundo es el de la madre. Como por regla general está prohibido el matrimonio entre personas que comparten el mismo patronímico, esto es, todos los primos hermanos. Algunos parientes fuera de la parentela pueden también compartir el mismo patronímico y sin embargo son *karu wawkey*, como por ejemplo HjaHnaHnoPaMa (MFBSD) (ver Figura V: 9). Los matrimonios con estos parientes *karu wawkey* son censurados cuando llevan el mismo patronímico. Hay informes de otras áreas de los Andes que existe una prohibición total para dichos matrimonios (Isbell 1977), pero dos casos de apellidos dobles en Matapuquio apuntan hacia las excepciones. Sin embargo, todavía en otro caso alguien con un apellido doble carece de un padre reconocido y había recibido el nombre de su madre dos veces. No obstante, los casos con apellidos dobles son más bien la excepción que la regla⁵.

Los apellidos que son transmitidos preservan sólo los patronímicos de ambos padres, mientras todos los matronímicos se pierden. El pariente más cercano fuera de las categorías de nominación de uno (esto es, una persona que es un pariente pero que no tiene el apellido de uno) será así un primo segundo (*karu wawkey*) a través de un pariente femenino en la segunda generación. El vínculo tendrá que ser a través de una fémina en la segunda generación ascendente (las hermanas de la abuela de uno), puesto que un apellido femenino se pierde más rápido que uno masculino. Sin embargo, el sexo de un pariente de la primera generación ascen-

5 Un chiste corriente que se refiere al probable incesto es ejemplificado en el apellido Yuto Pisco, ambos nombres para la perdiz. Hay un sentimiento de que la gente con apellidos similares no deberían casarse entre ellos y que si lo hacen son el blanco de chistes obscenos. Este pájaro es también un símbolo sexual debido a su largo pico.

dente (la descendencia de las madres de los abuelos) es irrelevante, puesto que ambos tendrán hijos sin ninguno de los apellidos de ego.



- ┌┐ matrimonio
- └┘ descendencia
- ▲ pariente masculino
- pariente femenino
- ┌ línea punteada indica a un no-pariente
- Letras (ej.A.B.) la primera letra A es apellido paterno, la segunda letra B es apellido materno.
- ▲ Ego
- la parentela de Isbell.

Figura V: 9. Nominación y parentela. Basado en Isbell (*Ibid.*: 93).

Vemos que en la figura V: 9 un ego llamado AG tenderá a casarse con una de las chicas KJ o JK, por un lado, y con EC o CE por el otro. Esto significa que un ego masculino se casará de preferencia con su MFZDD, MFZDD, o FFZDD, FFSD, todos ellos primos segundos⁶. Los hijos de ego tendrán de nuevo el nombre que pertenece al hombre que se casó con el pariente femenino de ego en la segunda generación ascenden-

6 El cruce sexual es aquí en las segundas generaciones ascendentes, mientras que para el matrimonio normal entre primos cruzados es en la primera generación ascendente.

te. Aquí la hermana del abuelo de uno (para limitar el argumento al lado derecho del esquema en V: 9) se casó con un JK, También ego se casará de preferencia a una JK o una KJ y se casará así como lo hizo su *tíay* cognática. Al hacer esto él reforzará los lazos de alianza cada segunda generación, y los apellidos perdidos en una geneación serán reincorporados en la siguiente⁷.

Esta sección ha tratado de ilustrar como nominar pone límites tanto a la parentela como al grupo de los *karu wawkey* afines. Dentro de la parentela, el reclutamiento a un *ayllu* potencial se realiza activando la 'base moral de la parentela'. En el caso de los afines se siguen reglas diferentes. Antes de entrar a la discusión de estas reglas haré primero algunos comentarios sobre las relaciones entre la parentela y los derechos de propiedad.

Parentela y propiedad

Pehrson (1954) y Freeman (1955), entre otros, demostraron cómo, a través de varios mecanismos sociales una parentela bilateral puede ser un grupo que controla la propiedad. Este no es el caso en Matapuquio. Trataré de demostrar por qué esto no es así y cómo es que se transmite la propiedad dentro de esta sociedad.

Hay dos maneras de adquirir propiedad en Matapuquio. La propiedad es una cuestión de *demanda* por residencia y de *herencia* dentro de la *wasi familia*. Los derechos por demanda se refieren a las tierras de *laymi* y los derechos por herencia se refieren a los terrenos para el maíz.

Cualquier individuo que reside dentro de los linderos de Matapuquio tiene derecho a plantar en un lote de *laymi* (ver el Capítulo IV, pp. 197-200). No hay una escasez aparente de estos terrenos, y estos simplemente se demandan por el trabajo que uno pone en ellos. Las tierras de *laymi* son secas, no irrigables, y están sea en la alta *puna* donde se plantan las papas o en la zona *qichwa* donde las tierras marginales se plantan

7 Yo he presentado el argumento desde el punto de vista de un ego masculino. Desde el punto de vista de un ego femenino la situación sería la misma, excepto que AG y JK serían del sexo opuesto.

con trigo o cebada. La tierra de la *zona qichwa* es usualmente pedregosa y está situada en los flancos empinados del *wayqu*. El trigo y la cebada no juegan un rol importante en la dieta de los matapuqueños. Estos son cultivos no tradicionales, y como tales no son altamente valorados en la agricultura de la aldea.

Uno puede ahora preguntarse si toda la aldea de Matapuquio puede ser vista como un extenso grupo de parentelas entrecruzadas, y si dicho grupo extenso puede ser visto como una unidad que tiene propiedad, especialmente en el caso de las tierras de *laymi*. Sin embargo, este no puede ser el caso, pues algunos de las residentes del pueblo alto no están relacionados con los residentes del pueblo bajo y pueden no estar relacionados con los *feudatarios*. Los tres grupos son teóricamente endógamos (hay una endogamia de aproximadamente 75%), pero todos ellos tienen una *demanda* a las tierras en *laymi*. En este caso la aldea andina no puede ser considerada como una parentela extendida con un territorio comunal como ha sido sostenido por Castro Pozo (1924) y otros. Los derechos de propiedad en los *laymis* sólo pueden ser adquiridos cuando las demandas sobre dichos terrenos están basadas en la residencia.

Mary Douglas (1966) analizó la relación entre una base de subsistencia y el tamaño de las poblaciones en las sociedades primitivas. Ella argumenta que si bien algunos cultivos pueden dar en abundancia y pueden potencialmente sostener una población creciente, otros cultivos que son escasos pueden limitar las mismas poblaciones. Estos cultivos escasos pueden ser percibidos como esenciales dentro de un esquema cultural. Algunos cultivos, arguye ella, son considerados como ‘caviar y champagne’ mientras que los otros son simplemente el pan de cada día. Entonces las sociedades pueden limitar su población de acuerdo con la porción de caviar disponible —y no con el pan. Hasta cierto grado este argumento es verdadero para Matapuquio, siendo el maíz el caviar de los cultivos⁸.

Se piensa que una familia sin campos de maíz no podrá sostenerse

8 El punto de vista que he presentado aquí es verdad para Matapuquio y creo que es generalmente verdad para los Andes del Sur desde Cuzco hasta Ayacucho, mientras que en los distritos de Puno y Arequipa la tierra es más escasa y las papas pueden ser la cosecha ‘caviar’.

a sí misma. Si bien uno puede tener abundante comida como tal en la forma de papas, habas, granos, etc., un hombre que no puede proveer a su familia con maíz usualmente optará por emigrar de la comunidad. Así, la población residente está limitada al número de terrenos de maíz disponibles, un número de terrenos que es siempre bajo. Los campos de maíz son escasos, porque dichos campos necesitan irrigación periódica y también el agua es un bien escaso para todos, excepto en la estación lluviosa.



Fotografía: Trabajando un campo de *maíz* en *ayni*

Los campos de maíz son igualmente cruciales en otros aspectos. Patrocinar una fiesta o reclutar un grupo de trabajo es imposible sin una amplia provisión de *chicha* o cerveza de maíz. En algunos casos se puede organizar una fiesta y se puede servir sólo *tragu* o *chicha* de caña. Sin embargo, de preferencia se deben servir estos sólo como adiciones a una generosa provisión de *chicha* de maíz. En todo caso, bebidas como *tragu* deben ser comparadas (una botella de *tragu* cuesta el equivalente al jornal de un día de trabajo) y por consiguiente representan un fuerte gasto para cualquiera que está organizando una fiesta. Algunas comidas como el *mote* (ver p. 171) son también parte integral tanto de cualquier fiesta como de la comida diaria. El servir *mote* requiere también grandes depó-

sitos de maíz, de modo que aquellos que no tienen campos de maíz simplemente no pueden organizar una fiesta. En esta forma los campos de maíz son cruciales para adquirir status y prestigio. Ellos también afectan los patrones de residencia y la vida matrimonial en Matapuquio. La cantidad de tierras de maíz que tiene un individuo influencia su posición en la comunidad hasta el punto que puede decidir si él podrá ser reclutado por un *ayllu* o si es él quien tiene que hacer el reclutamiento.

Los patrones de herencia de los campos de maíz parece que varían mucho en los Andes. La herencia paralela ha sido descrita por Isbell (*Op. cit.*), y si bien este patrón pudo haber sido el patrón de los incas (Zuidema 1964), hoy día no existe en Matapuquio.

Por regla general, la propiedad en cualquier forma es poseída en Matapuquio por individuos y no por grupos. Algunos individuos agregan sus recursos en usufructo pero nunca en propiedad. Así las propiedades del esposo y la esposa nunca se funden en propiedad común, y los hijos de estos heredarán individualmente de sus padres. Si, por ejemplo, la pareja tiene siete hijos y cada padre tiene tres lotes los hijos, sin considerar el sexo, pueden heredar uno o más de esos lotes o *ninguno* de ellos. El parcelamiento para la herencia depende exclusivamente de los padres implicados.

La herencia es generalmente dividida en dos ocasiones: en el matrimonio de uno de los hijos (como un anticipo) y a la muerte de los padres. Muy temprano en sus vidas, los hijos/hijas saben cuáles lotes van a ser de él o ella, ya que son prometidos por los padres a cada hijo en particular. Un hombre joven puede referirse a su campo, aunque no llegará a ser su propietario por un largo tiempo.

Usualmente, en Matapuquio, una pareja recibe por lo menos un lote al momento del matrimonio. Si el lote es de propiedad de la esposa, la pareja residirá matrilocalmente mientras que si el lote pertenece al esposo será patrilocalmente. Los padres pueden competir por la nueva pareja si es que ellos ven ventajas en tenerlos cerca. Una de dichas ventajas es el acceso fácil a su trabajo o su apoyo en el reclutamiento del *ayllu*. Un patrón general en la herencia de la tierra al momento del matrimonio es que los hijos mayores no reciben ninguna tierra, puesto que los padres pueden tener todavía muchas bocas que alimentar y cumplir todavía muchos

obligaciones sociales. En consecuencia, los hermanos mayores a menudo tienden a migrar.

Un hijo intermedio puede recibir alguna tierra al momento del matrimonio y será entonces el residente mayor de este grupo de hermanos y líder potencial de *ayllu* en el futuro. Sin embargo, el hermano menor puede llegar a ser el más rico en tierras porque las mejores tierras de la familia parental son usualmente pasadas al ultimogénito. Pero los hijos menores recibirán estas tierras sólo a la muerte de los padres y en muchos casos esto puede significar que el matrimonio del hijo menor se realiza cuando los padres ya están muy viejos y necesitan ayuda en sus muchas tareas. El hijo menor tiene la obligación de velar por sus padres y con esta responsabilidad vienen los campos más grandes y mejores. El prestigio y la autoridad de la familia, que idealmente son investidos con la edad, tienden a ir al hermano residente más viejo, que en términos de edad es usualmente el hermano intermedio.

Como los individuos tienen una idea aproximada de cuánta tierra van a heredar a la muerte de sus padres, esto hace posible la elaboración de algún plan para el futuro. Para aquellos que van a heredar suficientes tierras como para sostener una familia las estrategias son sea casarse con una familia rica, casarse con una chica que ha recibido la promesa de tierras, o migrar. Para todos los intentos y propósitos, un migrante permanente pierde los derechos a su herencia, pero si regresa se le pueden hacer compensaciones.

En general, los matapuqueños siguen el patrón descrito para todos los Andes en el que la porción más grande de las tierras más valiosas 'no son asignadas a los hijos hasta la muerte de los padres' (Lambert 1977: 12). Aunque los hermanos pueden trabajar sus tierras juntos por un tiempo, evitando la dispersión de la herencia, siempre saben quien es el dueño verdadero y el producto es distribuido en consecuencia. En Matapuquio han habido casos en los cuales los hermanos políticamente fuertes han tomado por la fuerza los terrenos de sus hermanos más débiles. Los más vulnerables son las hermanas solteras o las hermanas casadas con hombres 'débiles' (débiles en el sentido físico y político, al igual que familias que son numéricamente débiles). En un caso, los hermanos mayores le arrebataron todas sus tierras a su hermana viuda y tuvo que mantenerse a sí misma como la única prostituta del pueblo. En otro caso, una hermana

y su esposo (*qatay*) fueron forzados a abandonar la aldea porque sus hermanos les quitaron sus tierras. Las autoridades de la aldea no se comprometieron abiertamente en ninguno de estos casos porque en ambos casos los hermanos eran figuras políticamente fuertes.

La propiedad de los animales, a diferencia de la tierra, comienza temprano en la vida. Los animales son recibidos varias veces en el curso de la vida de una persona y pueden ser comprados con dinero contante, mientras que la tierra no es generalmente una mercancía comprable. Una persona (ella/él) recibe sus primeros animales al momento del bautismo cuando los padrinos dan un animal, usualmente un cerdo, ovejas o aún una vaca. En el momento de la ceremonia del corte de pelo el rebaño del niño crece, puesto que todos aquellos que cortan el pelo deben dar gallinas y cerdos. El cortador de pelo principal generalmente da un animal más grande. Al momento que los jóvenes se casan generalmente ya tienen suficiente número de animales como para sus necesidades. El recurso crucial son las tierras de maíz. Después del matrimonio la mayor parte de las parejas residen por un tiempo en una de las casas de los padres. El servicio del novio es tradicionalmente requerido del esposo, pero esto no establece una preferencia para la matrilocalidad.

La residencia es igualmente patrilocal como matrilocal. Cuando una pareja tiene niños, ellos son estimulados a dejar el hogar paterno y a establecer su propia *wasi*, o casa. (Ver el análisis de los patrones de residencia más adelante en este capítulo). Habiendo establecido una nueva *wasy*, marido y mujer generalmente trabajan su propiedad juntos y almacenan sus productos en un cuarto de depósito común (*marka*), que es el punto focal de una *wasifamilia*. La comunidad reconoce los derechos de usufructo inherentes al contrato matrimonial. En un caso, un hombre le pegó a su mujer porque ella pasó demasiado tiempo pasteando sus animales descuidando sus tareas hogareñas normales. En respuesta, los *varayoqkuna* (Autoridades nativas —ver Capítulo VI) pegaron al hombre, diciéndole que también se estaba beneficiando del trabajo de ella, comiendo su queso.

La base del reclutamiento de afines

Si bien una persona puede reclutar miembros del *ayllu* de su propia parentela, también puede movilizar a sus relaciones afines. En Matapuquio, los afines están principalmente agrupados en dos tipos, las *qachun* y los *qatay*⁹. El término *qachun* designa principalmente a mujeres que se han casado con hombres de la parentela propia de ego, mientras que el término *qatay* designa a varones que se han casado con la parentela de ego.

qatay = ZH, DH, BDH, y ZDH

qachun = BW, SW, BSW, y ZSW

Estos términos son además extendidos de modo que incluyan esposos hombre y mujer de miembros en la primera generación descendente de la parentela del esposo. Así, las categorías *qatay* y *qachun* también incluyen a los siguientes:

<i>qatay</i>	(hombre hablando) (mujer hablando)	WBDH, WZDH HBDH, HZDH
<i>qachun</i>	(hombre hablando) (mujer hablando)	WBSW, WZSW HBSW, HZSW

El uso de estos términos está ilustrado en las tablas V.3 y V.4.

Webster (1977: 36-42) ha establecido que estos términos, además de referirse a los esposos de parientes, se refieren también a grupos de parientes políticos. Como tales, los términos 'son extendidos a cualquiera de los hermanos/nas clasificatorios de estos tipos afines'. Así, el hermano de una *qachun* puede también ser llamado *qachun* y así sucesivamente. Los términos en este sentido denotan a los grupos dadores-de-esposas y recibidores-de-esposas. Los grupos están establecidos en relación a un ego, reflejando dónde consiguen sus conyuges él y sus parientes. Ellos

⁹ *Lumtchay* y *mashay* son los términos correspondientes usados en el dialecto de Ayacucho.

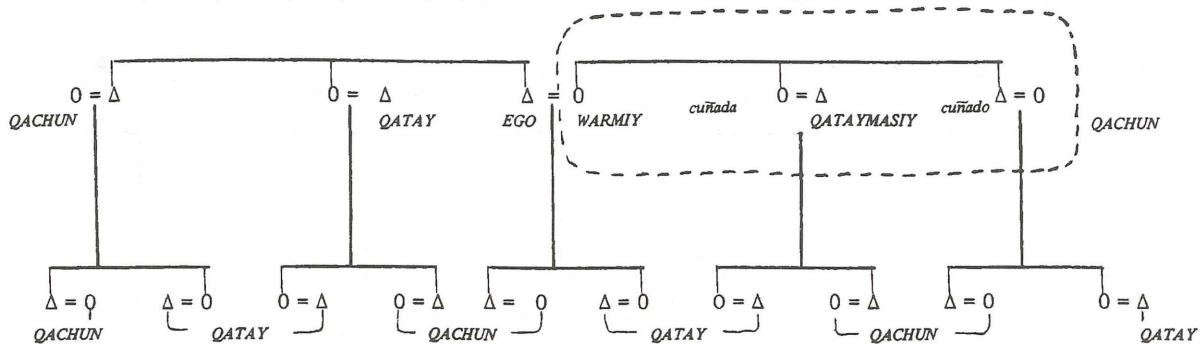


Tabla V. 3. Nomenclatura de parentesco afín.
EGO MASCULINO.

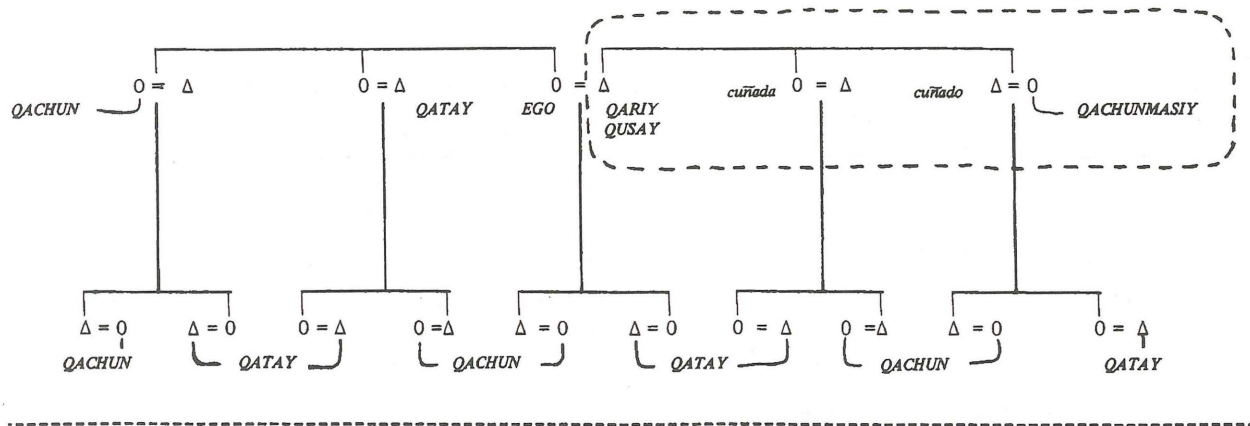


Tabla V. 4. Nomenclatura de parentesco afín.
EGO FEMENINO.

no existen antes del matrimonio, ni dichos grupos son transmitidos de una generación a otra como entidades consistentes. En este sentido son tan ego-céntricos y flexibles como la parentela.

En Matapuquio, el uso de los términos *qachun/qatay* puede significar grupos como los mencionados arriba. Sin embargo, dichos significados se aclaran desde la perspectiva del reclutamiento del *ayllu*.

El término *qatay*, significando un grupo recibidor-de-esposas, expresa el establecimiento de una deuda a favor de este grupo. Dichas deudas pueden ser pagadas en muchas formas, siendo la forma más frecuente un pago de servicios por los hombres del grupo *qatay*. Como un grupo, los *qatay* han recibido una mujer, y así ellos son vistos como subalternos y teóricamente obligados a ‘dar hombres’ en el reclutamiento del *ayllu*. Un ego masculino será llamado *qatay* por su WB y por su WF, indicando expectativas de roles subordinados. Las expectativas sociales de roles pueden o no ser actuadas. Esta ambivalencia es vista en términos de contra tratamiento que son manipulados por los *qatay*. Los términos *qatay/qachun* son muy rara vez usados en forma recíproca en Matapuquio. Si el término *qatay* es usado por una de las partes, rara vez es usado en reciprocidad el término *qachun*, sino que más bien es reemplazado por un término español. En verdad, el término *qachun* es muy rara vez usado, si alguna vez se hace, es para todos los hombres, puesto que representa la aceptación de una obligación que preferiblemente debe ser ignorada.

Tradicionalmente, un hombre sirve un año en la casa de su suegro. Durante este periodo él llamará al PE *papay* o *suegro* y al HE *cuñado*. Usualmente él continuará usando esos términos el resto de su vida.

Los grupos *qatay/qachun* no nivelan las deudas por dos generaciones porque casarse con parientes cercanos está prohibido. Esto significa que una esposa recibida en esta generación no cancela la relación de deuda establecida en la generación anterior. Sin embargo, un doble intercambio en la misma generación igualará las deudas. Dichos matrimonios ocurren frecuentemente en Matapuquio, como cuando dos hombres intercambian hermanas (clasificatorias o no).

go, cada tercera generación puede re-establecer alianzas a través de primos segundos, tal como se describió anteriormente.

Hay otro grupo de términos afines que necesita ser analizado, aquel de los *qataymasi/qachunmasiy*. *Masiy* significa compañero en quechua y los términos pueden ser traducidos como 'compañero en recibir esposa' y 'compañero en recibir esposo'. El primer término es usado por egos masculinos para denotar al esposo de la hermana de la esposa (EHEa), y el segundo termino es usado por un ego femenino para denotar a la esposa del hermano del esposo (EaHE). Los términos tienen las connotaciones de 'gente de la misma fe' y con los mismos tipos de obligaciones. Los *qataymasi* pueden potencialmente permanecer unidos contra el grupo del que han recibido su esposa, y lo mismo es verdad para los *qachunmasiy*.

He analizado principalmente las relaciones de endeudamiento del *qatay* hacia sus afines, pues pienso que esta relación es crucial para la comprensión de la afinidad y el reclutamiento del *ayllu* en Matapuquio. La conducta subordinada que se espera del *qatay* está simbólicamente representada en contextos rituales como, por ejemplo, en una ceremonia funeraria. Cuando una persona muere, sus (él o ella) *qatay* son obligados a realizar parte del servicio funerario. Estas obligaciones son usualmente las más pesadas y las tareas más penosas, tales como cavar la fosa y rellenarla después que ha descendido el cadáver. De estas, hay una en particular que se supone que debe ser hecha por el *qatay*, de preferencia el esposo de la hija (EHja). El tiene que levantar una piedra plana pesada repetidas veces sobre su cabeza y soltarla sobre la tumba hasta que esta esté apropiadamente aplanada. Esto asegura que el difunto se quedará dentro de la tumba y no vagará por las noches. Sólo un *qatay* puede hacer esta tarea y al hacerlo él representa simbólicamente su rol subordinado. En el caso del funeral de una mujer en Matapuquio, cuando esta tarea fue asignada al yerno (EHja) de la finada, este se negó a hacerlo. Las relaciones de este hombre con su mujer eran malas, y él escogió esta ocasión para renunciar a su obligación. El resultado fue que él y sus parientes se alejaron del lado de la fosa, mientras que la hija, parada en la tumba de su madre, maldijo violentamente a su esposo y sus parientes mientras estos se alejaban montaña arriba. Públicamente anunció que desde ese momento ella ya no tenía esposo. Por esta acción, el hombre había

renunciado a sus derechos sobre su esposa y la relación *qatay/qachun* había terminado.

Aunque un matrimonio puede ser terminado por las dos partes implicadas, el contrato matrimonial es un asunto entre parentelas. Cuando el esposo abandonó el funeral arriba descrito, sus parientes salieron con él, habiendo probablemente sido todos advertidos con anticipación sobre lo que iba a pasar. Un contrato matrimonial es hecho por los padres de la novia y del novio y no por los mismos futuros esposos. A menudo la chica nunca ha visto al muchacho. En cambio, el muchacho debió haber sido preguntado por sus padres si estaría de acuerdo en casarse con dicha chica y si está de acuerdo, sus padres irán donde los padres de ella y la pedirán. Arrodillados delante de ellos, les dirán: 'La Santísima Virgen María y San José nos han guiado y conducido hasta esta puerta. Por eso los molestamos. Nosotros hemos visto vuestra rosa, hemos visto vuestra flor (siendo la chica la flor).' Después de una copa de *tragu*, el padre (de la novia) contestará que él necesita la ayuda de su hija y que puede prescindir de ella. Pero que lo pensará y les pide que vuelvan en unos cuantos días. Los padres del chico ya saben que han tenido éxito, porque los padres de la chica estuvieron de acuerdo en beber con ellos. Sin embargo, tienen que volver dos o tres veces más, hasta que en la última visita traen a su pariente más sabio para que les ayude a responder las preguntas que les haga el padre de la novia. Las preguntas son todas de una naturaleza simbólica como, por ejemplo, P. ¿Cuántas estrellas hay en el cielo? R. Las estrellas en el cielo están siempre en pares. P. ¿A dónde va el sendero y cuántos extremos tiene? R. El sendero no va muy lejos pero todos los senderos llegan a tu puerta. En esta visita final es sellado el acuerdo entre los dos grupos, y se ponen de acuerdo sobre la fecha en la que la ceremonia matrimonial (*warmiurquy*) tendrá lugar.

Cuando llega este momento el novio y sus padres regresan de nuevo a la casa de los padres de la chica¹⁰, acompañados de sus parientes,

10 Los matrimonios no tienen lugar en el mes de agosto, 'el mes en que sopla el viento'. Este es también el mes justo antes del comienzo de la nueva siembra, cuando los campos están eriazos. La fiesta de Santa Rosa tiene lugar al fin de agosto para celebrar el comienzo de la nueva estación de siembra y el retorno de la fertilidad de la tierra. Esta es la única fiesta patrocinada por mujeres y estaba tradicionalmente dedicada a la diosa femenina, la luna (ver Huaman Poma 1978: 65).

afines y *compadres* de su generación, pero sin los miembros solteros de la siguiente generación descendiente (para una explicación de esto ver la sección sobre el *compadrazgo*). En cuanto llegan, los padres de la chica enviarán a los parientes de su *wasifamilia* a pasear por la aldea con botellas de *tragu* para invitar a sus parientes, afines y *compadres* a la ceremonia. Si los invitados beben de la botella están obligados a participar en la boda. Ahora la chica está estrechamente vigilada de modo que no puede escapar, ella es por fin informada del inminente matrimonio y de la identidad del novio. En este momento el padre del novio se arrodillará delante del padre de la novia diciendo: ‘Desde hoy en este momento y para todo el futuro.... este muchacho es vuestro y les servirá de propia voluntad.’ De acuerdo con la costumbre los *padrinos* previamente escogidos entregan el muchacho a los padres de la novia y a la novia a los padres del novio. Después de haber hecho esto la novia, el novio y los dos *padrinos* (uno masculino escogido por los padres del novio y uno femenino escogido por los padres de la novia, ver la sección sobre *compadrazgo*) serán sentados formalmente y le darán a cada uno un extremo de dos pañuelos entrelazados. Los pañuelos serán entrelazados tal como se ilustra abajo y simbolizan la unión que ha sido establecida.

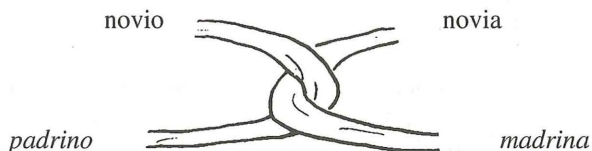


Figura V: 12. Dos pañuelos entrelazados que ilustran el lazo establecido en el *warmiurquy*

Durante toda la noche el grupo del novio intentará conseguir que los del grupo de la novia acaben tendidos de borrachos. Cuando lo han conseguido, se ausentan con la novia y se llevan consigo las piedras de la cocina (*tullpa*), ruelas (*pushka*) y una escoba, todos elementos asociados con las obligaciones de trabajo de una mujer. Regresan a la casa del novio, escapando furtivamente por entre los campos y evitando los senderos, pues, como lo indicó uno de los participantes, ‘en los senderos seríamos sorprendido por hechicerías.’ Mientras cruzan los campos todo el mundo canta a voz en cuello: ‘*Apani, apani, muru murulla, papa bundaq*

wawaykita! Apani, apani, mana umallampas taqsakuy yachaqta! '[¡Me llevo, me llevo a tu hija que pela papas! ¡Me llevo, me llevo, a la que ni siquiera sabe lavar sus cabellos!']'. El texto parece ser una queja por el mal negocio que han emprendido. Cuando el grupo llega a la casa del novio, la celebración continuará el resto de la noche.

Al día siguiente se envían caballos a la casa de los padres de la novia para llevarlos a la casa del novio. En la noche, todos los participantes de la noche anterior se reúnen en la casa del novio para ver la consumación del matrimonio. El chico y la chica están encerrados juntos en la casa mientras todo el mundo aguaita dando consejos. El muchacho generalmente tiene 16 años y la chica entre 12 y 14.

La ceremonia del *warmiurquy* une a dos familias. Es un pacto entre grupos de personas al igual que de individuos. Hay algunos ejemplos de matrimonios por amor. En un caso del que tuve noticia en Matapuquio, la pareja escogió a sus propios *padrinos* aunque los parientes se negaron a participar. Se negaron a «beber el agua»¹¹ y, de acuerdo con mi informante, 'esa clase de matrimonio no sirve.' Poco después del matrimonio, la pareja se fue a Lima, donde antes habían vivido y trabajado. En la ciudad, habían adquirido un conjunto diferente de valores, los de la cultura mestiza y del mundo de fuera.

El contrato matrimonial no es simétrico sino más bien una relación asimétrica entre los grupos implicados. Esta asimetría está simbólicamente expresada en términos de la relación *qatay/qachun*. Debido a las relaciones asimétricas de esta relación, el padre del novio tiene que arrodillarse delante del padre de la novia declarando que su hijo es ahora el sirviente de su suegro. La familia del novio debe responder los enigmas y al pedir la mano de la novia, se han puesto en una posición en que pueden ser aceptados o rechazados por su *qachun* potencial.

Como la ceremonia del matrimonio une a dos conjuntos de parientes, también implica a otras personas fuera de las dos parentelas. Estos extraños son integrados en la ceremonia en dos puntos especiales de la celebración: en el primer día cuando se realiza el ritual del *juramento* y

¹¹ La bebida era *tragu*, que sella todos los contratos en Matapuquio.

en el tercer día, después que el matrimonio ha sido consumado, cuando tiene lugar el ritual de la *wawa*. Ambos rituales, que tienen a extraños como sus puntos focales, están relacionados con el *compadrazgo*. Así, a través del examen de estos rituales, intentaré mostrar algunas de las características importantes de este aspecto de la organización social.

La relación de *compadrazgo* y *padrinazgo*

Un fenómeno frecuentemente encontrado en áreas católicas romanas en todo el mundo es la relación entre compadres o *compadrazgo*, como se le llama en los países latinoamericanos. El *compadrazgo* es una institución que fue establecida por la Iglesia Católica con los *conquistadores*. El rol del padrino está vinculado en todas partes con el patrocinio de alguna celebración, siendo generalmente el bautismo la más frecuente. Este patrocinio tiene algunas variaciones peculiares en los Andes, que posiblemente pueden ser atribuidas a alguna institución precolombina similar entre los incas¹². Isbell (1977: 101) describió dichas variaciones en una institución 'similar al *compadrazgo*', que establecía relaciones entre parentelas, usando estas el término *aura* en forma recíproca. Whitten (1976: 117) también encontró evidencias de una institución similar al *compadrazgo* en la cual los grupos se aplican uno al otro los términos no-recíprocos *jauya* y *gamba* (de *compadre*). Mis materiales son de naturaleza similar. Yo creo que las instituciones andinas similares al *compadrazgo* contienen la característica común en la cual el *status* terminológico es extendido a una *multitud* de personas a través de una ceremonia de patrocinio ritual, uniendo así a las personas a posiciones que pueden ser potencialmente utilizadas no solo por los patrocinadores y los patrocinados, sino también los grupos de todos los individuos implicados. Si bien este puede ser también el caso en muchas áreas católicas, es llevado a extremos en la región andina y es por esto que llamo la atención hacia un posible origen precolombino. Mis interpretaciones del *compadrazgo* en Matapuquio se

12 Whitten (*Ibid.*: 139) subraya que 'No veo ninguna razón particular para suponer que esta dimensión de la organización social es tomada del sistema del *compadrazgo* de la cultura hispánica.' Para similares conceptos nativos en América Latina véase Goldman (1963: 130-133), Lévi-Strauss (1943), López Medel citado en Landa (1941: 227) y Sahagún (1932: 34-35), estos dos últimos se refieren a los mayas y los aztecas y citados en Mintz y Wolf (1950).

derivan de los rituales de la *wawa* y el *juramento*, ambos representados durante la ceremonia del matrimonio o *warmiurcuy*.

Aunque los *compadres* de bautismo y confirmación son los más importantes de acuerdo con el dogma católico, el *compadre de ramo* (*compadre* de las flores) o 'el *compadre* de matrimonio y bautismo', como también son llamados, son los más importantes en Matapuquio¹³. El nombre *compadre de ramo* viene del ritual de la *wawa* que tiene lugar el tercer día¹⁴ de la ceremonia del *warmiurquy*, cuando los *compadres* de la pareja recién casada les traen un ramo de flores empañalado como un niño tierno. El paquete del niño-en-pañal simboliza a los niños no nacidos todavía (*wawa*) que se espera saldrán de la unión. Sin embargo, en la ceremonia a la *wawa* de flores no se le permite crecer sino que muere. El niño-de-flores es enterrado en un hueco en medio del piso del cuarto, y todos los huéspedes danzan encima de él, al igual que harían cuando se entierra a un niño de verdad. Durante esta ceremonia los *compadres* de matrimonio le darán también un nombre al niño (de flores). Después, este nombre le será dado al primer hijo de la pareja, y los *compadres de ramo* se convertirán en los *compadres* de bautismo de esta descendencia viva¹⁵.

El segundo ritual en el cual los *compadres* son las figuras centrales es el *juramento* o 'el ritual del juramento'. Este tiene lugar en el primer día del *warmiurquy*. En este ritual los parientes, amigos y afines (los miembros básicos del *ayllu*) de ambos *compadres*, de los padres del novio, y los padres de la novia, se juran solemnemente amistad unos a otros. El ritual es la parte principal del primer día de *warmiurquy* y el nivel de excitación es bastante alto. El ritual es encabezado por un foráneo a quien se ha llamado. Es su tarea la de explicar la importancia de lo que va a tener lugar y entonces supervisar el ritual. El pedirá una cruz (usualmente dos palos atados) y ordena a cada participante, uno después de otro, a tomarla en su mano derecha e ir de un participante al otro, abra-

13 Este tipo de *compadrazgo* ha sido reportado también de otra parte (Isbell 1977). Yo creo que se encuentra en muchas áreas de los Andes y puede tener su origen antes de la Conquista.

14 El ritual tiene lugar en el tercer día, cuando el matrimonio ya está consumado.

15 Si el infante no es bautizado en la iglesia, donde lo están sólo un 56%, estos *compadres* servirán en todo caso en la *ceremonia del punchauki* (ver p. 244).

zándolos y jurándoles amistad. Después todos estos afines, parientes y demás que han participado se llamarán *compadres* unos a otros y deben cumplir las obligaciones inherentes a dicha relación. Entre otras cosas, el matrimonio está prohibido entre ellos, y esta es la razón que se da para que los jóvenes-no-casados no vengan a la boda de sus contemporáneos.

Creo que las dos ceremonias descritas ilustran dos aspectos fundamentales del *compadrazgo* en Matapuquio. Distinguiré estos aspectos llamando *padrinazgo* a uno de ellos y *compadrazgo* al otro. Estos dos términos han sido usados en forma intercambiable en mucho de la literatura (ver, por ejemplo, Gudeman 1971: 63), pero yo creo que pueden ser usados con mayor provecho en mi análisis en la siguiente manera. Mi distinción surge de la diferencia entre las relaciones inter-generacionales y las relaciones intra-generacionales inherentes en el parentesco ritual. Así, yo aplico los términos para indicar *relaciones* y rituales totales. Estas relaciones o conjuntos-de-roles (Goffman 1961) son las que existen entre padre-hijo, madre-hijo, *padrino*-niño y *madrina*-niño y padres-padrinos. Si nosotros sustituimos un niño por la novia y el novio en el ejemplo del *warmiurquy* de Matapuquio (espero que las razones para ello aparezcan con claridad después) la relación en el ritual de la *wawa* pueden ser ilustradas como sigue:

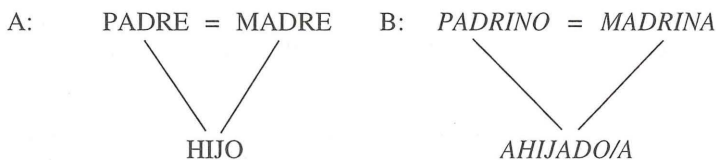


Figura V: 13. Las relaciones en el ritual de la *wawa*

El padre, la madre, el *padrino* y la *madrina* son todos de la misma generación y ellos se llaman *compadres* entre ellos. Por consiguiente llamo *compadrazgo* a esta relación intra-generacional entre ellos. La relación entre el *padrino* y el/la *ahijado/da*¹⁶ y la relación entre *madrina* y *ahijado/da* son relaciones verticales o inter-generacionales, y he decidido llamar a este aspecto *padrinazgo*. El/la *ahijado/da* no es *compadre* con

¹⁶ *Ahijada* = femenina, *ahijado* = masculino.

sus padrinos y no puede llamarlos por los términos de *compadre*. El término *padrinos* (un término que en plural cubre tanto al *padrino* como a la *madrina*) es el usado, y por tanto yo llamo a estas relaciones *padrinazgo*.

El ritual de la *wawa*, principalmente, se ocupa en sí mismo de las relaciones de *padrinazgo*. Estas relaciones han sido interpretadas recientemente por Gudeman (*Ibid.*) y Rivière (1974). Es básico para la interpretación la distinción entre una persona espiritual o cultural y una natural o biológica. Mientras que los padres están en el rol de procreadores biológicos y naturales del niño, los padrinos están en los roles de sus padres espirituales. Inherente al rol es la creencia de que una persona no es completa sólo como un ser biológico, que tiene que tener igualmente su contraparte espiritual. En Matapuquio se dice que este es el caso y esta tal vez muy dramáticamente demostrado en el nacimiento real del niño. Después que nace un niño la madre tiene una larga faja llamada *chumpi* enrollada a su cintura. Debajo del *chumpi* se coloca un polvo blanco llamado *llampu* (un polvo conectado con los espíritus de los montes, los *apus*, y los espíritus de los vientos, los *waira*). Jalando de los extremos del *chumpi* lo más ajustadamente que se pueda es expelida la placenta. Si esto no se hace correctamente se dice que un segundo niño 'espíritu' se forma en el estómago de la madre, en el espacio vacío que dejó el niño. El niño 'espíritu', que es idéntico al niño verdadero pero que pertenece al diablo, se levantará y asfixiará a la madre si no es forzado a salir con la placenta.

La naturaleza dual de un individuo puede también ser vista en los roles que desempeñan los *compadres de ramos* o *padrinos* después del nacimiento del niño recién nacido. Ellos obsequian un pedazo de tela blanca para envolver al niño, y después que este ha sido bañado le colocan *llampu* en su ombligo y lo apañalan cuidadosamente en su nueva ropa. Los matapuqueños dicen que la tela blanca simboliza la pureza del niño. El blanco es considerado benigno, al igual que el negro es considerado maligno¹⁷.

Dos o tres días después del nacimiento del niño los padrinos deben

17 El patrón general de blanco: negro :: benigno: malo :: derecha: izquierda es el que también se sigue.

también realizar la ceremonia del *punchauqui*¹⁸. En esta ceremonia ellos salpicarán los vestidos del niño con agua y colocan agua con un poco de sal en la boca del infante, repitiendo su nombre mientras lo hacen. Si no se hace esto, el niño pertenecerá al diablo. Si después el niño es llevado a la iglesia para bautizarlo, a los padres naturales del niño no les es permitido tradicionalmente estar en la ceremonia. Está claro que el nacimiento espiritual es la responsabilidad especial de los *padrinos*¹⁹. Según pasa el tiempo, los padrinos también tendrán a su cargo la tarea de hacer del niño un ser cultural supervisando su futuro desarrollo.

De la ceremonia de la *wawa* podemos deducir que en el caso del primer hijo el nacimiento espiritual comienza aún antes que el niño haya sido concebido. El niño-de-flores en el ritual de la *wawa* simboliza el nacimiento de una unión entre dos personas, una unión que resultará después en el nacimiento de un niño verdadero. Los *padrinos* en el ritual de la *wawa* deben ser, por consiguiente, los mismos de los rituales del *punchauqui* y del bautizo, porque ellos establecen una relación con el futuro niño. Es este aspecto inter-generacional o *padrinazgo* el que es expresado en el ritual de la *wawa*, de modo que el futuro niño pueda tener ya designados sus padrinos antes del nacimiento real.

La relación *padrino-ahijado* es doble en sus obligaciones. Mientras los *padrinos* están obligados a dar un nacimiento espiritual y educación al niño, el *ahijado* está obligado por vida a servir y obedecer a los *padrinos*. Los padrinos pueden llamar a su *ahijado/da* en cualquier momento, y él o ella es potencialmente reclutable para pertenecer al *ayllu* del *padrino*. La relación es similar a la que existe entre maestro y alumno, uno dando las órdenes y el otro obedeciendo. Otra vez, es la nueva generación la que está subordinada. El/la *ahijado/da* puede pedir ayuda a sus *padrinos*, pero esto se hace sólo en casos de emergencia.

En Matapuquio, la relación que una persona tiene con sus *padrinos* es muy distinta de la que él tiene con sus *compadres*. Aunque los roles de *compadrazgo* y *padrinazgo* están simbólicamente expresados durante

18 La madre está ausente de esta ceremonia puesto que ella debe permanecer un mes en la cama después del nacimiento de un niño y tres semanas después del nacimiento de una niña.

19 El término *padrinos* puede así ser traducido como padres espirituales.

la misma ceremonia del *warmiurquy*, y los roles son representados por la misma pareja, las características especiales de cada uno son enfatizadas en diferentes rituales; la relación de *padrinazgo* en el ritual de la *wawa* y la relación de *compadrazgo* en el ritual del *juramento*. Uno de los tipos de relaciones es entre los recién casados y los patrocinadores, la otra entre los padres y los patrocinadores. En lo que sigue, me ocuparé sólo de los últimos.

Si bien universalmente el matrimonio puede establecer vínculos entre las dos familias de los esposos, en Matapuquio la ceremonia matrimonial misma en realidad establece vínculos entre seis grupos distintos de personas; las familias del *padrino*, de la *madrina*, del padre natural del novio, del padre natural de la novia, de la madre natural de la novia y de la madre natural del novio.

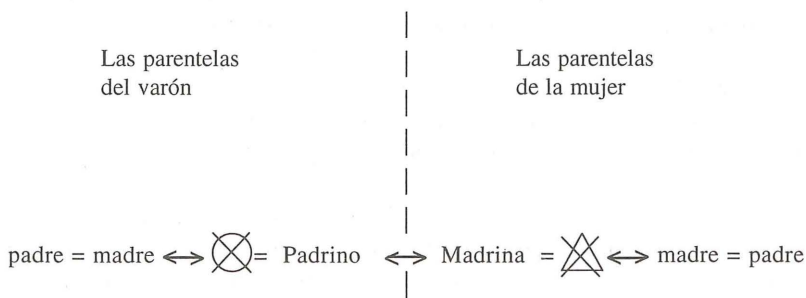


Figura V: 14. Los seis grupos de parientes implicados en los matrimonios de Matapuquio

La figura ilustra estos seis vínculos, excluyendo la relación de *padrinazgo* inter-generacional de la que hablamos antes.

De preferencia el *padrino* y la *madrina* vienen de diferentes parentelas, y hay una fuerte tendencia para que los dos estén casados (75% de los casos investigados). Si tales no están casados, son *karu wawqey* y como potencialmente susceptibles de casarse entre ellos. En tal caso pueden convertirse en socios espirituales. En los casos en que los *padrinos* no casados son *karu wawkey* entre sí, son capaces de aproximar parientes cercanos y lejanos, que no están juntos en matrimonios reales en

el *compadrazgo*²⁰. En la figura V: 14 arriba, las seis personas primarias²¹ implicadas han sido escogidas para ilustración, pero en realidad ellas representan a la totalidad de las *parentelas* de esa persona, y las relaciones de *compadrazgo* que se establecen son tanto entre grupos como entre individuos. A este respecto, uno debe notar que los afines son en consecuencia simultáneamente *compadres*.

Cuando una persona necesita ayuda, hay un gran espectro de personas todas ellas *compadres* a quienes uno puede recurrir pidiendo ayuda. Esos *compadres* a quienes se solicita ayuda pueden preguntar a través de quién se establece la relación de *compadrazgo*. La respuesta puede ser que a través del matrimonio de un hombre y de una mujer y de quienes el solicitado es pariente del hombre, y la persona solicitando la ayuda el pariente de las mujeres. Cuando se aplica en esta forma la red potencial de relaciones de *compadrazgo* llega en verdad muy lejos. Sin embargo, es conveniente señalar que en definitiva depende de la persona a quien se le solicita el reconocer, esto es, 'recordar', la relación o no. El punto en que una relación de *compadre* es rechazada marca el límite de su red de *compadrazgo*. Un ejemplo de *parentela* de *compadrazgo* tuvo lugar en Matapuquio cuando un amigo mío quiso establecer una relación duradera conmigo. El lo hizo pidiendo a su hermano si yo podía patrocinar al hijo del hermano. Claramente, la regla era que el *compadre* de un pariente (en este caso el hermano de mi amigo) es también el *compadre* de uno.

En el *juramento* ritual, las relaciones de *compadrazgo* no sólo pueden ser establecidas entre las *parentelas* implicadas sino también entre los *afines* de estos y los anteriores *compadres* de estos. Sin embargo, en el ritual, para ser válidas, estas relaciones tienen que ser juradas. Ellas no son adscritas automáticamente como entre los miembros de las *parentelas* primarias. (Los afines de los *compadres* que no están casados uno al otro

20 Del análisis del material de Matapuquio yo encuentro que los esposos de esos *padrinos/madrinas* que no están casados uno al otro, están muy pocas veces presentes en el *warmiurkuy*. En esta forma el *padrino* y la *madrina* pueden participar con más facilidad como un par espiritual sin entrar en conflicto con las obligaciones matrimoniales.

21 El *compadre* primario de uno combina el *status* de *compadre* con el *status* de *padrino*. Ellos son los que participan en la ceremonia del pañuelo. Mientras vimos que el término *padrino* sólo puede ser usado en relación a un rol de patrocinador, ahora vemos que el término *compadre* puede ser extendido sin su rol correspondiente de patrocinador.

son siempre excluidos). Cuando es este el caso, la red potencial del *compdrazgo* se vuelve muy amplia y puede realmente abarcar a todos los miembros de la aldea (alta y baja). En este sentido más amplio del *compdrazgo*, un *compadre* del *compadre* es también su propio *compadre*. Sin embargo, los matapuqueños parecen limitar las muy amplias relaciones del *compdrazgo* por medio de la selección de los *compadres* primarios. Esto se realiza a través de la selección que hacen las familias parentales de la novia y el novio de los patrocinadores del matrimonio de entre las parentelas de los cuatro padres implicados. Los padres del novio escogerán al *padrino* del novio de entre los parientes de su padre o madre, y los padres de la novia escogerán la *madrina* de entre los parientes de su padre o madre.

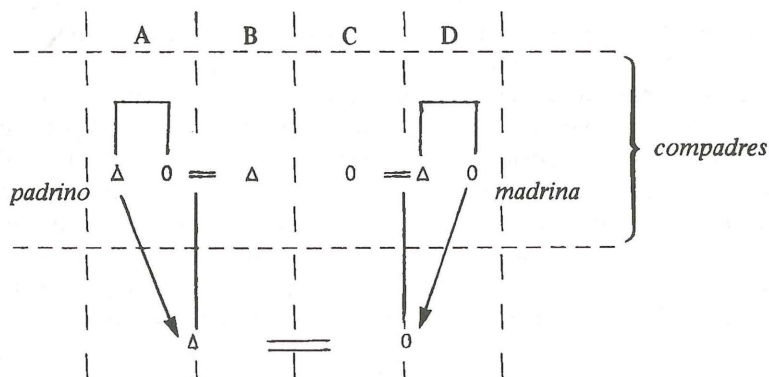


Figura V: 15. Selección de *compadres* dentro de la parentela de uno

Escogiendo los *compadres* con quien uno ya tiene lazos existentes, los lazos previos son reforzados, y las nuevas relaciones son creadas solo ocasionalmente. En mis ejemplos de la figura de arriba, los *compadres* fueron escogidos de entre el grupo de hermanos de los padres. Este es un caso frecuentemente, y hasta el 80% puede escoger sus *compadres* de entre sus hermanos clasificatorios. Las seis relaciones ilustradas en la figura V: 14 son así reducidas a cuatro; los dos grupos de padres y los dos grupos de *padrinos* (A-D en la figura de arriba). Como estas relaciones son en parte afines (A-B y C-D), el *compdrazgo* refuerza las relaciones que antes habían sido concebidas como *qachun/qatay*. Las relaciones de

compadrazgo son simétricas, sin embargo, mientras que las *qachun/qatay* no lo son. Así, una persona llamada *qatay* por sus parientes puede replicar usando el término *compadre*, rehusando un conjunto de obligaciones inherentes y sustituyéndolas por otras.

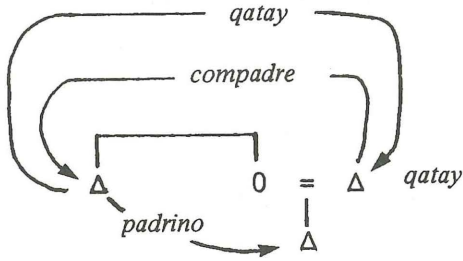


Figura V: 16. Relaciones *qatay/compadre*

Otros medios de limitar la extensión de las relaciones de *compadrazgo* es escogiendo y llegando a un acuerdo sobre *comadres* y *compadres* que están casados entre si. En este ejemplo, el paso más bien embarazoso de excluir a los afines de los *compadres* en la ceremonia del *juramento* es evitado, porque los afines de un grupo serán la parentela del otro grupo.

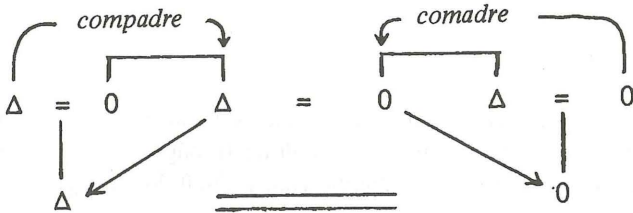


Figura V: 17. Selección de *comadre* y *compadre* casados.

Las obligaciones inherentes entre *compadres* son simétricas y mutuas. Ellos se pueden reclutar uno al otro para propósitos específicos y característicamente ellos trabajarán juntos en *ayni* (ver el Capítulo VII).

Los *compadres* son parte de ese grupo grande del cual uno puede reclutar un *ayllu* potencial.

En Matapuquio las relaciones de *compadrazgo* en todas sus formas extendidas son de un extremado largo alcance y estoy de acuerdo con Julian Steward (ver Gillian 1945) en su comentario sobre otra comunidad peruana en la que

la sola idea de este tipo de relación ha sido llevada a extremos... Hay más tipos de... padrinazgo en esta comunidad que en cualquier otra de la que tengo informes. Este hecho puede estar relacionado con la ausencia de una organización de comunidad de solidaridad espontánea²².

Sin embargo, mientras Steward vincula el *compadrazgo* con la ausencia de estructura comunal, yo he estado sosteniendo que estas relaciones son esenciales a la estructura misma, formando una base para la movilización del *ayllu*. La mayor parte de los lazos de *compadrazgo* en Matapuquio son horizontales²³ en el sentido del término de Mintz y Wolf (1950), y sirven para juntar los segmentos, uniendo grupos dispares en un reclutamiento potencial de categorías de *ayllu*. Todas estas relaciones potenciales no serán utilizadas realmente en la movilización, pero como un sistema altamente disperso ellos incorporan una multitud de relaciones potenciales y dan flexibilidad a la organización social.

Residencia

En varios lugares en este libro he hecho comentarios sobre los patrones de residencia en Matapuquio (ver Capítulo II, páginas 122, 123, Capítulo III, página 135, Capítulo IV, página 185, y Capítulo V, página 226).

22 Y posiblemente de origen precolombino.

23 Las relaciones del *compadrazgo* vertical (o entre clases) en Matapuquio están generalmente establecidas en los rituales 'menores' como en la ceremonial del corte de pelo, cortapelo, donde una multitud de personas pueden cortar el pelo del niño y así devienen *compadres* de los padres. Dichos vínculos están a menudo establecidos con extraños que a menudo son contactos importantes para el comercio.

La necesidad que tienen los recién casados de tener un campo de maíz combinada con los hechos de que 1) dichos campos sólo se adquieren por herencia, y 2) que la residencia está siempre cerca de los campos de maíz, hace que la selección de la residencia de la pareja sea matrilocal o patrilocal. Como no hay tierras de maíz 'libres' dentro de la aldea, es virtualmente imposible establecer allí una residencia neolocal. Aunque una pareja puede residir neolocalmente en tierras de la hacienda, esto implica un rebajamiento del *status* social al nivel de *feudatarios*. La única otra alternativa es la migración, en cuyo caso la pareja usualmente residirá junto con los hermanos de cualquiera de los cónyuges que ya se han establecido en Lima o en el área de la montaña de Chanchamayo. A pesar de la migración pre-marital, el 97% de los matrimonios tiene lugar entre personas que viven a lo largo del mismo *wayqu* y que tienen allí derechos de *laymi*, incluyendo tanto *comuneros* como *feudatarios*. Esto es así a pesar del hecho de que los matapuqueños tienen que viajar sólo dos kilómetros al siguiente *wayqu* y a la comunidad de Vischingay. La comunidad de Matapuquio, consistente de *comuneros* con exclusión de *feudatarios*, es también una unidad altamente endógena, siendo 86% el grado de endogamia. Sólo en cinco casos han conseguido los matapuqueños casarse totalmente fuera del *wayqu* de su aldea y valle. En estos casos ha significado el ostracismo completo de la comunidad (ver el Capítulo VIII).

La opción de residencia de la pareja entre patrilocalidad y matrilocidad depende de un número de factores relacionados en gran parte con el ciclo de desarrollo de la casa parental. Algunos de estos factores son el número de campos que posee la casa parental para dar a los recién casados, el número de miembros que todavía quedan en la *wasifamilia* original y el *status* de la novia y el novio en relación con sus hermanos y sus padres. Este status puede ser adscrito, como en el caso en que los padres pueden favorecer a algunos hijos más que a otros debido a su deseo de complacer.

Si una pareja reside matrilocalmente, el esposo residirá en su grupo *qachun*, constantemente en una posición de obligación como un *qatay*. Sin embargo, si ellos residen patrilocalmente, igualmente, ellos tendrán que acomodar sus vidas a la aprobación del grupo parental dominante de *papays* y *mamays*. En cualquier caso la nueva pareja ocupará roles subordinados en relación a estos parientes y una opción a menudo parece ser

tan buena como la otra. Las estadísticas totales de la aldea muestran una ligera preferencia por la patrilocalidad (55%), pero el patrón general es de ambilocalidad y parece ser que la residencia es establecida donde los recursos están más prontamente disponibles.

El 55 % por ciento de residencias patrilocales en Matapuquio significa que dentro de un área, aproximadamente 55% de los varones residentes compartirán apellidos. También significa que el 45% de las mujeres en la misma área también comparte sus apellidos, puesto que la mujer conserva su patronímico después de casada. Así, en Matapuquio encontramos apellidos concentrados en áreas, y la gente dirá que 'los Huaccaycchaccs' viven en Patawasi y 'los Pisccos' en Churupuquio. Dichas áreas corresponden ligeramente con los *barrios* de Matapuquio. En consecuencia, los *barrios* pueden ser definidos como territorios ocupados por un grupo de apellido dominante rodeado por sus cuñados y *compadres*. Los cuñados son los esposos o esposas traídos de fuera del *barrio* y que residen con sus cónyuges. Aunque este grupo de cuñados introduce nuevos apellidos en el *barrio*, siempre se encuentra un apellido dominante en cada *barrio*.

Al momento del matrimonio las familias tratan de consolidar sus campos de maíz para evitar el trabajo de mano de obra extra²⁴. También el matrimonio tiende a estar con el grupo de *karu wauqey*, que usualmente vive muy próximo. En consecuencia, hay una preferencia estadística para casarse con otras personas que las de su propio *barrio* o para el matrimonio con una persona de un *barrio* vecino. La siguiente figura ilustra el patrón en los cuatro *barrios* del alto *Hanay* Matapuquio.

24 La preferencia es el guardar los campos del mismo tipo en cada zona ecológica aproximadamente a la misma altitud, pero que varían en la orientación este-oeste en las laderas, puesto que ahora el sol madurará los cultivos en los varios campos a diferentes tasas y así se puede evitar el peligro de las granizadas y heladas altamente localizadas.

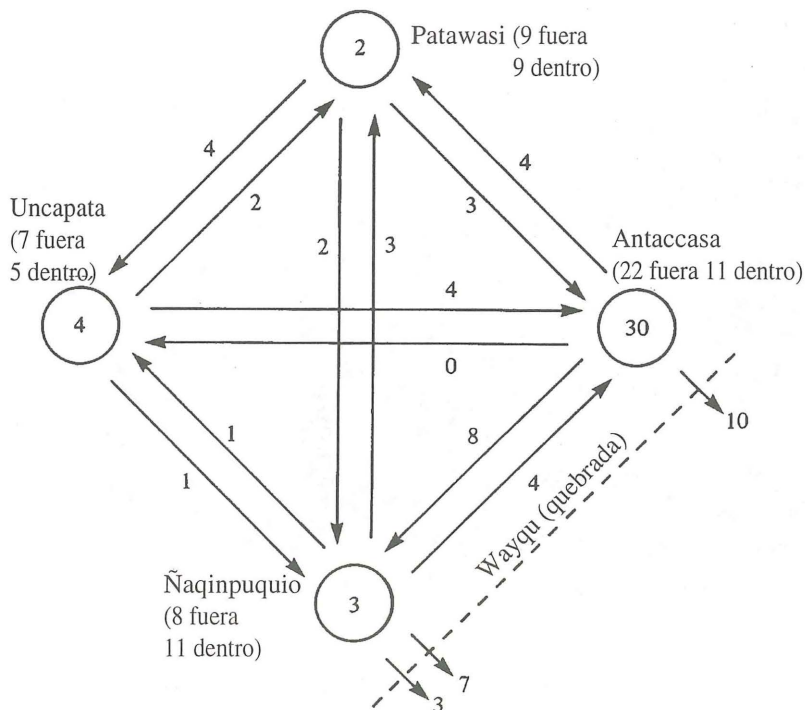


Figura V: 18. La mujer y la residencia en la aldea alta. Los números dentro del círculo representan matrimonios dentro del *barrio*, los números en las líneas representan que dejan sus *barrios*. Las flechas indican de dónde vinieron

De 95 mujeres que se casaron en la aldea alta, 39 se casaron dentro de su propio *barrio*, 36 residían en uno de los tres *barrios* vecinos y 20 (21%) residían en la aldea baja por matrimonio allí. Vemos que aunque hay una preferencia manifiesta para matrimonios de mitades endógenas, la proximidad parece tener preferencia en la realidad actual. Ninguna mujer del *barrio* más alto se casó con un hombre de la aldea baja, mientras que se encontró que las mujeres en los bordes de los *barrios* bajos de la aldea alta entraban en matrimonios a través de las líneas de las mitades con la gente de los *barrios* altos de la aldea baja. Sin embargo, las líneas de mitades se conservan en un grado de aproximadamente 80%, y esto confirma la naturaleza esencialmente dual de la aldea.



Fotografía: Bailando al rededor del *mallki* delante de la *tienda* de la Sra. Guzmán

He tratado de establecer aquí que los patrones de poblamiento dan como resultado los *barrios* compuestos de grupos de parientes estrechamente relacionados, afines y *compadres*. Esto puede explicar por qué los *ayllus* son también reclutados de estas mismas categorías de relaciones. La muy alta frecuencia de interacción entre la gente del barrio de uno y sus alrededores parecen facilitar el que un individuo pueda movilizar a vecinos cercanos más que a parientes relativamente alejados. Así, parece muy razonable que en un ambiente vertical uno reclute a los miembros de su propio *ayllu* de entre una multitud de personas que están presentes en cualquier tiempo dado en la vecindad inmediata. Sin embargo, estas personas no están todas relacionadas por el mismo tipo de lazos, y por consiguiente uno tendrá que usar todas las diversas formas de obligaciones inherentes en las relaciones anteriormente descritas para poder movilizarlas.

CAPITULO SEXTO

EL AYLLU EN OPERACION

La formación real de grupos de *ayllu* operacional es el tópico de este capítulo, y busco ilustrar esto de varias maneras, desde la formación de grupos básicos hasta las expresiones rituales.

El capítulo está dividido en tres partes. La primera parte trata de las varias categorías de gente descritas en el capítulo V, y relaciona a estas con muchas formas de trabajo institucionalizado que uno encuentra en Matapuquio. La segunda parte del capítulo toma el sistema político formal de Matapuquio, el sistema de los *varayoc* y muestra cómo este sistema, que tiene raíces en parte antiguas y en parte modernas, es en realidad dependiente de la organización del *ayllu*. Finalmente, este capítulo analizará algunas expresiones rituales de la integración del *ayllu*. Como he indicado en el capítulo V, el *ayllu* puede ocurrir en varios niveles, partiendo de lo que aquí será definido como *ayllu* central hasta la aldea total de Matapuquio. Debido a que el nivel de mitades es el más estable e importante de los niveles de organización del *ayllu*, básicamente he decidido ilustrar un ritual de mitades. Las mitades constituyen las configuraciones de *ayllu* más grandes dentro de la aldea, una agrupación de *ayllu* que encontraremos después en el momento en que las mitades toman parte activa 'pro-contra' la cooperativa y los movimientos de cooperativización.

Patrones de trabajo del ayllu y de la aldea

En Matapuquio se puede reclutar mano de obra a través de las varias categorías de personas que he descrito en el capítulo V. En lo que respecta a la mano de obra agrícola dicho reclutamiento ha sido institucionalizado en diferentes tipos de sistemas de intercambio de trabajo, que reciben los nombres de *ayuda*, *ayni*, *minka* y así sucesivamente. Reclutando a la gente por medio de intercambios de trabajo institucionalizados, una persona puede dedicarse al trabajo agrícola en una escala más grande y con insumos de trabajo mucho mayores que si sólo tuviese acceso a los miembros de su *wasifamilia*. Cultivando en una gran escala una persona puede adquirir un excedente por encima de sus necesidades de subsistencia y puede ser así capaz de patrocinar proyectos de prestigio tales como fiestas, o puede participar en el sistema de los *varayoq*.

En los sistemas de reclutamiento de mano de obra que voy a describir en Matapuquio, es esencial el hecho de que aquí cada persona (y, dado el caso, en la mayoría de las sociedades preindustriales) es en gran medida técnicamente intercambiable con otros del mismo sexo y aproximadamente con otros de la misma edad. Cualquier hombre puede hacer el trabajo de otro hombre y, mientras esto sea verdad, el trabajo puede ser intercambiado por trabajo, al mismo tiempo que uno ignora las habilidades. Este tipo de sistema de reclutamiento de mano de obra, tenderá por supuesto a desaparecer según se va especializando el trabajo, como en la industrialización y la mecanización. En el siguiente análisis debe tenerse en mente, sin embargo, que en una sociedad sin mucha mecanización, los sistemas de reclutamiento de mano de obra son básicos para el excedente económico, la riqueza y el poder de una persona. Así, su habilidad para usar estos sistemas puede decidir definitivamente su status en la comunidad.

La *ayuda* (llamada también *tinka* en quechua) es un sistema recíproco de obligaciones que cualquier persona dentro de una parentela puede iniciar en relación a sus parientes semejantes. Aunque es recíproca en el sentido de que una persona en cualquier momento tiene el derecho a pedir un pago de favores prestados, dichos pagos no son estrictamente calculados. Ellos pueden ser demorados a través de los años y, lo que es más importante, ellos sólo son prestados de acuerdo con la necesidad. Así, un hombre que desea cultivar más tierra de la que realmente necesi-

ta usualmente encontrará otra manera de reclutar trabajadores. Sin embargo, la *ayuda* es utilizada frecuentemente para cultivar el lote de subsistencia básica de uno, y especialmente cuando se necesita roturar un campo nuevo (*chakma*, p. 194). Dicho trabajo es considerado demasiado pesado para las mujeres, y generalmente se necesita un suplemento extra de mano de obra masculina. Así pueden ayudarse unos parientes con otros.

Tanto residencial como consanguíneamente, los parientes cercanos son los más frecuentemente solicitados para *ayuda*. Los miembros de una *wasifamilia* parental a menudo ayudarán a una nueva familia en su período de establecimiento, puesto que dichas casas recientemente fundadas necesitará ayuda antes que los niños tengan edad suficiente para trabajar. Sin embargo, según va creciendo la familia parental su necesidad de ayuda crece más y entonces se recibe más ayuda de la que se da.

Las relaciones de *ayuda* más usuales son entre los hermanos de la *wasifamilia*. De acuerdo con la ética de Matapuquio los hermanos deben ayudarse entre ellos desinteresadamente tanto como puedan, y en verdad se encontró que los lazos entre hermanos eran muy fuertes. Los lazos de parentesco especialmente fuertes se encontraban entre hermanos del mismo sexo y, aunque los lazos entre hermanos eran dominados por el mayor, el trabajo de *ayuda* en el campo de un hermano menor nunca era rechazado. Si esto es realmente posible, los hermanos se establecen uno muy cerca del otro, trabajarán sus terrenos juntos, comerciarán juntos y si ellos migran a Lima, ellos también trabajarán en la misma firma o, como en un caso, ellos comprarán juntos un camion y se dividirán las ganancias, gastos y demás. Uno debe anotar aquí que en muchos casos ellos están casados con dos hermanas, que igualmente se ayudarán unas a otras.

Los lazos entre las hermanas son tan igualmente fuertes como entre los hermanos. En un ejemplo, cuando una mujer murió en Lima, su hermana en Matapuquio se nego a recibir comida y subsecuentemente murió 'de pesar'. Este incidente fue relatado por los Matapuqueños como una ilustración ideal del lazo existente entre hermanos. La historia continuaba relatando que aunque una de las hermanas estaba enferma en Lima, antes

de su muerte, la otra hermana le enviaba los productos de sus campos, y cuando ya no pudo seguir trabajando más, también le enviaba dinero¹.

Según los lazos de parentesco y residencia se van volviendo más distantes, la frecuencia de la *ayuda* disminuye, siendo reemplazada por el *ayni* y otros compromisos de trabajo. El *ayni* es un compromiso de trabajo que es extremadamente calculado con respecto a las obligaciones recíprocas que implica. Es simétrico en el sentido de que dos personas pueden, por ejemplo, convenir en trabajar dos campos colindantes juntos, un día en el campo de A y otro día en el campo de B. Los días de trabajo dados y recibidos serán calculados exactamente, y el tipo de trabajo será igualmente convenido. Así, un día de *chakma* es igual a otro similar de *chakma*, pero puede equivaler a dos días de *aporque* y así sucesivamente (ver el Capítulo IV, p. 163).

El siguiente extracto de mis notas de campo ilustra el diferente uso que se les da a *ayuda* y *ayni* en una *wasifamilia* particular. Yo estudié esta *wasifamilia* con mayor detalle porque el padre de la familia había muerto hace unos cuantos años. Además, algunos de los hijos eran demasiado jóvenes para trabajar en la agricultura (usualmente uno comienza alrededor de los diez años, aunque las actividades de pastoreo comienzan a los cinco o seis años de edad), y los hermanos mayores habían migrado a Lima. Así, esta era una casa constantemente empeñada en el reclutamiento y el intercambio de mano de obra. El hermano más joven cuenta:

Poco tiempo después que murió mi padre, mi madre se puso gravemente enferma, dos veces durante el mismo año. Ella hizo casar entonces a mi hermano mayor con una chica para poder tener un vecino y alguien que le pudiese ayudar. Ellos construyeron su casa próxima a la nuestra. Nosotros vivíamos perfectamente felices ayudándonos unos a otros por *ayuda* durante siete años, pero después mi

1 Uno debe anotar también que las hermanas pueden ser vistas como réplicas una de otra desde el punto de vista del esposo. La WZ de uno es llamada en broma 'esposita' y si está soltera es un reemplazo potencial futuro para el sororaro. En un caso concreto un hombre de Matapuquio convirtió en segunda 'esposa' a su WZ comprándole sus vestidos; la forma aceptada de anunciar que la muchacha es su querida. Subsecuentemente tuvo hijos con las dos hermanas. Hay canciones sobre hombres trabajadores migrantes temporales lamentando que si un hombre no regresa rápido la mujer se irá con su hermano, y aún en una forma más insultante con los hermanos menores (*sullcay*).

hermano mayor y su esposa se fueron a Lima y no volvieron más. Esto fue origen de gran sufrimiento para mi madre, puesto que entonces ella tenía que trabajar en los campos, y por supuesto ella también atendía los animales. Otros parientes en el lado de su familia, sin embargo, cooperaban con ella en *ayuda*. Cuando crecimos mis hermanos y yo y aprendimos a trabajar también comprometíamos a nuestros vecinos en *ayni*. Un día para ti — otro para mí. Los ayudabamos, obligándolos así a ayudarnos. Después mis hermanos se fueron a Andahuylas y Lima.

En casos en que alguno se ausenta, está enfermo o de algún modo está incapacitado para 'devolver' las obligaciones del *ayni*, un hermano del mismo sexo puede ser enviado en su reemplazo. Así, en el ejemplo anterior, unos hermanos que vivían en el pueblo vecino de Andahuylas vendrían a ayudar a los vecinos en *ayni*, y cuando los hermanos residentes restantes necesitaban ayuda, el recordaría las obligaciones de *ayni* creadas por sus hermanos.

La igualdad de obligaciones implicadas en el sistema de trabajo en *ayni* está en correlación con la igualdad de los socios implicados. La mayor parte de los socios en *ayni* son vecinos que tienen una renta y potencial político aproximadamente igual. Ellos son parientes lejanos, *karu wawqey*, y en la mayoría de los casos tanto afines como *compadres*. Mientras están comprometidos en el trabajo de *ayni*, ellos se llaman frecuentemente unos a otros *compadre* para des-enfatizar el hecho de que ellos están trabajando para el otro y para enfatizar el aspecto recíproco de la relación.

Un tercer tipo de compromiso de trabajo es el de los *jornales*. En este, los trabajadores, llamados *peones*, reciben un salario (*jornal*) y por consiguiente no tienen el mismo grado de obligaciones sociales tan inherentes como en el caso de la *ayuda* o el *ayni*. En Matapuquio, el trabajador a *jornal* ha sido un factor en la agricultura por mucho tiempo, y creo que el sistema fue influenciado por la hacienda, la cual ha estado pagando jornales por algo más de los últimos treinta años². Cuando ocurría el

2 El salario en Matapuquio es aproximadamente un 10% menos que lo que pagaban en la hacienda/CAP por día, siendo la razón para ello que el trabajador necesitaba menos tiempo de viaje.

trabajo a *jornal*, se le ponía un precio al trabajo de una persona, pero a diferencia de otros sitios (Barth 1967, Erasmus 1965) esto no llevó a la quiebra de los intercambios tradicionales de Matapuquio. Esto puede haber sido debido al hecho de que en la realidad empírica hay muy poca diferencia entre el *ayni* de Matapuquio y el *jornal*, la diferencia que uno encuentra es en su mayor parte una cuestión de confianza entre los socios. Una explicación para esta diferencia en grado de confianza es que la gente comprometida por *jornal* usualmente no son parientes ni afines. Sin embargo, ellos pueden vivir en un *barrio* cercano y pueden ser algún tipo de *compadres* lejanos.

Como en el sistema del *ayni*, el rol del reclutador de mano de obra y el del trabajador pueden ser volteados en el trabajo a *jornal*. El peón de un día puede ser el patrón del siguiente. En tales casos el peón está recibiendo dinero que en un incidente futuro será devuelto a su opuesto. En realidad el mismo dinero, billetes y monedas, es pagado de ida y vuelta y al parecer el dinero es guardado como una garantía más que como dinero efectivo para comprar o vender. Así, la diferencia entre arreglos de trabajo monetarios y no monetarios en Matapuquio no depende tanto del grado de integración en el sistema monetario, sino más bien del grado de confianza existente entre los socios en un intercambio de trabajo. En el sistema del *jornal* se retiene un pago de garantía hasta que la deuda es repagada. Sin embargo, las implicaciones de poner un precio al trabajo pueden tener efectos futuros según Matapuquio se va integrando más al sistema monetario.

Los tres arreglos de trabajo revisados hasta este momento pueden tener lugar simultáneamente. Así, un grupo de trabajo puede consistir de los parientes, afines y *compadres* de una persona, cada uno reclutado con un tipo diferente de arreglo de trabajo. Si se le pregunta quién le está ayudando en este lote, el sujeto puede responder que su *ayllu*. Dichos grupos de *ayllu* usualmente no exceden de ocho a diez personas. Esto ilustra la escala más pequeña de la que se puede hablar sobre grupos de *ayllu* en Matapuquio. Damos abajo un mapa de una posible combinación de tales relaciones.

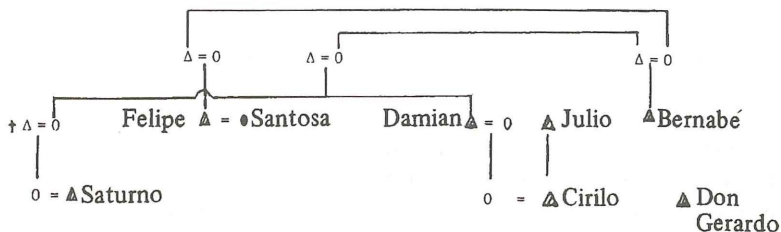


Figura VI:1. Grupo de trabajo, *minka*

En este ejemplo (de una situación real) el *ayllu* fue convocado para trabajar en el campo de Santosa Yuto Flores. Santosa arregló el trabajo apoyándose en su esposo Felipe, su *turi* Damián, su *turi* y *compadre*, Bernabé, tres de sus *qatay*, Cirilo (BDH), el padre de Cirilo, Julio (BDHF), y su ZDH Saturno al igual que Don Gerardo, el antropólogo. Así, se comprometió un amplio espectro de relaciones. Damián, Felipe y Bernabé trabajaban en *ayuda*. Cirilo, Julio y Saturno trabajaban en *ayni* y Don Gerardo trabajaba a *jornal*.

Tanto en la cooperación en el trabajo en *ayuda*, como en el *ayni* y el *jornal*, la mujer o las mujeres de la familia del reclutador tienen que proveer a los trabajadores la comida y el esposo tendrá que dar la coca³ y el *tragu*. Si bien esto se reduce a una simple comida en el caso de la *ayuda*, *ayni* o *jornal* (nadie trabajará totalmente sin coca, y todos necesitan bebida y comida), otras dos formas de cooperación en el trabajo, la *minka* y la *faena*, implican la distribución de vastas cantidades de comida y bebida. Tanto la *minka* como la *faena* combinan el trabajo con la diversión y tienen en sí un aire festivo.

Un matapuqueño describió la *minka* como un sistema 'donde usted une a la gente con el *tragu*. Todos ellos trabajan para usted, gratis, de quince a veinte personas. Usted trabaja con ellos en su propio campo y les sirve *chicha* y *tragu*. El trabajo avanza con esto.' Obviamente, por medio de la *minka* se puede cultivar mucha más tierra teniendo un gran número de trabajadores. Según avanza el trabajo del día, el aspecto festivo aumenta y el rendimiento del trabajo disminuye. Muy poco trabajo

3 Sin embargo, todo el mundo debe traer su propia *toqra*, para ser mascada con la coca.

real se hace después del almuerzo, cuando la gente tiende a embriagarse demasiado hasta el punto de no poder pararse sobre sus pies.

Las *minkas* son eventos dentro del *barrio* y pueden incluir a la misma gente que sería reclutada en *ayuda* y *ayni* al igual que algunos de los otros que viven cerca. Es una reunión de habitantes del *barrio*, relacionados de varias maneras, y si bien se puede comprometer a quince o veinte hombres para la agricultura, los parientes femeninos son reunidos al redor del área de la comida, cocinando e hilando. Los *wasifamilias* que tienen escasos de brazos de hombres frecuentemente se comprometen en *minkas*. Los preparativos para la fiesta —hacer la *chicha*, la preparación de la comida, etc.—, son casi en su totalidad tarea de las mujeres, mientras que el trabajo agrícola pesado, que requiere trabajo extra, es casi exclusivamente masculino. Comprometiéndose así en *minka*, el trabajo de los hombres puede ser recibido por un resultado que es esencialmente femenino.

Aparte de los propósitos agrícolas, la *minka* puede ser usada cuando se está construyendo una casa nueva o se le está poniendo un techo nuevo a una casa vieja. Los techos de *ichu* (una paja andina) son generalmente cambiados cada siete u ocho años, los trabajadores son recludados para hacerlo en *minka*. Esta clase especial de *minka* es llamada *wasi-wasi*, siendo dichos trabajos cooperativos y ceremonias reminiscentes de la tradición noruega del '*kranslag*'.

Las *minkas* son usadas en una escala mayor de grupos que la *ayuda*, el *ayni* o el *jornal*. Grupos aún más grandes de trabajadores son reunidos por la comunidad para proyectos de trabajo llamados *faenas*. Una *faena* es convocada sólo cuando el proyecto implica beneficios para toda la comunidad. Esto ocurre generalmente de dos a cuatro veces al año, principalmente para la limpieza de la *acequia* o canal de irrigación y que comentaré a continuación; en segundo lugar para la reparación de los caminos y senderos, y finalmente para otros trabajos públicos, tales como el mantenimiento de la escuela. Las *faenas* son convocadas siempre por autoridades de la aldea, el *teniente gobernador* y los *varayoqkuna*. El arreglo de trabajo me fue explicado de esta manera

Para la *faena* tanto el *tragu* como una comida son proporcionados y a menudo la *kena* (una flauta) y la *tinja-tinja* (un tambor) son to-

cados con anterioridad al trabajo. La costumbre es tal que una semana después de la fiesta del 28 de julio, las *acequias* (canales de irrigación) deben ser limpiadas desde arriba donde comienza el agua hasta el fondo de la aldea. Toda la aldea debe participar y aquellos que no lo hacen deben pagar una multa⁴. Hanay Matapuquio (la mitad alta) siempre se encuentra en Patahuasi (el *barrio* alto). Todos los que participan deben comer primero. Para comenzar ellos deben reunirse con los *varayoqkuna* (ver pp. 265-266) y entonces la comida es servida a todos de grandes pailas. Nunca se les sirve en platos, sino más bien en *sarapitas* (hojas de la mazorca del maíz). Son los *varayoqkuna* los que proveen y sirven la comida, junto con el *capitán*. El *capitán* ha sido elegido el año anterior y ahora él debe proveer *chicha*, *tragu* y comida para todos. Ya al atardecer se nombra un nuevo *capitán* para el próximo año.

El *capitán* y los *varayoqkuna* soportan grandes cargas económicas al patrocinar la *faena* de la limpieza de las acequias. Ellos confían en sus parientes, *afines* y *compadres* (sus *ayllus*) para que les ayuden en la provisión de la comida y bebida necesarias. El oficio de *capitán* es de mucho prestigio y, hasta cierto punto, el prestigio es también extendido al *ayllu* del *capitán*. Por consiguiente, el *ayllu* del individuo anunciará orgullosamente el nombre del *capitán*. Las responsabilidades del capitán no terminan con la limpieza de la acequia pues él está obligado a mantener las *acequias* durante todo el año. El *capitán* y los *varayoqkuna* están obligados hacer libaciones a los *puquios* (espíritus de los manantiales) durante los períodos secos durante el año de su oficio. El también puede participar en negociaciones sobre los derechos del agua junto con los *varayoqkuna*. Los gastos económicos del *capitán* están al mismo nivel que los de los *varayoqkuna*, sobre quienes trataremos después, y el prestigio asignado a su posición es de similar naturaleza.

Mientras Hanay Matapuquio comienza su *faena* en Patahuasi, el *barrio* más alto en la ladera, los de Uray Matapuquio (Matapuquio bajo) comienzan su trabajo en Mullipampa, que es el *barrio* más bajo. Posteriormente los dos grupos de mitades se encontrarán en Llallaypata, que

4 El tamaño de la multa parece depender de la habilidad de pagar. He visto pagar treinta soles en un caso, y la misma tarde alguien pagó solo 10 soles (aproximadamente 12 p.)

está en el centro de la aldea. Según van trabajando hacia el centro, las dos mitades de la aldea competirán para ver cuál grupo llega a Llallaypata primero. Cuando se ha llegado al centro de la aldea, continuarán con una fiesta que dura hasta la puesta del sol, cuando todos se retiran a sus *tien-*
das locales. Aquí las festividades pueden durar por varios días.

Una *faena* puede ser convocada para cualquier clase de trabajo público hecho en la aldea. En casos tales como la limpieza de las *acequias* y el desbroce de caminos y senderos, los trabajadores convocados se dividen en dos grupos por mitades y comienzan su trabajo en los extremos opuestos de la aldea. La culminación de la mayoría de las *faenas* tiene lugar en Llallaypata, que es también el centro de reuniones ceremoniales de la aldea. Llallaypata es el lugar donde tienen lugar las peleas dentro de la aldea y donde todas las fiestas convergen en un momento u otro.

Faenas como las arriba descritas ilustran la organización dual de la aldea, la competición entre mitades y la unidad básica de la aldea. Las mitades son siempre referidas como *ayllus*. Sin embargo, la aldea como un todo es sólo concebida como un *ayllu* unido en relación a los grupos fuera de la aldea. Nos hemos referido antes al *ayllu* aldea en relación con las peleas internas durante los Carnavales en la aldea de *puna* Copisa. Otro ejemplo del *ayllu* aldea será discutido en relación con la invasión de la hacienda en Pincos.

He diagramado los diferentes sistemas de reclutamiento de trabajo tal como están ejemplificados en las formaciones de *ayllus*. Todos los grupos implicados son concebidos como *ayllus* y el personal ha sido reclutado de acuerdo con los varios principios que analizamos en el capítulo anterior. En algunos casos, el reclutamiento real es sólo de acuerdo con principios implicados en la estructura social, como cuando la gente que no participa en la *faena* es multada o son presionados socialmente de otra manera. Sin embargo, el acuerdo es más voluntario en otros ejemplos, como en el caso del *ayni*. En todo caso, los arreglos de trabajo de una persona en los campos pondrá en actividad a unos cuantos de sus reclutas de *ayllu*. Es posible imaginar a alguien solicitando *ayuda* de toda su parentela, pero puesto que los campos son pequeños y por consiguiente las necesidades son limitadas, esto nunca sucede en la realidad. Así, las categorías de parientes, afines, *compadres* y demás proporcionan una vasta base social de la cual una persona puede reclutar, pero el recluta-

miento no es prescriptivo en el sentido de determinar las opciones de individuos específicamente implicados. Sin embargo, como las interacciones personales y los arreglos de trabajo se repiten una y otra vez, algunas relaciones son reforzadas mientras que otras se dejan sin usar y desatendidas. El resultado a lo largo del tiempo es una red de relaciones estables, quedando el *ayllu* de un individuo como una unidad relativamente fija durante todo el curso de su vida. Esta unidad forma el carozo básico del grupo personal de un individuo según participa en la política y postula una elección a un puesto entre los *varayoq*. Para resumir, la siguiente figura puede ayudar a ilustrar las muchas relaciones analizadas en esta sección.

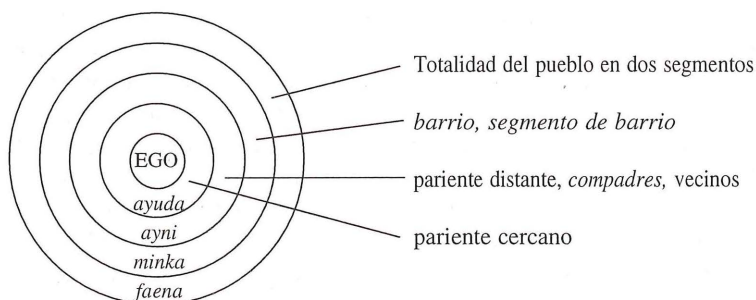


Figura VI: 2. Compromisos de trabajo e implicaciones grupales del *ayllu* en Matapuquio

Los compromisos de trabajo cooperativo ilustrados en la figura evocan diferentes grados de reclutamiento del *ayllu*, cuyos principios ilustran la relatividad del concepto del *ayllu*.

Los *Varayoqkuna* —liderato, prestigio y poder

En Matapuquio hay dos maneras por las cuales un excedente económico personal (tanto agrícola, a través de la tierra, como tierra trabajada en los sistemas de reclutamiento de trabajo descritos, y otras acumulaciones de riqueza) puede ser transformado en prestigio y poder. Una forma es establecida cuando una persona toma parte en el sistema de fiestas de *cargo* de la aldea. Esto lo trataremos en la última sección de este capítulo. La

segunda forma es establecida a través de la participación personal en el sistema de los *varayoqkuna*⁵ (en español, *envarados*) que será analizado con algún detalle en esta sección. En ambos casos un individuo presta servicios costosos a la comunidad a cambio de recibir poder, prestigio y una voz en la vida política de la aldea. Una vez que se ha obtenido la posición de *varayoq*, el individuo es referido desde ese momento respetuosamente como un «Don»⁶ y en algunos casos es aún llamado *apu* (grande o poderoso), un término de referencia que es generalmente usado solo para los dioses.

Una autoridad andina anterior a la Conquista y su relación con el prestigio ha sido descrita por Huaman Poma de Ayala (1615: 794-802). El sistema consistía de un número de cargos jerárquicamente ordenados y era muy parecido al sistema de *varayoq* que se encuentra en algunas partes remotas en varias regiones andinas hoy día. El sistema parece haber continuado básicamente sin ningún cambio. Esto es debido en parte al sistema de legalización establecido en 1571 por una ordenanza del Virrey Toledo. La ordenanza reconocía también la naturaleza dual natural de la estructura social indígena, declarando que las autoridades que se retiraban debían elegir dos nuevos grupos de autoridades de nacimiento común por dos años de obligaciones (Earls 1969: 68). La ordenanza de Toledo permitía la posibilidad de ser re-elegido por un segundo periodo de trabajo y señalaba que las elecciones deberían realizarse el primero de enero (Isbell, *Op. cit.*: 82).

A diferencia de la ordenanza de Toledo, que era sensible a las autoridades locales, la legislación moderna ha ignorado el antiguo sistema de *varayoq*. Se dio una ley en 1905 (la 605) que abolía formalmente todas las autoridades tradicionales en el Perú, y después la Ley de Reforma Agraria de 1964 y la de 1969, hasta cierto punto, han sostenido este criterio. Sin embargo, la legislación ha tenido muy poco impacto en las zonas remotas, simplemente porque las leyes no eran aplicadas. Una consecuencia de ello es que el prestigio local y las estructuras de autoridad en

5 *Varayoq* = singular; *varayoqkuna* = plural.

6 La esposa del *varayoq* es llamada Doña. En algunas comunidades en la provincia aledaña de Ayacucho, los individuos que han llegado al grado de edad más alto son llamados por el término de *señores cesantes* (señores retirados). El obtener esta posición requiere usualmente quince años de servicio cívico y religioso a la aldea (Isbell 1973).

la sierra peruana muestran hoy día una gran variedad de elementos nuevos y viejos combinados en varias formas. En las zonas centrales la aplicación de la legislación que abolió el sistema de *varayoc* ha sido por lo menos parcialmente efectiva. En las zonas remotas el viejo sistema está todavía intacto y los funcionarios locales han encontrado que es para su beneficio cooperar con los *varayokuna* que tratar de suprimirlos. Earls (1969:69) escribe lo siguiente:

El prestigio de su cargo, particularmente en los rangos altos, es tan grande que a menudo los alcaldes y los gobernadores nacionalmente instituidos me han confesado que ellos encontrarían difícil o aún imposible cumplir sus funciones sin la ayuda de los *varayoc*.

En Matapuquio los funcionarios oficialmente nombrados que han sido introducidos en un esfuerzo de suplantar el sistema los *varayoc* han sido en su mayor parte ignorados por los aldeanos y en realidad no funcionan en ninguno de los contextos de la aldea. Por consiguiente, el antiguo sistema legado por Toledo ha continuado virtualmente sin cambios. Las posiciones en la jerarquía que llevan nombres tradicionales han recibido ahora nuevos títulos, así:

Nombre tradicional	Nuevo título
<i>alcalde</i>	<i>teniente-gobernador</i>
<i>campo</i>	<i>varayoc mayor</i>
<i>regidor</i>	<i>varayoc menor</i>
<i>alguacil</i>	<i>varayoc alguacil</i>

Tal como fue decretado por Toledo, cada primero de enero son nombrados nuevos *varayoc* por los que están dejando el cargo. Los dos grupos viajan juntos al pueblo cercano de Huancarama —los nuevos *varayoc* para ser bendecidos en el cargo y los cesantes para entregar las *varas* a sus reemplazantes. Sólo una persona ocupa cada uno de los cuatro cargos mencionados arriba, y por el término de un año tendrá el derecho de portar la *vara* o bastón de mando. La *vara* está hecha de la madera de la *chunta* negra de la selva y está decorada con mangos, puntas y bandas de plata y con cintas rojas durante la ceremonia en Huancarama. Las *varas* son en verdad antiguas y han sido transmitidas por generaciones, simbolizando así el poder inherente de aquellos que las portan.

Después de un año de servicio, un *varoyoq* retirado debe escoger un reemplazo para llenar dicha posición particular que él está dejando vacante. Sea este *varoyoq alguacil*, *varoyoq mayor* o *varoyoq menor* cada uno debe tratar de encontrar un candidato apropiado de entre sus propios parientes, afines o *compadres*. Sin embargo, puesto que las cargas económicas de los *varoyoq* son usualmente soportadas por toda su familia, es a menudo difícil encontrar alguien en la familia inmediata que este dispuesto a aceptar la carga económica. Desempeñar las responsabilidades del *varoyoq* dreña los recursos de todo el *ayllu* de la persona. Cuando se encuentra un reemplazo, no sólo debe aceptar la posición sino que también su *ayllu* debe demostrar su aprobación y deseo de ayudar. Sin este respaldo amplio el nombramiento sería en verdad inapropiado. Sin embargo, cuando los nombrados están de acuerdo para un año determinado, ellos están igualmente distribuídos en ambas mitades, con dos *varoyoqkuna* representando la mitad superior y dos la mitad inferior.

La jerarquía matapuqueña de *varoyoq* parece funcionar principalmente como un sistema de grados de edad en el cual los hombres jóvenes son escogidos primero como *varoyoq alguacil*, sirviendo como tales por un año. Después de este primer periodo de función, el individuo tendrá que esperar usualmente de cinco a diez años antes de aceptar el próximo nombramiento de *varoyoq menor*. La posición de rango más bajo, la de *varoyoq alguacil*, es asignada muchas veces a hombres jóvenes que acaban de casarse. En verdad, uno de los prerrequisitos del oficio es que uno debe estar casado. El matrimonio confiere el *status* de adulto que es necesario para el cumplimiento de un oficio basado en autoridad. También, muchas de las responsabilidades del oficio deben ser llevadas a cabo por el componente femenino de la pareja. La esposa acompañará a su marido cuando él acepta la *vara*. Se unirá a las otras esposas de los *varoyoqkuna* para hacer la *chicha* ceremonial necesaria para varias de las funciones de carácter comunal patrocinadas por los *varaoyoqkuna*. A través del matrimonio el *varoyoq* adquiere también una base económica mucho más amplia a la que puede recurrir durante su ocupación del cargo.

La participación en el sistema de *varoyoq* está necesariamente limitada a algunas parejas prósperas que son capaces de sobrellevar las cargas económicas de su oficio. Don Julio, quien fue nombrado *varoyoq alguacil* a una temprana edad nos relata cómo fue elegido. Al momento

del matrimonio, él y su mujer habían recibido mucha tierra y 'fortuna'. Ellos consideraron que debían aceptar la posición que se les había puesto a su disposición. Ambos razonaron que tal vez después en su vida no podrían sobrellevar la carga económica debido a los innumerables hijos o algún desastre económico imprevisible. Doña Justina, la esposa de Julio, nos siguió diciendo que se les había hecho la propuesta sólo a los ocho meses de casados. Cuando fueron llamados a contribuir, hicieron mucha *chica* y mataron una vaca. Ella era entonces todavía muy joven (entre los 12 y los 14 años) y recuerda que tuvo que ir donde sus parientes para pedirles maíz y trigo porque no tenían lo suficiente para contribuir con su parte. Había sido una responsabilidad terrible para alguien tan joven y, en las propias palabras de Justina, «todo lo que yo quería hacer era correr y jugar.» Varios años después, Doña Justina y Don Julio fueron también los encargados de la fiesta del 28 de julio. Ser capaz de costear una fiesta es un ingrediente importante para el ascenso en el sistema de los *varayoq*.

El primer nombramiento de Julio sucedió aproximadamente hace veinte años. Ahora él tiene una familia crecida que le puede ayudar en sus campos. El último año que estuve en Matapuquio, él estuvo considerando seriamente el ocupar la siguiente posición de *varoyoq*. En una inspección de los *varayoqkuna* del pasado cercano, parece que Julio fue nombrado a muy temprana edad y estuvo muy adelantado en el sistema con relación a sus contemporáneos en el sistema. Sin embargo, él estaba comenzando a sentir su competición para las próximas elecciones que sus parientes, afines y *compadres*, todos, le urgían a aceptar. La edad promedio para la posición más baja de *varayoq alguacil* es veinte años. Julio tenía 37 en 1977 y se estaba aproximando rápidamente al tiempo usual para ocupar la siguiente posición de *varayoq menor*. Avanzar era importante si él deseaba ser un hombre de prestigio y capaz de liderato en el *ayllu* en una escala mayor.

El *varayoq menor* de Matapuquio tiene las mismas obligaciones hacia la comunidad que el *varayoq alguacil*, pero su prestigio es mucho mayor. Esto se muestra en las obligaciones que el más joven de los *varayoqkuna* tiene en relación con los mayores. El *alguacil* lleva las varas de sus superiores y es generalmente responsables de su comodidad. Hay un orden de bebida fijado desde el *teniente gobernador* hasta el *alguacil varayoq* y el caso es el mismo cuando se entra o se sale de una

casa. La estructura jerárquica es probablemente mejor vista en el hecho de que el *varayog* de menor categoría debe hacer los mandados de y generalmente servir a, sus superiores.

Uno que ha servido de *varayog menor* tendrá que esperar aproximadamente diez años antes de intentar adquirir la posición de *varayog mayor*. Esta posición es usualmente ocupada por alguien que tiene unos cincuenta años de edad, padre de una gran familia de adultos y generalmente un hombre de influencia.

La posición más alta en el sistema de los *varayogkuna* es la de *teniente-gobernador*. Esta es tradicionalmente la culminación de la carrera de un hombre. Sin embargo, hoy día el *teniente-gobernador* no es, como anteriormente, elegido por el anterior ocupante del oficio. Es nombrado por toda la comunidad y es después instalado por el *gobernador* del distrito. En consecuencia, él no tiene que pasar las tres etapas del sistema y puede, por consiguiente, ser un hombre más joven que aquellos que están debajo de él. Sin embargo, el *teniente-gobernador* ha sido siempre un hombre de gran fortuna, que tiene abundancia de tierras agrícolas dentro de la aldea. La posición de tierras de los últimos '*tenientes-gobernadores*' muestra que ellos eran los más ricos terratenientes de Matapuquio, poseyendo el más rico cinco *tarkas*⁷ y media de tierras y diez vacas. La extensión promedio de tierras en la aldea son 1.7 *tarkas*, y el número promedio de ganado es de 3.4 cabezas (ver también la Tabla VIII: 3, p. 338). Hoy en día el *teniente* tiene usualmente entradas externas y las entradas de sus tierras en la aldea. Debido a sus fuentes externas de recursos y a sus conexiones externas, funciona como un mensajero o intermediario entre la comunidad y el mundo de fuera. Es uno de los pocos que puede ser vagamente categorizado como un mestizo, en una comunidad que es de otro modo india o *chola*.

De los matapuqueños que han sido elegidos *teniente-gobernadores* en los últimos años, uno era un chofer de camión en la hacienda Pincos y subsecuentemente pudo comprar su propio camión, otro fue el administrador asistente del *hacendado*, el tercero era un shaman (*qaik* = llamador) y el cuarto fue el ex-presidente de la CAP. Los cuatro habían

7 Una *tarea* = 1250 metros cuadrados.

tenido una experiencia burocrática previa y eran conocidos fuera de Matapuquio. Uno de ellos había sido también presidente del Consejo de Vigilancia en el concejo del distrito, otro un representante de la Liga Agraria y un tercero un funcionario de la escuela. El cuarto había servido en las fuerzas armadas.

Para ser elegido al puesto, un *teniente-gobernador* debe ser una *persona* económicamente solvente y no parecer que depende de sus parientes, afines y *compadres* como aquellos que ocupan los puestos en el sistema de *varayoqkuna*. Pero debe tener el apoyo de su *ayllu* para ser elegido. Los contactos externos y la riqueza son sólo adicionales a esto. Sin embargo, el *teniente-gobernador* parece representar un nuevo tipo de liderato, una forma intermedia entre el viejo sistema y el nuevo que fue sostenido por el programa de la Reforma Agraria.

En oposición al *teniente*, el resto de los *varayoqkuna* de Matapuquio tienen sus fuentes de riqueza dentro de la comunidad. Como era el caso con los *tenientes*, los otros *varayoqkuna* parecían tener porciones de tierra por encima del promedio (3 *tareas*) y más ganado. Los animales son aquí un factor importante. Debido a que las responsabilidades del *varayog* lo convierten virtualmente inútil para su producción doméstica durante el año, el tener muchos animales, que son la responsabilidad de las mujeres de la casa, capacita a la familia para ser económicamente solvente. Un gran rebaño de animales es además importante para cumplir las obligaciones en las fiestas públicas que los *varayoqkuna* tienen que patrocinar y en las cuales siempre se sirve carne. Aunque los animales le aseguran a la familia del *varayog* las entradas necesarias mientras ocupe el puesto, ellos deben depender sustancialmente de su *ayllu* para ayuda en la agricultura. Sin su soporte, ningún matapuqueño podría participar en el sistema de prestigio.

Las obligaciones del oficio de *varayoqkuna* son de dos clases: rituales y sociales. Las obligaciones rituales son cumplidas organizando procesiones y rituales relativos a la agricultura. Por ejemplo, en el Domingo de Carnavales y en las ceremonias de la lluvia, los *varayoqkuna* tienen la tarea especial de llevar las cruces de la iglesia y de todas las montañas a Llallaypata, el centro ritual de la aldea. Al día siguiente se encargan de que todas las cruces hayan vuelto a su lugar. Esta tarea es llamada *taytacha urqui* e implica una enorme cantidad de trabajo. Las cruces son

grandes y pueden pesar hasta cien kilos. Las cruces que están situadas en los pasos de montañas⁸, además, pueden estar a unos mil metros por encima de Llallaypata. Usualmente los *varayoqkuna* están completamente borrachos después de los Carnavales y retornar las cruces a las cimas de las montañas toma la forma de un castigo.

En *faenas* como aquella en que se limpian las *acequias* (ver pp. 262-263), los *varayoqkuna* tienen también obligaciones rituales. La limpieza de los canales de irrigación simboliza el comienzo de un nuevo ciclo agrícola en Matapuquio (fines de agosto). Por consiguiente, la *faena* incluye una celebración a gran escala que combina las tareas prácticas con rituales de fertilidad elaborados. Estos rituales incluyen el rociado de libaciones (*tinka*) a la diosa tierra (*pacha mama*) para asegurar su fertilidad. Se piensa que el agua del canal de irrigación es como el semen para la tierra, que es femenina por naturaleza. En esta época del año, cuando la tierra yace erizada, la *pacha-mama* debe ser honrada en su nuevo rol en el plantar, cultivar y finalmente cosechar.

En los rituales de la lluvia los *varayoqkuna* deben organizar procesiones nocturnas que avanzan a todas las cimas de las montañas acompañadas de música y mucha bebida. En este tiempo se hacen ofrendas a los *apus* o dioses de las montañas. Las obligaciones rituales como esta siempre implican también obligaciones económicas. Los *varayoqkuna* deben comprar suficiente *tragu* para aplacar a los dioses, sean estos los *apus* o la *pacha-mama*. A menudo se necesita comida y esta tiene que ser provista de los rebaños propios de los *varayoqkuna*.

A la par que las obligaciones rituales de los *varayoqkuna* son un drenaje económico, sus obligaciones sociales consumen mucho tiempo. Las demandas sobre el tiempo de uno son virtualmente continuas durante todo el año. En este sentido los *varayoqkuna* están 'de servicio' las 24 horas del día para mantener la paz en la aldea y para supervisar cualquier comunicación necesaria o la interacción que la comunidad debe mantener con el mundo de fuera. Las responsabilidades de policía y de refuerzo de la ley dentro de la aldea constituyen una carga exigente del trabajo del

8 Las cruces son colocadas en todos los puntos donde se cruzan los senderos en las montañas, y creo que ellas son retiradas para ser 'reforzadas', para proteger la aldea de los males que pueden venir de afuera.

varayog. Pueden ocurrir actividades criminales de toda clase en esta aparentemente remota aldea sin que sean detectadas por las autoridades externas. Robo de tierras, cosechas, animales, dinero y aun en algunos casos asesinatos⁹ pueden escapar de los informes de autoridades superiores.

Sin embargo, en un aspecto se puede ver que el área puede ser afectada por el sistema legal nacional: los mayores de la aldea recuerdan como en su juventud las incursiones inter-aldeanas para robar ganado y saqueo eran una práctica común. En aquellos días se flameaban banderas y ocurrían conflictos a gran escala. Se mataba gente en esas confrontaciones y a menudo los rebaños de la aldea eran severamente drenados. Las ovejas eran las presas más fáciles, y aquella parte del rebaño que los asaltantes no podían llevar era inutilizada para el uso de los aldeanos mismos. Los ladrones degollaban a las cabezas restantes y orinaban sobre sus cadáveres. La aplicación de la ley ha puesto virtualmente fin en épocas recientes a estos conflictos. Durante el trabajo de campo, fui testigo de un solo episodio de abigeato en una aldea vecina. El culpable fue cogido y castigado con la pena de muerte por los aldeanos mismos, quienes lo obligaron a tomar veneno.

En su rol de policías, los *varayokuna* patrullan la aldea desde muy temprano en la mañana hasta la caída de la noche. Mientras recorren la aldea ellos portan consigo sus *varas* que son sólo un símbolo de su oficio y nunca usados para administrar castigos. Si se presenta una situación en la que el *varayog* tiene que usar fuerza física en la administración de la justicia, esto se hace con otro palo o instrumento disponible.

Aunque los *varayokuna* pueden ser hombres fuertes e influyentes en sí mismos, ellos confían fuertemente en su red de relaciones de *ayllu*

9 En el caso de un asesinato que tuvo lugar, la víctima había sido cortada en pedazos, el tronco fue separado, dejando sólo los jirones. De acuerdo con la tradición, esto es lo que los *pistakos* hacen con sus víctimas. Los *pistakos* son concebidos como seres semi-supernaturales con cuchillos largos y que caminan de noche. Ellos sacarán la grasa humana y se dice que tienen licencia del gobierno para hacerlo. Ellos tienen contratos para proveer a las máquinas de Lima con la grasa necesaria. Curiosamente, una aldea vecina está habitada por un grupo de fundidores de campanas que usan la técnica de 'ceraperdida' para producir *cascabeles*, y los habitantes de dicha aldea son conocidos como *pistakos*.

como soporte en el desempeño de sus tareas de refuerzo de la ley. El soporte que el *ayllu* presta a los cuatro *varayoqkuna* es un fuerte disuasor para cualquiera que piense resistirse a sus decisiones. Peleas familiares, casos de indiscreción sexual y maltratos físicos, como en el ejemplo citado anteriormente en el cual un esposo pegaba continuamente a su esposa (p. 231), son todas situaciones en las cuales los *varayoqkuna* intervienen y tratan de restaurar el orden. Ellos también atienden aquellos casos en los cuales los animales entran a los campos y destrozan los cultivos. Se demandan compensaciones a los dueños del animal de acuerdo con un precio aceptado del costo del cultivo dañado. También se cobran multas a aquellos que dejan de asistir a las *faenas*. Por ejemplo, en casos de enfermedad, el comunero enfermo enviara a su mujer a rogar a los *varayoqkuna* que acepten su dinero. Si la cuota es aceptada, el *comunero* no necesita asistir, pero si no es aceptada los *varayoqkuna* pueden entrar a su domicilio y forzarlo a trabajar. Esta es una práctica corriente en la mayor parte de las aldeas andinas a pesar de que el trabajo comunal fue abolido oficialmente en 1810 (Fuenzalida 1970).

Finalmente, los *varayoqkuna* son responsables de anunciar las reuniones públicas que se han de realizar respecto a los asuntos de la aldea. Estos pueden incluir problemas concernientes a la construcción y mantenimiento de la escuela de la aldea, el salón comunal o la posta médica. También, cuando se han de realizar elecciones, los *varayoqkuna* van de casa en casa a traer a los aldeanos a la reunión.

Siendo líderes tanto religiosos como seculares dentro de la comunidad, los *varayoqkuna* de Matapuquio se relacionan también con la jerarquía burocrática peruana más amplia. En la figura VI: 3 vemos que existe una cadena de autoridad continua desde el presidente hasta el nivel del distrito, y desde ahí una cadena informal de autoridad hasta los *varayoqkuna* al nivel local (representados al lado izquierdo de la figura).

Sin embargo, si el *teniente* hace un intento de forzar decisiones externas sin el apoyo total de su propio *ayllu* y los otros *varayoqkuna* y sus *ayllus*, el no tiene prácticamente medios de ejecutar decisiones tomadas desde fuera.

El lado derecho de la figura VI: 3 representa otra línea de autoridad

en la burocracia nacional, una línea que va desde el Congreso Nacional hasta el *alcalde* y el *agente municipal* con sus asistentes o *agentes*.

NACION	PRESIDENTE	(CONGRESO)	
Departamento de Apurimac	Prefecto	(Alcalde y Concejo)	Estructura política de los funcionarios
Pronvincia de Andahuaylas	Sub-prefecto	alcalde y concejo	
Distrito de Kishuara	Gobernador	alcalde y concejo	
Comunidad de Matapuquio	teniente gobernador	agente municipal	Burocracia no-oficial
	<i>varayog</i> mayor <i>varayog</i> menor <i>varayog</i> alguacil	2° agente	
	ADMINISTRACION	VIGILACION	

Figura VI: 3. Estructuras políticas oficiales y no oficiales.

En Matapuquio la línea de autoridad congreso-*agente* ha sido completamente desbaratada. Esto es principalmente porque el Congreso había sido oficialmente relevado en sus funciones por el gobierno militar, y segundo porque el *agente municipal* había diferido sus funciones a los *varayogkuna*. La única excepción a esto es la tarea de registrar nacimientos y defunciones dentro de la aldea¹⁰.

En resumen, hemos visto que el sistema de *varayog*, tal como se lo encuentra en Matapuquio, selecciona un número de jóvenes relativamente ricos y bien relacionados y los orienta hacia una carrera como autorida-

10 Las defunciones son reportadas sólo cuando el difunto tiene el *status* de adulto —esto es, es casado. Los niños (cuya tasa de mortalidad es aproximadamente de un 50%) no son registrados al morir al menos que ellos hayan sido bautizados previamente.

des de la aldea. Cada nuevo *varayog* recién nombrado necesitará esperar de cinco a diez años antes de intentar conseguir la siguiente posición en la jerarquía. Necesariamente él se pone en competencia con otros que ya han ocupado la primera posición y quieren avanzar en la línea de autoridad. Para alcanzar la posición de *varayog mayor*, un individuo tiene que haber sido muy exitoso durante toda su vida. Ya que sólo unos pocos alcanzan este éxito continuo, hay un número mayor de candidatos adecuados para las posiciones inferiores que para las superiores. Así, un hombre puede ser forzado a continuar en la posición por años en una línea hasta que se presente otro candidato adecuado.

Puesto que los *varayogkuna* son escogidos para volverse líderes, para cada generación hay un grupo de personas llamados Don. Ellos son los 'hombres grandes' que han tenido éxito en movilizar su *ayllu* en una proporción mayor que sus contemporáneos y han recibido el apoyo activo de su *ayllu* en la nominación.

Sin embargo, en Matapuquio, cada individuo es capaz de movilizar apoyo para propósitos específicos, entre sus parientes, afines y *compadres*. Este grupo es, a través de la repetida re-actualización de las relaciones, reforzado en el curso del tiempo y deviene un grupo relativamente fijo en relación a cualquier ego particular. Siguiendo a Bailey (1969: 45) yo llamaré a este grupo egocéntrico el núcleo o el *ayllu* núcleo.

Un líder puede tener un círculo íntimo de seguidores cuya adhesión a él es moral, y un círculo externo de seguidores cuyo apego a él es transaccional. Los primeros son llamados su núcleo; y los últimos sus seguidores... El patrón se asemeja al anterior diseño de un hombre en Bispara rodeado por círculos de parientes y otros, siendo intensificado el elemento de moralidad según se aproxima uno al centro del círculo y el elemento transaccional disminuye (ver también la figura V: 2, p. 211).

Claramente, los *varayogkuna* han sido capaces de movilizar un amplio grupo de seguidores mayor que el núcleo inmediato disponible a toda persona, mientras que un *ayllu* núcleo rara vez pasa los límites del *barrio*, el *ayllu* de los *varayogkuna* usualmente incluye como 'seguidores' a la mayor parte de una mitad. En contraste con los *varayogkuna*, la

posición de *teniente-gobernador* requiere un apoyo aún mucho mayor que el que le viene a uno de su mitad. Se necesita también tener apoyo en la mitad opuesta. Por medio de su riqueza personal y el apoyo de su *ayllu* núcleo, los *varayoqkuna* parecen ser capaces de movilizar virtualmente a todas sus relaciones potenciales y en especial a sus *compadres* fuera del núcleo. En una sociedad generalmente acéfala, sólo ellos aparecen como 'hombres grandes'. Tradicionalmente ninguna persona en particular ha sido destinada a llegar a ser un *varayoq* por herencia del oficio, y aunque su riqueza personal puede ser una ayuda al iniciar dicha carrera, la falta de apoyo de su *ayllu* puede hacerlo totalmente inefectivo en cualquier momento¹¹. Así emerge un liderato en el cual los ricos, fuertes e inteligentes aventajan a sus oponentes y gradualmente devienen 'hombres grandes' aceptados al mismo tiempo que devienen líderes de *ayllus* más amplios. Sólo en un caso conocido fue elegido un *teniente-gobernador* de la aldea alta sin haber establecido contactos con los de la parte baja. En consecuencia la aldea baja lo boicoteó, y él fue virtualmente incapaz de funcionar en su puesto. Un incidente similar tuvo lugar en el cual un *varayoq alguacil* no tuvo el apoyo total de su mitad. Esto parece indicar que el sistema de los *varayoq* no está coexistido de puestos con derechos y obligaciones inherentes en las posiciones mismas sino que más bien confirma los derechos de aquellos que ya han demostrado capacidad a través de un liderato capaz en *ayllus* de gran escala. Un líder de *ayllu* núcleo puede así movilizar un grupo mayor de 'seguidores', para usar el término de Bailey y eventualmente y *debido* a ello se vuelve el 'hombre grande' de la aldea o *varayoq*. Dichos grupos movilizados no son corporados por el hecho de que no persisten a través del tiempo y son reclutados para cada y todo líder personal implicado. Creo que pueden ser mejor interpretados como facciones políticas¹² o 'grupos-de-acción' y serán considerados como tales en los capítulos siguientes.

11 Hay pocas familias que, por generaciones tienen lotes de terreno más grandes que otra familias de la aldea. La propiedad es dividida entre los descendientes. Los hijos de propietarios ricos tienden a permanecer en la aldea, produciendo un drenaje de sus recursos materiales pero creando un *ayllu* total fuerte que puede darles su apoyo.

12 Note que uso aquí el concepto de facción en el sentido que define Nicholas (1956) y no de acuerdo con Bailey (1969) (ver Capítulo V). Sobre el concepto de 'grupo de acción', ver Mayer (1966).

La expresión ritual del ayllu

Ya he dado algunos ejemplos de cómo se forman los *ayllus* y cómo actúan ellos en situaciones reales. A continuación vamos a analizar la expresión ritual del *ayllu*, particularmente como lo hemos visto en la Fiesta de Carnavales, que se celebra antes de la Cuaresma.

Frecuentemente las fiestas han sido descritas en la literatura general sobre América Latina como ocasiones para una elaborada muestra de riqueza y la escena de pomposas procesiones. Ninguna de las fiestas de Matapuquio incluyen dichas procesiones y, cuando el término es usado aquí, se refiere a 'aquellas ocasiones festivas que juntan a todos los aldeanos en fiestas y en jolgorio'. Aunque todas las fiestas de Matapuquio incorporan un cierto elemento religioso, no se puede decir de ninguna manera que ellas son básicamente católicas. Todo el ciclo de fiestas de la aldea combina elementos tanto cristianos como indígenas. Como se verá en la fiesta particular que voy a describir, ambos elementos son juntados y unidos en apoyo de un tema particular e incluyente.

En Matapuquio las fiestas usualmente juntan un gran número de gentes; cuanto más grande es la multitud, tanto mayor es el éxito de la fiesta, y tanto más prestigio se les asigna a los patrocinadores de la fiesta. Ciertamente, esta es la mayor motivación para patrocinar una fiesta y, como era el caso en el sistema de *varayog*, puede ser visto como otra manera de convertir los excedentes (sea de la persona o del *ayllu*) en posición social (ver también Harris 1964: 34-35). Hasta el punto que la fiesta implica una inversión material excesiva, puede también funcionar como un nivelador económico, endeudando después a cualquier patrocinador por varios años (ver también Wolf 1955). Como un nivelador económico, el sistema de fiesta es similar al sistema del *potlatch* de la costa noroeste de Norte América. Aunque han elevado su *status* a los ojos de la comunidad, los patrocinadores se vuelven pobres a través del cargo y son abandonados con muy pocos medios como para aprovechar las ventajas de su nueva posición. Las fiestas distribuyen la riqueza y en cierto modo la nivelan. En Matapuquio, de facto, muy pocas personas patrocinan toda una fiesta por su cuenta, sino que más bien escogen patrocinar sólo una parte de ella. En los Carnavales, ejemplo que analizaré con algún detalle, el patrocinar las fiestas está reservado para los

*malkis*¹³. Hay ejemplos en los cuales un individuo puede patrocinar toda una fiesta, en cuyo caso las inversiones pueden llegar hasta un total de 20,000 soles. Esto es aproximadamente el ingreso total de un trabajador en una cooperativa durante un año. Los gastos mayores en que se incurren son la compra del *tragu* y la vaca que será consumida por los participantes.

Además de proporcionar una oportunidad en la cual los patrocinadores pueden aumentar su prestigio a los ojos de la comunidad, una fiesta, y en este caso particular la Fiesta de los Carnavales además pone de manifiesto las formaciones de *ayllus* dentro de la aldea. Antes de comentar más este aspecto de la fiesta, permítanme presentar una descripción de los eventos tal como son relatados por Saturnino García Cotarma de la aldea alta.

Ayer, después de levantarme dejé mi casa para ir a la *choza* a maniatar mis caballos, vacas y ovejas. Después de amarrarlos en el pasto fui a mi casa y de allí pude ver que se aproximaba Don Gerardo. El estaba viniendo a la elevación a la casa de Bivián Flores, pasada la escuela, y yo fui a encontrarme con él. Fuimos juntos a la casa de Pedro Quispe un poco más arriba. Por el camino nos encontramos con mi prima, Rosa Cotarma, esposa de Eusebio Rojas. Así, nosotros cuatro, yo, Don Gerardo, la Sra. Sarah y Rosa, continuamos hasta la casa de Pedro Quispe. Cuando llegamos fuimos invitados a entrar a la casa. Allí nos sirvieron *chicha* y una copa de *tragu*. Habíamos venido a esta casa para hacer un *malki* a la *tienda*¹⁴ de la Sra. Eulogia Guzmán. Todo estaba reunido en la casa de Pedro Quispe, listo para ser entregado.

La costumbre es reunirse en la casa del *silu* (patrocinador) del

13 Los *malkis* son árboles erigidos y adormados con toda clase de comestibles y, en algunos casos, objetos de obsequio no comestibles. Se parece, en cierto modo, a un árbol de Navidades, pero todas sus ramas con cortadas a cierta altura (4 ó 5 metros) sobre el suelo. El tronco es engrasado y los jóvenes tratan de trepar el *malki* para conseguir los premios. Una costumbre similar ha sido descrita entre otras tribus de indios de Norte y Sur América en cuyo caso están fuertemente asociadas con el shamanismo y riquezas del otro mundo.

14 Las *tiendas* de la aldea son un asunto muy rudimentario, pues proveen sólo las mercancías más necesarias, tales como sal, kerosene y *tragu*.

malki y salir a la tienda con un poco de comida en el bolsillo. Fuimos a la casa de Eulogia Guzmán para invitarle *tragu*. Por el camino es también costumbre llevar el *ramo* (ramas) y un árbol que ha sido cortado para ser usado como el *malki*. También teníamos con nosotros el *silluy* que son guirnaldas con frutas y verduras que serán usadas por la Sra Guzmán y la familia Quispe de patrocinadores. Dos *silluy* son también colgados en el árbol junto con naranjas.

Después de permanecer arriba donde Pedro Quispe todos nos fuimos abajo: Pedro Quispe, Lucía García, Rosa Cotarma, Eusebio Rojas, Don Gerardo, Sra. Sarah, yo y María Cotarma. Llegamos a Llallaypata donde había una reunión convocada por el *varayoc mayor*, Caviro Yuto. El nos invitó una copa de *tragu*. En Llallaypata se habían colocado dos cruces bien decoradas con flores y bandas blancas. En la base de las cruces, se había reunido los *varayocuna*, tomando *tragu* con todos. Nosotros pasamos por ahí para seguir más abajo, acompañando a aquellos que iban a entregar el *malki* a la tienda de Eulogia Guzmán.

Al llegar a la tienda, se estaba formado un gran grupo, compuesto de Hipólito Yuto y sus hijos, dentro de la casa estaban comiendo y bebiendo. Entró Doña Lucía junto con Don Pedro, entregaron el *malki* en la casa. Ellos sirvieron la comida que trajo Doña Lucía y fueron invitados a comer. Después de un rato salieron afuera. Mientras ellos estaban comiendo, otras personas, en especial Eusebio Cotarma habían hecho un hoyo en medio del sendero para poder levantar el *malki*. Otros habían traído sogas hechas de la palma de la flor de cactus y con esto ataron los *silluy* al *malki*. Después levantaron rápidamente el *malki*. Subimos a Llallaypata, donde todos los *varayocuna* junto con muchos otros aldeanos estaban reunidos para llevar las cruces al *panteón* (cementerio).

Yo fui con Don Gerardo, la Sra. Sarah y mi madrina, Antonia, quienes habían traído papas y queso. Comimos esto por el camino, en medio del sendero al borde de la *acequia*. Cuando nosotros arribamos a Llallaypata todo el mundo estaba comiendo y bebiendo. Ellos caminaban cantando y tocando sus *quenas* y *tinja-tinjas*. Los *varayocuna* nos llamaron e invitaron a participar de su comida y

de su *tragu*. Ellos y sus invitados estaban sentados separados de los otros comiendo la comida que la mujer del Teniente Gobernador Muñoz había traído. En cuanto terminaron de comer, el *varayoc-mayor*, el *menor* y el *alguacil* comenzaron a bajar las cruces y, mientras esto ocurría, una señora (la esposa de Alejo Juares) comenzó a repartir ramas. Habían traído para todos y ahora formamos un círculo alrededor de las cruces azotándonos las piernas unos a otros con las ramas. Tal es la costumbre, que los hombres azotan a las mujeres y las mujeres a los hombres. Don Gerardo estaba también participando, levantando las polleras de las damas y azotándoles en los tobillos. Por supuesto que las mujeres también le azotaban en los tobillos a Don Gerardo. Yo traté de protegerlo y todas las mujeres se pusieron en contra de los dos. Después de un rato todos hicimos una fila siguiendo a los que estaban llevando las cruces al *panteón*, latigueándonos unos a otros mientras caminábamos. Las cruces eran llevadas al *panteón* donde hay una pequeña capilla construida de *adobes* y con un techo de *paja*. Por fuera no está pintada ni adornada, pero adentro guardamos nuestras cruces. En la puerta de la capilla algunos suplicamos a nuestros muertos. Después que colocamos las cruces en la capilla del *panteón*, de nuevo todos fuimos abajo a la *tienda*. Ahora fuimos junto con la Sra. Albertina y su esposo, Edgard Becerra, quien se había unido con el grupo de los borrachos. El camino era resbaloso y todos los borrachos se deslizaban como sacos de papas. Tuvimos que ayudar a las señoras más borrachas, especialmente a la esposa del *varayoc-mayor*. Paramos delante de la *tienda* de la Sra. Guzmán. Por ahora ya estaba oscureciendo y la gente estaba yendo a las diferentes tiendas. En los Carnavales siempre celebramos delante de las tiendas. Unos bailan, otros se quedan simplemente sentados. Yo le enseñé a bailar a Don Gerardo, a hacer todos los movimientos y a cantar las canciones. Nosotros bailamos toda la noche acompañados por *tinjas* y *kenas*. Todas las mujeres jóvenes cantaban, respondiendo a las partes que cantaban los hombres. Todo el mundo estaba cantando y comprando sus cuartillas (de *tragu*). Mientras bailábamos, cantábamos así:

Hakuchu urayta, hakuchu wichayta
Rinkichu manachu clarota willaway
Runayki kaptinqa risaqmi niwayta.

Vamos arriba, vamos abajo,
¿Quieres ir o no? Muéstrame claro
Y si eres un hombre, dime yo iré.

Cuando comenzó a llover entramos a la tienda de Pedro Pablo Salazar llevando a toda la gente de la tienda de la Sra. Eulogia Guzmán. En el porche continuamos cantando. Todas las muchachas, especialmente la sobrina de la Sra. Guzmán, trataron de hacer amistad con nosotros, y todas ellas querían cantar con nosotros. Algunas parejas se perdieron en las *chacras* esa noche. Temprano en la mañana Don Gerardo se fue a su casa; yo le seguí cuesta abajo para que pasase con seguridad las otras tiendas. Retorné por otro sendero y me quedé un rato más pero después también me fuí a la casa junto con mi madre y mi tía y otros amigos, puesto que había comenzado a llover muy fuerte.

Se pueden hacer un número de observaciones al respecto de este relato. Primero, que la fiesta es un buen ejemplo de la fusión y de-fusión de los grupos considerados en la celebración. La fiesta comienza al nivel del *ayllu* núcleo. Aquellos individuos que se juntaron en la casa de Pedro Quispe temprano en la mañana eran parientes, afines y *compadres* cercanos. Estas eran las personas en quienes confiaba Pedro Quispe para trabajar en el *ayni* y en la *ayuda* con él y para contribuir a esta fiesta en particular, contribuyendo una botella o dos de *tragu* para la fiesta del *malki*.

Según iba bajando este grupo hacia la tienda, se encontraron con otro grupo de individuos reunidos bajo la dirección de Caviro Yuto, el *varayoq-mayor*, y el *teniente gobernador*, Muñoz. Estos dos líderes *varayoqkuna* representaban a la mitad de arriba, y su presencia en Llalaypata con todos sus seguidores representaba la reunión de toda la mitad de arriba. El grupo de Pedro Quispe se unió a ellos y los reconoció bebiendo con ellos. Después ellos siguieron su camino para erigir el *malki* en la tienda y establecer su centro de celebraciones allí. Cuando esto fue hecho, ellos retornaron a Llalaypata a unirse a su mitad sirviéndose una comida. *Malkis* similares eran constuidos delante de otras tiendas en la mitad de abajo, antes de que todos los grupos se uniesen finalmente en Llalaypata. Al erigir los *malkis*, los *ayllus* núcleos estaban juntándose claramente, y según caminaban iban movilizandando al mayor número posible de gente dentro de su propio barrio y barrios vecinos, antes

de establecerse finalmente delante de una de las tiendas. Había cuatro tiendas desempeñando un rol en la celebración de los Carnavales. Dos tiendas fueron ocupadas por personas de la mitad de arriba y dos por los grupos de la mitad de abajo.

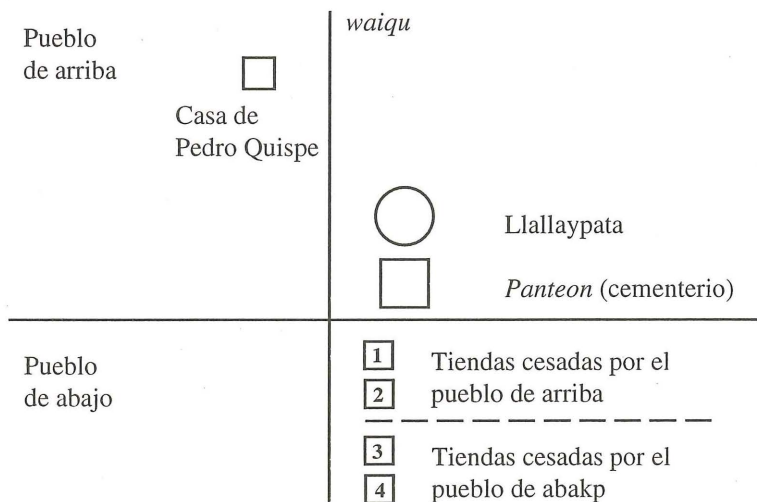


Figura VI: 4. Tiendas en Matapuquio.

En la figura VI: 4 las tiendas están representadas por los números que se muestran:

- 1 - Tienda de la Sra. Guzmán
- 2 - Tienda de Pedro Pablo Salazar
- 3 - Tienda de Leonardo Quispe
- 4 - Tienda de Víctor Huamán.

No hay tiendas situadas en la mitad de arriba pero, en esta ocasión, al igual que en otros eventos rituales las tiendas número 1 y 2 se asumen que pertenecen a los grupos de la mitad de arriba como base para sus celebraciones. Estas dos tiendas son propiedad de personas generalmente asociadas con la aldea de arriba pero que se han trasladado a la mitad de abajo. Esta parte está más dénsamente poblada y está más accesible al camino y al *Consejo de Administración* (ver el Mapa V, Apéndice I).

Después de haber establecido sus grupos delante de sus *tiendas* respectivas, el *ayllu* se agrupó en Llallaypata. Llallaypata es considerado campo neutral. En el día de Carnaval descrito y en discusión los *varayoqkuna* de la mitad de abajo también se reunieron allí, junto con sus seguidores incluyendo al agente municipal, la Sra. Albertina, y su esposo el Sr. Becerra. Sólo cuando ambas mitades ya habían llegado, podía comenzar el ritual de los latigazos y tener lugar la procesión de las cruces.

Aparte de las conotaciones obviamente sexuales, la latiguera puede tener un trasfondo en los rituales católicos como, por ejemplo, la purificación de la carne antes de la Cuaresma, pero es más probable que sea de origen indígena. Las latigueras fueron también practicadas en la fiesta de Carnavales de Copisa. Después de haber participado en los Carnavales de Matapuquio, me uní a los aldeanos que iban a Copisa. Aquí presencié un ritual bastante ominoso de pelea ritual y en el cual sólo los hombres se daban de latigazos. En vez de latiguar con ramas como habíamos hecho en Matapuquio ellos usaron correas con púas en los extremos. Calculando bien para darse de latigazos en las piernas, ellos se turnaban en latiguar a sus oponentes lo más fuerte que podían, dejándolos algunas veces inválidos por vida. Los ganadores de dichas peleas eran extremadamente populares entre las mujeres y eran también tenidos en alta estima entre los hombres¹⁶. Los luchadores de Copisa peleaban todos como representantes de sus aldeas y se ayudaban unos a otros cuando sucedían peleas a gran escala entre pueblos de las alturas y los de tierras bajas.

Las peleas rituales jugaron también un rol importante en Matapuquio en otras fiestas, muy en particular en la fiesta de Todos los Santos (1° de noviembre). Durante esta fiesta la gente también se reunió primero en su *ayllu* núcleo y finalmente convergieron hacia el cementerio. Mientras danzaban y hacían libaciones en las tumbas de sus difuntos de años anteriores, se producían peleas rituales en las cuales se tiraban pie-

15 Albertina era la hija del anterior *teniente-gobernador*. Ella representaba a su casa en las elecciones, puesto que su marido era un foráneo y estaba empleado fuera de la aldea. Ella era la única mujer que tenía un cargo (agente).

16 Pelear con correas de cuero como las usadas en Copisa había sido una vez también parte del ritual de Matapuquio. Me dieron los nombres de los campeones de la última generación.

dras y se usaban hondas. Las líneas de conflicto estaban trazadas de acuerdo a las mitades y, aunque no eran tan violentas como las que presenciábamos en Copisa, eran una expresión del antagonismo entre las mitades.

Durante los Carnavales y, en menor grado, en Todos Santos, la ceremonia de comer y beber alrededor de cruces adornadas, la latiguera y las invocaciones a los ancestros fueron todas ejecutadas en forma tal que expresaban la agrupación de toda la población de la aldea, tanto de vivos como de muertos. Esta convergencia era una oportunidad para la expresión de antagonismos entre las partes al mismo tiempo que su unión definitiva. En este ejemplo, los hombres y las mujeres se enfrentaban primero unos a otros en el ritual de los látigos y después se reunían en la tarde cantando y algunos en forma más física entrando en intercurso sexual en los campos. Isbell (1976) y Skar (1978) han alegado convincentemente que al menos en algunas comunidades quechuas la aldea de arriba está asociada con un sexo y la de abajo con el sexo opuesto. Las dos partes de la aldea vistas como oponentes masculino y femenino son también elementos considerados como imágenes en un espejo una de otra; opuestas pero iguales. Esta dualidad básica, que se extiende a gran parte de las conceptualizaciones quechuas de su realidad, ha sido analizada en términos del concepto quechua de *yanantin* (Platt 1976). *Yanantin* significa partes de un todo opuestas pero iguales como, por ejemplo, manos izquierda y derecha o marido y mujer. En la fiesta se latigueaban hombres y mujeres expresando la oposición y sin embargo después se juntaban simbólicamente recreando la oposición y la cohesión de las mitades masculina y femenina. Esta interpretación puede explicar en parte por qué tradicionalmente los hombres en esta ocasión se vistieron como mujeres, una tradición que todavía continúa en Copisa¹⁷.

Volviendo a nuestra descripción de los Carnavales, vemos que después que toda la aldea estuvo unida, de nuevo se separaron los grupos individuales y regresaron a sus *tiendas* respectivas. Allí la fiesta continuó básicamente en dos áreas. Si bien habían individuos que pasaban continuamente entre las tiendas 1 y 2 y también entre la 3 y 4, nadie (excepto yo) parecía cruzar la línea entre las dos áreas (1 y 2) y (3 y 4). Cuando

17 Hombres vestidos de mujeres y representando la mitad de una aldea han sido también descritos para otros lugares vecinos en los Andes (Hurley 1978, Platt 1976, Isbell 1973).

yo lo hacía, yo estaba protegido por mi amigo Saturno quien me seguía más allá de la tienda 4, entonces cruzaba el *wayqu* y de nuevo se dirigía al área de arriba por una ruta diferente. Obviamente, las dos áreas eran tabú para los miembros de las mitades opuestas y podían producirse peleas si alguien cruzaba las rígidas líneas de segregación.

Una posible explicación de por qué se mantenía dicha división se puede encontrar tornando nuestra atención a las actividades que se realizaban delante de las *tiendas* en este momento de la fiesta. Los Carnavales representan el momento más activo del año para el cortejo. Según lo explicó Saturno, 'las parejas se desaparecen en las *chakras* esa noche'. Hemos visto que las *chakras* están asociadas con las actividades sexuales (p. 163) y 'perdersé' en ellas es literalmente sinónimo de tener intercurso sexual. Debido a este aspecto de la fiesta, las muchachas y los muchachos son estrictamente vigilados por las parientas mayores, que alejan a los pretendientes inaceptables. Por ejemplo, la Sra. Guzmán, cuidaba a su sobrina, y Saturno mismo era acompañado al final de la fiesta por su madre y tía. En las horas finales de la fiesta, estaban presentes sólo los guardianes reales de la generación mayor de casados. De otro modo las escenas delante de las *tiendas* eran completamente dominadas por los jóvenes. En esta etapa cantaban el ritmo especial de *waynu* de los Carnavales¹⁸. Uno de los coros dice 'Los jóvenes andarán por los caminos y los casados se quedarán en casa'. Los cantos continuaron durante toda la noche con canciones parecidas a las citadas en las páginas 281-282. Yo no haré un análisis detallado de las canciones mismas, sino más bien comentaré las condiciones en que son cantadas, ya que las letras estaban directamente relacionadas con estas condiciones.

Los hombres jóvenes se pararon en círculo cerca de las mujeres, mientras que las mujeres jóvenes mismas formaron un círculo similar pero separado como se presenta en la figura de abajo. Los dos grupos, cada uno con la vista para dentro del círculo, tenía un solo punto de contacto. Cuando daban vuelta los círculos, un joven y un joven se tocarían por la espalda. Por así decirlo, los dos estarían friccionando los traseros. Este es un signo aceptado entre los quechuas del deseo de tener relacio-

¹⁸ Hay varios tipos de *waynus* andinos tradicionales, variando cada uno de acuerdo con cada fiesta particular en el ciclo anual.

nes sexuales¹⁹. La pareja en contacto tratará de descubrir los sentimientos del otro a través de las canciones que cantan. Cantando dedicatorias, invitaciones, rechazos o aceptaciones del uno al otro en un patrón tradicional conocido por todos, sus intenciones se hacían perfectamente claras. Se cantan más canciones durante la noche mientras que los círculos se mueven permitiendo a diferentes jóvenes oportunidades de contacto.

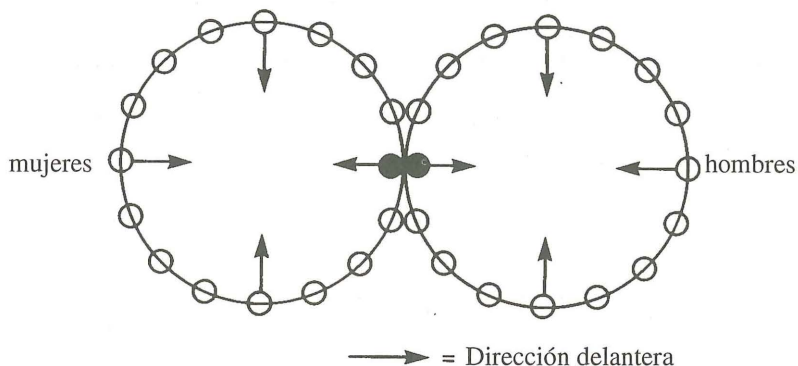


Figura VI: 5. Grupos de cortejo y canto en los Carnavales

La fiesta de los Carnavales presenta a los jóvenes matapuqueños una única posibilidad de juntarse y tener relaciones. Durante el resto del año, las muchachas son generalmente mantenidas separadas de los muchachos y, como el matrimonio es generalmente arreglado por las familias, los Carnavales son una de las pocas oportunidades para el sexo pre-marital. Sin embargo, más importante todavía, los Carnavales les proporcionan a los jóvenes una vista de las mujeres jóvenes disponibles y una oportunidad para explorar sus sentimientos. Esto último resulta siendo muy importante, puesto que antes del matrimonio los padres generalmente preguntan a sus hijos si ellos tienen preferencias con respecto a una esposa. Debido a la fiesta de los Carnavales, el joven tendrá una oportunidad de saber más sobre las mujeres de su propia mitad que de la otra. Por esta vía la fiesta puede funcionar para reforzar el grupo de la

19 Se dice que el intercurso sexual entre los quechuas se realiza por atrás, de modo que cuando una chica torna su trasero a un hombre esto puede significar, en cierta situaciones, que ella está interesada en él.

mitad. Los linderos de las mitades claramente representan un peligro, y el resultado puede ser una explosión de hostilidades si alguno de los jóvenes se aventura a salir de ellos.

Al día siguiente de la fiesta, los linderos de las mitades fueron borrados y la gente se acomodó a la rutina de actividades diarias de sus *ayllus*. El movimiento de los grupos durante toda la fiesta fue de izquierda a derecha como en la siguiente figura (VI: 6). Las mitades de la comunidad se habían juntado durante la fiesta, se habían unido, estableciendo su división dual básica y finalmente se dispersaron de nuevo. Este patrón es básico para todas las fiestas celebrada en la aldea, particularmente las de Carnavales y de Todos Santos.

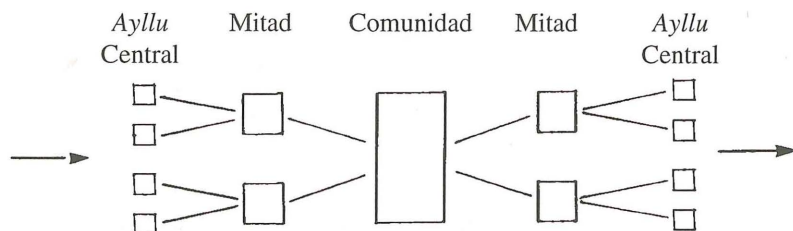


Figura VI: 6. Grupos de *ayllu* formados durante los Carnavales



Fotografía: Las cruces de las montañas son reunidas en Llalaypata

Algunos autores, especialmente Cancian (1965) y Mangin (1954) han enfatizado las funciones integrativas de las fiestas. Otros han enfatizado los elementos de la discordia (Martínez 1963). Yo sugiero que en el caso de las fiestas de Matapuquio, tanto la fisión como la fusión son expresadas en sus actividades rituales. Sin embargo, es más importante que la fiesta tenga una dimensión comunicativa en la cual se hacen afirmaciones sobre las relaciones sociales, notablemente aquellas relaciones basadas en el sistema del *ayllu*. Sin embargo, el mensaje no es solo transmitido en la simple dispersión o conjunción de los grupos sociales sino también al nivel simbólico. De acuerdo con Isbell (1976: 54, 55) en los Andes el símbolo de la cruz 'indica la unión de todas las fuerzas que dan por resultado la productividad'. Esto es porque 'todas las cruces que guardan los campos cultivados son tomadas de cada uno de los sectores del centro de la aldea'. (*Ibid.*). En Matapuquio, justo cuando cuando los grupos de *ayllu* se estaban reuniendo durante los Carnavales también se iban reuniendo las cruces, cada una representando una área local, unida a Llallaypampa y luego dispersada. Este proceso de juntarse es visto además como la condición necesaria para asegurar la prosperidad y la fertilidad, una necesidad que es respaldada por los otros aspectos de la fiesta tales como las actividades de cortejo de los jóvenes, el *malki* decorado con productos y las guiraldas de frutas *silluy* colgadas en los hombros de los patrocinadores. Carter (1968), Crumrine (1969), Moore (1966), y Nash (1968) han analizado rituales de fiesta específicos y han concluido que los simbolismos de la fiesta se refieren frecuentemente a las relaciones sociales. También parece ser este el caso en nuestros ejemplos de Matapuquio.

Además de tener un aspecto comunicativo transmitiendo mensajes sobre la formación del *ayllu*, los rituales de los Carnavales expresan relaciones de *comunitas* y de las estructuras sociales (Turner, 1969). Durante las etapas liminales del ritual (esto es, cuando las divisiones de los *ayllus* se rompen y la gente se mezcla libremente en Llallaypata), la comunidad total se ha unido en un todo indiferenciado. Las divisiones estructurales son nuevamente restauradas, sin embargo, cuando los celebrantes de dividen de nuevo y regresan a sus *tiendas* respectivas.

El periodo liminal tiene un elemento de «happening» o *comunitas* existencial (*Ibid.*: 132) donde, al igual que en un fiesta de hippies no estructurada, la sexualidad se vuelve 'un instrumento polimórfico...en vez

de una base durable para la estructuración de lazos sociales' (*Ibid.*). En Matapuquio, los hombres y mujeres de toda la aldea convergen a Llallaypata donde ellos fatigan a sus esposas y esposos. En esta agresión juguetona la amistad y la unidad se expresan a través de la hostilidad, y los lazos comunes son lazos con connotaciones sexuales (en este contexto anti-estructural). Visto en este contexto la dualidad estructural deviene en dos partes separadas que se convierten en una totalidad. Como observó Turner (*Ibid.*: 113):

las expresiones de *comunitas* pueden ser consideradas no sólo en terminos de «pasaje entre estados», sino también de estados binarios opuestos que en ciertos respectos expresan la distinción entre sociedad considerada como una estructura de partes segmentarias o jerárquicamente opuestas y como una totalidad homogénea.

Así en Matapuquio, no pueden haber segmentos altos sin un segmento bajo. La percepción de la otra mitad crea una consciencia de la posición individual de uno en la sociedad.

El ritual de los Carnavales expresa tanto la *comunitas* (anti-estructura) al igual que la estructura en si misma; la homogeneidad al igual que la diferenciación, el *status* igual entre *comuneros* y la desigualdad existente entre los diferentes segmentos del *ayllu*. Dentro del marco más amplio de la percepción quechua del tiempo, los Carnavales son también un periodo de peligro. Se cree que la tierra se abre (Isbell 1973 y Skar 1982) y lo subterráneo (*ukupacha*) es entonces aproximado al aquí y al ahora (*Kaypacha*). La aproximación al *Ukupacha* es una amenaza a la civilización, a la totalidad estructural. Tal vez en respuesta a esta amenaza, la celebración de los rituales de los Carnavales es una reafirmación de la organización estructural de la aldea.

Como hemos visto, el mensaje expresado en la Fiesta de los Carnavales es en parte una aseveración sobre la división dual de la aldea y los procesos por medio de los cuales los grupos, y en extensión los símbolos, son vistos como si estuvieran en un permanente estado de fusión y dispersión. Los *varayoqkuna* y los otros 'hombres fuertes' de la mitad del *ayllu* tenían un rol especial que jugar en la articulación de este mensaje, que era también expresado simbólicamente en terminos de alto y bajo, hembra y macho. En los siguientes capítulos el análisis se ocupará de la

más amplia importancia político-económica que la división de la aldea tiene en relación con la cooperativa y con la totalidad del movimiento de cooperativización.

TERCERA PARTE

**EL CAMBIO SOCIAL Y LAS TENDENCIAS
FUTURAS**

CAPITULO SETIMO

DE HACIENDA A COOPERATIVA

En el Perú el Valle de Pincos tiene una larga tradición de ser una área agrícola rica y próspera. Como tal ha tenido un poblamiento blanco continuo desde la caída de los incas. Una vez fue parte de la *encomienda* del Conquistador Maldonado el Rico. Después sostuvo a los jesuitas y a la rica familia de los Trelles. Continuó bajo el liderazgo de los Duda y hoy día constituye una de las cooperativas más exitosas en la *sierra* del sur. En este capítulo hago una breve revisión de la historia de los poblamientos blancos, estableciendo que el factor de dominación ha estado presente en el área inmediatamente después de la Conquista misma. Después paso a analizar el funcionamiento actual de la hacienda y su sistema particular de dominación. Sólo después de ver cómo funcionaba la hacienda uno puede describir los cambios que tuvieron lugar con la Reforma Agraria. Finalmente, hago una descripción de la invasión de las haciendas del valle de Pincos y los diferentes grupos indígenas que participaron. Esta invasión marca el fin del sistema de hacienda y la emergencia de un nuevo sistema de producción, la cooperativa.

El Valle de Pincos: de la encomienda a la hacienda

En 1539, el Conquistador Diego Maldonado recibió Andahuaylas, incluyendo el Valle del Pincos, como *encomienda*. Le fue dada por Pizarro, quien trataba de establecer una plaza fuerte entre Ayacucho (entonces Huamanga), y la ciudad capital, el Cuzco. Manco Inca estaba en ese mo-

mento conduciendo un ejército indígena bien equipado y estaba haciendo ataques a lo largo de este camino. Sin embargo, los tiempos se volvieron más pacíficos cuando Manco fue muerto en 1544, y Diego Maldonado dispuso de más tiempo para desarrollar la propiedad. El había recibido lo que después se conoció como una de las áreas más ricas de todos los Andes, y Maldonado, originalmente un español de origen humilde, fue después comocido como Maldonado el Rico¹. Maldonado vivió en su propiedad hasta 1570, cuando se fue al Cuzco. En el Cuzco, poco después, murió (Del Busto 1962). No dejó hijos legítimos y su hijo mestizo, Juan Arias, heredó la propiedad.

Durante el periodo colonial clásico (1569-1700) la propiedad original o *encomienda*, se convirtió en *corregimiento*. Bajo los virreyes de los Borbones (1700-1821) fue designado un *partido*. Finalmente, la *encomienda* original devino una provincia durante la república (1823-). Sin embargo, en los tiempos republicanos, la propiedad original había sido dividida en las varias haciendas que encontramos en la época de la Reforma Agraria de 1969. Aunque eran propiedades nominalmente independientes, algunas de estas haciendas habían sido administradas como una sola empresa. Este fue mayormente el caso bajo los jesuitas hasta que estos fueron expulsados de la tierra a comienzos del siglo XIX, momento en el cual las familias oligárquicas de los Andes se apropiaron de ellas.

Sabemos de un viaje hecho en la década de 1640 por Don Vasco de Contreray (Contreras?) y Vaberde (Valverde?) (Jiménez de la Espada 1956: 14) que se habían establecido grandes plantaciones de caña de azúcar en el valle de Pincos en la época de los jesuitas. Por el diario de viaje de José María Blanco (1834) sabemos que las familias de hacendados continuaban con esta forma de producción (ver Capítulo IV). En la misma fuente es mencionado don Ignacio Samanez como el dueño de la hacienda Colpa y don Toribio Mendieta como el propietario de Pincos. En esta época el cura de Abancay se dice que era un Dr. Miguel Aranívar. Fueron los descendientes de los Aranívar quienes llegaron a ser los dueños de la hacienda Palmira. Las haciendas Colpa, Pincos y Palmira están

1 Maldonado había recibido como *encomienda* todos los *pueblos* y tierras que estaban bajo la jurisdicción del *curaca* (jefe) *chanca* Huasco (Busto 1962: 119).

todas (como hemos visto en el Capítulo IV) en operación hoy día en el Valle de Pincos (como cooperativas).

Es cuando la familia Trelles-Montes vino por primera vez al valle que nosotros podemos hablar de nuevo de una empresa unida a gran escala, aunque de un tipo diferente a la *encomienda*. El control sobre los recursos del valle ya no estaba en las manos de una sola persona, sino más bien en las manos de un grupo extendido de parientes (ver la tabla genealógica en la siguiente página). Los Trelles-Montes eran descendientes de la Condesa de Valdelirios Escolástica de Segura y Aldasaval, y del Juez de la Corte Superior del Cuzco Dr. Pedro José Montes. Ambos eran de familias cuzqueñas, muy ricas, pero cuando las oportunidades se les presentaron en el vecino departamento de Apurímac, ellos se trasladaron. Durante las tres últimas generaciones la familia se había lentamente establecido llegando a la cima del poder aproximadamente tan tarde como 1950. En esta época ellos eran una de las familias más ricas del departamento de Apurímac, con una concentración de sus propiedades e influencia en Abancay. Sin embargo, a comienzos del siglo ellos ya habían dominado inmensas extensiones de tierras. La evidencia nos la da un informante que relata como en su juventud él había recibido el encargo de conducir algún ganado de la Hacienda Pincos al sur del departamento de Apurímac. Después de pastear el ganado por cuatro días, cuando se estaba aproximando a su destino, el fue atacado por ladrones. El les gritó diciendo que el ganado que ellos estaban tratando de robar pertenecía a su propio *hacendado*, Antonio Trelles (*hacendado* aproximadamente de 1860 a 1910), y que ellos serían castigados si le robaban. Los ladrones lo dejaron ir, temerosos de los castigos que podrían sufrir a manos de su patrón.

El terror a la ira del *hacendado* estaba particularmente extendido entre los indios que sirvieron Antonio Trelles, quien tenía una reputación de crueldad. Una historia del valle relata como su crueldad lo llevó finalmente a su caída. Una vez un grupo de matapuqueños se pusieron tan furiosos con la crueldad de Antonio Trelles que decidieron matarlo. De algún modo Trelles se enteró del complot y consiguió huir, oculto en una canasta de aves. Sin embargo, los matapuqueños lo descubrieron y lo asesinaron por el camino. En memoria de este evento toda una familia de matapuqueños tomaron el nombre de Yuto (un faisán, un ave que es a menudo enjaulada y que los aldeanos aprecian mucho).

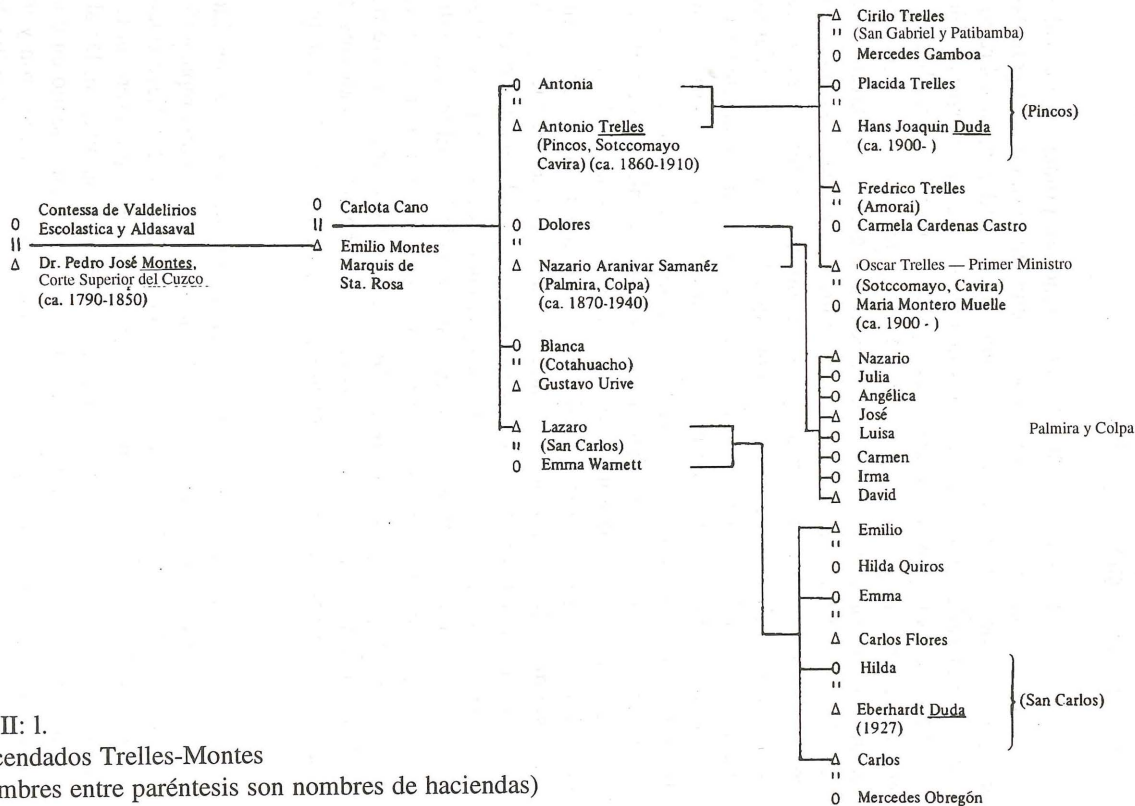


Tabla VII: 1.
 Los Hacendados Trelles-Montes
 (Los nombres entre paréntesis son nombres de haciendas)

En la cima de su poder, los descendientes del Dr. Montes y la Condesa Escolástica tuvieron por lo menos doce haciendas y estaban relacionados en forma consanguínea virtualmente a todas las familias de terratenientes de Apurímac. En un tiempo los Trelles también poseían las haciendas alrededor de la ciudad de Abancay, al igual que el sitio de la ciudad misma. Abancay, con sus 10,000 habitantes nunca consiguió el control sobre las tierras propias de la ciudad hasta comienzos del siglo veinte, cuando el *alcalde*, el Dr. Busch, consiguió expropiar las tierras de la ciudad. Sin embargo, sólo fue con la Reforma Agraria que el control y el poder de los Trelles fue quebrado en Apurímac.

Además de poseer grandes extensiones de tierras en los alrededores de Abancay, la familia tenía tierras virtualmente en todos los sitios donde podía sembrarse caña de azúcar en todo el departamento. Esto incluía todo el valle de Pincos, desde Cavira en el oeste hasta Colpa en el este, una distancia de unas veinte millas. Ellos dominaban a las cinco comunidades indígenas del valle y monopolizaban la tierra que rodeaba las aldeas (ver el Capítulo III, pp. 138-139). Para adquirir y mantener el control de estas tierras ellos confiaban en mantener fuertes contactos políticos o en tener los cargos políticos ellos mismos. Cuando Leguía cayó en 1930, David Samanez Ocampo (el León del Sur), un pariente por el lado de los Aranibar de las haciendas Palmira/Colpa y dueños de la hacienda Huambo, que limita con Matapuquio por el sur, formaron un «Gobierno de la Sierra Sur» y devino el primer ministro de la Junta de Gobierno del Perú. En las décadas de 1950 y 1960, la familia continuó con su fuerte control político sosteniendo al Presidente Belaunde, el líder populista que estuvo tras de la Reforma Agraria de 1964. En verdad, la familia Trelles-Montes parecía haber estado entre sus principales sostenedores en la *sierra*. Como un belaundista leal, Oscar Trelles, dueño de las haciendas Sotocomayo y Cavira, fue nombrado ministro del gabinete en el primer gobierno de Belaunde y es hoy día el líder del parlamento. También Eberhardt Duda, el esposo de Hilda Montes Warnett y dueño de la hacienda San Carlos, fue nombrado *alcalde* del Distrito de Kishuará, donde está localizado Matapuquio. El retuvo este cargo por ocho años consecutivos.

La oligarquía de Andahuaylas y Abancay era un grupo de familias que se casaban entre ellos y que en el curso del tiempo se convirtió prácticamente en una enorme familia extensa. Ellos nunca se casaron con in-

dios, aunque ellos produjeron una descendencia mestiza. Sin embargo, algunos matrimonios con foraneos ocurrieron y trajeron nuevos miembros al grupo. Los foráneos notables que consiguieron entrar a este grupo exclusivo fueron los Dudas de Alemania.

Hans Joaquin Duda vino al Perú en 1926. Los primeros cuatro años el trabajó como vendedor y contador en Arequipa, antes de trasladarse al Cuzco. En Alemania él había adquirido el título de 'Kaufman' (mercader) y a su llegada al Perú el adquirió una posición trabajando para la familia Trelles en el Cuzco. Ellos necesitaban un hombre para que vendiese los productos de sus propiedades y para que llevase las cuentas. A través de este trabajo para la familia, él se conoció con Plácida Trelles, una mujer mucho mayor que él, con la cual se casó. Eventualmente el se volvió el *planeador* de la familia Trelles en Abancay. En 1930 el compró la hacienda Pincos de la familia de su esposa. Inmediatamente comenzó a hacer mejoras en gran escala que transformaron la hacienda en una empresa moderna. Se construyó un nuevo edificio principal y muchas otras construcciones para las maquinarias y los animales. La gran mejora fue, sin embargo, la construcción de una carretera rudimentaria al pueblo cercano de Andahuaylas y la construcción de terrazas irrigadas.

Antes de 1930, la hacienda tenía muy pocas terrazas, limpiando la tierra simplemente juntando la piedras en grandes montones (*gorqay*) en medio de los campos. Hans Duda hizo largos canales de riego dinamitando las rocas de las montañas se hizo un intrincado diseño de acequias. Cuando se hubo completado el trabajo, el sistema de irrigación era manejado por 15 hombres especialmente dedicados a esta tarea. El sistema irrigaba 60 hectáreas, una extensión de tierra bastante grande para una *hacienda* de la sierra.

El trabajo continuó hasta la década de 1950, época en que vino al Perú, el sobrino de Hans Duda, Eberhardt Duda. Eberhardt dijo en una entrevista en 1977 que mucho del trabajo de aterrazamiento en Pincos era inspirado por el temprano ejemplo de los incas. Mientras se limpiaba los terrenos usaban una *wantuna*, una acarreadora de piedra de estilo incaico. Las terrazas de Pincos le han dado al valle una apariencia de ocupación incaica temprana. Por ejemplo, el historiador Quintana (1976) describe las terrazas como de origen incaico. Sin embargo, los indios están de acuerdo con Duda en su origen moderno. Pero se dice que había

existido muy arriba en las laderas una 'propiedad' incaica en la zona quechua, donde se produce maíz en un lugar llamado Mullipampa (ver Mapa V, Apéndice I).

En gran medida Eberhardt Duda tomó y continuó el trabajo de su tío. Recién llegado de una Alemania destrozada por la guerra, se sintió obviamente desafiado por la nueva situación. Eberhardt tenía sólo quince años cuando comenzó la guerra. Su hermano Klaus había sido muerto en el frente ruso. Fue llamado a servir en 1945 para ser entrenado como piloto pero, mientras estaba volando en el frente ruso donde había muerto su hermano, él también fue derribado. Se tiró en paracaídas y consiguió pasar el resto de la guerra en un campo ruso de prisioneros. Después que lo soltaron él ingresó a una universidad agrícolá. Cuando supo esto, Hans Duda le ofreció a Eberhardt una posición en la hacienda. En opinión de Hans la agricultura se aprendía mejor a través de la experiencia práctica. Eberhardt estuvo contento de aceptar la propuesta y escapó de las durezas de la Alemania de postguerra. Llegó al Perú en 1950 y comenzó a trabajar en Pincos inmediatamente. Bajo la dirección de su tío adquirió el conocimiento de la producción de la hacienda. Aprendió quechua y recibió el respeto de los indios trabajando realmente en los campos con ellos, algo que Hans Duda nunca había hecho. Parecía que Eberhardt había traído con él algo del liberalismo europeo moderno. En contraste con la institución neo-feudal que había sido la hacienda Pincos, gradualmente se convirtió en una empresa capitalista moderna. Durante este último periodo, los métodos de castigo inhumano practicados anteriormente fueron abandonados (ver la segunda parte de este capítulo). También se construyeron nuevos domicilios (*ranchos*) para los trabajadores.

Sin embargo, Eberhardt no estaba satisfecho con pasar el resto de su vida trabajando para su tío. Cuando se casó, siguió el patrón de la vieja oligarquía escogiendo un socio dentro del grupo de familias terratenientes del área. De hecho, su novia fue la sobrina de Plácida Trelles Montes, Hilda, quien era la hija del *hacendado* vecino. Así, por medio del matrimonio Eberhardt devino en copropietario de su propia empresa, la Hacienda San Carlos. Esta hacienda estaba en un estado de gran deterioro y sólo unos cuantos de sus campos estaban bajo cultivo. Por medio de una cuidadosa planificación y trabajo duro, Eberhardt consiguió expandir el sistema de irrigación, limpiar los campos y construir una em-

presa productiva. Al mismo tiempo continuó administrando la hacienda de Hans Duda en Pincos.

Las dos propiedades estaban localizadas a ambos lados del río Pincos. Se construyó un puente y un camino de conexión entre las dos y fueron administradas juntas. En esta etapa de su vida, Hans Duda parecía estar contento de desempeñar el rol tradicional del propietario ausente. Dejando la mayor parte de la administración a Eberhardt, se estableció en Lima.

Además de las haciendas Pincos y San Carlos, Eberhardt Duda también administró la hacienda Sotccomayo para Oscar, el hermano de Plácida Trelles. Bajo la eficiente administración de Eberhardt, todas las haciendas se convirtieron en empresas modernas productivas. El construyó una segunda carretera (ahora fuera de uso) al pueblo de Huancarama. Se instalaron también teléfonos (que estaban descuidados después de la Reforma Agraria) con línea directa a la capital del distrito Kishwará, donde el tenía su oficina de *alcalde* del distrito. Además, Eberhardt abrió una tienda en la ciudad de Andahuaylas para la distribución del *tragu* (*aguardiente*) y expandió la tienda ya existente en la hacienda. Esta última tienda estuvo siempre bien provista de productos esenciales para los trabajadores indígenas.

Durante este periodo las empresas del valle de Pincos parecían haberse convertido en unas de las más exitosas de todo el departamento de Apurímac. En gran medida, ellas dominaban las facilidades del mercado en los dos pueblos de Huancarama y Andahuaylas. Gradualmente estos dos pueblos se volvieron dependientes del queso, mantequilla, fruta y, por supuesto, del *tragu* del Valle de Pincos. El *tragu* era también exportado fuera de la provincia hasta lugares tan distantes como Abancay y el Cuzco. Se estableció ahora el tráfico regular entre estos centros y el valle, siendo el *tragu* la exportación principal, trayendo al valle el kerosene, sal y otras importaciones al por mayor para la venta en las tiendas de Pincos y Andahuaylas.

La única restricción verdadera que impidió que Eberhardt Duda desarrollar a una operación a gran escala (una plantación de acuerdo con los criterios de Wolf: 1957) era una relativa escasez de trabajadores. En un intento de aliviar este problema, Eberhardt constantemente elevaba el

salario de sus trabajadores. No importa cuán estrechamente querían seguirle las otras haciendas, él siempre parecía ser el que pagaba los salarios más altos. Los trabajadores temporales comenzaron a venir a Pincos de lugares tan alejados como del vecino departamento de Ayauchu. Habiendo establecido esta tradición, ellos continúan viniendo hasta ahora.

Mayores transformaciones se produjeron en los métodos de producción cuando Eberhardt compró tres tractores y dos camiones y renovó la maquinaria de los trapiches azucareros, reemplazando el viejo trapiche hidráulico con uno movido con gasolina. En gran parte debido a la nueva mecanización, Eberhardt pudo abrir nuevos campos y por primera vez en la historia del valle, se limpiaron las laderas para plantar trigo sobre una base comercial. (Estos campos fueron dejados eriazos después de la Reforma Agraria, ver el próximo capítulo).

A través de una serie de expansiones, Eberhardt Duda creó una empresa capitalista eficiente a partir de una hacienda abandonada. La nueva empresa le proveyó suficientes ganancias como para comprarles a los parientes de su esposa, las acciones que todavía tenían en la Hacienda San Carlos. Irónicamente, esta fue la causa de su caída bajo la nueva Reforma Agraria. El que un solo hombre poseyese tanta tierra lo ponía en lista para ser expropiado por la reforma, por lo que San Carlos y Pincos fueron expropiados como resultado de la ambición de Eberhardt para el valle. Hoy día las dos grandes haciendas de San Carlos y Pincos constituyen la cooperativa CAP San Martín de Pincos.

El sistema de hacienda

Como podemos ver de este relato histórico, el estado de las haciendas de Pincos y San Carlos no era de ningún modo estático, exhibiendo las mismas relaciones de trabajo, potencial de producción y grado de mecanización todo el tiempo. Más bien, ellas eran instituciones que cambiaban con los tiempos. La definición de Wolf y Mintz (*Ibid.*: 360) de las haciendas como

una propiedad agrícola operada por un terrateniente dominante y una fuerza de trabajo dependiente, organizada para proveer un mercado de pequeña escala, por medio de capital escaso en el cual los

factores de producción son empleados no sólo para la acumulación de capital, sino también para sostener las ambiciones de status de los propietarios.

parece describir las etapas primitivas del desarrollo histórico de las haciendas de valle de Pincos. Sin embargo, en la época de los Duda las empresas del valle parecen haberse desarrollado siguiendo las líneas que corresponden a como Wolf y Mintz (*Ibid.*) han definido el sistema de plantaciones. Una plantación es, de acuerdo con ellos,

una propiedad agrícola operada por propietarios dominantes (usualmente organizados en una corporación) y una fuerza de trabajo dependiente, organizada para proveer un mercado grande por medio de abundante capital y en el cual los factores de producción son empleados principalmente para favorecer la acumulación de capital sin referencia a las necesidades de status de los propietarios.

Aunque las propiedades de Pincos nunca llegaron a esta etapa final en su desarrollo, ellas parecen haber sido constantemente capaces de suplir mercados cada vez más grandes con su producción. Según aumentaban las ventas, aumentaba también el capital disponible para ser reinvertido en la propiedad.

La era de los Duda estuvo caracterizada por un efecto de crecimiento en espiral en el sentido de que las ganancias en aumento estaban siendo continuamente reinvertidas para producir más ganancias. Esto está en contraste con las condiciones anteriores bajo los Trelles cuando las ganancias eran retiradas de la empresa y usadas para servir las necesidades de *status* o para reinversiones fuera del valle. Según fueron creciendo las empresas del valle y se volvieron de capital más intensivo bajo la administración de los Duda, sin embargo, más ganancias podían ser invertidas de nuevo en las necesidades de *status*. Los Duda tuvieron un periodo de muy bajas ganancias mientras capitalizaban inicialmente su propiedad hasta que los superávits volvieron a producirse. Eberhardt Duda cuenta cómo tenía que trabajar para 'hacer marchar la hacienda' hasta que finalmente tuvo éxito en conseguir una vida cómoda de San Carlos. Esto pone de manifiesto una diferencia crucial en las definiciones de Wolf y Mintz sobre haciendas y plantaciones. Mientras la mayor parte de los criterios usados para distinguir a los dos están expresados como variables de ta-

maño, esto es, grande, abundante, pequeño, escaso, la única diferencia no-descriptiva y generativa entre las dos es la manera en la cual el capital es acumulado. En la hacienda las definiciones especifican que 'los factores de producción son empleados no sólo para la acumulación de capital, sino también para sostener las aspiraciones de status del propietario (*Ibid.*)', mientras que el capital acumulado en un sistema de plantación ocurre sin referencia a dichas necesidades de status. Sin embargo, en el caso de las haciendas del valle del Pincos administradas por los Duda, esta distinción no parece aplicable, por que la acumulación de los elementos de *status* varía a través del tiempo. Esta progresión no debe ser descrita en términos de un continuo directo del *hacendado* que usa el capital en elementos de *status* al propietario individual que no lo hace. Más bien el patrón es variable dependiendo de factores tales como el monto de las ganancias de productos comerciables, las necesidades de la empresa de inversión directa para mantener el nivel de ganancias, los fines y metas de los propietarios y otras cosas más. Es muy posible que el declinar del capital de inversión en la empresa sea el resultado de factores externos al igual que, por ejemplo, los rumores de una inminente reforma agraria y expropiación.

Adicionalmente, me parece que la cláusula de Wolf y Minz sobre la definición de 'las necesidades de status' crea otras ambigüedades que surgen en gran parte de la dificultad de distinguir entre lo que son las necesidades de status y las que no lo son. Wolf y Mintz se dieron cuenta de esta dificultad. Ellos aseveraron que 'los costos del poder y el prestigio pueden a su vez ser necesarios para sostener la estructura del capital.' (*Ibid.*: 387). Sin embargo, después de mencionar este importante aspecto, abandonan este punto, excluyéndolo de la definición.

En el caso del valle de Pincos, la participación del *hacendado* en la política puede ser interpretada de dos maneras. Primero esta participación canalizaba el gasto de capital en necesidades de status, lo que era un prerrequisito para una carrera política exitosa. Por ejemplo, los Trelles mantenían una segunda casa en el Cuzco como lo hacían los Duda en Lima. Agasajar a familiares y amigos influyentes en sus hogares urbanos demandaba una gran cantidad de dinero. Sin embargo, la inversión de este capital en tales intangibles podía dar resultados tangibles en las inversiones de la misma manera en que el capital era invertido directamente en la hacienda. El conseguir y mantener influencia política podía dar

como resultado una mejoría de las condiciones del mercado, una mejora en la situación del crédito, un aflojamiento de las restricciones en la importación y manejo de maquinaria extranjera, etc. Aunque se puede decir que las familias Trelles-Duda habían invertido en elementos de *status* o sostenido sus propias aspiraciones de *status*, sin embargo ellos no lo hicieron puramente a partir de un deseo de prestigio y poder. Sus acciones estaban claramente calculadas para promover la posición económica de sus empresas de modo que ellos podían exigir mayores ganancias en las entradas invertidas en las haciendas mismas. Así, la distinción entre inversiones de *status* e inversiones directas en la producción hecha tan meticulosamente por Wolf y Mintz parece en verdad ser indistinguible.

La cuestión surge al averiguar si esta misma situación existía hasta cierto punto en las propiedades peruanas de la costa, aunque casi sin excepciones estas podrían incluirse en la categoría de plantaciones por su tamaño (ver Keith 1976). En el caso de Pincos, es suficiente señalar que los medios por los cuales es acumulado el capital son de menor importancia que los factores del mercado y las relaciones del trabajo, que parecen ser los factores verdaderamente cruciales. Mientras que el prototipo de hacienda de Wolf y Mintz (*Ibid.*: 387) es descrito como si estuviera operando en una situación de mercado estable en la que se invierte sólo el capital estrictamente necesario para mantener el equilibrio y la producción es rara vez incrementada, esto es claramente insuficiente al describir la situación de las haciendas del Pincos. En consecuencia, tiendo a estar más bien de acuerdo con Keith (*Ibid.*: 3, 4) de que hay que tender a evitar los modelos estáticos de hacienda.

Nosotros hemos tendido a pensar sobre las haciendas como instituciones traídas al Nuevo Mundo por los españoles que estaban, por supuesto, familiarizados con las grandes propiedades en su propio país. Sin embargo, la diversidad entre las haciendas sugiere que ellas distan mucho de estar basadas en un solo modelo... Las haciendas eran básicamente una institución híbrida que se establecía principalmente en áreas donde los españoles habían vivido por un buen tiempo; en cada caso sus características eran determinadas en gran parte por las circunstancias en que fueron desarrolladas.

El sistema de hacienda está caracterizado por la diversidad tanto en el caso particular como a través del tiempo. Aceptando la diversidad y el

cambio de forma de la institución, tornemos nuestra atención al status del *hacendado* individual en la empresa. En el valle de Pincos él era el punto focal de las comunicaciones y el poder. Examinando este rol como el de un catalizador, moderador e interprete de los indios y el mundo de fuera, facilitará nuestra comprensión de los últimos cambios que tuvieron lugar.

Una hacienda es una empresa monocrática en el sentido de que el *hacendado* es el *locus* y el foco de todo el poder. Su meta principal es administrar su empresa con provecho, de acuerdo a sus propias metas, sea que ellas estén orientadas hacia el prestigio o hacia la acumulación del capital. Para hacer funcionar la empresa debe depender de unos cuantos individuos selectos a quienes transmitir sus órdenes y obedecer sus decisiones. En el caso de las propiedades de Pincos, el *hacendado* tenía un *mayordomo* como segundo en el comando y una serie de *guardias* o vigilantes que trabajaban a sus órdenes. Característicamente, este grupo de intermediarios no eran de Matapuquio o habían sido proscritos de sus comunidades antes de asumir estas posiciones. Así, ellos eran dependientes del *hacendado*, y su diferenciación de los indios del valle sólo parecía aumentar a través del tiempo.

El *mayordomo* de Pincos era un mestizo ligeramente educado que vino del vecino pueblo de Andahuaylas. Nunca estableció vínculos de *compadrazgo* o matrimonio con ninguno de los trabajadores matapuqueños, sino que él se dedicó a sí mismo y a sus amos. Así, este rol de intermediario era marcado y unilateral. Era una extensión del brazo de autoridad del *hacendado* y, como tal, era responsable sólo hasta un grado limitado por los castigos o cualquier trato injusto dado a los trabajadores. Su posición era tal que él podía siempre referirse a la autoridad del *hacendado*. En contraste con los *guardias* que estaban directamente bajo su autoridad, el *mayordomo* no pretendía ser algo que él no era. Era respetado hasta un cierto punto por los trabajadores por esto y por su habilidad administrativa y conocimiento superior de la agricultura a gran escala. Después, cuando la hacienda se convirtió en una cooperativa, el *mayordomo* fue inclusive propuesto para uno de los cargos electivos de la CAP aunque no salió elegido. Este no era el caso de los *guardias*, los hombres que realmente dirigen el trabajo en los campos. Estos hombres eran los verdaderos proscritos de su Matapuquio nativo y se alienaron todavía más de la comunidad local aliándose con el *hacendado*.

Uno de los *guardias* fue expulsado de la aldea porque decidió casarse con una mujer de fuera de la aldea, una chica a quien había conocido en una fiesta del pueblo. Por definición los forasteros son ladrones y asaltantes y su familia lo desconoció cuando él fue a vivir con ella. Así, ellos no tenían tierra en la aldea, y él fue además forzado a irse al fondo del valle para establecer su residencia como un *feudatario* de hacienda (ver p. 108). Necesitaba tierra y buscó la protección del continuo ostracismo y amenazas de violencia física de su familia en la aldea. Trabajar para el hacendado le proporcionó dinero contante, acceso a tierra de la hacienda y protección física de su vida viviendo en la hacienda.

Un segundo *guardia* era también un proscrito de la familia y de la hacienda. Su padre lo envió a la escuela en Andahuaylas, pero esto no le gustó y huyó a trabajar al distrito selvático de Chanchamayo. Su familia lo proscibió por completo. Trabajó en la selva por muchos años antes de retornar al valle. Siendo totalmente expulsado de su familia y aldea, sin embargo, se encontró sin derechos a la tierra y se aproximó al *hacendado* buscando trabajo. Durante sus años en la selva había aprendido a hablar español, manejar un camión y, por consiguiente, sus servicios eran bienvenidos en la hacienda. Allí trabajó como *guardia* y chofer y se negó a ser 'un simple *feudatario*'. Eventualmente se casó con la hija del primer *guardia*, reforzando así sus vínculos mutuos en contra el grupo de parientes y el *ayllu* que los había rechazado. Después de la Reforma Agraria estas dos familias de *guardias* hicieron un intento de continuar residiendo en el valle. Juntos se trasladaron a la aldea de Matapuquio. Con los ahorros que habían hecho por su trabajo altamente especializado en la *hacienda*, ellos trataron de comprarse un sitio en la comunidad. Aunque ellos fueron elegidos a puestos de *cargo* (*teniente gobernador* y *agente municipal*), nunca fueron completamente aceptados en la comunidad. Sus familias continuaron rechazándolos por completo. Cuando nosotros comenzamos a recoger información sobre el parentesco de un *guardia*, nos encontramos con la triste noticia de que no tenía un solo pariente vivo en la aldea. Después yo descubrí que el había tenido una familia extensa, pero que en términos de interacciones sociales estas relaciones de parentesco habían cesado de funcionar.

Cuando dejé el campo, ambas familias de *guardias* estaban mudándose del valle a posiciones básicamente de mestizos en el mundo externo. Uno había comprado un camión, el otro un restaurante en Ayacucho,

y ambos estaban tratando de conseguir una posición económica sólida en el mundo básicamente extraño de afuera. Su situación peculiar como intermediarios en la ejecución de las órdenes de los hacendados los había hecho despreciables ante los trabajadores. Mientras el *hacendado* transmitía directamente sus órdenes al *mayordomo*, estaba librado a estos proscritos de las aldeas el cumplirlas. Un análisis de cómo el *hacendado* convertía a estos hombres en un grupo dependiente sería instructivo para comprender por qué estos *guardias* llegaron a ser tan odiados y temidos entre su propio pueblo.

Primero, permítanme subrayar que había sucedido un gran cambio en el sistema de hacienda entre los tiempos de los Trelles a la vuelta del siglo y las últimas décadas bajo los Duda. La tendencia era apartarse de las sanciones punitivas (tales como palizas, prisión, violación y aún muerte) tan características de muchas de las descripciones de la hacienda clásica hacia un sistema de recompensas (pagos en dinero, préstamos, beneficios marginales), similar al encontrado en el mundo occidental industrializado. Sin embargo, el sistema punitivo estaba activo en las haciendas de Colpa y Palmira, que eran poseídas por el lado Aranibar de la familia Trelles, hasta el momento mismo de la invasión de 1974. Aunque la mayoría de los trabajadores de Colpa/Palmira eran de la comunidad vecina de Vischingay, también trabajaban allí algunos matapuqueños y relataron muchos casos de maltratos bajo los *hacendados*. También parecen haber habido grandes diferencias en la manera en que los trabajadores eran castigados por miembros de la familia Trelles-Duda. Fragmentos de las entrevistas citadas abajo nos dan sólo un cuadro generalizado de lo que era trabajar para los *hacendados* del Valle de Pincos. Nuestro informante es un indio matapuqueño.

En la mañana éramos despertados por la campana de la hacienda antes de romper el alba. Si el *Mayordomo* no tocaba la campana la Sra. Hacendada en persona venía y la tocaba. Entonces teníamos que presentarnos para el *entable* (pasar lista) donde cada trabajador era asignado a su trabajo del día. Pero aún antes de esto teníamos que cocinar nuestra comida puesto que nunca nos permitían dejar los campos durante el día. Así, todas nuestras comidas tenían que ser preparadas por adelantado y llevadas con nosotros. En la mayoría de los casos comíamos *kancha* (maíz tostado) y queso y de vez en cuando en la noche una sopa o algo. De esta forma comenzába-

mos nuestro trabajo. Las horas eran excesivas. Ellos no querían que descansásemos, y teníamos que seguir trabajando durante todo el día. Ellos se sentaban a nuestro lado observando lo que trabajábamos. En las mañanas la Sra. Hacendada nos vigilaba en el trabajo, mientras que el *mayordomo* y los *guardias* lo hacían en los días calurosos. El mayordomo tocaba la campana para el *parquy* (desayuno a las nueve) y para el *tablay* (almuerzo a la una). En la tarde después del trabajo éramos llamados de nuevo a la hacienda para que pasasen la última lista del día (*kilka*). Si alguno faltaba o se atrasaba, era anotado como ausente. ‘Seguramente,’ decía el hacendado, ‘debes haber abandonado tu trabajo puesto que tu no oíste tu nombre cuando fue llamado.’ En realidad, nosotros trabajábamos desde antes del amanecer hasta después de la puesta del sol.

Además de los trabajos agrícolas exigidos a los trabajadores, algunos también eran obligados a hacer el trabajo de *pongos* (domésticos para la casa). Este sistema continuó hasta 1974 en el Valle de Pincos, aunque estaba legalmente prohibido desde 1820. Las familias eran también obligadas a alimentar a los caballos y mulas de la hacienda (ver el Capítulo IV). En este punto de nuestra conversación grabada en cinta, le pregunté al matapuqueño sobre qué pasaría si uno abandonase totalmente el trabajo o si el *hacendado*, el *mayordomo* o los *guardias* se ponían especialmente coléricos sobre algo que había hecho alguno. El siguiente relato fue confirmado después por un matapuqueño y un cura del área.

Hay a la entrada de la hacienda un árbol grande. Usted era forzado a subir al árbol y le pegaban si usted trataba de bajarse. Ellos realmente le herían si lo hacía. (En una hacienda vecina, Pasaje, un hombre fue realmente apaleado hasta morir por robar un manojo de plátanos). Teníamos que permancer en el árbol sin comida ni techo por uno o dos días. En Palmira ellos también tenían un tronco de árbol de unos dos metros de largo. Al extremo de este había una cadena de metal con su candado. Si uno hacía algo malo, ellos lo encadenaban por el tobillo y usted tenía que arrastrar el tronco donde quiera que quisiese ir. Este castigo era también por dos días. La mayoría de estas crueldades eran practicadas en Palmira. Allí los hacendados eran Nazario Araníbar y sus hijos Angélica, Julio y Pepe [José] (Ver el cuadro del parentesco en la p. 298). La hija, Angélica, era a la que ellos temían más. Ella estaba constantemente

detrás de los trabajadores si pensaba que no estaban trabajando adecuadamente. Su hijo, David, estaba también tras de los trabajadores sin misericordia.

No había pago ni compensación de parte del hacendado si había un accidente cuando estaban trabajando en la hacienda. Si una persona moría durante el trabajo y tenía familia, el *hacendado* sólo donaba un par de botellas de *tragu* para el funeral, pero nunca participaba en los arreglos para el funeral. Sólo cuando el muerto no tenía familia, mostraba el *hacendado* alguna obligación de enterrarlo.

El mismo hombre relata que mientras al *hacendado* no le importaban las muertes que hacía, hasta cierto punto, se preocupaba por los vivos.

Una vez se presentó una manga de langostas y se comieron todos los cultivos de los matapuqueños. No queda nada a excepción de las papas. Entonces el hacendado (Duda) envió su camión al Cuzco y compró maíz. Esto lo dividió entre las familias. El también se preocupó de cuidar a los enfermos. El tenía medicinas y nos llevó al hospital de Andahuaylas. En los primeros días hubo el *chukchu* (malaria) en el valle pero el *hacendado* dinamitó el río y muy pocos se enferman hoy día.

Así como era esencial para la hacienda el mantener a los trabajadores sanos, era también esencial mantenerlos en el valle e impedir la migración. Otro matapuqueño nos dice que

...en tiempos pasados, nadie iba nunca al Cuzco o a Lima para trabajar. Todos se quedaban aquí trabajando. Ellos no sabían nada de viajar, sólo ahora lo saben. No había carros que uno podía tomar. Los viajes eran sólo por mulas y a pie y sólo cuando el *hacendado* los enviaba. Ellos iban a comprar plantas, naranjas, eucaliptos. Para ir al Cuzco tomaba dos semanas a pie. Una semana para ir, otra semana para regresar. Las hijas tenían derecho a ir hasta un lugar llamado Chirancayo. Aquí ellas se sentaban y lloraban por sus padres, y si ellos no regresaban subían la colina y llevaban luto por ellos. Aun hoy día los hombres hacen la mayor parte de los viajes. Los esposos no quieren que vayan sus esposas. Por ejemplo, esta mujer no ha ido nunca a Andahuaylas o Huancarama. Pero las *señoras*

podían ir en casos de emergencia. Ellas temen los carros y tienen miedo por sus bebés. Cuando llegan ellas no saben dónde están.

Muy pocos matapuqueños de edad adulta, esto es, aquellos de cuarenta años o más, han ido a la costa, mientras que algunos han hecho viajes cortos a la selva. Sin embargo, en la presente generación de jóvenes adultos los matapuqueños han viajado extensamente. La residencia parece haber sido un factor que influencia el grado de movilidad, pues aquellos que ha vivido más alejados de la hacienda parecen haber viajado más.

Como dijimos antes, parece haber una tendencia a la disminución de métodos punitivos y hacia un sistema de recompensas en las haciendas de los Duda en Pincos. Sin embargo, esto no significa que nunca se daban castigos corporales. En verdad, se daban palizas en algunos casos, pero humillaciones tales como ser encadenado al tronco de un árbol fueron abandonadas.

El cambio más grande en las relaciones laborales en Pincos fue introducido por los salarios en dinero. Anteriormente todos los pagos se habían hecho en producción pero gradualmente el dinero fue introducido por los Duda hasta que todos los salarios se pagaban en dinero. Este desarrollo rompió uno de los lazos más fuertes que el *hacendado* tenía sobre sus trabajadores, la relación de endeudamiento tienda-hacienda.

En la hacienda había una tienda donde se vendía azúcar, kerosene, *tragu*, etc. Aquí los trabajadores tenían que comprar todo al crédito porque ellos no eran pagados. Las cosas más necesarias costaban dos o tres veces más del precio normal. Los trabajadores acumulaban una deuda mucho más rápido de lo que podían pagarla. Ellos continuaban endeudados al *hacendado* y si no podían pagar, les podían arrebatar sus ganados o pertenencias. Los *guardias* venían a la aldea y tomaban *prendas* (garantías), de modo que uno tenía que bajar al valle a trabajar, para recuperar sus propiedades o sus pertenencias.

A menudo los salarios eran pagados en *tragu*, que también era calculado a tres veces su precio normal, y otras veces eran pagados en *chankaka* (azúcar en panes). Nosotros nos veíamos forzados a ven-

der este producto si necesitábamos dinero, pero a menudo los trabajadores simplemente se lo tomaban. Entonces aumentaban la deuda.

Entonces, cuando los pagos en dinero se volvieron la norma, los trabajadores podían ir a otra parte a comprar a precios más razonables. La tienda de la hacienda perdió su control sobre los trabajadores. El cambio comenzó lentamente, pagándose por primera vez cinco *centavos* al día en 1930 (ver el prefacio para las equivalencias del dinero).

Pero según pasaba el tiempo, nos aumentaron a diez centavos, después veinte y finalmente cincuenta *centavos*. Esto era mucho mejor que en otras partes. Cuando ellos pagaron cincuenta centavos, la gente venía desde Ccallaspuquio, Kishuará, Huancarama... Ellos siempre pagaban un poco mejor en Pincos que en las otras haciendas, y habían muy pocos problemas en reclutar trabajadores cuando se les pagaba cincuenta *centavos*. En aquellos días un pan (del tamaño de un bollo) costaba de cuatro a veinte *centavos*, dependiendo.

Si un hombre pobre quería patrocinar una fiesta, celebrar un matrimonio o buscar un *curandero*, él también podía prestarse dinero del hacendado, pero esto también sólo lo endeudaba más.

La hacienda Pincos consiguió hacer exitosamente la transición a los salarios en dinero sin una pérdida de su población de trabajadores. Más bien, los trabajadores parecían ser atraídos a Pincos de otras regiones en una tasa más alta que la de los trabajadores que se iban a otras áreas.

Hemos visto que hay muchas maneras de transformar las poblaciones indígenas vecinas en fuerza de trabajo dependiente. Sin embargo, uno de dichos métodos tenía un impacto especial sobre la comunidad misma. Me estoy refiriendo a la práctica de privar a los indios de su tierra y darles después derecho de usufructo a cambio de su trabajo². Según fue estable-

2 El siguiente análisis se refiere en particular a lo que ha sido mencionado en el Capítulo III, Segunda Parte, sobre la estratificación dentro de la población indígena (ver por ejemplo las figuras II: 1-3).

ciendo el *hacendado* su dominio sobre las laderas de la *kichwa* donde está situada Matapuquio, se llegó a un punto donde la expansión ya era más difícil. Debido a la gran proximidad de la aldea baja Uray, el dominio estaba allí más consolidado. La población de Uray se convirtió en *colonos*. Como hemos visto en los capítulos II y V, es el cultivo del maíz el máspreciado por los quechuas. En consecuencia el *hacendado* reclamó para sí algunos de los terrenos de maíz de la aldea baja. Las tierras de maíz de la aldea alta estaban más distantes en Hanay o mitad de arriba y no cayeron bajo su control, sin embargo, y este grupo continuó siendo de '*comuneros libres*' (miembros de la comunidad sin obligaciones de trabajo). La situación se volvió algo más compleja si tomamos en cuenta las actividades de pastoreo y los cultivos de la *puna*, pero hablando en general no parece haber habido un dominio de la hacienda definido con respecto a esas áreas como era el caso de las tierras de maíz. Después de todo, la *puna* estaba a 2,500 metros sobre la hacienda y además consistía de una área tan extensa que habría sido difícil de controlar. Así parece que la *puna* continuaba siendo hasta cierto punto libre para todos. Las demandas de trabajo del *hacendado* sobre los derechos de uso en esta área eran tan pocos que podían ser eliminados en un corto período de tiempo.

A través del proceso de reclutamiento del trabajo del *hacendado*, las categorías de dominación y la organización social indígena parecen yuxtaponerse. La categoría Uray devino siendo sinónima de *colono*, y la de Hanay sinónima de *comunero libre* tal como muestra la figura.

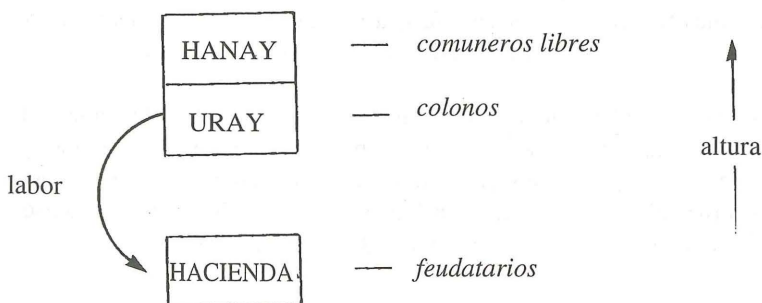


Figura VII: 1. La correlación entre las categorías sociales tradicionales inducidas por el sistema de hacienda en el Valle del Pincos

Un cuadro de la distribución relativa de tierras nos da una pista sobre los aspectos de la dominación de la hacienda. En promedio, sólo había 1.3 tareas de tierra irrigable por cada familia de Uray, mientras que las familias de Hanay tenían un promedio de 2 tareas. Con respecto a las tierras de secano la distribución era de 0.9 Ts. a 1.4 Ts en favor de la población de Hanay, una distribución que se repetía también en el caso de los rebaños de animales (estadística basada en Perú SINAMOS: 1976b). En 1977 la distribución por *barrio* y mitad todavía mostraba básicamente las mismas divisiones.

No. de casas del barrio		Propiedad del Barrio en T.S.			Promedio de propiedades por casa en T.S.			
		Irigado	No-irrigado	Pastor	Irigado		Pastor	
					No-irrigado	Pastor		
22	ARRIBA	Unkapata-urqoi	39	19	11	1.77	0.86	0.50
15		Nahuinpuquio	38 ^{1/2}	18	11 ^{1/2}	2.57	1.20	0.77
27		Antaqasa	28 ^{1/2}	11	13	1.80	0.41	0.48
13		Patahuasi	13 ^{1/2}	15	13	2.58	1.16	1.00
15	ABAJO	Mullipampa	22	5	Ning.	1.47	0.33	Ning.
7		Churopuquio	11	3 ^{1/2}	Ning.	1.57	0.43	Ning.
11		Visitapampa	23	7	2	2.09	0.64	0.18
16		Cruzpata	25 ^{1/2}	7	2 ^{1/2}	1.60	0.44	0.16
9		Ceqe	12	9	Ning.	1.33	1.00	Ning.
13		Puquiopampa	18	12	2 ^{1/2}	1.31	0.95	0.19
15		Rojaspata	13 ^{1/2}	22	5	0.92	1.47	0.33

Basado en una muestra de 163 de las 210 casas de Matapuquio

Figura VII: 2. Estimados de propiedad de tierra en Matapuquio
(en tareas, ver prefacio)

La gente de Uray tenía que sostenerse a sí misma dentro de su área disminuída batante y era forzada a suplementar su producción propia trabajando en la hacienda. Haciendo esto, adquirirían lotes de subsistencia adicionales. En consecuencia, la población de Uray devino en la más dependiente del valle, la menos móvil y, a los ojos del grupo de Hanay, más bien inferiores.

Por otro lado, la mitad de Hanay parece haber tenido mayor éxito

en resistir el control del *hacendado*, riéndose de los guardias cuando ellos venían por prendas y jugándoles pasadas por la confusión de identidades y entregando la propiedad de los vecinos como garantías. El ridículo fue exacerbado por el hecho de que todos los *guardias* del *hacendado* venían del grupo de Uray. En verdad, ellos tenían que ser extremadamente cuidadosos cuando se aventuraban a ir a la mitad de arriba donde ellos tenían en su contra a todo el *ayllu*. Pasteando su ganado, viviendo la mayor parte del año en sus chozas (ver Capítulo IV) y participando con la aldea de abajo sólo en fiestas y faenas, los del grupo de arriba retenían su libertad, su movilidad y sus sentimientos de superioridad. Sin embargo, a veces bajaban de las alturas y tomaban trabajos temporales de la hacienda en el pico de la estación, pero el hacendado nunca tuvo éxito en retenerlos.

Aunque de muchas maneras diferentes, las dos mitades eran también similares. Ellos compartían un solo sistema de *varayoq*, un solo sistema de fiestas, y un sentido de pertenecer a la misma totalidad: la aldea. La celebración de los Carnavales (ver Capítulo VI) al igual que otras actividades rituales parecía enfatizar su complejidad, siendo la interpretación de que lo alto no podía ser entendido sin lo bajo, el Uray sólo en el contexto del Hanay y ninguna parte sin el contexto del todo. Hasta cierto punto, este cuadro cambió después de la Reforma Agraria.

De acuerdo con Wolf y Mintz (*Op. cit.*: 392) la relación del hacendado con los trabajadores está caracterizada por la situación en la cual 'hay una tendencia a desarrollar una representación colectiva del dueño de la hacienda como un «padre» simbólico y los trabajadores de la hacienda como sus «hijos» simbólicos.' Como hemos visto en el valle de Pincos, los hacendados emergieron como una fuente de favores especiales. En forma parecida a la de los padres que cuidan de sus hijos, los Duda cuidaban a sus trabajadores enfermos, les hacían préstamos y trajeron a la aldea maíz del Cuzco cuando hubo una hambruna. Ellos ofrecían a los indios un sentido de seguridad.

En otras partes de Latinoamérica (*Ibid.*) dichas relaciones parecen haber sido reforzadas por lazos de parentesco ficticio, pero este era sólo en un número limitado de casos en Pincos. Que yo sepa, los Duda no tenían ningún *ahijado* entre sus trabajadores ni fueron sus *compadres*. Ellos patrocinaban a los hijos de sus *guardianes*, haciendo múltiples sus rela-

ciones. En otros ejemplos ellos también podían patrocinar fiestas o construir proyectos (como por ejemplo la capilla de Matapuquio). En estos ejemplos podía haber más de un patrocinador y, de acuerdo con las tradiciones de Matapuquio, los co-patrocinadores del mismo evento se volvían *compadres*. Nunca oí a nadie que usase de dicha relación de compadrazgo vertical con el hacendado en posteriores confrontaciones, sin embargo, parecen haber funcionado como vínculos temporales³.

La relación entre el *hacendado*, su *mayordomo* y sus *guardias* y el resto de la población de Matapuquio en general se comprende sólo parcialmente por medio de la analogía padre-hijo. Creo que una aproximación más fructífera a la situación es aquella que toma en cuenta la 'diferenciación complementaria' (Bateson 1958: 176 y 1973: 41) tendiente hacia una posible sismogénesis. En casos de diferenciación complementaria, los miembros de un grupo A (*hacendados*) se tratan unos a otros, por ejemplo, con un patrón de conducta LMN, mientras que exhiben el patrón OPQ en sus tratos con el grupo B (trabajadores indios). En respuesta a OPQ los miembros del grupo B exhiben el patrón UVW, pero entre ellos adoptan el patrón RST. Así OPQ es la respuesta UVW y viceversa. Como observó Bateson, esta diferenciación puede volverse progresiva si, por ejemplo la serie OPQ incluye patrones culturalmente considerados como asertivos (como en el despliegue de poder de los *hacendados*), mientras que UVW incluye sumisividad cultural (como en el caso de los trabajadores que se conforman a los deseos del *hacendado*). Esto hace probable que

... la sumisividad promocionará la asertividad que a su vez promocionará mayor sumisividad. Esta sismogénesis, a menos que sea restringida conduce a una progresiva distorsión unilateral de las personalidades de los miembros de ambos grupos, que da por resultado hostilidades mutuas entre ellos y debe terminar en la quiebra del sistema (*Ibid.*)⁴.

3 Este no es un hecho extraordinario puesto que como proyecto las relaciones de *compadrazgo* entre los aldeanos son sólo temporales.

4 Un ejemplo de esto puede ser la invasión de la hacienda, descrita en la última sección de este capítulo.

Para restringir el sistema antes de llegar a alguna etapa final de sistogénesis, podría ser visto en el caso de las haciendas, en el caso en que el *hacendado* incorporó ciertas medidas de lo que Bateson llamaría diferenciación simétrica (*Ibid.*: 41), en la cual ellos se enfrentan a los aldeanos en sus propios términos. Ellos participaban en ciertas fiestas, emborrachándose tanto como los indios y como el señor que participa en los partidos locales de cricket (una rivalidad simétrica), Eberardt Duda hizo un equipo de fútbol en Matapuquio para que tuviesen lugar competiciones deportivas entre la aldea y el valle. Como en el caso del *hacendado*, esto podía haber tenido 'un efecto curiosamente desproporcionado en sus relaciones con ellos.' (*Ibid.*: 44).

Incidentes en los que los *hacendados* que participaban de la vida de los indios, como por ejemplo en las fiestas, pueden también haber incorporado aspectos de liminalidad, expresando una *comunitas* existencial (Turner 1969: 132). En dichos 'acontecimientos' el *hacendo* podía tratar de reiterar que el poder que posee no es para él sólo sino para el bien de todos. El puede aceptar las críticas que le hagan sobre su conducta, interpretándose esto como incidentes entre 'semejantes' en el contexto de la embriaguez de la fiesta. Como comentó Buber (*Ibid.*: 129), la *comunitas* es una situación en la cual la estructura o la jerarquía no es uno al lado del otro, sino más bien de uno *con* otro. Así 'los hombres son liberados de la estructura hacia la *comunitas* sólo para retornar a la estructura revitalizados por la experiencia del *comunitas*' (*Ibid.*). Así un elemento del *comunitas* puede añadir un factor restrictivo adicional en una situación particularmente sistogénica.

En este punto, permítanme retornar al análisis de la escala en el contexto del sistema de *hacienda*, prestando atención particular al hacendado y a los trabajadores indígenas. Aceptando la definición de Gronhaug (1978: 79) de que la escala está constituida por el número de personas implicadas en una unidad y la extensión de la unidad en el espacio social, podemos delinear los límites de la unidad identificando las interconexiones sociales del personal implicado.

La escala del espacio social del *hacendado* es obviamente la más grande del sistema. Parece haber estado limitado sólo por las fronteras nacionales, y en algunos casos ni siquiera por ellas. Dentro del departamento de Apurímac podía fácilmente recurrir a una red de parentesco, y

dentro del valle esta red era tan 'densa' que virtualmente constituía una 'familia' coherente de dueños de haciendas. Fuera de Apurímac, las alianzas políticas o parientes políticamente implicados ampliaban aún más el espacio social del *hacendado*, que devenía realmente grande. Por su clase y por su status 'étnico como *hacendado* blanco', siempre estaban para él una serie de vínculos sociales potenciales, mientras que su posición como un productor agrícola abría nuevas relaciones a través de arreglos transaccionales.

Como propietario único, 'padre' y figura de poder, con su propio sistema de leyes y castigos, el hacendado estaba también en una posición dominante única entre la población indígena y el mundo de fuera. La mayoría de las relaciones que los trabajadores de la hacienda tenían con el mundo de fuera ocurrían a través de él. Podía censurar, demorar o transmitir información a voluntad. También él podía interpretar los mensajes del exterior y controlar su contenido en relación a su auditorio indígena. Así, se ha dicho que los mensajes del gobierno sobre la necesidad de la Reforma Agraria fue transformado en el deseo del gobierno para tomar la tierra para ellos. En el valle de Pincos, la simple mención del gobierno producía una reacción negativa y el contacto con los representantes del gobierno tal como la policía, los cobradores de impuestos, y los militares solo podía reforzar esta imagen negativa (ver también, por ejemplo, Alegría 1941, Arguedas 1958).

Como una parte de una sociedad a gran escala con acceso a una red de relaciones de gran escala, los *hacendados* estaban en una posición extremadamente poderosa. Los trabajadores de las haciendas, por otro lado, eran parte de un mundo mucho más pequeño. Las interacciones sociales, el matrimonio y la amistad tenían lugar prácticamente en el contexto de la aldea y de la vecindad. Los trabajadores individuales tenían muy pocas relaciones sociales fuera de la aldea. En este contexto deben hacerse las distinciones entre relaciones múltiples y simples. Las relaciones multiplex son aquellas en las cuales las personas se relacionan unas con otras en muchos contextos (o sectores de roles, usando el concepto de Goffman [1961]), siendo un ejemplo de ello el comerciante rural amigable que es también el vecino, pariente, banquero y amigo de uno. Sin embargo, la relación simple es predominantemente unilateral, como cuando un hombre en una ciudad moderna va al supermercado y solo tie-

ne una relación de comprador-vendedor con su comerciante, sin saber nada de él en otro contexto.

Desde el punto de vista del *hacendado*, él tenía predominantemente relaciones simplex con la mayoría de los trabajadores indios. Ellos no eran sus amigos, ni él dependía en ellos de otra manera que no fueran trabajadores. Así, predominaba entre ellos una relación patrón-cliente directa. Sus relaciones con el mundo de fuera eran, sin embargo, intensamente múltiples. Sus amigos eran a la vez sus parientes, sus *compadres*, sus socios y otras cosas más. La siguiente figura ilustra esto.

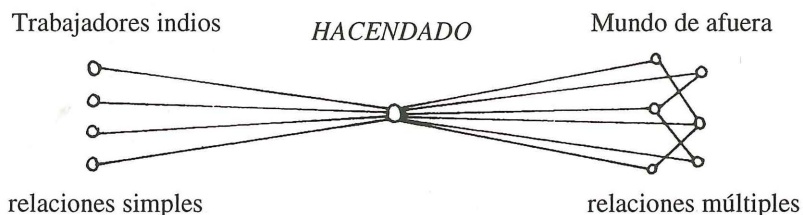


Figura VII.2: Relaciones humanas en el Valle del Pincos
(desde el punto de vista del *hacendado*)

El *hacendado* ocupa la posición central en el diagrama, manteniendo relaciones con todo su contorno.

En cambio, desde el punto de vista de los indios, el *hacendado* era una barrera para el contacto con el mundo externo. Nunca era posible tener relaciones múltiples con el mundo más allá de la aldea sin incluir de alguna manera al *hacendado* en esas relaciones. En consecuencia, los indios tenían muy pocas posibilidades para establecer redes de lazos con nadie más que sus prójimos indios. Como resultado, parecen haber hecho su situación aldeana interna lo más múltiples que era posible, reforzando lazos de parentesco, afines, *compadres*, *ayllus* y mitades. Como un grupo unido, los aldeanos mantenían un grado de seguridad cuando surgían problemas personales, y sin duda muchos contextos rituales como las fiestas reforzaban sus lazos internos.

Debido a esta posición única como la figura dominante en una sociedad de pequeña escala y al mismo tiempo siendo miembro de una so-

ciudad de gran escala, el *hacendado* podía recurrir a sus relaciones en la sociedad de gran escala para controlar su posición en una sociedad de pequeña escala. El podía llamar a la policía y el ejército si era necesario. Sin embargo, durante las invasiones de 1974, el gobierno interfirió en las obligaciones de algunas relaciones múltiples y pudo, por primera vez, en la historia de la *sierra*, bloquear el apoyo de gran escala y el control del *hacendado*.

De hacienda a cooperativa: La ocupación de Pincos/San Carlos

Siguiendo el liderato de la 'Federación Provincial de Campesinos de Andahuaylas,'⁵ un grupo de aproximadamente 500 indios trataron de invadir las haciendas del valle de Pincos el 30 de agosto de 1974. Ellos fueron conducidos por dos líderes campesinos, Julio César Mezzich y V. Quintanilla. Antes de venir a Pincos estos dos líderes habían organizado la ocupación de la mayoría de las haciendas en la provincia de Andahuaylas. Las invasiones ocurrieron en dos etapas: la primera del 15 al 18 de julio y la segunda del 10 al 30 de agosto. En la primera etapa, los levantamientos fueron realizados en la parte norte de la provincia (Uripa y Cocharcas) y fueron ocupadas 21 haciendas sin mayor resistencia. En la segunda etapa, 18 haciendas más fueron tomadas. Sin embargo, durante la segunda etapa el grupo encontró cierta resistencia cuando los invasores trataron de ocupar las haciendas de Pincos, San Carlos y Chuspi. Esta última hacienda era de propiedad del Alcalde de Andahuaylas, el Sr. Camilo Abuhabadba, y al parecer la *guardia civil* (policía) parece haber jugado algún rol protegiendo la propiedad del *Alcalde*. Aunque recibieron la orden específica de no intervenir en las invasiones, ellos estuvieron resitiendo en las tierras de la hacienda cuando ocurrieron las más grandes confrontaciones. Los periodicos aseguraban que era pura coincidencia y que ellos sólo estaban practicando sus maniobras. En el caso de Pincos y San Carlos, no fue la *guardia civil* la que ofreció resistencia sino más bien los indios de Matapuquio. Retornaré pronto a esto.

Aunque en determinado momento el liderato de la FEPCA había

5 FEPCA abreviada; llamada también 'Vanguardia Revolucionaria'. La FEPCA era posiblemente un grupo separado del entonces sindicato ilegal CCP.

expresado oficialmente metas ámpliamente divergentes de las de organismos estatales tales como SINAMOS y la Liga Agraria⁶, ellos fueron silenciosamente tolerados por los funcionarios del gobierno y recibieron una cooperación secreta de la policía y el ejército. Esta cooperación fue más obvia cuando se les negó protección (*garantías*) a los *hacendados*, siendo el caso del Sr. Abuhadbadba la única excepción. Algunos antiguos hacendados han llegado hasta el punto de sostener que la política de no-intervención del gobierno emanaba directamente del gobierno central en Lima y que las invasiones fueron originalmente ordenadas desde la capital de la nación.

Hay algunos argumentos que podrían dar soporte a esta teoría. Todavía está fresca en la memoria de las mentes oficiales la masacre de 1963 en el distrito de Ongoy en el norte del departamento. Allí, 27 indios habían sido victimados por la *guardia civil* (algunas fuentes oficiales aseguran que fueron 17 los muertos). Las circunstancias que rodean dicho incidente eran en todo similares a la invasión de 1974. Ciertamente, el gobierno quería evitar que surgiera otra crisis similar, especialmente en la misma provincia. Por otro lado, ellos debieron haber estado bajo fuerte presión de la oligarquía andina para que les diesen protección policial, especialmente después del incidente en el vecino valle de Chapi a comienzos de 1974, donde había sido muerto un *hacendado*⁷.

Tal vez la razón más importante para la política de no-intervención del gobierno fue la necesidad de una aceleración de los programas de Reforma Agraria en la sierra. Aunque la ley de Reforma Agraria había sido dada en 1969, las reformas apenas habían comenzado en la *sierra*, puesto que el gobierno había concentrado sus esfuerzos originales en las propiedades de la costa (Zaldívar 1974). Los programas de la Reforma Agraria en la región de Andahuaylas estaban muy por detrás de otras áreas aún en la *sierra*, y había mucha insatisfacción.

Se ha afirmado muy ampliamente que, sin las invasiones, la refor-

6 Su política oficial era la de dividir las tierras de la hacienda en lotes individuales entre los indios. Ellos estaban explícitamente en contra de la cooperativización.

7 En otras áreas de los Andes los *hacendados* fueron asesinados. En un caso, colectivamente toda una aldea de indios aceptó la culpa. En la subsiguiente batalla legal, ellos fueron defendidos por la famosa abogada de derechos civiles Laura Caller.

ma nunca se habría llevado a cabo en Andahuaylas. Los proponentes de este punto de vista dicen que los funcionarios corruptos del gobierno a cargo de los programas de reforma hacían imposible confiar en las decisiones burocráticas locales. Gracias al apoyo no oficial de las invasiones indígenas, el gobierno tuvo la buena oportunidad de llevar a Andahuaylas a un nivel igual al resto del país de un solo paso. También, si las invasiones hubieran fracasado, el gobierno habría estado en la posición ventajosa de no tener parte en la ocupación y así no participaba en la culpa. Parece claro que en este caso las diferencias entre el gobierno y la FEPCA en términos de filosofía política fueron puestos de lado en favor de sus puntos de vista comunes. El gobierno pudo haber pensado que ellos podrían tomar control de los asuntos después⁸. La movilización dirigida por la FEPCA fue tremendamente facilitada debido al compromiso organizacional que ésta tenía para la división individual de las tierras. Tuvieron mucha facilidad en conseguir apoyo para este programa que el gobierno incluía en su programa de membresía cooperativa. En un sentido se puede decir que el gobierno le sacó ventaja a la fuerza del FEPCA en este asunto. Después que los indios fueron movilizados ellos simplemente entraron e implementaron sus propios programas.

Es fácil comprender por qué el gobierno no podía tolerar una política por la cual la tierra se dividiere entre familias (ver Capítulo III). Como una solución a largo plazo, dividir las propiedades sólo podría resolver un aspecto de los problemas de tenencia de tierras del Perú, el caso de los *latifundios*, mientras que el problema de los *minifundios* se volvería cada vez más serio. En el momento de las invasiones de 1974, podía haber habido tierra suficiente en el valle de Pincos para hacer de todos agricultores de pequeña escala. Sin embargo, esta situación tendría una vida muy corta, puesto que las altas tasas de natalidad reducirían las pequeñas propiedades a *minifundios* en una sola generación.

8 Si este fue en verdad su argumento, ellos probaron estar en lo cierto hasta el punto que uno de los líderes de la FEPCA, Mezzich, trabajó para el gobierno en SINAMOS en la oficina del Cuzco. Curiosamente, parecía haber un acuerdo filosófico estrecho entre la 'ultra izquierda' (FEPCA) y el APRA sobre la cuestión de la Reforma Agraria que la que había entre el gobierno y la FEPCA. Como en la anterior reforma agraria del presidente Belaunde, tanto la FEPCA como el APRA querían que la tierra se parcelase entre familias indígenas individuales. El APRA era, en esta época, el mayor oponente del gobierno, aunque después estuvieron en completo acuerdo.

Un caso ilustrativo es la anteriormente mencionada comunidad de Argama (p. 74). Ésta comunidad, que después jugó un papel en la invasión de Pincos, fue una de las pocas en la provincia de Andahuaylas que recibió tierras en 1964 con la Reforma Agraria de Belaunde. Debido al aumento de recursos, las familias de Argama gozaron de un aumento en sus entradas hasta un nivel comparable al de la población mestiza. Los niños de la aldea aprendieron a leer y escribir en una escuela recientemente construída. Los techos de paja tradicionales fueron reemplazados por calamina, un símbolo común de prestigio y bienestar económico. En un período de diez años, la prosperidad de Argama fue erosionada por la población creciente, y su población educada había adquirido nuevas aspiraciones y necesidades culturales que no podían ser satisfechas dentro del esquema tradicional. Por 1974, ellos necesitaban más tierras para satisfacer sus aspiraciones. Para los líderes de la FEPCA, fueron un grupo fácil de movilizar en el área y por eso ellos jugaron un papel dominante en las invasiones del valle de Pincos.

La invasión de las haciendas del valle de Pincos comenzó el 30 de agosto. Esta es la fecha de la importante fiesta de la santa patrona de Matapuquio, Santa Rosa. Es el día de una gran celebración⁹. De acuerdo con Don Leonardo Quispe, quien era a la sazón *teniente gobernador* de Matapuquio, la mayor parte de la gente estaba intoxicada por las bebidas festivas. El recibió un mensaje del *hacendado*, Hans Duda, diciendo que un grupo de indios de Argama había sido visto en el camino de bajada de los cerros y que él necesitaba la ayuda de los matapuqueños. Don Leonardo transmitió el mensaje al patrocinador de la fiesta, quien ordenó el traslado de la fiesta a la hacienda. En consecuencia, todos los aldeanos, junto con su orquesta y sus botellas de *tragu* se trasladaron a Pincos. A su llegada, se degolló un vaca como contribución de Hans Duda a las festividades.

De todas las haciendas de Andahuaylas, las haciendas del valle de Pincos fueron las últimas en ser invadidas. Los líderes de la FEPCA cometieron un error de cálculo importante cuando movilizaron indios de fuera para dramatizar una invasión en el valle. La ley de Reforma Agra-

9 Tradicionalmente identificada con la deidad femenina Luna, la fiesta es patrocinada por mujeres.

ria da derechos sobre las tierras a aquellos que realmente trabajan la tierra. Los argameños y andahuaylinos que fueron movilizados por la FEPCA no eran trabajadores de Pincos. En lo que la FEPCA erró fue en no tener en cuenta el grado de apoyo que los Duda tenían de los indios locales del valle. Tal vez debido a su liberalismo europeo, ellos eran más queridos que cualquier otro *hacendado* en toda la región. Los indios lucharían por ellos y los defenderían contra las demandas injustificadas que hacían los argameños al ocupar el valle que los matapuqueños consideraban suyo. Los trabajadores de la hacienda casi sin excepción eran de la comunidad de Matapuquio y, como lo dijo el posterior presidente de la CAP, Víctor Huamán, en una entrevista a *La Crónica* (10 de setiembre de 1974):

Todos nuestros hombres y mujeres han estado defendiendo nuestra tierra, que estaba a punto de ser invadida por extraños.

Obviamente, los matapuqueños sentían que su dominio tradicional del valle estaba siendo amenazado. Ellos eran los que habían trabajado la hacienda. Esta les había provisto sus entradas y en los últimos años les había pagado los salarios más altos de todo Apurímac (S/. 40.00 al día en 1974). El unir fuerzas con la FEPCA habría significado que tácticamente tendrían que compartir su monopolio de los derechos con extraños.

Era una situación única. Los indios de Matapuquio se reunieron en la hacienda para proteger su trabajo, sus salarios y a sus respetados *hacendados* en vez de unirse a las fuerzas de la FEPCA como era de suponer. A las 10 de la mañana estaban reunidos 200 matapuqueños y a eso de las 5 de la tarde habían 800, y a la caída de la noche habían unos 1300 indios congregados¹⁰.

Mientras tanto, los líderes de la FEPCA habían reunido de 500 a 1500 indios¹¹ y habían ocupado tierras de la hacienda en un sitio llamado

10 Se apostaron centinelas indígenas en los límites de la hacienda día y noche. El hecho de que los guardias patrullaban de noche parece indicar cuán en serio tomaron los indígenas la invasión pues normalmente son extremadamente miedosos de la oscuridad y los espíritus que pululan la noche.

11 Mil quinientos fue el número calculado por un informante en Matapuquio pero considerando las circunstancias emocionales de la época y la general falta de experiencia en el

Ccoripaccha (que significa que el oro fluye como el agua). Hicieron aquí su campamento, bloqueando la carretera a Andahuaylas. Para asegurarse de que era cierto que los matapuqueños habían decidido seriamente apoyar a su *hacendado*, ellos enviaron un comunicado a la fuerza de los matapuqueños pidiéndoles que uniesen fuerzas con el grupo de la FEP-CA. La respuesta oficial fue de nuevo dada por Víctor Huamán quien dijo, '*Nosotros (somos los que) estamos de acuerdo con la Reforma Agraria.*' Ellos no necesitaban que extraños les ayudasen con una invasión.

Durante la fase inicial de la invasión, sólo el *hacendado*, Hans Duda y su esposa, Plácida Trelles, estaban en el valle. Eberhardt había ido a Lima la semana pasada para conferenciar con políticos influyentes sobre el destino de las haciendas. El 26 de agosto, él había consultado con el Director del Programa de la Reforma Agraria, señor Benjamín Samanez Concha, quien le recomendó que regresase inmediatamente a Andahuaylas puesto que una invasión era inminente. Eberhardt arguyó que, de acuerdo con la ley de reforma el Decreto Ley 17716 su hacienda no podía ser expropiada. Sin embargo, su antiguo amigo, Samanez, lo convenció de que en verdad podía haber una invasión. Descorazonado, Eberhardt Duda regresó a Andahuaylas para encontrar que su tío ya estaba sitiado desde hacía cinco días.

Mientras estas conversaciones ocurrían en Lima, Hans Duda y los matapuqueños tuvieron una reunión en Pincos en la cual Duda les daba a los indios las tierras de las laderas que tradicionalmente habían sido el territorio de la aldea. Según el acuerdo a que llegaron, Hans Duda continuaba siendo el dueño de las tierras cañaverales de la *chaupi-yunga*. Debido a acontecimientos posteriores, sin embargo, el acuerdo nunca fue puesto en efecto.

De haber sido puesto en efecto el acuerdo bajo la reforma, la comunidad de Matapuquio pudo haber estado ahora en una situación diferente. Tal como es ahora, todas las tierras de la hacienda, sea que fuesen trabajadas tradicionalmente o no por los *comuneros*, fueron expropiadas por

estimado de grandes números, la cifra oficial de 500 parece estar más cerca al número real de foráneos.

ley y ahora pertenecen a la cooperativa. La CAP continúa usando estos campos de acuerdo con el patrón tradicional del *yanakunaje*¹² como un medio de conseguir trabajadores para su producción. Un cambio y una ruptura mucho más radical en el viejo sistema hubiera ocurrido si se adoptaba el acuerdo y sólo el área de la caña de azúcar habría sido incluido en la futura CAP. La aldea habría entonces devenido en propietaria de extensos terrenos como derecho propio.

Hans Duda, junto con el Juez de Paz del valle y dueño de un *fundo*¹³, Alfredo Echegaray, y algunos indios de Matapuquio fueron a Ccoripaccha a conferenciar con los líderes de la FEPCA. Les dijeron que ya era tarde para hacer una invasión y que las haciendas ya estaban ocupadas por los indios, y que una invasión por la fuerza de parte del grupo de la FEPCA sólo podría dar como resultado la derrota de su propia causa.

A su vez, la FEPCA envió una delegación a Pincos para tratar de convencer a los matapuqueños que era por su propio interés que ellos debían unir esfuerzos con ellos y abandonar a su *hacendado*. La delegación no fue bien recibida, tres fueron capturados como rehenes y los demás fueron espantados. Cuando uno de los rehenes, Humberto Vargas, trató de escapar, fue baleado por uno de los indios que, debido a su anterior experiencia en el servicio militar había recibido el uso de un fusil. El Juez Echegaray fue encontrado responsable de dar el fusil al ex-soldado, quien fue después llamado a juicio por hacerlo. El ex-soldado huyó a la selva. En la confusión, se hizo la acusación de que en verdad había sido uno de los *hacendados* quien mató a Vargas, pero este no era el caso; eventualmente los rumores se acallaron y Echegaray fue también liberado.

Al llegar de Lima a Andahuaylas, Everhardt Duda trató de obtener ayuda y apoyo de de la PIP (*Policía de Investigaciones del Perú*), del *suprefecto*, de la *guardia civil* y del ejército. Todo el mundo alegó que debido a la política de no-intervención, ellos eran incapaces de poder acudir en su ayuda. Sin embargo, cuando llegaron a Andahuaylas las noticias de la muerte de Vargas, las opiniones cambiaron un poco, y se re-

12 *Yanakunaje* = Trabajo para relaciones de tierras.

13 *Fundo* = Pequeña propiedad o hacienda agrícola.



La hacienda de Pincos

unió un comité compuesto de representantes de las agencias gubernamentales arriba mencionadas. El comité junto con Eberhardt Duda se dirigió al Valle de Pincos. En Ccoripaccha fueron detenidos por unos 100 indios y el líder de la FEPCA, Mezzich, quien trató de impedir que entrasen al valle pero eventualmente cedió después de prolongados argumentos.

Así, finalmente, después de ocho días de ocupación, la *guardia civil*, los otros miembros de la comisión y Eberhardt Duda entraron a las haciendas de Pincos/San Carlos. Durante el curso de estos ocho días, se habían degollado cuatro vacas para alimentar a la gente y se habían consumido cantidades de *tragu* y *chicha*. El ambiente era más bien el de una fiesta desahogada y, aunque no hubieron bajas en Pincos en las confrontaciones reales, un hombre de Matapuquio murió de neumonía y agotamiento y una mujer abortó y estaba gravemente enferma. Ambos fueron considerados víctimas de la excitación y los excesos de la ocupación.

Cuando varios funcionarios gubernamentales llegaron a Pincos, el Juez Echegaray fue arrestado y el futuro Presidente de la CAP, Leonardo Quispe, fue detenido como testigo. Ambos fueron llevados a Andahuaylas junto con el comité oficial. Dos *guardias* de la policía se

quedaron a cargo de los asuntos de la hacienda, y la FEPCA junto con los argamiños desaparecieron en el trasfondo. Ahora la hacienda estaba completamente en manos del gobierno, quien administraba sus asuntos a través de los dos *guardias civiles*, quienes permanecieron en residencia por los próximos treinta días. Después de este primer mes, representantes de SINAMOS, el Ministerio de Agricultura, CENCIRA (Centro Nacional de Capacitación e Implementación de la Reforma Agraria), de la Liga Agraria y muchos otros funcionarios estaban listos para tomar Pincos. Se realizó una elección para crear el *Comité Provisional* para administrar la hacienda. Víctor Huamán fue elegido Presidente del Comité Provisional y él estuvo a cargo de la hacienda durante los tres meses siguientes.

El anciano Hans Duda dejó el valle para siempre, trasladándose a su hogar en Lima. Sin embargo, Eberhardt Duda recibió un año de plazo para terminar sus trabajos en San Carlos. El permaneció en el valle hasta el tres de marzo de 1975. Para su partida se le organizó una fiesta de despedida en la hacienda San Carlos, y en julio del mismo año él dejó la provincia sin haber recibido un sólo pago por la redención de San Carlos. Durante ese año Hans Duda había recibido unos 2 millones de soles (aproximadamente unos US \$ 20,000), pero no fue hasta 1976 que Eberhardt Duda pudo recibir alguna compensación, unos pocos 800,000 soles (US \$ 8,000) como compensación preliminar mientras el caso todavía quedaba pendiente. Los Duda no creían que ellos pudiesen ser expropiados, y también pensaron que si el hecho se producía, ellos serían debidamente compensados. Tal como ocurrieron los hechos, recibieron como pago el valor de las entradas de la hacienda de menos de un año como compensación total.

Cuando ellos se fueron y el sistema de hacienda fue oficialmente liquidado en 1975, dejaron atrás toda su maquinaria y equipos modernos. Esta iba a ser una de las grandes ventajas de la recién formada cooperativa en comparación con las muchas otras propiedades que en varios años anteriores a la Reforma Agraria habían sido terriblemente descapitalizadas. Ahora la CAP Pincos tenía una ventaja de arranque en el mercado competitivo del *tragu* y en consecuencia devinieron en una de las CAPs más exitosas en la *sierra* del sur. Ciertamente, eran una de las mejor equipadas, con tres camiones, seis tractores y tres prensas de caña de azúcar.

Como una postdata a la historia de la invasión, se dice que Eberhardt dejó San Carlos manejando uno de los camiones de Pincos. El se las había arreglado como para que no tuviesen en cuenta el camión como parte de la propiedad de la hacienda sino como su carro propio. Sin tener empleo, había planeado sostener a su familia alquilando su camión para transportes a Lima. Sin embargo, los funcionarios locales intervinieron, confiscaron el camión en Andahuaylas y lo devolvieron a Pincos. En el camino de regreso el camión falló una curva y se volcó montaña abajo. Los restos fueron vendidos en 134,000 soles en Andahuaylas, pero Eberhardt había recibido un sol por su camión en la confiscación. Este incidente final quebró toda su confianza y respeto por el gobierno de Velasco.

CAPITULO OCTAVO

LA MEMBRECIA EN EL AYLLU Y LA COOPERATIVA EMERGENTE

En los capítulos anteriores (VI y VII) he utilizado una perspectiva analítica que estuvo enfocada sobre las formaciones de grupos. Analicé cómo el *ayllu* con sus diversas composiciones era un fenómeno que podía manifestarse en muchos niveles dentro de la sociedad de Matapuquio. Vimos que el nivel más estable del *ayllu* y el más importante dentro de la comunidad era el de las dos mitades, y en el capítulo previo describí cómo el sistema de hacienda afectaba a las dos partes. Este capítulo analizará los efectos que la Reforma Agraria ha tenido sobre esta estructura de mitades.

La primera parte revisa el proceso por medio del cual las mitades fueron influenciadas de manera diferente por la cooperativa y cómo una mitad, la de abajo o Uray, pudo beneficiarse de la reforma al mismo tiempo que la mitad de arriba se volvía cada vez más aislada como consecuencia de la cooperativa. A continuación analizo en mayor detalle las nuevas oportunidades que se le presentan a la mitad Uray y los problemas que surgen para el grupo de Hanay.

La segunda sección analizará el liderato emergente en la cooperativa y cómo esto reemplaza parcialmente el sistema tradicional de los *varayogkuna* y es una reflexión de los principios básicos de organización del *ayllu*. Las elecciones en la aldea y en la cooperativa ilustran los cambios en la estructura social, y retorno a la formulación del esquema de sismogénesis de

Bateson para hacer resaltar los elementos de conflicto creados por esta nueva situación.

Finalmente, retomo los aspectos de la escala, analizando la manera en que la Reforma Agraria ha cambiado el contacto de los matapuqueños con el mundo de fuera.

La formación de CAP y la dualidad

Refiriéndonos a la estructura descrita en el Capítulo I (p. 86) del modelo de la CAP (Cooperativa Agraria de Producción), tornemos ahora nuestra atención a cómo fue implementado este modelo en el establecimiento de lo que ahora es la CAP San Martín de Pincos.

Tres meses después de la instalación (en diciembre de 1974) del matapuqueño Víctor Huamán como Presidente del Comité Provisional, se realizaron nuevas elecciones para escoger una administración más duradera. Para comprender la dinámica implicada en esta y en subsecuentes elecciones en la CAP de Pincos¹, debe tenerse en cuenta quiénes eran exactamente permitidos participar en las elecciones. El criterio más importante es la membrecía. Para votar, uno debe ser miembro (*socio*) de la CAP, y para ser miembro uno debe haber sido anteriormente un trabajador de la hacienda. Así, en teoría, la Reforma Agraria debería beneficiar a aquellos que habían trabajado previamente en la tierra. Sin embargo, no se les concedieron beneficios a los anteriores trabajadores de la hacienda como un grupo, sino que se les hicieron accesibles sólo a aquellos que hicieron oficialmente una solicitud para ser miembros de la CAP.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la hacienda usaba varios tipos de trabajadores y tenía diferentes clases de relaciones con cada uno de ellos. Ahí estaban los *feudatarios*, que incuestionablemente caían en la categoría de 'cultivadores de la tierra' y, en consecuencia, estaban entre los elegidos para ser beneficiarios de la Reforma Agraria. Ellos vivían en la hacienda y sin tener tierra propia eran totalmente dependientes de ella. En el caso de Pincos, los *feudatarios* eran un grupo

1 Las elecciones se realizan cada año.

muy pequeño, consistente de aproximadamente quince familias. El resto de la fuerza de trabajo venía de la comunidad de Matapuquio y estaban divididos en las dos mitades anteriormente mencionadas. Viviendo más cerca de la hacienda, la población de Uray tenía el status de *colonos*². Su proximidad y dependencia parcial significaba que cuando la hacienda se transformase en una cooperativa, era natural que los *colonos* mantener su asociación con el fondo del valle. Como un resultado casi todos los jefes de familia (de unas 86) de Uray Matapuquio presentasen una solicitud oficial para obtener el status de *socio* en la nueva cooperativa. Este grupo se benefició con la Reforma Agraria y llegó a constituir el grupo más grande de *socios* de la CAP.

La población de Hanay escogió un curso de acción marcadamente diferente. No teniendo vínculos firmes con la antigua hacienda excepto como trabajadores ocasionales (llamados *eventuales*), después de la invasión los de Hanay Matapuquio continuaron negándose a adquirir ninguna clase de vínculos duraderos con el valle. Aunque ellos habían participado en la defensa de la hacienda contra las amenazas externas de los argañes y del grupo de la FEPCA, ellos retornaron a su rol no-participatorio en relación con el valle tan pronto como pasó la amenaza. Durante la invasión se había creado una situación en la cual el *ayllu* de la aldea total estaba unido, pero cuando se retiró el foco de su solidaridad, el *ayllu* se dividió de nuevo. Así, ellos estaban actuando en una forma realmente faccional. La aldea como un *ayllu* unido era puramente orientada a una meta pero no tenía perpetuidad. (Ver también la página 209).

Por la renuncia de participar de la mitad de Hanay, los nuevos 'dueños' de la cooperativa llegaron a ser predominantemente los del grupo Uray con un pequeño sub-grupo de *feudatarios* (ver el mapa). Los *feudatarios* estaban definitivamente en minoría, y el total del grupo gobernante de la CAP fue dominado por los Uray. La membresía en la cooperativa llegó a ser uno de los factores más importantes en impulsar un proceso en el cual todo el ordenamiento jerárquico de la población de Matapuquio fue revertido. Aquellos que habían sido anteriormente *colonos*, el grupo más pobre y, en la opinión local, el más inferior de la al-

2 Aunque ellos caen dentro de la categoría de *colonos* en términos de la *hacienda*, ellos son también comuneros porque viven en la comunidad y poseen allí alguna tierra.

dea, de la noche a la mañana aparecieron como ‘dueños’ de derecho propio. La propiedad en la empresa del valle se convirtió en la base de su bienestar familiar y desde su punto de vista de su status social. El aumento en riqueza material derivaba de las ganancias de la empresa de la CAP y ls nuevas oportunidades de derecho a la tierra que les proporcionaba su status de ‘dueños’.

La hacienda San Carlos, que había sido propiedad de Eberhardt Duda, y la hacienda Pincos, anteriormente poseída por Hans Duda, fueron unidas por la Reforma Agraria para formar una sola empresa, la CAP San Martín la Pincos (LDTA N 029-B-VII). En los papeles de expropiación (Perú, Ministerio de Agricultura, 1975) la tierra arable y los áreas de pastos de la nueva CAP fueron dados como sigue:

	Irigadas (has.)	No-irrigadas (has.)	Pastos (has.)
Pincos	590.9	151.8	459.1
San Carlos	241.5	54.8	203.8
Total	832.4	206.6	662.9

Tabla VIII: I. Tierras de la CAP de Pincos.

La nueva CAP tenía 163 socios originales. Si, como se habría hecho en la reforma de 1964 la tierra de la hacienda hubiera sido repartida entre sus miembros, cada uno habría recibido el equivalente de 5.0 hectáreas de tierras irrigadas, 1.3 ha. de tierras de secano y 4.1 ha. de tierras de pastos³. Estas tierras nuevamente adquiridas habrían sido en adición a sus pertenencias originales en la aldea. La situación de la tierra en la aldea antes de la Reforma Agraria ha sido comentada en el capítulo anterior (ver página 261). Cuando se mira a la luz del control reciente adquirido sobre los recursos del valle, la distribución de la tierra puede ser interpretada como sigue:

3 Las tierras de pastos y sin irrigación están combinadas en la siguiente tabla como tierras de pastos en un año, puesto que ellas pueden ser convertidas en tierras agrícolas en otro año, debido al patrón de rotación de la agricultura descrito en el Capítulo II.

	Irigadas (has.)	No-irrigadas (has.)
Población Hanay	(2 T.) 0.25	(1.4 T.) 0.15
Población Uray en el Pueblo en la CAP	(1.3 T.) 0.16 5.00	(0.9 T.) 0.11 (1.3 + 4.1) = 5.40

Tabla VIII: 2. Tierra de Matapuquio (distribución hipotética).

El cambio de control de los recursos de la tierra entre los dos segmentos de la población ha sido dramático después de la Reforma Agraria. Cuando esto es interpretado desde el punto de vista de que cada *socio* se vuelve el propietario de una acción igual en las tierras de la cooperativa, la tierra irrigable disponible por persona en las mitades de Hana y Uray cambia de 0.25 ha. en la mitad de Hanay versus de 0.16 ha. en la de Uray antes de la Reforma Agraria, cambia a 0.25 en la mitad de Hanay y de 5.16 en la mitad de Uray después de la Reforma Agraria. Aquellos que anteriormente eran tradicionalmente pobres en tierras, al menos en teoría, se volvieron ricos en tierras bajo el proceso de cooperativización. Estadísticamente hablando, sus pertenencias habrían caído bajo la clase *serrana* de pequeños propietarios⁴. Sin embargo, esta interpretación no es completamente exacta, especialmente en lo que se refiere a las tierras irrigadas, porque las cinco hectáreas adicionales de tierras irrigadas por *socio* son trabajadas en conjunto y nunca fueron divididas entre sus 'propietarios'. En los estatutos de la CAP, párrafo 8° (ver el Apéndice 2) está especialmente registrado que la tierra será trabajada en '*una forma asociativa y empresarial*', esto es, en una forma cooperativa. No obstante esto, pensar en términos de tierra recientemente adquirida por cada individuo, nos da una indicación relativa de que la situación para la población de Uray significaba una mejoría del standard de vida de esta población⁵. Esto era así en particular porque las tierras irrigadas de la CAP es-

4 El fundo familiar promedio en la *sierra* em 1961 tenía un *total* de tierra de solamente 0.81 de hectárea (CIDA 1966).

5 Para una descripción más detallada de los recursos de la hacienda vea el Apéndice 2, extraído del 'Expediente CAP Pincos'.

taban indirectamente controladas por los *socios* a través de la asamblea general. Además estas tierras estaban sembradas de caña de azúcar, uno de los cultivos más rentables de la *sierra*, punto al que volveré después.

Los párrafos anteriores han tratado de la situación cambiada desde la Reforma Agraria en lo que se refiere a las tierras irrigadas. Un cambio similar es también evidente en el caso de las tierras no-irrigadas. Antes de la Reforma Agraria la tasa de distribución de la tierra en hectáreas de tierras no-irrigadas era de una razón de 0.15 a 1.41 en favor del grupo de Hanay. Desde la Reforma Agraria la tasa de tierras no-irrigables disponibles era de 0.15 a 1.41 en favor de la población de Uray⁶. Algo de las tierras cooperativas del tipo no-irrigable fue trabajada en forma cooperativa pero esta porción que había sido anteriormente trabajada por los indios para su consumo propio, continuó siendo trabajada de esta manera después de la reforma. En promedio, cada *socio* trabajaba aproximadamente 0.16 hectas del potencial de 1.41 de su parte igual. El resto de la tierra no-irrigada no era trabajada por *socios* individuales para su uso personal ni por la CAP en producción conjunta. La mayor parte de estas tierras está localizada en las zonas agrícolas de la *quichwa* y de la *puna*, donde el maíz, las papas y varios otros tubérculos son cultivados. Desde la Reforma Agraria trechos de tierra de la CAP en estas zonas han sido convertidas en pastizales, y los *socios* han comenzado a invertir en forma privada en ganado y ovejas en vez de productos. Con la creciente presión sobre las tierras de pastos por los rebaños de los *socios*, la utilización de las tierras no-irrigadas ha declinado drásticamente comparada con las anteriores extensiones de la hacienda. Los antiguos campos de trigo de la hacienda podían, por ejemplo, ser usados como pastizales en muchas áreas. En 1977 la producción cooperativa en las tierras no-irrigables con un total de 206.6 hectáreas era de unas insignificantes 30 has. de papas y 5 has. de maíz. La producción de estos campos de la CAP era, en su mayor parte, revendida a los *socios* y a los *eventuales* a precios muy razonables. En esta forma la producción conjunta en las tierras no-irrigables suplementaba la producción privada y la pequeña producción que dejó el valle.

6 En este punto se excluyen las tierras de pasto para dar al lector los estimados más moderados.

La explicación más probable por la que declinó del interés en la agricultura *kichwa* y de *puna* es que la población de Uray a cargo de la CAP considero que era más rentable dejar la tierra como pastizal para sostener sus rebaños privados en expansión. Dejando de plantar cultivos en sus áreas que rodeaban la aldea, ellos podían expandir su ganadería privada. Una indicación de este proceso fue expresada en la constante presión ejercida sobre la población de Hanay para que vendiesen sus terneras y ovejas a la gente de Uray. Por 1977, el número de animales poseidos por familia era más o menos igual entre las dos mitades, aunque tradicionalmente la mitad de Hanay había estado interesada en la crianza de animales que la población de Uray.

	Nº de animales (total)	Promedio de tenencia por casa	Nº de animales (total)	Promedio de tenencia por casa
Vacas	325	3.5	261	3.3
Ovinos	140	1.5	79	1.0
Equinos	110	1.2	89	1.1
Otros	110	1.2	92	1.2

Tabla VIII: 3. Número de animales en Uray y Hanay Matapuquio por 1977, de una entrevista de 93 familias en la mitad de Uray y 80 en la mitad de Hanay.

Las ganancias hechas de las cosechas del maíz y las papas eran comparativamente pequeñas en comparación con las derivadas de la caña de azúcar. La disparidad en entradas monetarias podría haber sido una segunda razón de por qué la producción en la *qichwa* y en la *puna* fue drásticamente reducida. De acuerdo con el Ministerio de Agricultura (Perú 1975), la tierra de Pincos sólo podía producir 1,200 kilos de maíz por hectárea y 8,000 kilos de papas por hectárea en oposición a 130,000 kilos de caña de azúcar por hectárea. La caña rendía 18.3 veces más por hectárea, y cuando era convertida en *tragu* (*aguardiente* o ron) la ganancia era aún mucho mayor. Debido a que la CAP tenía mucha dificultad en con-

seguir trabajadores durante los períodos cuando el trabajo agrícola requería trabajo intensivo en la aldea (ver figura IV. 3 y nótese, por ejemplo, la baja en participación durante la cosecha), es comprensible que los campos de la *qichwa* y de la *puna* serían los primeros en ser dejados eriazos. Estos campos eran económicamente menos importantes para la CAP y, porque requerían cultivo y cosecha precisamente en aquellos tiempos en el ciclo agrícola en que era más difícil conseguir mano de obra, era casi imposible encontrar trabajadores para las tareas de plantar, cultivar y cosechar. Así, parece una opción obvia el convertir estos terrenos en terrenos de pastoreo⁷.

Otro factor limitante en la agricultura de la *qichwa* y de la *puna* tiene que ver con el nivel de tecnología aplicada en estas zonas. Con la ausencia de la 'incentivación' del *hacendado* en el cultivo de estas áreas, la población de Uray tenía muy poca motivación para producir mucho más en esta zona que la que habían puesto los *comuneros* libres en la mitad de Hanay antes de la Reforma Agraria. Esto era un mero 0.15 ha. por persona. Ahora la población de Uray realmente cultivaba más; 0.16 ha. de terreno cooperativo y 0.11 ha. en el área privada de la aldea. Así la producción interna de Uray aumentó al mismo tiempo que la producción cooperativa *disminuyó* en las tierras no irrigadas.

Para la población de Uray la Reforma Agraria les proveyó una base de recursos mejorada para la agricultura y para la crianza de animales. Esta situación económica mejorada contribuyó a la reversión de los roles jerárquicos entre las mitades de Uray y Hanan. El proceso de esta reversión fue acelerado por la distribución de las ganancias realizada por la CAP de sus ventas del *tragu*. Lo que era verdad con el control sobre las tierras de la CAP, las ganancias fueron distribuidas sólo entre los *socios* cooperativistas, la mayor parte de los cuales eran de la mitad de Uray.

En 1975, aproximadamente el 90% de las ganancias de la CAP de

7 La transición de la agricultura a la ganadería es evidente en la mayoría de las cooperativas en la *sierra*. Parece que es la solución preferida a una situación de participación en el trabajo variable o baja. El pastoreo no es de trabajo intensivo y al menos en esta área es tradicionalmente trabajo de mujeres. El incrementar la producción de animales es también una respuesta a las metas del gobierno de reducir las importaciones de carnes y enfrentar la creciente demanda de carne de los centros urbanos.

Pincos venían de la venta del *aguardiente*. El Director de la Oficina Regional de Andahuaylas del Ministerio de Agricultura, Sr. T. Palomino (1976), describió la situación como sigue, en un discurso a los trabajadores de la cooperativa.

Esta CAP es la mejor empresa de Andahuaylas, en gran parte porque todas las instalaciones están bien mantenidas. Ustedes son afortunados, porque aquí está mejor que en otros CAPs. Sin embargo, esta no es una ocasión para sentarse y descansar; ustedes deben trabajar. Ustedes deben trabajar no para regalar los productos de vuestro trabajo como antes, sino para ganar más dinero para ustedes... En 1975 vuestra ganancia neta era un total de un millón de soles (aproximadamente 10,000 libras esterlinas). ¿Para qué era este dinero antes? Era para los *gamonales*, así ellos podían vivir con esplendor y comodidad. Pero hoy día el balance de las ganancias se les devuelve a cambio de vuestro trabajo.

Las ganancias líquidas en 1975 fueron aproximadamente de 9 millones de soles. Como afirmó Palomino, la ganancia neta de esto para ser redistribuida entre los *socios* en 1976 fue sólo de un millón de soles. Los otros ocho millones fueron usados en áreas especificadas por la ley de cooperativas. Aproximadamente, un 20%, un millón ochocientos mil fue designado para varios fondos de reemplazo tales como educación y salud. Gastos generales, tasas de interés sobre préstamos agrícolas y nuevos pagos a los antiguos *hacendados* daban cuenta del resto del dinero. Comenté en el Capítulo II sobre cómo la forma de tributación y el control de las ganancias afectaba a los incentivos para los trabajadores, por lo que aquí sólo comentaré algo sobre el 20% designado como fondo de reemplazo. El millón ochocientos soles fue depositado en el Banco Agrario de Andahuaylas. Como la mayor parte de los bancos locales en la *sierra* peruana en la década del '70, este tenía muy pocos depósitos líquidos. En consecuencia, cuando la CAP necesitaba fondos para pagar las reparaciones, a menudo habían demoras de meses hasta que se pudiese encontrar dinero contante. El posponer las reparaciones y los pagos dio por resultado una declinación continua en el estado de la empresa. Esta situación fue agravada por las restricciones nacionales y los impuestos fuertes sobre la importación de maquinaria pesada y de los repuestos. Desde el punto de vista de la economía nacional dichas restricciones estaban justificadas con el argumento de ser el mejor medio de mantener la balanza de pagos del país y prevenir así una total dependencia del capital extran-

jero. Sin embargo, los efectos sobre la CAP de Pincos fueron desastrosos. La mayoría de la maquinaria agrícola (tractores, los molinos de caña, las destilerías, etc.) cayeron en abandono. Durante el tiempo que yo estuve en el campo, por ejemplo, un tractor fue retirado de circulación sólo como una fuente de repuestos para hacer reparaciones en los otros tractores.

A pesar de todas estas dificultades, hubo una buena ganancia en 1975 como para redistribuirla entre los *socios* de la CAP Pincos en 1976. En la distribución de las ganancias, cada *socio* recibió 80 soles por cada día trabajado en 1975. Si un *socio* había trabajado 150 días en la CAP en 1975, esto le significaba una entrada adicional de 12,000 soles en adición a los salarios diarios. Esto significaba que en el curso del año recibía 12,000 soles más. Así, la renta total para 1975 fue aproximadamente de 24,000 soles o 240 libras esterlinas. En una comunidad autosuficiente como Matapuquio una entrada de esta magnitud era considerada muy satisfactoria, y en realidad fue probablemente uno de las más altas ganancias recibidas por un trabajador agrícola *serrano* en esa época.

El bono extra que recibieron los socios de las ganancias de 1975 fue utilizado de muy diferentes maneras. Algunos miembros de la mitad de Uray compraron techos de calamina para sus casas. Este es signo típico de aspiraciones al status de mestizo más que una inversión práctica, puesto que dichos techos tienden a mantener las casas como hornos de panadería durante el día y no son apropiados para el almacenamiento de productos. Sin embargo, dichos techos tienen la ventaja de ser impermeables al agua y durables. Los techos de paja tradicionales resultaron no ser tan impermeables y debían ser reemplazados periódicamente. La mayoría de los *socios* viajaron a Lima. No tenemos aquí números, pero se decía generalmente en la aldea que ahora podían finalmente visitar a sus parientes en la costa, llevándoles de obsequio productos de la *sierra*⁸. También se vieron varios radios y ropa comprada de las tiendas en las aldeas inmediatamente después que se repartieron las ganancias de la CAP Pincos. Dichos signos de prosperidad se vieron generalmente en la mitad de Uray, puesto que ellos fueron predominantemente *socios* y recibieron una parte de las ganancias (ver figura VIII: 1). Después de la distribución

8 La principal queja de los migrantes a la ciudad es la comida en la costa, que ellos aseguran es mal gusto y que los enferma.

de las ganancias, la población de la aldea Hanay de arriba vió ejemplos concretos de los beneficios materiales de afiliarse a la cooperativa y en este momento muchos trataron de hacerlo.

Antes de la Reforma Agraria, la población de Hanay había trabajado en el fondo del valle periódicamente, como lo hemos descrito en el capítulo anterior. Sin embargo, ellos habían sido a veces parte de la fuerza de trabajo, y creían que deberían tener algunos derechos en la nueva empresa. Estaba también surgiendo una nueva situación debido al hecho de que la población de Uray, ahora los ‘propietarios’ de la anterior hacienda, conocían íntimamente a la población de Hanay. Ellos los conocían personalmente, sabían dónde habían plantado, dónde guardaban sus animales, y podían aún decir qué vaca individual pertenecía a cual sujeto de Hanay a una milla de distancia, aún cuando el dueño no esté a la vista en ninguna parte. Así, el aspecto del *control*, que en tiempos pasados había sido un problema del *hacendado* y lo había limitado a controlar solamente la población más cercana del valle, estaba ahora centrado en la población de Uray mismo. Podían mantener control total tanto en la altura como en la supervisión de las actividades en la aldea alta. Primero, conocían a todos los individuos y sus animales, como ya hemos indicado, y segundo eran mucho más numerosos que el *hacendado* y su puñado de *mayordomos*. En la aldea habían 68 *familias de socios*, cada una con número aproximado de seis miembros capaces de tener un ojo alerta para cualquier mal uso de los recursos de la CAP. Cuando la gente de Hanay usaba sus tierras tradicionales, los líderes de la cooperativa eran informados por los miembros de Uray y se les demandaba tributos en servicios y productos por estos beneficios. Los no miembros de la aldea alta eran obligados a pagar 10 soles por animal por año por derechos de pastoreo y, aunque el *hacendado* había tratado de usar un método similar con un pago de 5 soles, la actual aumentada supervigilancia significaba que el sistema de cuotas podía ser reforzado efectivamente.

Todos aquellos que habían usado los pastos de las tierras de la CAP y no habían pagado la cuota estaban obligados a ayudar en la cosecha de papas. Se exigía que cada familia llevase cuatro cargas de papas de la puna a los depósitos en la aldea. Los hombres y mujeres de las dos mitades venían con sus caballos y mulas para ayudar a transportar la producción. Algunos viejos que ya no tenían caballos ni mulas y llevaban cuesta abajo sus cargas (sacos de 100 kilos) en sus espaldas. La cosecha de

papas de la CAP en la *puna* tenía algo de la atmosfera de una *faena* donde todo el mundo se junta para ayudar, pero que en realidad es el empleo del viejo sistema de *yanakonaje* antiguamente usado por los *hacendados*. El sistema de explotación que había existido anteriormente en las relaciones del *hacendado* y la población de Uray había sido trasladado y acentuado en las relaciones entre las mitades de Hanay y Uray. La nueva propiedad y control de la tierra resultó intolerable para algunas familias de Hanay. Dos familias realmente abandonaron la aldea y se fueron a residir con sus familiares en Lima. De acuerdo con otros matapuqueños, ellos fueron 'forzados' a dejar la aldea ya que no se someterían a las nuevas demandas exigidas a ellos.

Muchos de los '*comuneros* libres' de la mitad de arriba se fueron dando cuenta poco a poco de que la Reforma Agraria estaba operando realmente en contra de sus intereses. Algunos deseaban que regresase el antiguo 'patrón'. Otros estaban frustrados por las contradicciones que les imponía la Reforma Agraria. Su propósito manifiesto había sido el de retornar la tierra a aquellos que anteriormente la habían trabajado o la habían usado; al mismo tiempo, ignoraba sus derechos ancestrales en la *puna*. Porque los *hacendados* habían usurpado y reclamado la mayor parte de la *puna* para la hacienda, esta tierra fue expropiada automáticamente bajo la reforma y se convirtió en la propiedad de la cooperativa y así bajo el control de la población de Uray. Aún si les diesen la oportunidad los que no eran miembros no podían comprar las tierras de la CAP, puesto que la ley de cooperativas y los documentos de expropiación (Apéndice 2, párrafo IV, 8b) aseveraban específicamente que ninguna tierra de cooperativa podía ser vendida o transferida bajo ninguna circunstancia.

Para añadir algo sobre el creciente control de los '*comuneros* libres', ellos estaban cada vez más presionados a trabajar como *eventuales* (trabajadores en época de gran presión) en la CAP como recompensa por las actividades agrícolas en las tierras de la *puna* de la CAP. Tradicionalmente, los *comuneros* libres tenía poca necesidad de estas tierras, pero los linderos estaban mal definidos y resultó que algunos estaban cultivando en lo que estaba legalmente definido como tierras de la CAP. Bajo el vigilante control de los *socios* de la aldea baja, muchos '*comuneros* libres' fueron encontrados responsables del uso de la tierra, algo que nunca se había hecho en la época del *hacendado*. Anteriormente el sistema

del *yanakonaje* rara vez los había tocado. Como una herramienta en manos de los *socios*, sin embargo, el sistema era reforzado inflexiblemente, especialmente durante los periodos de escasez de trabajo ilustrados en las figuras VIII: 2 y VIII: 3. Ambas figuras requieren alguna explicación, y deben señalarse algunas características especiales.

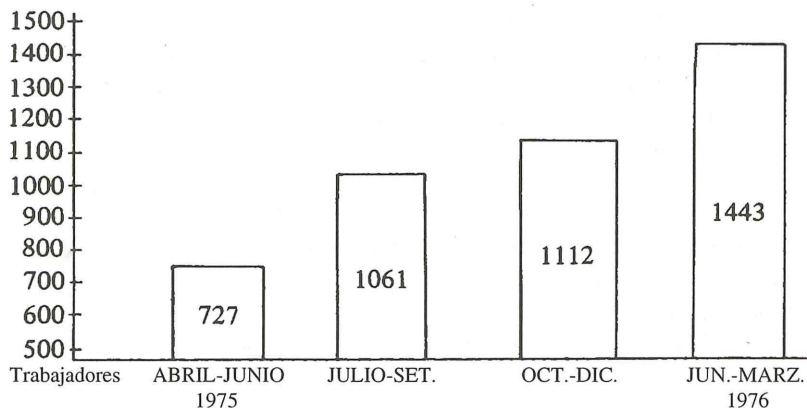


Figura VIII: 2. Participación en la CAP Pincos medida por trimestres, 1975, 1976. Basada en el libro de registros de pagos de la CAP.

En primer lugar, la figura VIII: 2 ilustra que la participación en la Cooperativa es aproximadamente 3.8 veces más alta en el punto máximo del periodo lluvioso de lo que es en la primera parte de la estación seca⁹. Desde el final de la estación lluviosa en abril la participación crece lentamente a lo largo de todo el año hasta que llega a su máximo en el pleno de la estación lluviosa en enero. El *status* de *socio* no obliga a un hombre a trabajar. Más bien le dá derechos a hacerlo cuando así lo desee (ver apéndice 3, Art. 24). Si consideramos la más detallada figura VIII: 3, que describe la participación semanal, se hacen aparentes un número de más variaciones. En primer lugar hay una caída marcada de participación en la CAP durante la temprada de sembrío y cosecha en la aldea. Durante los años 1975 y 1976 la fuerza de trabajo disminuyó a la mitad en la época que comenzó la siembra del maíz, en Matapuqio había co-

⁹ En 1976 el número máximo de trabajadores durante cualquier semana fue de 168 y el más bajo fue 35.

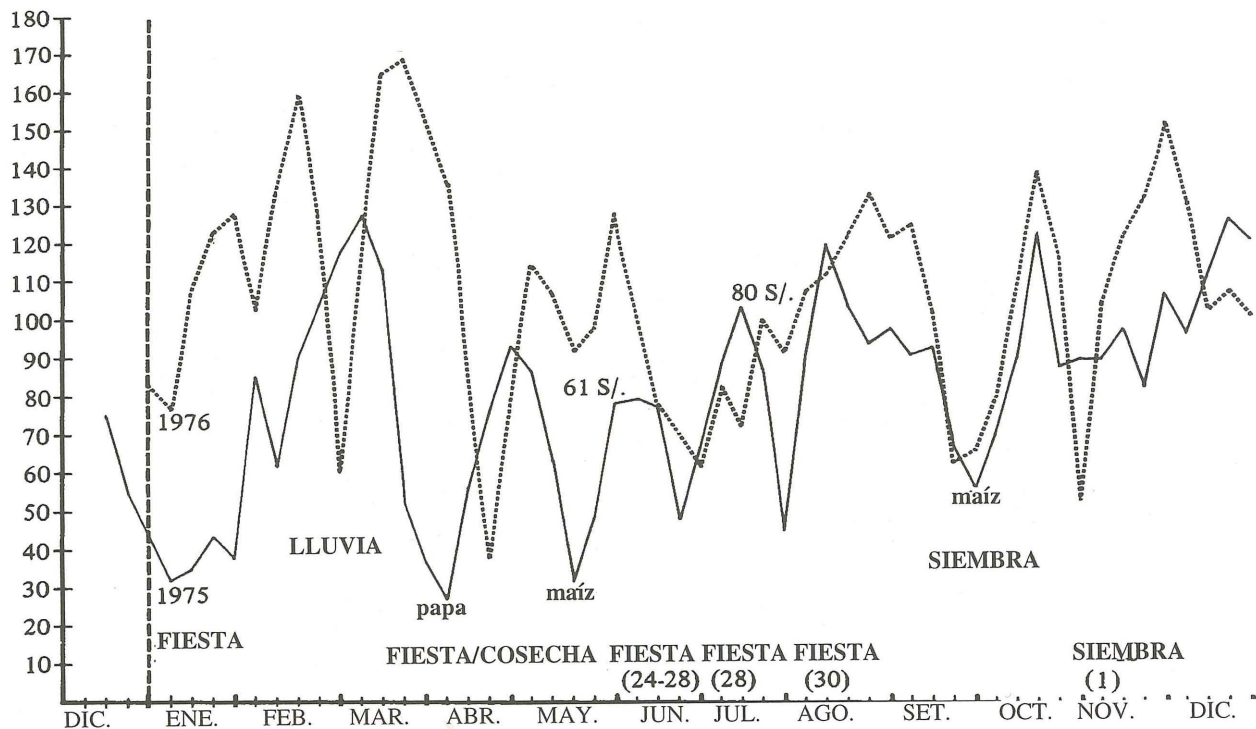


Figura VIII: 3. Participación en la CAP Pincos (registrada semanalmente).

menzado a fines de setiembre y comienzos de diciembre (ver figura 3, página 137 en el Capítulo IV con referencia al ciclo agrícola de la aldea). Una caída aún mayor ocurrió durante la cosecha de papas en abril y menos dramáticamente durante la cosecha del maíz en mayo.

La figura muestra también variaciones que yo puedo explicar sólo si ellas son relacionadas al ciclo de fiestas de la aldea. Como fue anteriormente explicado en el Capítulo VII, el trabajo en el valle estaba muy motivado por la necesidad cumplir metas específicas, tales como la compra de ciertos elementos y el pago de deudas. El mayor drenaje de las economías familiares es durante una fiesta. Esto es cuando los participantes apoyan a sus líderes de *ayllu* y contribuyen en dinero contante o en productos para las festividades. Así la más alta participación en la cooperativa en las semanas inmediatamente previas a un fiesta es de esperarse. Una situación similar fue anotada por Nash (1968) en una comunidad de ceramistas guatemaltecos donde la producción (comercial) de cerámica aumentaba antes de las fiestas. Además, una tendencia comprensible en la participación en la CAP era la caída drástica en el número de personas que venían a trabajar durante la semana de la fiesta misma¹⁰. La figura VIII: 3 sostiene ambas de estas tendencias en participación de trabajadores en la CAP Pincos.

Varias fiestas están indicadas en la figura VIII: 3 y todas ellas se correlacionan con el patrón de subida-caída en la participación que uno podría esperar. Sin embargo, hay dos fiestas que introducen una cierta variación y son de particular interés en este contexto. Primero la fiesta de la Pascua de la Semana Santa parece estar relacionada con el tiempo de mayor variación en el número de trabajadores que se presentan a trabajar. Antes de esta fiesta habían trabajado en la CAP más hombres que en cualquier época del año. Durante la fiesta misma, era la menor caída de participación en el trabajo que se ha registrado. De todas las fiestas en el ciclo, las celebraciones de la Pascua son las de más larga duración y en consecuencia requieren los mayores gastos. La fiesta cae en un momento del ciclo agrícola cuando hay poca comida en la aldea (ver figura IV: 3, p. 173. Los cultivos están todavía madurando y la *marka* está vacía. Los

¹⁰ Generalmente, las fiestas duran de dos a cuatro días, pero uno necesita una buena semana para recuperarse del pesado beber ritual que ocurre durante la celebración.

menzado a fines de setiembre y comienzos de diciembre (ver figura 3, página 137 en el Capítulo IV con referencia al ciclo agrícola de la aldea). Una caída aún mayor ocurrió durante la cosecha de papas en abril y menos dramáticamente durante la cosecha del maíz en mayo.

La figura muestra también variaciones que yo puedo explicar sólo si ellas son relacionadas al ciclo de fiestas de la aldea. Como fue anteriormente explicado en el Capítulo VII, el trabajo en el valle estaba muy motivado por la necesidad cumplir metas específicas, tales como la compra de ciertos elementos y el pago de deudas. El mayor drenaje de las economías familiares es durante una fiesta. Esto es cuando los participantes apoyan a sus líderes de *ayllu* y contribuyen en dinero contante o en productos para las festividades. Así la más alta participación en la cooperativa en las semanas inmediatamente previas a un fiesta es de esperarse. Una situación similar fue anotada por Nash (1968) en una comunidad de ceramistas guatemaltecos donde la producción (comercial) de cerámica aumentaba antes de las fiestas. Además, una tendencia comprensible en la participación en la CAP era la caída drástica en el número de personas que venían a trabajar durante la semana de la fiesta misma¹⁰. La figura VIII: 3 sostiene ambas de estas tendencias en participación de trabajadores en la CAP Pincos.

Varias fiestas están indicadas en la figura VIII: 3 y todas ellas se correlacionan con el patrón de subida-caída en la participación que uno podría esperar. Sin embargo, hay dos fiestas que introducen una cierta variación y son de particular interés en este contexto. Primero la fiesta de la Pascua de la Semana Santa parece estar relacionada con el tiempo de mayor variación en el número de trabajadores que se presentan a trabajar. Antes de esta fiesta habían trabajado en la CAP más hombres que en cualquier época del año. Durante la fiesta misma, era la menor caída de participación en el trabajo que se ha registrado. De todas las fiestas en el ciclo, las celebraciones de la Pascua son las de más larga duración y en consecuencia requieren los mayores gastos. La fiesta cae en un momento del ciclo agrícola cuando hay poca comida en la aldea (ver figura IV: 3, p. 173. Los cultivos están todavía madurando y la *marka* está vacía. Los

¹⁰ Generalmente, las fiestas duran de dos a cuatro días, pero uno necesita una buena semana para recuperarse del pesado beber ritual que ocurre durante la celebración.

salarios de la CAP en esta época del año son de importancia aún mayor de lo que significa financiar fiestas en otras épocas del año cuando la producción local es más abundante. Los salarios hacen posible comprar comida para la celebración, gustos especiales de la ciudad y aún productos suplementarios. También, la celebración de la Pascua cae justo antes de la cosecha de papas de la aldea. Cuando los trabajadores de la CAP dejan el valle para ir a la fiesta de la aldea, su ausencia será prolongada, porque ellos comenzarán a cosechar las papas inmediatamente después de la fiesta. La combinación de tiempo de fiesta y tiempo de cosecha parece que tiene un gran impacto en la participación de los trabajadores, como se ilustra en la figura.

La segunda fiesta que, a diferencia de la Pascua, es distinguida en la figura por su falta de contraste en la participación de la CAP, es la Fiesta de Santa Rosa el 30 de agosto. Aquí no encontramos los picos de asistencia-falta en la curva de la participación que era característica de las otras fiestas, y muy en especial en la de Pascua. En Matapuquio, la fiesta de Santa Rosa es siempre patrocinada por una mujer. Tradicionalmente, una fiesta durante esta parte del año era celebrada en honor de la deidad femenina, la luna, y hasta la fecha ha mantenido muchas de sus asociaciones femeninas. La fiesta está patrocinada por mujeres y es sostenida en gran parte por el dinero que ellas pueden ahorrar de vender sus animales. En consecuencia, los preparativos para esta fiesta afectan la participación en la cooperativa en un grado muy ínfimo, puesto que la fuerza de trabajo de la CAP es casi completamente masculina.

Habiendo considerado las fluctuaciones en la participación y explicado provisionalmente su ocurrencia, retornemos ahora a la cuestión de cómo afectan estas fluctuaciones a la población de Hanay. Parece que, como regla general, cualquier falta de participación, sea de *socio* o *eventual*, evocaba medidas de reclutamiento de parte de los líderes o *dirigentes* de la CAP. Debido a su posición interna en la aldea, estaban en una situación que facilitaba el reclutamiento del trabajo. Era fácil para ellos el recordar a la gente 'su deuda' a la cooperativa. Inclusive algunas veces se tomaban *prendas* como se hacía en los tiempos primitivos de los *hacendados*. En periodos de baja participación, la presión era siempre sobre la población de Hanay para que viniesen a trabajar como *eventuales*, mientras que en las épocas de gran participación, ellos eran realmente excluidos del trabajo con el argumento de que ellos no eran *socios*. El

efecto liberador de la Reforma Agraria sobre un segmento de la población (Uray) era en realidad percibido como una experiencia exactamente opuesta por la población de Hanay. Su status de '*comuneros libres*' estaba amenazado y ellos estaban constantemente siendo puestos en una posición de dependencia.

Para la población de Hanay una cosa era vivir bajo el temor del *hacendado*, pero algo completamente distinto el ser controlados por sus propios vecinos y miembros de aldea, que conocían hasta sus movimientos más mínimos en la *puna*. Una solución obvia del problema desde el punto de vista de los aldeanos de Hanay, habría sido el incorporarse a la cooperativa, como para poder participar en las decisiones y en las ganancias. Esta alternativa, sin embargo, era cada vez más restringida, puesto que el Ministerio de Agricultura se había apurado en intervenir y limitar la membresía.

De acuerdo con sus estatutos (apéndice 3, Art. 24), la cooperativa tenía la obligación de proporcionar trabajo a sus miembros cuando quiera que ellos quisiesen. Desde un punto de vista administrativo, es fácil comprender que la misma ley de cooperativas hacía necesario limitar el número de socios nuevos. En marzo de 1976, por ejemplo, había una abundancia de trabajadores en relación con las necesidades de trabajo de la CAP. Si se aceptaran más y más socios y se les daba derecho a trabajar, fácilmente podría surgir una crisis en la cual la CAP se sobre-extendería drásticamente en terminos de fuerza de trabajo y los salarios que demandarían los hombres. Como hemos visto de las figuras VIII: 2 y VIII: 3, este problema no se presenta uniforme durante todo el año, pero era cada vez más evidente que por necesidades económicas la cooperativa se vería forzada a limitar el número de sus socios. Esto se volvió particularmente urgente después que la cooperativa aumentó su pago de 61 a 80 soles diarios desde fines de julio de 1976. Este nuevo salario había sido fijado por el Ministerio de Agricultura como el mínimo que debían pagar las CAPs a sus trabajadores en la sierra. Sin embargo, como muy pocas cooperativas con la excepción de Pincos, podían pagar este salario mínimo, eran obligados por ley a solicitar una excepción, pero fueron rechazados sobre la base de su sólida situación económica, con el resultado de que en marzo de 1977 el número de trabajadores que se presentaron a trabajar en la cooperativa de Pincos llegó al nunca antes oído número de 315 trabajadores en el campo. Todo el dinero contante disponible tubo

que ser para el pago de salarios de los socios durante este período. El banco, que también estaba pasando por dificultades financieras, comenzó a demandar que se tomase alguna medida para resolver la situación. Eventualmente, el Ministerio de Agricultura estuvo de acuerdo en marcar el límite del número de socios permitido en la cooperativa a 180. Cuando esta cuota fue cumplida, todos los otros trabajadores que aspiraban a la membresía fueron simplemente excluidos. Cuando se llegó a este número máximo, sólo una sexta parte del total de la membresía de la CAP venía de la población de Hanay mientras que algo más de la mitad eran de Uray Matapuquio. El resto de la membresía venía varios grupos de feudatarios. Algunos hombres habían presentado su solicitud e membresía pero habían sido forzados a esperar más de los tres meses especificados¹¹ para recibir una respuesta. Ahora se les negaba la membresía. Parecería que el Ministerio de Agricultura, cuya tarea era la de finalmente aceptar o rechazar a los nuevos miembros, habría demorado deliberadamente atender las solicitudes debido a sus indecisiones sobre cuál sería el nivel ideal de asociados de la CAP en Pincos. Las solicitudes rechazadas afectaron particularmente a cinco familias de jóvenes que se había establecido recientemente como feudatarios con la finalidad precisa de adquirir la membresía. En un caso, el jefe de la familia había trabajado en Pincos aproximadamente 300 días del año, pero por el hecho de que fue rechazado como socio se le negó la participación de las ganancias. De acuerdo con el Artículo 112 de los estatutos de la Cooperativa, él y los otros eventuales tenían algunos derechos para reclamar una parte de la distribución de las ganancias. Sin embargo, en el momento de la redistribución, ellos no estaban apercibidos de esta posibilidad¹². Si hubieran ellos forzado su demanda, la asamblea general hubiera también tenido que aprobar la coparticipación de las ganancias con los eventuales, lo que era muy poco probable.

He tratado de poner en claro qué grupos fueron los beneficiarios de la Reforma Agraria y como esto llevó a una inversión jerárquica de las

11 Algunos habían esperado hasta un año completo. La decisión de negar membresía fue retractada justo al momento en que yo estaba dejando el valle en 1977.

12 El tesorero había escondido los estatutos por lo que no estaba disponible para que lo estudiaran los comuneros. Personalmente yo pude conseguirlos después que el tesorero fue obligado a renunciar, un incidente que comentaré después en el análisis del uso y abuso individual del poder en la cooperativa.

relaciones de roles de las mitades en la comunidad de Matapuquio. Los pobres se volvieron ricos, y los ricos se volvieron más pobres. Ejemplos similares de 'egoísmo de grupo' (Ver el Capítulo I, p. 84) han sido observados en otras partes de la sierra por Long y Winder (1975) y en la costa por SINAMOS (1976a) y este puede ser en verdad un problema general en donde las cooperativas han tenido éxito¹³.

Un gran problema de la CAP Pincos ha sido expuesto en la necesidad de una fuerza de trabajo relativamente estable en la empresa que está en conflicto con la provisión altamente oscilatoria de la fuerza de trabajo y que varía grandemente en su composición. He tratado de mostrar que la variabilidad en la participación en el trabajo está basada en opciones racionales tomadas por indios individuales, y que la decisión de participar y la oportunidad de hacerlo así deben ser comprendidos en relación con su cultura en general¹⁴.

En las siguientes secciones de este capítulo, analizaremos el tópico de las elecciones en la CAP Pincos y en la aldea. Como ya ha sido establecido las elecciones de la CAP están dominadas por los socios y en el caso de Matapuquio por la población de Uray. Las elecciones en la aldea y la toma de decisiones por otro lado incluyen a grupos de intereses tanto en Uray como en Hanay en la manera que he descrito con referencia a la elección del teniente gobernador (ver Capítulo IV). La relación entre las autoridades tradicionales y las nuevamente creadas, parte de las cuales representa a los mismos indios, es una relación problemática. Esto era especialmente así después que las autoridades tradicionales, junto con un grupo de emigrantes matapuqueños en Lima¹⁵, se encargó del asunto del reconocimiento legal de Matapuquio como una comunidad. Su alegato

13 Un ejemplo de la tendencia seguida por las cooperativas sin éxito ha sido presentado en el Capítulo II (p. 80) en el caso de la CAP Sotcomayo, también en el Valle de Pincos.

14 Una posible solución de este problema pudo haberse encontrado solucionando los conflictos de intereses inherentes a la situación indígena, sea acomodando la producción hacia los periodos de participación máxima o escogiendo opciones disponibles que podían competir con aquellas tradicionalmente disponibles. Uno podía, por ejemplo, aumentar las recompensas para los trabajadores de la estación baja. Si se hacía esto a través de salarios más altos, probablemente el resultado obvio habría sido el aumento de la participación en la economía de mercado.

15 Representando a la mitad de Hanay y los *feudatarios*.

era que si Matapuquio se volvía en una comunidad reconocida (ver Capítulo II), podía reclamar a la CAP Pincos como una empresa comunal (ver Capítulo I). Si este fuera el caso, todas las tierras de la cooperativa caerían bajo el control de toda la comunidad, un recurso que podía ser usado por todos.

Las elecciones y el nuevo liderato

La organización de las recién formadas cooperativas agrarias ha sido descrita en el Capítulo I. El caso individual de la CAP Pincos sigue fielmente este arquetipo. Muchos de los problemas que he analizado en el capítulo anterior, tal como el de las responsabilidades jerárquicas en conflicto y el 'egoísmo de grupo', están también en evidencia en esta empresa, la CAP Pincos. Sin embargo, un análisis más exhaustivo del liderato en Pincos, saca a luz las características peculiares de la CAP que son relevantes para comprender las relaciones entre la cooperativa y la aldea. En primer lugar, se debe aclarar que como la mayoría de los miembros de la CAP eran del segmento Uray de Matapuquio (ver figura VIII: 1) este es el grupo que se estableció firmemente en las posiciones de liderato de la CAP. En las elecciones de la CAP que yo presencié, su presencia en términos puramente de votos les aseguraba los puestos de liderato en la elección por aquellos que los habían escogido para que los representen¹⁶. Sin embargo, más interesante era el hecho de que aquellos hombres elegidos a las posiciones más altas fueron anteriores varayoqkuna y los hombres grandes del ayllu. Lo que había pasado en realidad era que los tres líderes de ayllu más grandes de Uray transfirieron su poder de la aldea a la cooperativa. El resto del liderato de la CAP fue además elegido de entre sus sostenedores básicos del ayllu: sus compadres íntimos, parientes y afines. En un caso, por ejemplo, el hermano del presidente fue elegido en una posición menor en el consejo de la aldea.

Los estatutos de la cooperativa prohíben explícitamente que los mismos funcionarios ocupen posiciones de liderato por más de un periodo a la vez. En consecuencia, en las elecciones posteriores aquellos líderes de

16 Los procedimientos de nominación defectuosos descritos en el capítulo I fueron también usados en Pincos. Estos beneficiaron a los nominados de Uray.

ayllu que se retiraban del puesto buscaban reemplazos de entre los seguidores de su ayllu. Las personas en la categoría de parentesco katay eran notablemente preferidos en varios de esos casos, presumiblemente debido a sus roles tradicionales subordinados.

Así, los principios de liderato, reclutamiento y formación de grupos en operación al nivel de la aldea fueron también aplicados en la cooperativa. Con la excepción de dos posiciones de liderato dentro de la cooperativa, uno podía llegar hasta el punto de decir que las autoridades tradicionales habían sido en realidad directamente transferidas a la nueva situación. Una de las excepciones a esta generalización fue la elección de un hombre en particular para la posición de tesorero, siendo la segunda excepción la posición de liderato ejercida por el administrador, que era un hombre de fuera nombrado por el Ministro de Agricultura. Ambas posiciones representan factores nuevos en la aldea en general y en la estructura de poder de la cooperativa.

El hombre que fue elegido tesorero de la CAP Pincos era sin duda la persona más educada y de mayor experiencia de la aldea de Matapuquio. Su educación formal incluía cuatro años de escuela primaria, mientras que la mayor parte de sus contemporáneos no tenía educación formal. Además, él había trabajado por un tiempo como comerciante en pequeña escala en Andahuaylas y recientemente había regentado su propia tienda en el pueblo vecino de Huancarama. Era un hombre con experiencia en comprar y vender y era uno de los pocos, si no el único, matapuquios que había tenido experiencia en contaduría. También, él sabía leer y escribir y hablaba con fluidez el español.

Con su experiencia práctica y su educación, este hombre era el candidato más fuerte para el puesto de tesorero durante las primeras elecciones de Pincos. Fue elegido sin oposición, a pesar del hecho de que tenía muy poca experiencia previa en movilizar el soporte del *ayllu* de dentro de la comunidad. El había viajado y trabajado fuera del valle durante casi toda su vida adulta y no tenía un *ayllu* núcleo tradicional en el que podía confiar. Sus relaciones dentro de la aldea eran también pocas, debido al hecho de que él era un hijo único y, además, no se llevaba bien con la familia de su esposa. Este era un hombre que había participado muy rara vez en relaciones de *ayni*, *minka* o *faena* y que nunca había sido elegido al rango más bajo de la jerarquía de los *varayoqkuna*. Personalmente él

podía conseguir movilizar algún soporte debido a relaciones de parentesco distantes con algunos de los líderes de la CAP. Sin embargo, y esto es más importante, él era de la mitad de Uray y por esto fue encontrado aceptable.

La elección del tesorero a una de las posiciones en la cooperativa parecen reflejar una tendencia general en la *sierra* por la cual las autoridades tradicionales están siendo reemplazadas por líderes nuevos cuyas calificaciones están basadas en sus habilidades educativas y no en los valores y hábitos tradicionales¹⁷.

Las nuevas habilidades de alfabetización, discusión democrática y toma de decisiones han adquirido tan gran valor funcional que sus poseedores han llegado a dominar a sus familias, en muchos casos a pesar de su muy tierna edad, falta de atributos tradicionales de madurez tal como esposas e hijos, y normas de respeto tradicionales de los jóvenes hacia los viejos, etc. (Dobyns 1965: 26)

Cuando el tesorero fue elegido para el cargo, sólo tenía veinticuatro años, el más joven de todos los líderes de la cooperativa.

Al elegir al tesorero, los *socios* de la CAP Pincos le mostraron un alto grado de confianza. En primer lugar ellos pensaron que podrían enfrentarse a las intimidantes negociaciones monetarias y burocráticas requeridas por ellos en sus relaciones con el mundo de fuera. En segundo lugar su elección reflejaba la confianza de los *socios* de que el se encargaría de los asuntos internos de la empresa con equidad. La evidencia parece señalar al hecho de que esta confianza fue satisfecha en términos de las relaciones externas que la cooperativa tenía que mantener, pero en lo que se refiere a las relaciones internas de la empresa el tesorero mostró tener falta de integridad. Para comprender las implicaciones de las acciones del tesorero, es necesario considerar la segunda excepción a la estructura política tradicional dentro de la CAP, la del administrador.

En teoría, el administrador era empleado por la asamblea general y trabaja junto con los consejos administrativo y de control (regulador) electos (ver Capítulo I). El primer administrador de la CAP Pincos, sin

17 Este es también el caso entre las tribus de las selvas de Sur América como, por ejemplo, los trío (P.G. Rivière, comunicación personal).

embargo, se negó a aceptar que su posición era subordinada. Su procedencia era blanca/mestiza y él no era del valle. Su actitud hacia los indios y en verdad hacia la cooperativa misma, era de superioridad, y el rol que él asumió en la cooperativa era reminiscente del *hacendado*.

El administrador asumió el control de todos los asuntos de la cooperativa, dando órdenes sobre temas en los que él no tenía autoridad legal, manipulando e intimidando a los indios, y eventualmente desapareciendo con parte de las ganancias muy en exceso a su salario.

Los indios recuerdan esta época de la cooperativa como caracterizada por borracheras y corrupción. El administrador aplacaba cualquier intento de rebelión entre los indios proporcionándoles alcohol en el campo durante las horas de trabajo. Barriles de *tragu* eran rodados hasta el borde de los campos de caña y eran consumidos en el calor del día. Los visitantes durante esta temporada relatan que era muy raro localizar un trabajador que estuviese sobrio.

De todos los líderes de la cooperativa y de todos los indios en general sólo el tesorero se mantuvo firme en esta situación de general desmoralización. El se negó a ser tratado en otra forma que no fuese la de igualdad con el administrador y la relación entre ellos se convirtió en una relación estrictamente comercial. Eventualmente, el administrador se compró una casa en el Cuzco y un carro, y el administrador expandió su tienda en la aldea¹⁸. De acuerdo con fuentes de la oficina local del Ministerio de Agricultura, ellos fueron eventualmente forzados a intervenir y poner fin a esta conspiración entre el tesorero y el administrador. Si bien una crisis de liderato puede ser considerada nada seria por los burócratas, una crisis económica en la cooperativa no sería ciertamente tolerada. Las ganancias de la CAP Pincos habían bajado hasta el punto de que quedaría muy poco como para repartir entre los indios. Y lo que es más importante, el Estado estaba perdiendo impuestos como resultado de la caída económica. En consecuencia, el administrador fue destituido en febrero de 1976 y poco después se fue del valle al Cuzco.

Durante el periodo inmediatamente después de la formación de la

18 Ver el Capítulo VIII sobre el rol de las *tiendas* de Matapuquio en la formación del grupo de *ayllu*, particularmente durante las fiestas.

menzado a fines de setiembre y comienzos de diciembre (ver figura 3, página 137 en el Capítulo IV con referencia al ciclo agrícola de la aldea). Una caída aún mayor ocurrió durante la cosecha de papas en abril y menos dramáticamente durante la cosecha del maíz en mayo.

La figura muestra también variaciones que yo puedo explicar sólo si ellas son relacionadas al ciclo de fiestas de la aldea. Como fue anteriormente explicado en el Capítulo VII, el trabajo en el valle estaba muy motivado por la necesidad cumplir metas específicas, tales como la compra de ciertos elementos y el pago de deudas. El mayor drenaje de las economías familiares es durante una fiesta. Esto es cuando los participantes apoyan a sus líderes de *ayllu* y contribuyen en dinero contante o en productos para las festividades. Así la más alta participación en la cooperativa en las semanas inmediatamente previas a un fiesta es de esperarse. Una situación similar fue anotada por Nash (1968) en una comunidad de ceramistas guatemaltecos donde la producción (comercial) de cerámica aumentaba antes de las fiestas. Además, una tendencia comprensible en la participación en la CAP era la caída drástica en el número de personas que venían a trabajar durante la semana de la fiesta misma¹⁰. La figura VIII: 3 sostiene ambas de estas tendencias en participación de trabajadores en la CAP Pincos.

Varias fiestas están indicadas en la figura VIII: 3 y todas ellas se correlacionan con el patrón de subida-caída en la participación que uno podría esperar. Sin embargo, hay dos fiestas que introducen una cierta variación y son de particular interés en este contexto. Primero la fiesta de la Pascua de la Semana Santa parece estar relacionada con el tiempo de mayor variación en el número de trabajadores que se presentan a trabajar. Antes de esta fiesta habían trabajado en la CAP más hombres que en cualquier época del año. Durante la fiesta misma, era la menor caída de participación en el trabajo que se ha registrado. De todas las fiestas en el ciclo, las celebraciones de la Pascua son las de más larga duración y en consecuencia requieren los mayores gastos. La fiesta cae en un momento del ciclo agrícola cuando hay poca comida en la aldea (ver figura IV: 3, p. 173. Los cultivos están todavía madurando y la *marka* está vacía. Los

¹⁰ Generalmente, las fiestas duran de dos a cuatro días, pero uno necesita una buena semana para recuperarse del pesado beber ritual que ocurre durante la celebración.

efecto liberador de la Reforma Agraria sobre un segmento de la población (Uray) era en realidad percibido como una experiencia exactamente opuesta por la población de Hanay. Su status de '*comuneros libres*' estaba amenazado y ellos estaban constantemente siendo puestos en una posición de dependencia.

Para la población de Hanay una cosa era vivir bajo el temor del *hacendado*, pero algo completamente distinto el ser controlados por sus propios vecinos y miembros de aldea, que conocían hasta sus movimientos más mínimos en la *puna*. Una solución obvia del problema desde el punto de vista de los aldeanos de Hanay, habría sido el incorporarse a la cooperativa, como para poder participar en las decisiones y en las ganancias. Esta alternativa, sin embargo, era cada vez más restringida, puesto que el Ministerio de Agricultura se había apurado en intervenir y limitar la membresía.

De acuerdo con sus estatutos (apéndice 3, Art. 24), la cooperativa tenía la obligación de proporcionar trabajo a sus miembros cuando quiera que ellos quisiesen. Desde un punto de vista administrativo, es fácil comprender que la misma ley de cooperativas hacía necesario limitar el número de socios nuevos. En marzo de 1976, por ejemplo, había una abundancia de trabajadores en relación con las necesidades de trabajo de la CAP. Si se aceptaran más y más socios y se les daba derecho a trabajar, fácilmente podría surgir una crisis en la cual la CAP se sobre-extendería drásticamente en terminos de fuerza de trabajo y los salarios que demandarían los hombres. Como hemos visto de las figuras VIII: 2 y VIII: 3, este problema no se presenta uniforme durante todo el año, pero era cada vez más evidente que por necesidades económicas la cooperativa se vería forzada a limitar el número de sus socios. Esto se volvió particularmente urgente después que la cooperativa aumentó su pago de 61 a 80 soles diarios desde fines de julio de 1976. Este nuevo salario había sido fijado por el Ministerio de Agricultura como el mínimo que debían pagar las CAPs a sus trabajadores en la sierra. Sin embargo, como muy pocas cooperativas con la excepción de Pincos, podían pagar este salario mínimo, eran obligados por ley a solicitar una excepción, pero fueron rechazados sobre la base de su sólida situación económica, con el resultado de que en marzo de 1977 el número de trabajadores que se presentaron a trabajar en la cooperativa de Pincos llegó al nunca antes oído número de 315 trabajadores en el campo. Todo el dinero contante disponible tubo

relaciones de roles de las mitades en la comunidad de Matapuquio. Los pobres se volvieron ricos, y los ricos se volvieron más pobres. Ejemplos similares de 'egoísmo de grupo' (Ver el Capítulo I, p. 84) han sido observados en otras partes de la sierra por Long y Winder (1975) y en la costa por SINAMOS (1976a) y este puede ser en verdad un problema general en donde las cooperativas han tenido éxito¹³.

Un gran problema de la CAP Pincos ha sido expuesto en la necesidad de una fuerza de trabajo relativamente estable en la empresa que está en conflicto con la provisión altamente oscilatoria de la fuerza de trabajo y que varía grandemente en su composición. He tratado de mostrar que la variabilidad en la participación en el trabajo está basada en opciones racionales tomadas por indios individuales, y que la decisión de participar y la oportunidad de hacerlo así deben ser comprendidos en relación con su cultura en general¹⁴.

En las siguientes secciones de este capítulo, analizaremos el tópico de las elecciones en la CAP Pincos y en la aldea. Como ya ha sido establecido las elecciones de la CAP están dominadas por los socios y en el caso de Matapuquio por la población de Uray. Las elecciones en la aldea y la toma de decisiones por otro lado incluyen a grupos de intereses tanto en Uray como en Hanay en la manera que he descrito con referencia a la elección del teniente gobernador (ver Capítulo IV). La relación entre las autoridades tradicionales y las nuevamente creadas, parte de las cuales representa a los mismos indios, es una relación problemática. Esto era especialmente así después que las autoridades tradicionales, junto con un grupo de emigrantes matapuqueños en Lima¹⁵, se encargó del asunto del reconocimiento legal de Matapuquio como una comunidad. Su alegato

13 Un ejemplo de la tendencia seguida por las cooperativas sin éxito ha sido presentado en el Capítulo II (p. 80) en el caso de la CAP Sotcomayo, también en el Valle de Pincos.

14 Una posible solución de este problema pudo haberse encontrado solucionando los conflictos de intereses inherentes a la situación indígena, sea acomodando la producción hacia los periodos de participación máxima o escogiendo opciones disponibles que podían competir con aquellas tradicionalmente disponibles. Uno podía, por ejemplo, aumentar las recompensas para los trabajadores de la estación baja. Si se hacía esto a través de salarios más altos, probablemente el resultado obvio habría sido el aumento de la participación en la economía de mercado.

15 Representando a la mitad de Hanay y los *feudatarios*.

ayllu que se retiraban del puesto buscaban reemplazos de entre los seguidores de su ayllu. Las personas en la categoría de parentesco katay eran notablemente preferidos en varios de esos casos, presumiblemente debido a sus roles tradicionales subordinados.

Así, los principios de liderato, reclutamiento y formación de grupos en operación al nivel de la aldea fueron también aplicados en la cooperativa. Con la excepción de dos posiciones de liderato dentro de la cooperativa, uno podía llegar hasta el punto de decir que las autoridades tradicionales habían sido en realidad directamente transferidas a la nueva situación. Una de las excepciones a esta generalización fue la elección de un hombre en particular para la posición de tesorero, siendo la segunda excepción la posición de liderato ejercida por el administrador, que era un hombre de fuera nombrado por el Ministro de Agricultura. Ambas posiciones representan factores nuevos en la aldea en general y en la estructura de poder de la cooperativa.

El hombre que fue elegido tesorero de la CAP Pincos era sin duda la persona más educada y de mayor experiencia de la aldea de Matapuquio. Su educación formal incluía cuatro años de escuela primaria, mientras que la mayor parte de sus contemporáneos no tenía educación formal. Además, él había trabajado por un tiempo como comerciante en pequeña escala en Andahuaylas y recientemente había regentado su propia tienda en el pueblo vecino de Huancarama. Era un hombre con experiencia en comprar y vender y era uno de los pocos, si no el único, matapuquios que había tenido experiencia en contaduría. También, él sabía leer y escribir y hablaba con fluidez el español.

Con su experiencia práctica y su educación, este hombre era el candidato más fuerte para el puesto de tesorero durante las primeras elecciones de Pincos. Fue elegido sin oposición, a pesar del hecho de que tenía muy poca experiencia previa en movilizar el soporte del *ayllu* de dentro de la comunidad. El había viajado y trabajado fuera del valle durante casi toda su vida adulta y no tenía un *ayllu* núcleo tradicional en el que podía confiar. Sus relaciones dentro de la aldea eran también pocas, debido al hecho de que él era un hijo único y, además, no se llevaba bien con la familia de su esposa. Este era un hombre que había participado muy rara vez en relaciones de *ayni*, *minka* o *faena* y que nunca había sido elegido al rango más bajo de la jerarquía de los *varayoqkuna*. Personalmente él

embargo, se negó a aceptar que su posición era subordinada. Su procedencia era blanca/mestiza y él no era del valle. Su actitud hacia los indios y en verdad hacia la cooperativa misma, era de superioridad, y el rol que él asumió en la cooperativa era reminiscente del *hacendado*.

El administrador asumió el control de todos los asuntos de la cooperativa, dando órdenes sobre temas en los que él no tenía autoridad legal, manipulando e intimidando a los indios, y eventualmente desapareciendo con parte de las ganancias muy en exceso a su salario.

Los indios recuerdan esta época de la cooperativa como caracterizada por borracheras y corrupción. El administrador aplacaba cualquier intento de rebelión entre los indios proporcionándoles alcohol en el campo durante las horas de trabajo. Barriles de *tragu* eran rodados hasta el borde de los campos de caña y eran consumidos en el calor del día. Los visitantes durante esta temporada relatan que era muy raro localizar un trabajador que estuviese sobrio.

De todos los líderes de la cooperativa y de todos los indios en general sólo el tesorero se mantuvo firme en esta situación de general desmoralización. El se negó a ser tratado en otra forma que no fuese la de igualdad con el administrador y la relación entre ellos se convirtió en una relación estrictamente comercial. Eventualmente, el administrador se compró una casa en el Cuzco y un carro, y el administrador expandió su tienda en la aldea¹⁸. De acuerdo con fuentes de la oficina local del Ministerio de Agricultura, ellos fueron eventualmente forzados a intervenir y poner fin a esta conspiración entre el tesorero y el administrador. Si bien una crisis de liderato puede ser considerada nada seria por los burócratas, una crisis económica en la cooperativa no sería ciertamente tolerada. Las ganancias de la CAP Pincos habían bajado hasta el punto de que quedaría muy poco como para repartir entre los indios. Y lo que es más importante, el Estado estaba perdiendo impuestos como resultado de la caída económica. En consecuencia, el administrador fue destituido en febrero de 1976 y poco después se fue del valle al Cuzco.

Durante el periodo inmediatamente después de la formación de la

18 Ver el Capítulo VIII sobre el rol de las *tiendas* de Matapuquio en la formación del grupo de *ayllu*, particularmente durante las fiestas.

CAP Pincos la organización del poder en la cooperativa había sido dominado por la coalición administrador-tesorero. Los otros líderes administrativos y supervisores parecía que hubiesen jugado roles menores. Los miembros de dos consejos (Ver figura VIII: 4, p. 360) no ejercieron completamente los poderes que se les había investido y en consecuencia no podían funcionar efectivamente en sus cargos. Estando inseguros de sus responsabilidades, el presidente, el vice-presidente y otros líderes recibían sus órdenes de la persona que parecía tener algún grado de autoconfianza en cumplir su cargo, el tesorero. Esta subordinación a las órdenes del tesorero era exagerada porque él era el individuo que dominaba la provisión estratégica del dinero.

Los estatutos internos de la cooperativa hacían responsable al Comité de Educación el instruir a los funcionarios electos sobre sus responsabilidades, y a ayudar a los *socios* de la empresa alcanzar una comprensión completa de sus nuevos roles. Sin embargo, en este tiempo, el tesorero escondió deliberadamente los estatutos y no se formó un comité de educación. En esta forma, él bloqueó efectivamente el que los nuevos líderes tomaran parte activa en sus nuevos deberes por falta de información, consiguiendo mantener su dependencia¹⁹.

Cuando el primer administrador fue relevado de sus funciones, se creó una nueva situación en la cooperativa. Su partida marcó el comienzo de una segunda etapa. Este fue el periodo cuando la cooperativa estuvo solamente dominada por el tesorero, un hombre que había sido legalmente elegido por los *socios* y por consiguiente no podía ser fácilmente descartado. Fue nombrado un nuevo administrador por el Ministerio de Agricultura, pero era un recién graduado de la Universidad Agraria y no tenía experiencia previa en el manejo de cooperativas. El nuevo administrador fué fácilmente dominado por el experimentado tesorero, quien tomó literalmente la administración de la cooperativa de acuerdo con sus puntos de vista.

Uno de los primeros cambios que promovió el tesorero en este mo-

19 Una falta similar de instrucción en los *ejidos* cooperativos de México ha sido dada (Carroll 1971: 213) como una de las razones para el fracaso del movimiento cooperativo mexicano. Durante la década de 1940 habían aproximadamente 18,700 *ejidos* cooperativos con un millón y medio de miembros. Por los comienzos de la década de 1970 sólo quedaban 300 con un número aproximado de 32,000 miembros (Carroll, *Op. cit.*)

mento tenía que ver con las relaciones de la cooperativa con el Ministerio de Agricultura. Aunque teóricamente bajo su jurisdicción, el tesorero en representación de la cooperativa comenzó a desafiar su autoridad. Por ejemplo la CAP Pincos comenzó a negarse a depositar las ganancias mensuales en el Banco en Andahuaylas. El acceso fácil al capital era a menudo importante para completar una transacción y, como hemos descrito antes, este era un servicio que a menudo negaban los bancos. El tesorero compró un arma y comenzó a guardar grandes sumas de dinero contante en la cooperativa. El mayor control sobre el capital a menudo ponía al administrador en una posición más difícil. A menudo lo oí quejarse de que el tesorero le hacía imposible cumplir su propio trabajo 'aún cuando él debía ver que yo hiciera cosas que eran positivas para la empresa. El no me dejaba tener dinero ni para los gastos más esenciales tales como compra de insecticidas' (Olivares, comunicación personal).

Las ambiciones del tesorero de realizar la independencia de la cooperativa vis-a-vis el Ministerio de Agricultura fue un paso valiente que requería la solidaridad de todos los líderes de la CAP. Como la CAP Pincos recibió presión en aumento del Ministerio de Agricultura, el tesorero fue forzado a buscar apoyo de los otros funcionarios. Hizo sus primeros aliados entre los miembros del consejo administrativo. El vice-presidente, que se negó a cooperar, fue forzado a renunciar. Al parecer los otros habían encontrado beneficiosa su cooperación no sólo en términos de adquirir experiencia y conocimiento de la estructura del poder de la organización, sino también monetariamente. Dos de los funcionarios pusieron tiendas nuevas en Matapuquio durante este tiempo. Indudablemente, la situación se estaba volviendo similar a aquella que describe Senior (1958) y citada por Carroll (*Op. cit.*: 242)

Donde la corrupción es endémica aún reformas agrarias de gran escala lo único que pueden hacer es democratizar la corrupción, esto es, abrir la participación de los campesinos en el soborno y el mal uso de los recursos, anteriormente sólo gozada por los grupos privilegiados.

En esta etapa del desarrollo de la cooperativa, un grupo de líderes tradicionales estaba siendo realmente incorporado en la estructura de poder de la CAP. Sin embargo, con la percepción de su nuevo poder algunos de los líderes fueron hasta el punto de usar su posición y autoridad en contra de sus parientes y vecinos. Por ejemplo, el nuevo vice-presidente tomó para su propio uso el campo de maíz de su ZBH (*qatay*).

Así, durante este tiempo los *dirigentes* (líderes de la CAP) parecería que habían recibido poder y que se habían incorporado en la estructura de poder sobre la base de sus atributos individuales en vez de ser representantes del *ayllu*. Después de un tiempo, sin embargo, una redistribución de riqueza y favores parece haber comenzado a tener lugar dentro del *ayllu* mismo. Así, el sistema, aunque indudablemente no dirigía todas las ganancias a través de los canales correctos, comenzó a funcionar como una empresa de la mitad de Uray. Gradualmente los nuevos *dirigentes* adquirieron experiencia y confianza en sus nuevos roles. Su creciente percepción de su lugar legalmente apropiado dentro de la jerarquía de la cooperativa eventualmente los llevó a constreñir los poderes del tesorero. Finalmente, en noviembre de 1976, ellos lo depusieron del puesto. Por entonces muchos de los trabajadores estaban participando en una campaña de alfabetización patrocinada por el gobierno (ALFIN). Trabajando juntos, consiguieron lo mejor que pudieron balancear los libros.

Este desarrollo gradual de capacidades de liderato, dispersión de riqueza, y sentido de compromiso, afectó las actitudes de la población de Uray en la aldea. Ellos comenzaron a sentir que la empresa era su única responsabilidad y que sus recursos eran solamente para su beneficio. La población de Hanay sintió la presión excluyente de sus vecinos, y junto con un club de migrantes de Lima elaboraron un plan para transformar la aldea en una *Comunidad* (Ver el Capítulo II) y en consecuencia poder reclamar la cooperativa y todas sus tierras como una *empresa comunal*.

Los estatutos de la cooperativa contemplan el establecimiento de una *empresa comunal* en aquellos casos en que toda una *Comunidad* tiene derechos sobre una propiedad expropiada. Este era claramente el caso de Matapuquio sobre la propiedad de Pincos. La mitad Uray tenía derechos en las zonas de *qichwa* y *chaupi-yunga* en tierras cooperativas mientras que la mitad de Hanay tenía derechos en las tierras de *puna* de la CAP. Debido al hecho de que Matapuquio no tenía el *status* de *Comunidad* y era sólo un *anexo* bajo la *Comunidad* de Kishuará (Ver el Capítulo II), la aldea no tenía derechos para crear una *empresa comunal* y en caso de haberse formado dicha empresa cuando Matapuquio era todavía un *anexo*, los recursos de Pincos habrían tenido que ser compartidos con todos los otros *anexos* y la comunidad de Kishuará. Obviamente, puesto que los *anexos* estaban esparcidos en una amplia área había muy pocas dudas de que dicha solicitud habría sido rechazada, porque de acuerdo

con la ley agraria todas las partes de una *empresa comunal* tendrían derechos tradicionales a los recursos. Lo que Hanay Matapuquio quería conseguir era cambiar el status de la aldea de *anexo* a una *Comunidad* por derecho propio, siendo el *reconocimiento* el proceso por medio del cual se realiza este cambio de status. Entonces, como una unidad legal, el total de la comunidad de Matapuquio podía reclamarla propiedad de Pincos como una empresa comunal de la aldea (*empresa comunal*), beneficiando a toda la aldea de Matapuquio, incluida la mitad de Hanay.

Los clubes de migrantes de Lima fueron influyentes en esta movida para el *reconocimiento*. Hay siete de dichos clubes en Lima compuestos íntegramente por migrantes de Matapuquio. La membrecía de cinco de estos es íntegramente de migrantes de la mitad de Hanay y sólo dos de migrantes de Uray. Dichos clubes de migrantes son formados por grupos locales de todo el Perú que se han sido reubicados en los centros urbanos, particularmente en Lima. Los clubes, o las ramas asociadas dentro de ellos, a menudo reflejan las divisiones sociales que se encuentran en la comunidad de origen y pueden también proyectar estas divisiones de retorno a la comunidad (Teófilo Altamirano 1977, comunicación personal, y Doughty 1970). En el caso de los clubes de matapuqueños en Lima, los grupos se establecieron siguiendo las líneas de las mitades. Los cinco clubes de Hanay junto con un club de *feudatarios*²⁰ se juntaron para formar algo que llamaron *Centro Comunal Desarrollo de Matapuquio en Lima*. Esta coalición de clubes funcionaba para ayudar a los migrantes a encontrar trabajo al igual que establecer redes de relaciones sociales que patrocinaban partidos de fútbol con otros clubes de migrantes. Fue el *Centro* el que decidió enviar un representante a Matapuquio para ayudarlos con el proceso del *reconocimiento*.

Desde su distante localización en Lima esta suelta afiliación de migrantes a menudo cooperaba en proyectos que ellos creían que sería de beneficio para su comunidad de origen. En el caso del *reconocimiento* se arguyó que no sólo se beneficiaría Matapuquio al poder crear una *empresa comunal* de la propiedad de Pincos, sino que también sería mucho mejor para la aldea constituir una *comunidad* independiente, libre de cual-

20 Como no-residentes, su previo status de feudatarios no les aseguraba automáticamente el poder ser *socios* caso de que regresasen al valle.

quier subordinación a la Comunidad Campesina de Kishuará. La comunidad 'madre' de Kishuará está a unos 15 km. de Matapuquio. A pesar de los distancia, los matapuqueños están obligados a viajar para reuniones administrativas en Kishuará. Muchos creían que era injusto que Kishuará fuese nombrada la *comunidad* principal, puesto que Matapuquio es la aldea más grande de todo el grupo de *anexos* incluyendo Kishuará, y que además está mejor localizada centralmente. Sin embargo, se señala con resentimiento que una carretera principal pasa por Kishuará que la hace más fácilmente accesible a los burócratas regionales y esta es probablemente la razón por la que se le ha asignado un status superior. Hay también resentimiento por el hecho de que anteriormente Kishuará convocase a todos los *anexos* a *faenas* que en teoría eran proyectos para el beneficio de toda la *Comunidad*, incluyendo sus *anexos*, pero en la práctica resultaban siendo proyectos para construir un centro comunal y una escuela sólo para la Comunidad de Kishuará. El dominio de Kishuará sobre sus *anexos* era definitivamente una razón porque los clubes y muchos de los habitantes locales de Matapuquio estaban igualmente interesados en trabajar para el *reconocimiento*. Eventualmente, el grupo que trabajaba para el reconocimiento de la comunidad incluía a toda la población de Hanay y a algunos indios ricos e independientes de Uray Matapuquio. Aun en la aldea baja, no todos estaban a favor de la política de los *dirigentes* de la CAP. Ellos se resentían del hecho de ser presionados a trabajar y por el favoritismo que mostraban los *socios* activos. De hecho algunos del contingente de Uray que estaban trabajando para el *reconocimiento* eran *socios* inactivos, a pesar de que su apoyo al *reconocimiento* podía ser interpretado como que estaban en contra de la cooperativa.

La campaña para conseguir apoyo para el *reconocimiento* comenzó en enero de 1977 cuando se convocó a una asamblea general. Los *varayokuna* y los representantes del *Centro*, recién llegados de Lima dirigieron la reunión. Cuando se comenzaron a comprender todas las implicaciones del *reconocimiento*, sin embargo, los líderes de la cooperativa de Uray inmediatamente comenzaron una campaña en contra y boicotearon toda asamblea subsecuente. Ellos proclamaron que 'de hoy en adelante todas las decisiones que afectasen a la aldea de abajo deberían ser tomadas en la cooperativa'. La organización social de la CAP debería funcionar como la organización social de toda la aldea de abajo o, en sus propias palabras, 'la cooperativa *es* ahora la aldea de abajo'.

El boicoteo de todas las reuniones que se llevaron a cabo para el *reconocimiento* fue llevado un paso más adelante. Los líderes de la CAP enviaron soplones a todas las reuniones para que reportasen si habían en ellas participantes de Uray. La gente de Hanay Matapuquio fue también puesta bajo observación. A cualquier persona que se le sorprendiese tomando parte en o ofreciendo su apoyo a estas reuniones fue amenazada con ser asignada a las peores tareas de la CAP y, lo peor de todo, al ostracismo total. Las amenazas tuvieron un gran impacto en las reuniones a las cuales asistían unas cuarenta personas, siendo la vasta mayoría de la mitad de Hanay. Aproximadamente una quinta parte de las 210 familias posibles de matapuqueños estaban así asistiendo a estas reuniones, y aún familias de Hanay comenzaron a rehuir las asambleas en el conocimiento de que sus derechos en la *puna* podrían ser amenazados.

La participación continuó siendo pequeña durante todo el resto de mi trabajo de campo, aún a la asamblea en la cual se iba a elegir al nuevo *teniente-gobernador*, una posición tradicionalmente ocupada por uno de Uray. El hombre que fue elegido al puesto en 1977 fue en consecuencia un hombre de la mitad de Hanay, ya que muy pocas personas de Uray se atrevieron a asistir a la asamblea. Perder la elección ante un hombre de Hanay produjo una gran gritería del grupo de Uray, y ellos decidieron ignorar la mayor parte de sus decisiones. También, los *varayoqkuna* de Uray no quisieron trabajar con él y en muchas formas sólo atendieron sus obligaciones dentro de su propia mitad, dudando de cooperar en el contexto amplio de la aldea. La creciente separación de las mitades es representada en la figura de abajo y debe ser relacionada a la figura VII: 1 en el capítulo anterior (p. 314).

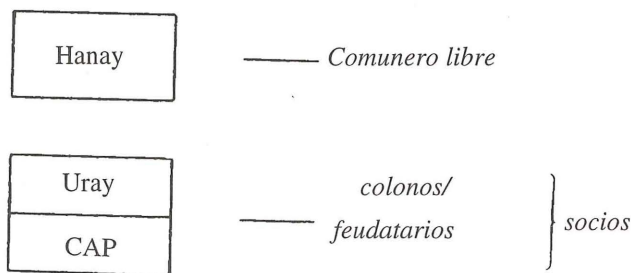


Figura VIII: 4. Diferenciación de los grupos sociales Matapuquio.

La rajadura entre las dos mitades no sólo está basada en la situación política sino que se ha visto que está enraizada en la estructura de clase económica emergente que resulta de la división entre aquellos que tienen y aquellos que no tienen acceso a los recursos de la cooperativa. Esta nueva estructura de clase parece que está reemplazando en parte a la antigua estructura en mitades de la aldea. La población de Uray que poseía las tierras de la cooperativa comenzó a organizarse en una nueva unidad propia, descartando las lealtades tradicionales que antes habían mantenido a las dos mitades juntas. Al mismo tiempo, la población de Hanay concentró cada vez más sus esfuerzos en postular para el *reconocimiento*. Las actividades de ambas mitades estaban polarizando a la comunidad.

La polarización de grupos de comunidades ha sido mostrada como una consecuencia de la Reforma Agraria en otras áreas de la *sierra* peruana. Con relación a los estatutos de la comunidad reformada²¹ (Perú 1974), que incidentalmente no han sido implantados en esta área, Long y Winder (*Op. cit.*: 87) concluyen que

los nuevos estatutos han contribuido a una creciente polarización de clases económicas representando por un lado a los campesinos pobres y a los de categorías sin tierras, y por el otro lado a los agricultores comerciantes y a los empresarios rurales.

En el Capítulo I sobre el trasfondo de la Reforma Agraria, el gran número de *eventuales* (por ejemplo, 32,000 en Piura) y el 'egoísmo de grupo' fueron analizados como características de la situación de la reforma. De una observación más estrecha de la situación de Pincos, ambos factores parecen contribuir grandemente a la polarización anotada por Long y Winder. Un creciente diferenciación de clase es probablemente una tendencia general. Sin embargo, desde la reforma, la diferenciación ya no es entre un *hacendado* blanco y una fuerza indígena de trabajo sino más bien internamente dentro del grupo indígena.

Retornando al esquema de Bateson del capítulo anterior, podemos ver que la situación emergente es una de sismogénesis, en la cual las

21 Estatutos como estos propician la re-organización de las comunidades indígenas con el propósito específico de convertirlas en cooperativas con tierras de propiedad comunitaria siguiendo el patrón de un *ayllu* incaico idealizado y muy hipotético (ver el Capítulo II).

oposiciones son dialécticamente engrandecidas hasta el punto que, en el caso particular de Pincos, pueda que lleve a una ruptura total del sistema. Mientras que las tendencias sismogénicas en la relación entre los indios y la hacienda eran de un tipo de 'diferenciación complementaria' (Bateson 1973: 42), en la cual los dos grupos opuestos eran fundamentalmente diferentes, desde la Reforma Agraria la situación ha sido de un tipo de 'diferenciación simétrica' (*Ibid.*: 41), ya que los grupos indígenas implicados tienen aspiraciones similares y que sus patrones de conducta difieren solo en su orientación hacia el sistema en general, por ejemplo, los miembros de un grupo A (en este caso la mitad de Uray) pueden exhibir los patrones de conducta ABC en sus tratos con entre ellos mientras que adoptan los patrones xyz en sus tratos con los miembros del grupo B (o la mitad de Hanay). En forma similar, el grupo B puede adoptar los patrones ABC entre ellos mientras que exhiben los patrones xyz en sus tratos con el grupo A. En esta forma se crea una situación en la cual los comportamientos xyz son la respuesta estándar a xyz (*Ibid.*). Como la ley del ojo por ojo del Antiguo Testamento, dichos sistemas responden a la agresión con la agresión. Desde la Reforma Agraria en Pincos, las reacciones parecen estar llegando al punto de ruptura sismogénica. Las mitades están reaccionando a la conducta del otro en un patrón cerrado en vez de considerar las circunstancias cambiantes mutuas de su vida desde la Reforma Agraria. Los nuevos factores políticos y económicos han desencadenado un proceso en el cual los grupos locales parecen empeñados en destruir sus valores mutuos a cambio de adquirir el control exclusivo sobre los recursos de la propiedad.

El tipo de conducta que he estado describiendo es tal vez mejor ilustrado por unos cuantos ejemplos más. En su competición por ganar el control sobre los recursos del valle, ambos grupos se alinean en estrecha asociación con agencias del gobierno que están en competición entre ellas. El grupo de Hanay que está más intensamente identificado con la solicitud de *reconocimiento* buscó la ayuda oficial de SINAMOS, la oficina del gobierno cuya obligación era la de ayudar en la aceptación de dichas solicitudes. Irónicamente, el grupo de Uray, por otro lado, buscó apoyo externo en la misma agencia que había estado tratando sistemáticamente de excluirlos del control de la cooperativa, el Ministerio de Agricultura. El Ministerio y la población de Uray estaban de completo acuerdo en el asunto importante, que el limitar la membrecía de la cooperativa sería de mutuo beneficio a ambas partes. Los de Uray tendrían

una parte mayor en las ganancias y el Ministerio se aseguraría de una empresa más estable y económicamente viable.

En muchas formas, la conducta competitiva que perturba las relaciones entre los dos grupos de la aldea es también evidente en las relaciones entre las dos agencias gubernamentales. Si hubieran estado en mayor acuerdo tal vez hubieran podido influenciar en los acontecimientos en la aldea. Sin embargo, cada una perseguía sus propias metas insulares, incapacitados para considerar la situación más allá de su propia jurisdicción. En un caso se necesitaba un mapa para que la comunidad de Matapuquio completase su solicitud de *reconocimiento*. De acuerdo con la ley, SINAMOS tenía autoridad para 'solicitar los servicios de otros departamentos gubernamentales, los que a su vez estaban obligados a proporcionárselos' (Winder 1974: 193). Como SINAMOS no tenía su propio cartógrafo, ellos solicitaron la ayuda del Ministerio de Agricultura. Aunque oficialmente esta ayuda nunca fue negada, extraoficialmente nunca fue proporcionada. En consecuencia, le tomó a la comunidad ocho meses el conseguir el mapa necesario. En una fecha tan temprana como 1978, Matapuquio no había recibido todavía su *reconocimiento* (ver, sin embargo, la parte sobre las recientes tendencias, p. 374) y, debido a la crisis política y económica del país, SINAMOS había sido completamente desbandada. La mitad de Hanay y los otros en favor del *reconocimiento* habían perdido su principal apoyo externo. Esto los coloca en una posición inferior al grupo de Uray, y esto puede ser interpretado como que la anterior diferenciación simétrica se ha convertido de nuevo en una diferenciación complementaria. Desde esta perspectiva, la posición superior de la mitad de Uray pudo haber separado a los dos grupos inequívocamente y cualquier pretensión de unidad de la aldea estaba completamente perdida.

En una situación de creciente diferenciación entre los dos grupos de mitades, uno se puede maravillar por cuanto tiempo rituales tales como los de Carnavales (Capítulo VI) y patrones tradicionales de trabajo como los del *ayni*, *minka* y *faena* continúan en operación en Matapuquio. Caroll (1971), Winder (1974), Long y Winder (*Op. cit.*) y Long y Roberts (1978) han presentado evidencia en apoyo de la importancia disminuyente de los patrones tradicionales de trabajo en la región andina. En una situación tan rápidamente cambiante como la de la aldea de Matapuquio, esta puede ser en verdad una tendencia futura. Sin embargo, no noté ninguna declinación en los patrones tradicionales de trabajo

mientras estuve en la aldea. Hubo, sin embargo, amplia insatisfacción sobre la muy pobre participación en los Carnavales de 1977. El acuerdo general era que había cada vez menos gente que estaba apoyando la celebración aldeana. Sin embargo, el declinar no era generalizado, sino que parecía ser más notable entre los *comuneros* de la mitad de Uray. Los participantes en la fiesta de la mitad de Hanay sobrepasan con mucho a aquellos de la aldea de abajo durante las celebraciones que presencié. Como parece que la institución de los *varayoc* está desplazando su centro de influencia a la mitad de arriba debido a que los de la mitad de abajo han trasferido sus poderes a los cargos de la cooperativa, así también los rituales de los Carnavales parecen estarse volviendo en un evento de la mitad de arriba.

En general, las tradiciones parece que son cumplidas y respetadas en mayor grado en la aldea de arriba que en la de abajo. En particular, desde la Reforma Agraria, el contraste se ha vuelto tan grande entre la mitad alta tradicional y la creciente aceptación de valores mestizos en la mitad baja, que parece que están emergiendo dos sendas diferentes de desarrollo. Los valores cambiantes de los aldeanos de Uray tienen su contraparte visual. Los techos de calamina y las radios transistor compradas con las ganancias en efectivo derivadas de la redistribución de las ganancias de la CAP estaban transformando la aldea de abajo, mientras que la mitad de Hanay no podía presumir de un solo techo nuevo, aunque unos cuantos tenían radios. Las opciones individuales y los patrones de vida resultantes de los matapuqueños parecía que también divergían, aumentando el contraste entre las dos mitades. La población de Uray estaba siendo crecientemente integrada en un sistema de salarios y estaba buscando activamente la educación escolar como un medio de ganar posición en la CAP. Sin embargo, los de Hanay Matapuquio eran grandemente excluidos de lo *anterior* y debido a esa exclusión de la membrecía de la CAP tenían muy poco uso inmediato para lo segundo. La constante y creciente diferenciación de las dos mitades está evidentemente ejerciendo una enorme presión sobre la organización social de la aldea, pero cuál será el resultado final para la unidad de la aldea es, en este momento, pura conjetura.

Mientras que las agencias de gobierno estaban maniobrando sobre el asunto de los mapas, como describimos arriba, los líderes de los dos grupos de la aldea estaban, a su vez, aumentando las hostilidades entre los grupos y estaban contribuyendo a la sismogénesis. La ofensiva fue



Asamblea general en CAP Pincos

iniciada por los líderes de Uray/cooperativa. Ellos acusaron a los representantes de Hanay/Centro(Lima) de conducta 'anti-revolucionaria' y llegaron hasta el punto de llevarlos a la corte con la acusación. Esta era una acusación muy seria en el Perú de la época y podía ser castigada con severas sentencias de prisión. En un intento de salvarse a ellos mismos, los representantes hicieron una contra-acusación contra los líderes de la cooperativa por corrupción y extorsión. En el momento era de conocimiento común en la aldea que los funcionarios de la CAP usaban los camiones de la cooperativa para transportar mercadería a sus *tiendas* en la aldea, y se asumía que la construcción y la provisión de éstas fue hecha posible por la venta personal del *tragu* de la CAP o simplemente por el uso de los recursos de la CAP. El caso judicial, que tuvo lugar en Andahuaylas, resolvió el conflicto. Con el apoyo de SINAMOS y del Ministerio, los cargos contra las dos partes fueron retirados aunque las hostilidades al nivel local continuaron entre estos hombres.

Este último ejemplo de la acumulación de la agresión al nivel local es muy instructivo. La autoridad externa no fue traída a la arena local como en el primer ejemplo, en el cual SINAMOS y el ministerio apoyaron a varios grupos en la aldea y en la CAP. En cambio, la escena de la disputa fue sacada de la aldea y su propio sistema de lidiar con los con-

flictos a la capital de la provincia y al sistema nacional de jurisprudencia. Al menos el liderato estaba recurriendo a fuentes de autoridad fuera del sistema tradicional. Volveré luego a este desplazamiento de la orientación.

Ritters (1966) 'siente que uno de los errores de los programas (de la Reforma Agraria) previos fue el intento deliberado de marginar a las instituciones existentes de la aldea y la creación de diferentes canales de cambio planificado' (Carroll, *Op. cit.*: 221). Al menos esta es una explicación parcial del conflicto generado en el caso de Pincos/Matapuquio. Hemos visto que en un ejemplo los 'hombres-grandes' de la mitad de Uray pudieron transferir su poder a la organización de la nueva CAP, presionando a la vieja organización a adaptarse a la nueva, por así decirlo. Por otro lado, los líderes de Hanay tenían que continuar sus responsabilidades en una estructura aldeana amputada. El nuevo y el viejo sistema estaban contruidos sobre premisas tales que eventualmente tenían que entrar en conflicto.

Los conflictos entre estructuras de poder tradicionales y los individuos que las representan han sido observados también en otras áreas andinas. En la región de Abancay una administración de cooperativa fue reemplazada por las autoridades tradicionales, los *varayoqkuna* de aldea (Raymond O'Sullivan, 1977, comunicación personal). En la región de Puno, otra cooperativa fue capaz de expeler efectivamente a las autoridades tradicionales del liderato de la CAP (Ralph Bolton, 1979, comunicación personal). Los ejemplos ilustran tendencias opuestas en la lucha continua entre viejos y nuevos sistemas. Añadidos al material de Matapuquio, estos casos parecen sugerir que hay otros factores en acción más allá de la oposición entre sistemas de poder oficiales y tradicionales. He intentado mostrar como uno de esos factores subyacentes puede ser localizado dentro del sistema de *ayllu*. En realidad, los *principios* implicados en la formación de grupos en Matapuquio pueden haber cambiado realmente muy poco desde la Reforma Agraria. Tanto en la mitad de Hanay como en la Uray, los líderes son todavía escogidos siguiendo las alianzas de *ayllu*. Sin embargo, el caso del tesorero apunta a nuevos factores tales como la educación, etc., volviéndose más importantes en la designación de quienes han de ser líderes. Mientras los líderes y reclutadores del *ayllu* pueden ser ahora escogidos sobre nuevos criterios basados en valores externos occidentales, en lugar de las habilidades y expectativas de roles tradicionales, los grupos mismos pueden estar todavía formándose

‘sobre diversos principios en relación a una oposición’ (ver el Capítulo V). Ciertamente, dichos grupos continuarán reflejando redes de parentesco, afines y *compadres*.

Las relaciones individuales y las tendencias futuras

Analizaré algunos de los cambios en las relaciones interpersonales que han acompañado a los cambios estructurales ya presentados. Al hacerlo, retornaré al análisis de la escala, un tema tratado en el capítulo anterior.

Después de la expulsión de los *hacendados* del valle, se desarrollaron nuevos conjuntos de relaciones, que reflejarían las nuevas posiciones que los individuos tenían respecto a unos de otros y, en forma más dramática, con el mundo de fuera. Por primera vez, los indios en el valle estaban tomando la iniciativa de construir relaciones duraderas con el mundo de fuera, una red que antes había estado totalmente monopolizada por el *hacendado* (ver figura 2, Capítulo VII). Los líderes del *ayllu* entraron a ocupar el rol vacío de intermediario, construyendo estas nuevas relaciones entre el mundo de fuera y la población del valle tal como está representado en la figura

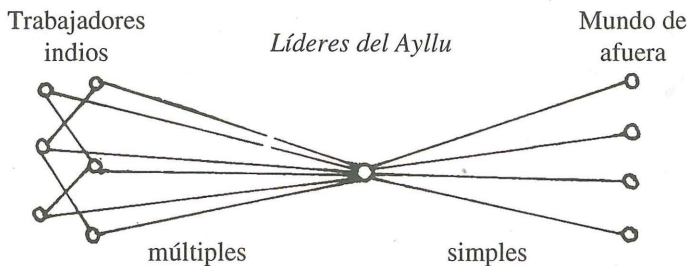


Figura VIII: 5. Relaciones simples y múltiples posteriores a la reforma agraria, desde el punto de vista de los líderes del *ayllu*

Al comparar esta figura con la figura VII, p. 320, debe anotarse que los componentes están en una relación de espejo respecto uno del otro. En la figura anterior describiendo la situación anterior a la Reforma Agraria, el *hacendado*, que ocupaba una posición mediadora central, mantenía rela-

ciones múltiples con el grupo fuera del valle. Estas relaciones eran mantenidas dentro de «su grupo» o grupo de identidad. En la figura VIII: 5 ilustrando el contenido de la nueva red de relaciones desde la Reforma Agraria, la posición central está ahora dominada por un grupo de hombres cuyas relaciones múltiples de «su grupo» son predominantemente con los trabajadores indios y los varios grupos de *ayllu*. Porque los nuevos líderes dependen en sus grupos de *ayllu* para su apoyo en la administración de los poderes de su cargo, un nuevo sentido de responsabilidad se está desarrollando entre los líderes. En varias ocasiones ellos fueron requeridos a comparecer ante la asamblea general para explicar sus acciones y su uso de los recursos de la CAP. Un líder y el administrador fueron inclusive forzados a renunciar porque la asamblea general ya no aceptaba su liderato y se negó a reconocerles el poder de su cargo.

Los líderes estaban reconociendo que sus decisiones y acciones no podían ser tomadas indiscriminadamente. También, los *socios* comenzaron a percibir el poder que estaba investido en ellos. Aunque tomó varias elecciones antes de que muchos se dieran cuenta, los *socios* estaban comenzando a darse cuenta que ellos realmente podían tener algún impacto sobre lo que pasaba en la CAP. La manera en que ellos votaban y las decisiones que eran tomadas en las asambleas tenían efectos directos sobre la manera en que estaban conduciendo la empresa. De ello, los *socios* eran responsables ante si mismos, el grupo y a la idea abstracta de la cooperativa. Aunque este sentido de responsabilidad está lejos de ser completamente desarrollado, está produciendo una nueva clase de auto-percepción entre los *socios*. El rol que ellos deben desempeñar en la CAP no es el mismo que era requerido de ellos bajo el *hacendado*. En lugar del comportamiento pasivo y una falta completa de responsabilidad, aquellos *socios* que comprendieron plenamente la responsabilidad de sus acciones estaban activamente comprometidos en los problemas que afectaban a la cooperativa. Eventualmente, la responsabilidad podía reemplazar completamente la apatía que había caracterizado tanto sus anteriores interacciones con el valle.

Si nos referimos a la tabla VIII: 4, en la p. 369, vemos nosotros que la CAP Pincos tiene 40 posiciones elegidas de mayor o menor importancia en toda su administración. Antes en este capítulo me concentré bastante en aquellas posiciones de liderato del nivel más alto de la administración. Pero cuando se considera que cada uno de los 40 *socios* (o el

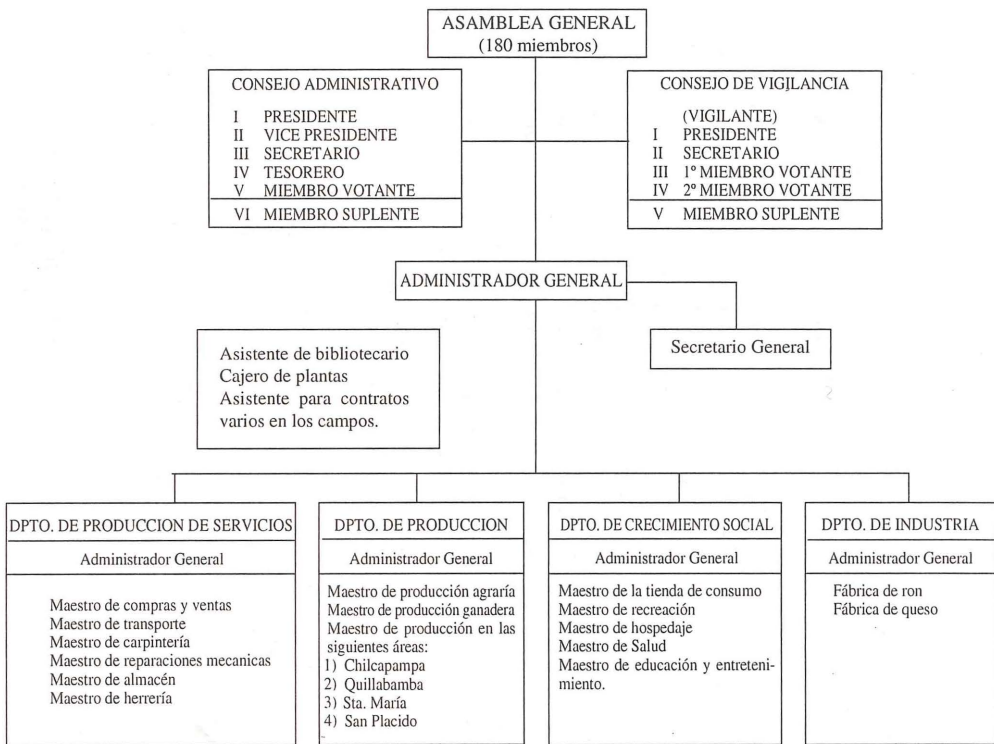


Tabla VIII: 4. Organización de la CAP Pincos (Teóricamente 40 posiciones).

22% de todos sus miembros) son elegidos a algún puesto, el cuadro de un compromiso en aumento se vuelve más obvio. La mayoría de estos funcionarios nunca llegará a las posiciones del consejo que, como ya describí antes, están en rotación entre los líderes de *ayllu* y sus sostenedores básicos. No obstante, en un periodo de cinco años, todos los 180 socios (datos de 1977) de la CAP Pincos, teóricamente deberían ser capaces de ocupar alguna posición menor. El gran número de funcionarios electos es

importante. No sólo hace posible que la mayoría de los socios ocupen alguna posición en un tiempo u otro, sino que ocupar aunque sea un puesto menor le confiere cierto status al individuo, un status que refleja la aceptación por los *socios* prójimos y un cierto respeto de los foráneos.

Los líderes electos, especialmente aquellos en puestos de alto nivel, son aquellos que están más comprometidos con las nuevas relaciones fuera del valle. La figura VIII: 5 ilustra la drástica expansión en la escala de su mundo de inter-relaciones con el exterior. Ya no hay un *hacendado* que bloquee el intercambio entre los mundos indio y mestizo. Los líderes son libres de construir sus propias redes de relaciones como deseen. Iniciar dichas relaciones está bastante facilitado por el contenido de sus roles como funcionarios de la CAP. Anteriormente ellos habían estado restringidos en sus relaciones con extraños en su condición de trabajadores no especializados. Sin embargo, ahora, como presidente, tesorero, o secretario de una empresa ganaciosa, sus nuevos status amplían grandemente la escala de las relaciones apropiadas con el mundo de fuera en el cual son estimulados a participar. Ya no están vendiendo su trabajo desde una posición de dependencia, sino más bien tienen una mercancía que vender para la que hay una gran demanda fuera del valle.

En términos de integrar la fuerza de trabajo, los numerosos consejos y comités de *socios* electos son también muy importantes. Los hombres están forzados a trabajar junto con otros a quienes ellos conocen vagamente. Con una mayor familiaridad las lealtades a los *socios* de cualquier grupo crecen y las anteriores afiliaciones se evaporan a la luz de la nueva cooperación. La escala de las interacciones de todos los *socios* que ocupan una posición está muy expandida.

Para aquellos indios que no son elegidos a ningún oficio la mayor parte de sus interacciones aumentadas ocurre en el contexto de las asambleas generales. Participando y votando en las asambleas, están confrontando los problemas que pueden tener ellos mismos pero también los problemas postulados a ellos por situaciones externas a su experiencia general. Ellos deben votar sobre cuestiones económicas que afectan a la CAP, sobre planes de construcción y de mejoras, y sobre problemas que les plantea el Ministerio de Agricultura. Las decisiones ya no son tomadas por los *hacendados*, los *mayordomos* y los *guardias*. La responsabilidad final reside en ellos.



Los nuevos varayokuna del pueblo de Matapuquio con sus varas bendecidas en el día de Año Nuevo.

CONCLUSION

La experiencia tiene dos cosas que enseñarnos: La primera que debemos corregir bastante; la segunda que no debemos corregir demasiado.

(Delacroix, *Lettre a Philarete Chasles*, Marzo 8, 1880).

Las costumbres de larga duración no se rompen con facilidad. Aquel que intenta cambiar el curso de su propia vida muchas veces trabaja en vano; ¿Y cómo podríamos hacer eso para los otros, cuando rara vez podemos hacerlo para nosotros mismos?

(Samuel Johnson, *Rasselas*, 1759: 29).

En tanto que la Reforma Agraria no ha sido capaz de proporcionarle al Perú una mejor posición económica con respecto a otros países, la misma, como un macro-determinante de cambios sociales no puede ser considerada como un éxito económico de gran escala. Sin embargo, ha puesto en marcha ciertos procesos, principalmente en la esfera social, por medio de los cuales la población india del Perú ha avanzado un paso hacia la autodeterminación. En respuesta, la organización social de los indios quechuas ha tenido que adaptarse a las nuevas circunstancias.

A través de todo el trabajo he comentado el rol que la dualidad juega en la organización y estructura social quechuas antes y después de la reforma. Vimos en el capítulo II que los principios duales eran empleados en el sistema del parentesco, la organización territorial y las estructuras económica y política de la población andina. Una extensa investiga-

ción de naturaleza histórica y antropológica nos proporcionó evidencias de la extensión de los principios duales tanto en tiempos antiguos como modernos. Aunque está presente en la estructura social de la mayor parte de las poblaciones indígenas en las varias regiones del Perú de hoy, el tema dual se ha manifestado a sí mismo en una gama ampliamente diversificada de formas. Sin embargo, básicamente, parece estar presente en el sistema de mitades de los nativos quechuas, similar al que he descrito en Matapuquio.

En la aldea de Matapuquio los principios de organización dual son esenciales para el el amplio concepto de el *ayllu*. Este libro ha tratado de remarcar preguntas relevantes concernientes a la naturaleza de este concepto y a examinar las manifestaciones organizacionales de las formaciones de *ayllu*. Por medio de un análisis cuidadoso (Capítulo V), se ha propuesto una definición operacional de *ayllu*; 'gente clasificada junta y reclutada sobre diversos principios en relación con una oposición conceptualizada'. Entonces la dualidad es intrínseca a la estructura del *ayllu*, dando lugar a grupos formados sobre una base de alianzas a varios niveles organizacionales a partir de los grupos básicos (Capítulo VI), a toda la aldea unida contra los foráneos (ver Capítulo VII).

En Matapuquio, el sistema de formaciones de grupos de *ayllu* no está solamente basado sobre criterios de parentesco bilateral, sino sobre otros factores tales como *compadrazgo* y afinidad, que se descubrió que eran muy influyentes en la composición del *ayllu*. Así, los *ayllus* eran formados por 'hombres grandes' que reclutaban seguidores a base de los principios descritos en el Capítulo V. Cuando se enfrentaron con la nueva situación de la cooperativización en el valle, emergieron nuevos líderes. Estos hombres formaban sus grupos de apoyo siguiendo los viejos principios del *ayllu* tal como están descritos en el Capítulo V. Sin embargo, vimos en el caso del tesorero, que las nuevas cualidades tales como capacidades personales, contactos y habilidades fueron emergiendo como alternativas al apoyo de *ayllu* tradicional. En el futuro, la organización de *ayllu* y el modo de movilización, sin embargo, pueden continuar, pero con los nuevos criterios de reclutamiento reemplazando o siendo incorporados al parentesco, *compadrazgo* y afinidad (ver figura V: 1, p. 210). Las características duales básicas de formación de grupos pueden todavía tener una forma básicamente dual segmentada.

De nuestro caso de Matapuquio, encontramos que la actual organización social opera sobre principios de reclutamiento más que como un grupo corporado (ver análisis en las pp. 205-212). Como he argüido en el Capítulo II, esto es contrario a lo que el movimiento *indigenista* había afirmado que era la naturaleza de la organización del *ayllu*. La interpretación *indigenista* del *ayllu* tanto incaico como moderno era uno de unidad socialista. El impacto de esta interpretación simplista ha sido mucho más grande de lo que merecía, ya que los actuales políticos han aplicado la interpretación *indigenista* como un modelo para la presente Reforma Agraria.

Personalmente he argüido que algunos de los principios sobre los cuales están formados los *ayllus* de Matapuquio pueden en verdad ser similares a los encontrados en los tiempos incaicos (Zuidema 1964). Sin embargo, no creo en utilidad de la reconstrucción de sistemas hipotéticos (incaicos o no) en los Andes peruanos. Reconstrucciones de comunidades han sido intentadas en el departamento de Puno. Allí las comunidades estaban relacionadas en sistemas de tenencia de tierras de 'verticalidad extendida', como aquellas que han sido descritas para el tiempo de los incas (ver p. 145). Como consecuencia, los nuevos patrones de residencia entraron en conflicto con los viejos, resultando en una quiebra del control social (Ralph Bolton 1979, comunicación personal).

Sin embargo, creo que uno puede sacar provecho de hacer investigaciones básicas sobre los tipos de sistemas organizacionales que realmente existen y después proceder a incorporar este conocimiento en tales programas como la presente reforma. Así, uno puede argüir a la manera de Ritter (1966) de que no debemos dejar de lado las actuales instituciones indígenas sino más bien incorporarlas.

En vista de la escasez de talento administrativo y la desconfianza con que son enfrentadas las nuevas instituciones, él (Ritter) recomienda usar la actual estructura comunal cuando sea posible e impartir al liderato un conjunto de orientaciones frescas y positivas por medio de una transferencia gradual a ellos de nuevas responsabilidades. (Carroll 1971: 221).

La crítica de Ritter estaba dirigida a una Reforma Agraria anterior pero sus comentarios son aplicables a la presente situación en la *sierra* andina.

Tendencias recientes

Al regresar al Perú en 1980, tuve la oportunidad de visitar Matapuquio de nuevo. Por entonces la comunidad había devenido en una *Comunidad Campesina Reconocida*. El *reconocimiento* fue uno de los últimos actos llevados a cabo por la oficina local del SINAMOS. La agencia fue desmantelada después y sus obligaciones institucionales fueron distribuidas entre varios ministerios, entre ellos el Ministerio de Agricultura. Así, dos fuentes de poder externo a la comunidad en contraste y a menudo en conflicto se habían unido, facilitando las fuerzas de la integración comunitaria que surgieron de nuevo y ganado status de Comunidad Campesina. Con el reconocimiento formal de Matapuquio como comunidad los matapuqueños ya no tenían que participar en las *faenas* de trabajo para la comunidad de Kishuará, de la que anteriormente habían sido un *anexo*, ni necesitaron hacer el largo viaje para elecciones y reuniones. Además, ellos habían ganado el derecho a tener su propio Juez de Paz en la aldea y, puesto que este cargo es pagado por el Estado, habían varios candidatos ansiosos. En la actualidad, el tesorero de la antigua cooperativa se ha vuelto en el nuevo juez y ha transferido su alianza a la comunidad. En general, parece que hay un movimiento de unidad entre la cooperativa y la aldea. Los actuales líderes de la CAP trabajan bien junto con los líderes de la comunidad, movilizándolo todo su apoyo de *ayllu* para alcanzar metas comunales.

En este punto uno debe tener en cuenta los cambios políticos que han ocurrido en el Perú en los últimos pocos años. Después que el presidente Velasco fue depuesto en 1975, el nuevo presidente General Morales Bermúdez se impuso la tarea de preparar a la población para las elecciones. Uno de los partidos políticos más grandes del Perú, el APRA, por entonces, ya se había dividido con dos candidatos presidenciales, Villanueva y Townsend, después de la muerte de Víctor Raúl Haya de la Torre en 1979. La unión izquierdista, que anteriormente había mostrado una impresionante fuerza y unidad, estaba también reducida. Lo que quedaba era el fuerte candidato populista (de Acción Popular), el ex-presidente Belaunde, quien ganó una fácil victoria. Con el cambio a Acción Popular, las fuerzas políticas detrás del movimiento cooperativista se murieron lentamente. Oficialmente las cooperativas vinieron a ser conocidas como

empresas autogestionarias y el apoyo económico y administrativo había disminuido¹.

El cambio más radical con el nuevo gobierno ha sido la *Ley de Fomento*. Bajo esta ley, las tierras que no están bajo cultivo revierten al Estado. En el caso de las cooperativas de la *sierra*, muchas no han alcanzado su potencial de cultivo completo debido a varios factores analizados antes. En consecuencia, la gente teme una reversión en el proceso de cooperativización. Ellos anticipan una situación en la cual el Estado, incapaz de administrar las nuevas tierras adquiridas, las ofrecerá en venta a individuos privados. Aquellos con suficiente capital y habilidades administrativas adquirirán entonces el control, y para muchos esto significa simplemente el retorno del *hacendado* y su familia.

Para volver a la situación actual del valle de Pincos, debe anotarse que la productividad de la CAP desde 1976 ha declinado. Se han plantado menos campos de caña y se está produciendo menos *tragu*. Para resolver el problema de la disminución de la producción agrícola cooperativa, las tierras de la CAP que no están en uso han sido divididas entre los individuos para darles la oportunidad de aumentar su producción agrícola privada². También, la organización de la CAP se ha vuelto más democrática. Los derechos de la venta del *tragu* ahora circulan entre los miembros. Los salarios han subido casi a niveles de la costa (1000 soles al día, equivalentes a 2.50 dólares al día). Por otro lado, la nueva Ley ha causado mucha ansiedad entre los miembros de la CAP y de la aldea. Ellos se preguntan si han de volver los antiguos *hacendados*. Las incertidumbres causadas por el cambio en la situación política del país, sin embargo, les ha proporcionado un nuevo ímpetu para la unidad al nivel local contra tales amenazas.

El desafío más reciente a la unidad del *ayllu* (CAP/aldea) ha sido la invasión de las tierras de puna de la CAP por la aldea vecina de

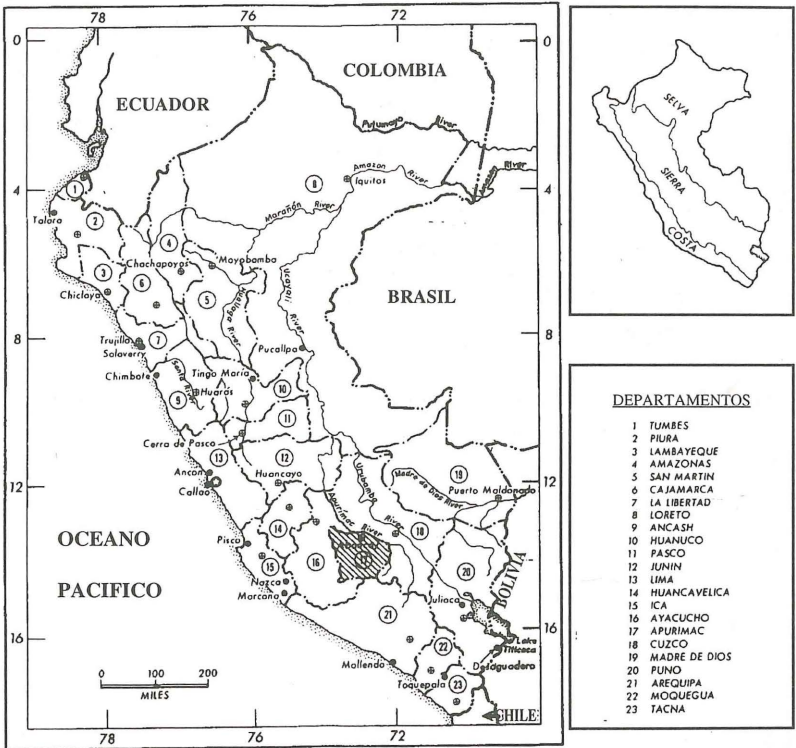
-
- 1 Al momento de escribir el futuro de instituciones tales como FONAPS y CENCIRA parece más bien incierto.
 - 2 La división de las tierras de CAP se ha vuelto una ocurrencia común en extensas áreas de los Andes después del surgimiento de las invasiones de haciendas que tuvieron lugar en 1980-81. Las invasiones fueron acompañadas por un aumento de actividades terroristas, conducentes a la dación de una legislación antiterrorista muy exigente.

Ccalaspuquio. La CAP junto con los miembros de ambas mitades de la aldea pelearon juntas para expeler a los invasores. Esta unión de fuerzas de los matapuqueños bajo dichas nuevas condiciones podría en verdad ser esperada si la definición que he dado del *ayllu* queda todavía en pie.

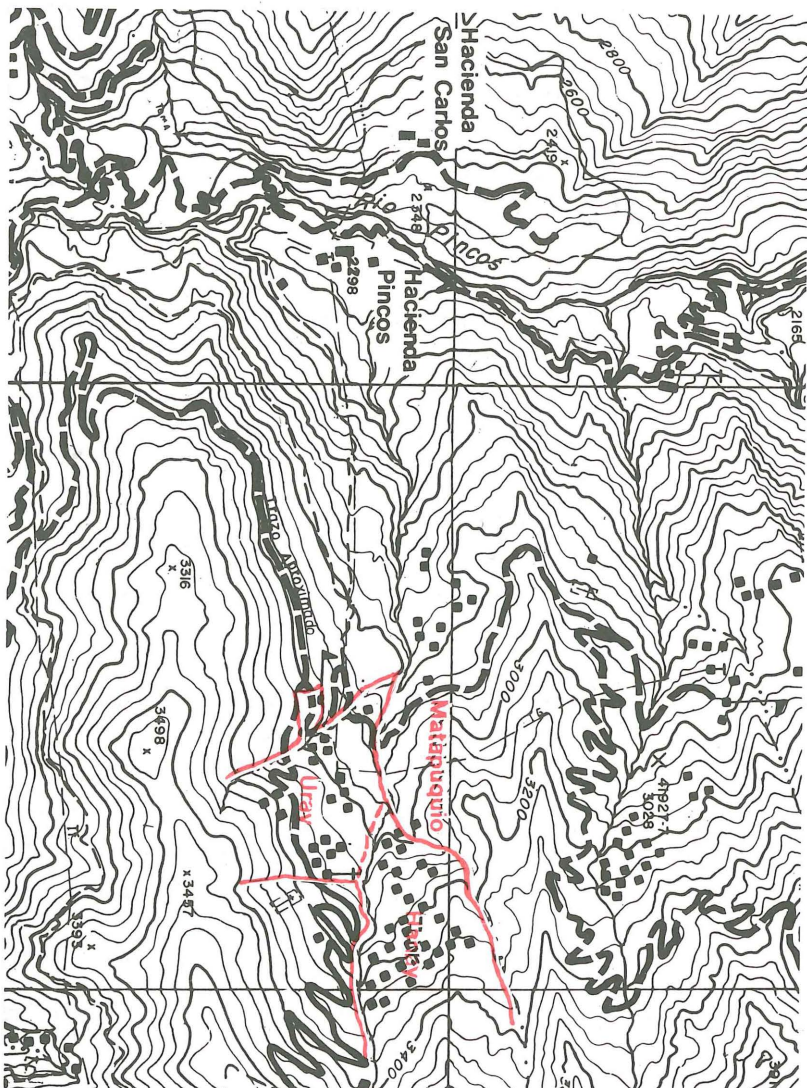
APENDICES

APENDICE 1

Mapas



Mapa 1. El Perú y el Departamento de Apurímac.
(De Weil *et al.*, 1972)



Mapa 4. La comunidad de Matapuquio de las haciendas del Pincos
(Del IGM del Perú, 1:25,000, 1971).

APENDICE 2

Transcripción seleccionada de los Papeles de Expropiación de las Haciendas Pincos y San Carlos.¹

Ministerio de Agricultura (Ayacucho)

Expediente No. 407153

Código 510050

Asunto: Proyecto de Adjudicación 2.A XIII

CAP 'San Martín de Pincos Ltda. No. 029-BVII, distrito de Quishuara, Provincia de Andahuaylas, Dep. Apurímac.

- I. 887 has. expropiada el 7 de Agosto 1974 de art. 149-150 ref. Ag. y 83 has. reconocida por Resolución No. 155 OAJAORAMS VII de 2. de Diciembre de 1974.

De este son: 590 has., 8900 m² en cultivo de riego, 151 has., 8000 m² cultiva de secano, 459 has., 0900 m² pastos naturales.

Estos hectares, son conducidas por 126 feudatarios integrados a la 'Adjudicataria' quienes conducen extensiones que en promedio no exceden los límites fijados por el Decreto Ley 19977 y en consecuencia se consideran a Título Gratuito.

1 Las expropiaciones de Stccomayo y Palmira/Colpa son mencionadas respectivamente en el 'expediente No. 404931, código 510050, CAP Sta. Rosa de Sotccomayo y Providencia "A" No. 027BVII' y en el 'expediente No. 407154, código 510050, CAP "La Union" Ltda. No. 44-VII'

II. Valorización de tierras: la hacienda Pincos

Joaquín Duda Hoffman y esposa

Plácida Trelles de Duda.

Valor tierras S/. 1'56,960.00

valor:

construcciones e instalaciones S/. 594,393.90

Plantaciones 868,924.77

maquinaria y equipo 1'182,546.00

ganado 396,180.65

3'042,045.32

Sub-total S/. 4'199,005.32

Más 3% y 7% de interés anual al rebatir sobre:

Valor tierras (3%) S/. 398,358.00

Valor Con. Inst. Pl. maq. equipo

ganado (7%) 2'700,904.68 3'099,262.68

Menor Gastos de contrato 250.00

Total 7'298,518.00

III. Excepciones en el procedimiento de pago, Hacienda Pincos:

Para cuyo pago se conceden 5 años muertos durante los cuales el valor en adeudado no devengará intereses. Sin embargo, el interés de los 20 años se desdoblará en 25 anualidades en consecuencia, el precio e interés pactados será abonados por 'La adjudicataria' en la siguiente forma: 5 anualidades iguales de S/. 123,971.00, cada una correspondiente a los intereses que se pagará a partir del mes de diciembre de 1975 y 20 anualidades iguales de S/. 333,9333. Ts cada una correspondiente al pago del capital, saldo de interés y total de gastos que se pagarán a partir del mes de Dic. de 1980 hasta cancelar el precio total pudiendo realizar tal cancelación en menor plazo conforme se prescribe en el expresado artículo 83 del Texto Unico Concordado Del Decreto Ley 17716.

IV. *Excepciones concernientes a las obligaciones de los Beneficiarios (CAP socios)*

8) 'La Adjudicataria' se compromete a cumplir los siguientes condiciones esenciales: a) trabajar la tierra en forma asociativa y empresarial. b) no vender, gravar ni transferir por ningun motivo. c) pagar a su vencimiento las anualidades por la compra de los predios rústicos. d) actuar las directivas de carácter técnico administrativo. e) mantener las construcciones, instalaciones, plantaciones, etc.

Expropiación de la Hacienda San Carlos: (Esto también a la Resolución Directoral No. 155 OAJF ORAMS VII de 2. de Diciembre de 1974)

Las tierras expropiadas:

cultivo bajo riego	241 has., 4,800 m ²
cultivo de secano	54 has., 7,900 m ²
pastos naturales	203 has., 7,800 m ²

Está siendo conducida por 37 feudatarios integrados al grupo 'adjudicatoria'.

Valorización de tierras: La Hacienda San Carlos

Valor tierras	S/.	598,714.35
Valor: construcciones e instalaciones	S/.	289,568.80
maquinaria, herramienta, etc.		187,005.99
plantaciones		332,095.31
		808,678.10
<hr/>		
Sub total	S/.	1'407,384.45
Más (3%) y (7%) interés tierras (3%)		206,145.75
construcciones, maquinarias,		
plantaciones, etc. (7%)		717,984.82
Menos gasto de contrato		924,130.55
		250.00
<hr/>		
Total	S/.	2'331,765.00

Se desdoblarán en 20 años iguales S/. 116,588.25 cada año que la 'adjudicatoria' se compromete a pagar a partir del mes de julio.

APENDICE 3

Transcripción seleccionada de el Reglamento Interno de Trabajo de la Cooperativa Agraria de Producción (CAP) 'San Martín de Pincos', Ltda. No 029-B-VII Andahuaylas, Perú, 1976 (Abreviación del autor)

Capítulo I.

- Art. 7 La estabilidad en el trabajo está garantizada por la Cooperativa.
- Art. 9 El Sistema de comunicación interno es responsabilidad del Comité de Educación.
- Art. 15 Es prerequisite para tener el status de *socio* tener al menos 16 años de edad.
- art. 16 Se dará preferencia en la membrecía a los hijos y familiares de socios antiguos.
- Art. 17 Cada nuevo socio será puesto a prueba por un periodo de 90 días.
- Art. 19 La decisión de si se ha de aceptar a los eventuales como miembros depende de la cooperativa. Los derechos de los nuevos *socios* deben ser confirmados por el Ministerio de Agricultura.
- Art. 24 El status de *socio* se pierde solo por faltas de disciplina. La cooperativa está obligada a encontrar trabajo para sus *socios* cuando estos lo solicitan.
- Art. 27 Las horas de trabajo están limitadas a ocho horas diarias y cuarentaiocho horas a la semana.
- Art. 32 Los trabajadores serán pagados con una sobretasa del 100%

- y 33 por trabajo hecho entre las 6 p.m. y las 6 a.m.
- Art. 35 Los trabajadores serán pagados con una sobretasa del 100% por trabajo hecho durante los sábados y días de fiesta.
- Art. 37 Cada *socio* tendrá el derecho de veinticuatro horas de descanso a la semana.
- Art. 38 No habrá trabajo durante los siguientes días: 1º de Enero, Jueves Santo después de la 1 p.m., Viernes Santo, 1º de Mayo, 28 y 29 de Junio, 30 de Agosto, 9 de Octubre, 1º de Noviembre, 8 y 25 de Diciembre.
- Art. 39 Hay excepciones al artículo 38 cuando: a) la producción en general está en grave peligro, b) se necesita electricidad para hospitales, etc., c) otras necesidades primarias que lo justifiquen.

Capítulo VI

- Art. 42 Todos los *socios* tienen derecho a una vacación de 30 días si ellos han trabajado 260 días o más (2, 080 horas). Esto está de acuerdo con la Ley N° 136803, Art. 10.
- Art. 47 Ningún feriado será acumulado de un año al otro.
- Art. 50 Si un *socio* muere después de haber acumulado una vacación de un mes, su viuda recibirá el pago de las ganancias de un mes.

Capítulo VII

- Art. 57 Con referencia a asuetos con y sin pago: A - con pago:
1) en caso de muerte, limitado a 4 días;
2) En caso de trabajo para la CAP fuera del valle;
3) En caso de hospitalización o consulta médica.
- Art.112 Los *eventuales* serán compensados por su participación que contribuye al beneficio de la empresa;
- Art.153 La cooperativa paga todos los gastos funerarios de los *socios*.
- Art.162 Las viudas y los hijos de los socios muertos tienen el derecho a vivir en la casa y utilizar la tierra del difunto cuando éstas están en el territorio de la cooperativa.

GLOSARIO DE TERMINOS SELECTOS

<i>Acequia</i>	Canal de irrigación
<i>Aguardiente</i>	Alcohol hecho de caña de azúcar
<i>Ahijado/a</i>	Por bautizo, confirmación o matrimonio
<i>Alcalde</i>	Funcionario municipal
<i>Anexo</i>	Comunidad satélite legalmente reconocida de una <i>comunidad campesina</i>
<i>Apu</i>	Dios de una montaña
<i>Aporque</i>	Una práctica agrícola que consiste en hacer surcos y formar canales de irrigación
<i>Ayllu</i>	Grupo social quechua
<i>Ayuda</i>	Arreglo de trabajo entre parientes cercanos en el cual se da trabajo de acuerdo con la necesidad y el pago no está estrictamente calculado.
<i>Ayni</i>	Arreglo de trabajo recíproco entre miembros del <i>ayllu</i> básico
<i>Barrio</i>	Vecindario, cuartel, distrito, área de un pueblo o aldea
<i>Campesino</i>	Campesino: término legal usado para los indios del Perú
<i>Capitán</i>	Líder a cargo de la limpieza de los canales de irrigación
<i>Cargoyoq</i>	La persona responsable por la organización de una fiesta
<i>Chakmay</i>	Roturar tierra virgen para el cultivo
<i>Chakra</i>	Campo de cultivo
<i>Chankaka</i>	Azúcar marrón sólida, usada para pagar a los

	trabajadores de la hacienda hasta comienzos de este siglo
<i>Chaupi-yunga</i>	(Media-yunga) área seca y cálida; usada para la zona ecológica que incluye los pisos de los valles andinos
<i>Chicha</i>	Cerveza de maíz fermentado o cualquier bebida fermentada (por ejemplo de la caña de azúcar)
<i>Cholo</i>	Un indio parcialmente «occidentalizado»
<i>Chozo</i>	Cabaña de pastoreo en las laderas altas
<i>Chukchu</i>	Malaria
<i>Chuñu</i>	Papas congeladas, deshidratadas, secas
<i>Colonos</i>	Indios apegados a la hacienda, pero con algo de tierras privadas
<i>Compadre/madre</i>	Parentesco ficticio, hombre y mujer tenedor de tierra en una comunidad
<i>Comunidad campesina</i>	Comunidad indígena legalmente reconocida
<i>Costa</i>	Área costanera del Perú
<i>Dirigente</i>	Líder en la cooperativa
<i>Empresa Comunal</i>	Tipo de cooperativa, basada en la organización de la comunidad
<i>Encomienda</i>	Concesión de tierras y trabajo de los indios a comienzos del período colonial
<i>Eventuales</i>	Trabajadores estacionales de una cooperativa sin derecho a tomar parte en la organización de la cooperativa y derechos negados a participar de las ganancias.
<i>Faena</i>	Proyecto de trabajo comunitario
<i>Feudatario</i>	Siervo bajo contrato a una gran propiedad, sin propiedad de tierra
<i>Comunero libre</i>	Propietario independiente, miembro de una comunidad indígena, sin obligación de trabajar para la hacienda
<i>Fundo</i>	Pequeña hacienda o propiedad agrícola
<i>Guardia</i>	Guardián de la hacienda que trabaja a órdenes del mayordomo
<i>Hacendado</i>	Dueño de una hacienda o gran propiedad agrícola
<i>Hallmay</i>	Primer cultivo

<i>Hanay</i>	Alto, usado en las mitades indígenas andinas
<i>Ichu</i>	Un pasto duro (<i>L. stipa ichu</i>)
<i>Jornalero</i>	Trabajador pagado, ver también <i>peón</i>
<i>Juramento, ceremonia</i>	Ritual durante el matrimonio (<i>warmiurquy</i>) en la cual miembros de los respectivos esposos y otros se vuelven compadres
<i>Kancha</i>	Maíz tostado
<i>Karu wawqey</i>	Término de parentesco usado para personas relacionadas pero fuera de la parentela de ego mismo, designando principalmente a aquellos con quien uno puede casarse (de preferencia primo cruzado segundo)
<i>Kaypacha</i>	El mundo en que vivimos (incluyendo algunos espíritus)
<i>Kena</i>	Flauta de bambú
<i>Kikuyo, pasto</i>	Tipo de pasto tropical (<i>L. Pennisetum clandestinum</i>) encontrado originalmente en Africa Oriental. Introducido en la sierra como una especie de pasto cultivado
<i>Kutipay</i>	Segundo cultivo
<i>Kuy</i>	Puerco de Guinea; un pequeño animal domesticado considerado como un plato delicioso
<i>Lampa</i>	Pala de mango corto
<i>Latifundio</i>	Gran propiedad agrícola
<i>Laymi</i>	Tierras cultivadas comunalmente, usualmente en tierras de la alta <i>puna</i>
<i>Llampu</i>	Polvo blanco usado en los rituales conectados con los <i>Apus</i> (dioses de las montañas), las <i>Wayras</i> (espíritus de los vientos, etc.)
<i>Malki</i>	Arbol ceremonial cargado de obsequios
<i>Manta</i>	Cargador de tela
<i>Marka</i>	Cuarto de depósito o ático en la casa
<i>Masua</i>	Un tubérculo cultivado
<i>Mayordomo</i>	Administrador o supervisor de la hacienda
<i>Minifundio</i>	Pequeños lotes de terrenos, insuficientes para satisfacer las necesidades de subsistencia individuales

<i>Minka</i>	Arreglo de trabajo colectivo, grupo de trabajadores
<i>Misti</i>	Mestizo
<i>Mitimaes</i>	Súbditos leales relocados por los incas, colonias incaicas
<i>Montaña</i>	Area boscosa alta (también <i>yunga</i>)
<i>Mote</i>	Maíz hervido
<i>Movimiento indigenista</i>	Movimiento político idealizando la comunidad indígena y postulando la existencia de él, y que tiene una organización socialista
<i>Muqaq</i>	El hombre que camina detrás del arado y siembra el maíz; literalmente, el toque final
<i>Oca</i>	Un tubérculo cultivado
<i>Olluco</i>	Un tubérculo cultivado
<i>Pacha-mama</i>	Diosa de la tierra
<i>Peón</i>	Trabajador asalariado, ver también <i>jornalero</i>
<i>Pongo</i>	Trabajo en la casa o doméstico en hacienda, por el indio sirviente y tenedor de tierra
<i>Prenda</i>	Pieza de propiedad tomada por los <i>hacendados</i> como garantía; prenda, promesa, prueba
<i>Puna</i>	Alta meseta andina; tierras altas inhóspitas
<i>Puquio</i>	Manantial natural
<i>Qachun</i>	Término de parentesco usado por mujeres que se han casado en la parentela propia de ego; también usado para designar al grupo que toma mujer en relación con ego
<i>Qaiak</i>	Shaman, especialista ritual
<i>Qatay</i>	Término de parentesco de hombres que se han casado con miembros de la parentela de ego mismo, también usado para designar a un grupo que recibe mujer en relación con ego
<i>Qichwa</i>	Zona ecológica de las laderas andinas (entre 2000 y 3500 mts. de altitud) (En otros trabajos es también escrito como <i>Quichua</i> o <i>Quechua</i> refiriéndose a la gente que habita en la zona)
<i>Quechua</i>	Gente de valle cálido

<i>Quínu</i> a	(<i>L. Chenopodium quínuo</i>) planta herbácea domesticada cuyas semillas tienen un alto contenido proteínico. Los tallos de la quínua se queman para hacer <i>toqra</i>
<i>Ranchos</i>	Viviendas de los trabajadores en las haciendas
<i>Reconocimiento</i>	Reconocimiento legal del <i>status</i> de comunidad
<i>Reducción</i>	Comunidades de indios re-aseñados para facilitar una administración colonial centralizada
<i>Repartimiento</i>	Donación de tierras premiadas a los conquistadores en nombre de la corona real
<i>Runa</i>	Hombre, o la gente
<i>Sara</i>	Maíz: <i>saratipi</i> = maíz tierno
<i>Selva</i>	El área de jungla del Perú
<i>Sierra</i>	Las tierras altas del Perú
<i>SINAMOS</i>	(Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) Agencia gubernamental para el apoyo de la movilización social
<i>Socio</i>	Miembro de una cooperativa
<i>Tarea</i>	Unidad de medida de tierra (ver el Prefacio)
<i>Tarpuy</i>	Sembrar
<i>Tendal</i>	Cercado soleado para secar el maíz
<i>Teniente gobernador</i>	Jefe de una aldea de un anexo de la comunidad
<i>Tienda</i>	Tienda, usualmente una habitación. El punto focal en la celebración de fiestas
<i>Tinja-tinja</i>	Tambor con cuerda vibradora
<i>Tinkay</i>	Rociar libaciones
<i>Toqra</i>	Las cenizas de los tallos de quínua quemados, que es mascada junto con las hojas de coca para extraer el alcaloide en la hoja
<i>Tragu</i>	Alcohol de caña de azúcar; aguardiente
<i>Upi</i>	Jugo de la caña de azúcar
<i>Uray</i>	Bajo; usado en las mitades indias andinas
<i>Varayoqkuna</i>	Autoridades tradicionales quechuas (Singular, <i>varayoq</i>)
<i>Wacaqallariy</i>	Mujer o niño que camina delante del arado y

	que guía a la yunta; literalmente, comenzar los bueyes
<i>Wayra</i>	Espíritus de los vientos
<i>Warmiurquy</i>	Ceremonia de matrimonio quechua; literalmente, sacar la mujer
<i>Wasi</i>	Casa (así <i>wasifamilia</i> = unidad familiar)
<i>Wayqu</i>	Garganta hecha por un riachuelo tributario de uno de los grandes ríos andinos. Area donde la irrigación estacional es posible y donde el microclima es favorable para cultivar maíz. Area asociada con un asentamiento indígena
<i>Yanakunaje</i>	Trabajo de tierras por relaciones
<i>Yunga</i>	Zona ecológica andina cálida y seca; la jungla elevada (<i>montaña</i>)
<i>Yunta</i>	Par de bueyes usados para arar

BIBLIOGRAFIA

- A. A. A. (The American Anthropological Association).
1977 Ver R. Bolton y E. Mayer, (Eds.)
- Ackrill, J. L. (Ed.)
1963 *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (Clarendon Aristotle Series.) Oxford, Clarendon Press.
- Adams, Richard N.
1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyaayo*. Seattle: Univ. of Washington Press.
1962 'The Community in Latin America: A Changing Myth,' *The Centennial Review of Arts and Sciences* 6: 409-434.
- Alegría, Ciro
1941 *El Mundo es Ancho y Ajeno*, Santiago de Chile, Ercilla. Hay muchas ediciones en el mercado latinoamericano.
- Altamirano, Teófilo
1979 Regional Commitment and Political Involvement amongst Migrants in Lima: The Case of Regional Associations. Durham: Durham University. Ph. D. Thesis (Ya publicada como libro por la Universidad Católica de Lima).
- Arguedas, José M.
1956 'Puquio, una cultura en proceso de cambio,' *Revista del Museo Nacional* (Lima) 25: 184-232.
1958 *Los Ríos Profundos*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Aristóteles,
1963 *Categories and de Interpretatione*. F. L. Ackrill, Ed., Oxford, Clarendon Press.
- Arriaga, Pablo José de,
1618 *Extirpación de la idolatría del Perú*. H. H. Urteaga y C. A.

- Romero, Editores, Lima: Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, 2a. serie, Vol. 1.
- Bailey, F.G.
1969 *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Basil Blackwell.
- Baines, John M.
1972 *Revolution in Peru: Mariategui and the Myth*. Alabama, Alabama University Press.
- Barette, Christian
1972 'Aspects de l'ethno-ecologie d'un village andin', *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 9 (3): 255-267.
- Barnes, John A.
1968 'Networks and Political Process,' En *Local Level Politics*, M. Swartz, Editor, Chicago: Aldine.
- Barth, Fredrik
1963 *The role of the entrepreneur in social change in Northern Norway*, Bergen: Universitetsforlaget.
1966 *Models of Social Organization* (Royal Anthro. Inst. Occasional Paper N° 23.) Londres.
1967 'Economic Spheres in Darfur,' en *Themes in Economic Anthropology* (ASA Monograph No. 6.) Raymond Firth, Editor, Londres: Tavistock. Hay traducción al español publicada por el Fondo de Cultura Económica de México.
1968 'Ecological Relationships of Ethnic groups in Swat, North Pakistan,' En *Theory in Anthropology*, R. A. Manners and D. Kaplan, Editores, Chicago, Aldine.
- Barth, Fredrik (Compilador)
1970 *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo: Universitetsforlaget.
1978 *Scale and Social Organization*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Bastien, J.W.
1973 *Qollawayá Rituals: An Ethnographic account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village* (L. American Studies Program Dissertation Series N° 56.) Ithaca, N. Y. Cornell University.
- Bateson, Gregory
1958 *Naven*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.
1973 *Steps to the Ecology of Mind*, Frogmore, Herts: Paladin.

- Baudin, Louis
1961 *A Socialist Empire: The Incas of Peru*, Princeton: Van Nostrand Comp. Hay varias traducciones al español.
- Belaúnde Terry, Fernando
1966 *'El Perú Constuye: Mensaje Presidencial de 1966, Presentado al Congreso Nacional*. Lima Editorial MINERVA.
- Bennett, Wendell C., y Junius B. Bird
1949 *Andean Culture History*. (Handbook Series, N° 15) Washington, D. C.: The American Museum of Natural History.
- Berreman, Gerald D.
1962 *Behind Many Masks, Ethnography in an Himalayan Village*. (Monograph 4) Ithaca, N. Y. Society for Applied Anthropology.
- Betanzos, Juan de
1880 [1551] *Suma y narración de los Incas...* Marcos Jiménez de la Espada. Editorial Biblioteca Hispano Ultramarina, vol. 5, Madrid.
- Blanco, Hugo
1972 *Land or Death, The Peasant Struggle in Peru*. N. Y.: Pathfinder Press.
- Blanco, José María
1974 [1834]: *Diario del Viaje del Presidente Orbegoso al Sur del Perú*, Vol. I, F. Denegri, Editor, Lima: Pont. Universidad Católica del Perú.
- Boissevain, Jeremy
1968 'The Place of Non-groups in the Social Sciences,' *Man* 3 (4): 542-556.
- Bolton, R. y E. Mayer (Compiladores)
1977 *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, Special Publication N° 7. Hay traducción al español expandida, publicada por la Universidad Católica del Perú, Lima.
- Bowman, Isaiah
1916 *The Andes of Southern Peru*, New York: Henry Holt. Hay traducción al español.
- Brundenius, Claes
1972 *Imperialismens ansikt, 400 ar av Underutveckling i Peru*. Stockholm: Prisma.
- Brush, Steve B.
1973 *Subsistence Strategies and Vertical Ecology in Andean*

- Community: Uchucmarca, Peru*. Ph. D. Thesis, University of Wisconsin.
- Busto Duthurburu, José Antonio del
1962 'Maldonado el Rico, Señor de los Andahuaylas,' *Revista Histórica* (Instituto Histórico del Perú) 26: 115-145.
- Cancian, Frank 1965: *Economics and Prestige in Zinacantan*, Stanford: Stanford University Press.
- Carroll, Thomas F.
1971 'Peasant cooperation in Latin America,' In *Two Blades of Grass*, Peter Worsley, Compilador, Manchester: Manchester University Press.
- Carter, William E.
1968 'Secular reinforcement in Aymara Death Ritual,' *American Anthropologist*: 70: 238-263.
1971 'Revolution and the Agrarian Sector,' en *Beyond the Revolution, Bolivia Since 1952*. James R. Molloy y R. S. Thorn, Compiladores. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Castro Pozo, Hildebrando
1924 *Nuestra Comunidad Indígena*, Lima: Editorial Lucero.
1940 'El Ayllu Peruano debe transformarse en cooperativa de producción agropecuaria,' *Revista de Economía y Finanzas* N° 91, Julio de 1940.
- Chang, Sergio (Director de SINAMOS)
1976 Entrevista en SINAMOS, Oficina Principal, Lima, Mayo de 1976.
- Chaplin, David (Compilador)
1976 *Peruvian Nationalism: 'A Corporatist Revolution'*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books.
- Cieza de León, Pedro de
1967 *El Señorío de los Incas* (2a. Parte de la *Crónica del Perú*), Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cobo, Bernabé
1956 [1635] *Historia del Nuevo Mundo* (Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 91-92. Madrid: Atlas. Ediciones.
- Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA).
1966 *Tenencia de la Tierra y Desarrollo Socio-Económico del Sector Agrícola: Perú*. Washington, D. C.: Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos.

- Cook, O. K., 'Agriculture and native vegetation in Peru,' *Journal of the Washington Academy of Science* 6: 284-293.
- Coon, C. S., 1962 *The Origin of Races*, New York: Knopf.
- Cosío, Félix
1916 'La Propiedad colectiva del ayllu,' *Revista Universitaria del Cuzco*, Sept 1916, P. 21.
- Cotler, Julio
1970 'Traditional Haciendas and Communities in a Context of Political Movilization in Peru,' en *Agrarian Problems & Peasant Movements in Latin America*, Rodolfo Stavenhagen, Compilador, N. Y.: Doubleday.
1975 'The New mode of political domination in Peru,' in *The Peruvian Experiment*, Abraham Lowenthal, Compilador, New Jersey: Princeton University Press.
- Craig, Wesley
1969 'The peasant movement of La Convención,' En *Latin American Peasant Movements*, Henry Landberger, Compilador, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- La Crónica*
1974 (10 de septiembre) 'Causachun Reforma Agraria! ¿Menos en Andahuaylas?' Lima: La Crónica.
1976 (24 de junio) 'Ya acabó en el Perú la existencia del oprobioso latifundio' Lima: La Crónica.
- Crumrine, N.R.
1969 *The Function of Ritual and Sacred Symbolism in Acculturation and Pluralism with Special Reference to Maya Indian Ceremonialism*. Trabajo leído en la 28 Reunión Anual de la Society for Applied Anthropology, México, Abril 1969.
- Cunow, Heinrich
1933 [1896] *La Organización Social del Imperio de los Incas*. José Antonio Encinas, Editor, París: Imprenta de 'Le Livre Libre.'
- Custard, G.
1977: 'Peasant Kinship, Subsistence and Economics in a High Altitude Andean Environment,' en *Andean Kinship and Marriage*, R. Bolton y E. Mayer, Compiladores, Washington, D. C., A. A. A.
- Dobb, Maurice H.
1946 *Studies in the Development of Capitalism*. London: George Routledge.

- Dobyns, Henry F.
 1965 'The strategic importance of enlightenment and skill for power,' *The American Behavioral Scientist* 8 (7): 23-27.
- Dobyns, Henry F., y Paul L. Doughty
 1976 *Peru, A Cultural History*, Oxford: Oxford University Press.
- Doughty, Paul L.
 1970 'Behind the Back of the City: «Provincial» Life in Lima, Peru,' en *Peasants in Cities*, William Mangin, Compilador, Boston, Houghton Mifflin Company.
- Douglas, Mary
 1966 'Population control in primitive groups,' *The British Journal of Sociology* 17 (3): 263-273.
- Drewes, Wolfram, and Arlene Drewes
 1966 *Clima y Fenómenos Relacionados de las Laderas Orientales Andinas del Perú Central*. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal.
- Duda, Eberhardt
 1977, Interview, Marzo 23, 1977.
- Duiggrós, Rodolfo
 1966 'Los modos de producción en Ibero-America,' *Izquierda Nacional* Vol III.
- Duncan, Kenneth e Ian Rutledge
 1977 *Land and Labor in Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dunn, F.
 1965 'On the Antiquity of Malaria in the Wester Hemisphere,' *Human Biology* 37: 385-393.
- Dyer, D.
 1962: 'Population of the Quechua Region of Peru,' *Geog. Review* 52: 337-345.
- Earls, John C.
 1969 'The organization of power in Quechua mythology,' *Journal of the Steward Anthropological Society* (1): 63-82.
 1971 'The Structure of Modern Andean Social Categories,' in *Journal of the Steward Anthropological Society* 3 (1): 69-106.
 1973 *Andean Continuum Cosmology*, Ph.D. Thesis, University of Illinois.

- Eidheim, Harald
1971 *Aspects of Lappish Minority Situation*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Erasmus, Charles
1965 'The Occurrence and Disappearance of Reciprocal Farm Labor in Latin America,' en *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, D. Heath and Richard N. Adams, Compiladores, N. Y., Random House.
- Estete, Miguel de
1927 *Relación de la conquista del Perú*, (Hist. Perú), Lima, Colección Urteaga-Romero.
- Feder, Ernst
1970 'Counterreform,' en *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, Rodolfo Stavenhagen, Compilador, New York: Doubleday.
- Fitzgerald, E.V.K
1976 *The State and Economic Development: Peru since 1968*, University of Cambridge, Dept of applied Economics Occasional Papers.
- Fioravanti-Moliné, Antoinette
1975 'Contribution a l'étude des sociétés etages des Andes: la vallée de Yucay (Perou),' (Paris) no 57: 39-59.
- Fonseca, M. C.
1972 'La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú,' en *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Iñigo Ortíz de Zúñiga, Ed. Huánuco, Perú. Universidad Hermilio Valdizán.
- Fortes, Meyer
1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford, Oxford University Press.
- Freeman, I.D.
1955 *Iban Agriculture* (Colonial Research Studies No 18). London, Colonial Office.
- Fuenzalida V., Fernando, 1970: 'La estructura de la Comunidad de Indígenas tradicionales.' En *Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú* (Perú Problema 3) Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1976 'Estructura de la comunidad de indígenas tradicional, Una hipótesis de trabajo,' en *Hacienda, Comunidad y Campesinado en el*

- Perú, José Matos Mar, Compilador, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Furnivall, I.S.
1944 *Netherlands India — A study of plural economy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gade, D.W.
1973 'Environment and disease in the land use and settlement of Apurimac department, Peru,' *Geoforum* (Oxford) 16 (3): 37-46.
1957 *Plants, Man and the Land in the Vilcanota Valley of Peru*, The Hague: Dr. W. Junk B. V. Hay traducción al español en preparación.
- Gade, D.W., y Mario Escobar
1972 'Canyons of the Apurimac,' *Explorers Journal* (N.Y.) 51 (3): 135-140.
- Gamero Roberti, Carlos
1974: Apurimac Ayer y Hoy (Fascículo No 1) Lima: Club Apurimac.
1975: Población de Apurimac (Fascículo N° 2, Lima: Club Apurimac
- Garcilaso de la Vega, El Inca
1966 [1609, 1617] *Comentarios Reales de los Incas*. 2 Vols., H. V. Livermore, Editor y Traductor (The Texas Pan American Series.) Austin, University of Texas Press.
- Gifford, Douglas, and Pauline Hoggarth
1976 *Carnival and Coca Leaf, Some Traditions of the Peruvian Quechua Ayllu*, Edinburgh, Scottish Academic Press.
- Gitlitz, John S.
1977: 'Impressions of the Peruvian Agrarian Reform,' *Journal of Inter-American Studies* 13 (3-4): 456-474.
- Goffman, E.
1961 *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, London, Penguin.
- Goldman, Irving
1963 *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*, Urbana Ill.: The University of Illinois Press.
- González Prada, Manuel
1946 [1924] *Horas de Lucha*, Buenos Aires, Editorial Americalee.
- Goodenough, Ward H.,
1951 *Property, Kin, and Community in Truk* (Yale Publications in

- Anthropology N° 46), New Haven, Conn.
 1955 'A Problema in Malay-Polynesian Social Organization,' *American Anthropologist* 57: 71-83.
- Gronhaug, R.
 1978 'Scale as a Variable in Analysis: Fields in Social Organization in Herat, Northwest Afghanistan,' en *Scale and Social Organization*, F. Barth, Compilador, Ed Oslo, Universitetsforlaget.
- Gudeman, S.
 1971 'The Compadrazgo as a reflection of the Natural and Spiritual Person,' *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 45-71.
- Harding, Colin
 1975 'Land Reform and Social Conflict in Peru,' en *The Peruvian Experiment*, Abraham F. Lowenthal, Compilador, New Jersey, Princeton University Press.
- Harris, Marvin
 1964 *Patterns of race in the Americas*, New York, Walker.
- Harris, Olivia
 1976 'Kinship and the vertical economy of the Laymi Ayllu, Norte de Potosi,' Trabajo presentado en el Symposium sobre 'Organización Social y Complementaridad Económica,' XLIe Congres International des Americanistes, Paris, Sept. 2-9. 1976.
 1978 'Complementarity and Conflict: An Andean view of women and men.' In *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. I.S. Fontaine, Comp., Londres, Academic Press.
- Hawkes, J.Q.
 1947 'On the Origin and Meaning of South American Potato Names,' *Journal of the Linnean Society of London* 53 (Botany N° 350), Pp. 205-50.
- Hemming, John
 1970 *The Conquest of the Incas*, London, Macmillan.
- Hickman, John M., and W. T. Stuart
 1977 'Descent, Alliance, and Moiety in Chucuito, Peru,' En *Andean Kinship and Marriage*, R. Bolton y E. Mayer (Compiladores), Washington, D. C., A. A. A.
- Hobsbawn, Eric
 1971 'Peru: The «Peculiar» Revolution,» *The New York Review of Books*, 16 de Diciembre, 1971, pp. 33-34 y siguientes.

- Horton, Douglas E.
 1973 *Haciendas and Cooperatives: A Preliminary Study of Latifundist Agriculture and Agrarian Reform in Northern Peru*. Madison, University of Wisconsin Land Tenure Center.
 1976 *Haciendas and Cooperatives: A Study of Estate Organization, Land Reform Enterprises in Peru*, Ithaca, New York, Cornell University
- Huamán Poma de Ayala, Felipe
 1936 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, París, Instituto de Etnología.
 1978 *Letter to a King*, C. Dilke, Editor, Londres, Allen & Unwin.
- Hurley, W.
 1978 *Highland Peasants and Rural Development in Southern Peru, The Colca Valley and the Majes Project*, Tesis para el Doctorado en Filosofía, Universidad de Oxford, Londres.
- Isbell, Billie Jean
 1973 *Andean Structures and Activities: Towards a Study of Traditional Concepts in a Central Highland Peasant Community*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Urbana, Universidad de Illinois.
 1976 'La Otra mitad Esencial: Un Estudio de Complementaridad Sexual Andina,' *Estudios Andinos*, Vol. 5, pp. 37-56.
 1977 'Those Who Love Me,» An Analysis of Kinship and Reciprocity Within a Ritual Context,' En *Andean Kinship and Marriage*, R. Bolton y E. Mayer, Compiladores, Washington, D. C., A. A. A.
- Jiménez de la Espada, Marcos
 1965 [1881-97], *Relaciones geográficas de Indias - Perú* (Vol. 2). (Biblioteca de Autores Españoles, 3 Vols.) I. U. Martínez Carreras, Editores, Madrid: Ediciones Atlas.
- Josselin de Jong, I.
 1964 'Introduction,' En *The Ceque System of Cuzco*, Rainer T. Zuidema, C. Leiden, E. J. Brill.
- Keith, R. G.
 1976 *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System in the Peruvian Coast*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Keith, Robert G.
 1977 Compilador, *Haciendas and Plantations in Latin American History*, New York, Holmes and Meier.

- Kroeber, Alfred Louis
 1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America* (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology (No. 38), Berkeley.
- La Barre, W.
 1947 'Potato taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia,' *Acta Americana*, Vol. 5, Pp. 83-103.
- Laclau, Ernesto
 1971 'Feudalism and Capitalism in Latin America,' *New Left Review*, Vol. 67, pp. 19-38.
- Leach, Edmund
 1976 *Culture and Communication: the Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lecaros, Fernando
 1975 *Propiedad Social: Teoría y Realidad*, Ediciones Rikchay Peru - N° 1, Lima.
- Levillier, Roberto
 1925 [1575] 'Ordenanzas del virrey Don Francisco de Toledo,' *Gobernantes del Perú* 8: pp. 304-399.
- Lévi-Strauss, Claude
 1943 'The social use of kinship terms among the Brazilian Indians,' *American Anthropologist*, Vol. 45, pp. 398-409.
 1945 'On Dual Organization in South America,' *América Indígena*, IIIA, Vol. 4, N° 1, México, D. F.
 1967 *Structural Anthropology*, New York, Doubleday. Hay traducción al español.
 1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press. Hay traducción al español.
- Linton, Ralph
The Study of Man, New York, Appleton-Century. Hay traducción al español.
- Llosa, M. y José Antonio
 1973 *Participación*, (Agosto 1973), Lima.
- Long, Norman y David Winder
 1975, 'From Peasant Community to Production Cooperative: An Analysis of Recent Government Policy in Peru,' *Journal of Development Studies*, Vol. 12, pp. 75-94.

- Long, Norman, y Brian R. Roberts (Compiladores),
1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*, Austin, University of Texas Press.
- Lowenthal, Abraham F.
1975 *The Peruvian Experiment*, Princeton, The University of Princeton Press.
- MacNeish, Richard S.
s.f. 'Midseason Report of the Second Tamaulipas Archaeological Expedition, MS, Archivo No. 565, Archivos Técnicos, Inst. Nac. de Antropología.
- Malinowski, Bronislaw
1961 *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E. P. Dutton.
Hay traducción al español.
- Mangeldorf, P. C., *et al.*
1964 'Origins of Agriculture in Middle America,' in *Natural Environment and Early Outlines*. R. C., Compilador (Handbook of Middle American Indians, Vol. 1.) Pp. 425-445, Austin, University of Texas Press.
- Mangin, William
1954 *The cultural significance of the fiesta complex in an indian hacienda in Peru*, Tesis de Ph. D., Universidad de Yale.
1972, 'The Indians,' en *U. S. Foreign Policy and Peru*, Daniel A. Sharp, Compilador, Austin, University of Texas Press.
- Mariátegui, J. C.
1971 *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, Austin, University of Texas Press, hay muchas ediciones en español.
- Martínez, Héctor
1963 *Vicos: Las Fiestas en la Integración y Desintegración Cultural* (Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, serie monográfica N° 15), Lima.
- Martínez-Alier, Juan
1977 *Haciendas, Plantations and Collective Farms: Peru*, Lima.
- Matienzo, I.,
1967 *Gobierno del Perú*, Lima, Institut Français d'Études Andines.
- Mayer, A.
1966, 'The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. En *The Social Anthropology of Complex Societies*,' Michael Banton, Compilador (ASA Monographs N° 4), Londres, Tavistock. Hay traducción al español.

- Mercado, Rogger
1967 *Las guerrillas del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Popular.
- Métraux, Alfred
1967 'The Social and Economic Structure of the Indian Communities of the Andean Region,' *International Labor Review*, Vol. 79, pp. 225-243.
- Mintz, S. W., y Eric R. Wolf
1950 'An Analysis of ritual coparenthood (Compadrazgo)', *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 6, Pp. 341-368.
- Mishkin, Bernard
1946 'The contemporary Quechua,' en *The Handbook of South American Indians*, Vol. 2, Julian H. Steward, Compilador, Washington, D. C., Smithsonian Institution.
- Mitchell, J. Clyde
1954 'The Distribution of African Labor by Area of Origin on the Copper Mines of Northern Rhodesia,' *Human Problems in British Central Africa* 14, Pp. 30-36.
- Mitchell, William P.
1976 'Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands,' *American Anthropologist*, Vol. 78, N° 1, pp. 25-44.
- Mitstead, Harvey
1928 'Distribution of Crops in Peru,' *Economic Geography*, Vol. 4, pp. 88-105/
- Montesinos, Fernando
1920 'Memorias antiguas historiales y políticas del Perú,' *Colección de libros españoles raros o curiosos*, Vol. 16, pp. 1-76, Madrid. 1882 Philip Ainsworth Means, Editor, Londres, the Hackluyt Society, Sr. II, N° 22.
- Montgomery, Evelyn Ina
1971 *Ethos in Ayllu en Coast, Perú*, México, Inst. Indigenista Interamericano.
- Moore, A.
1969 *Social and Ritual Change in a Guatemalan Town*, Thesis para el Ph.D., New York, Universidad de Columbia.
- Morales Bermudez, Francisco (Presidente)
1976 Discurso pronunciado el 16 de junio de 1976, en Andahuaylas.
- Moreira, Nieva
1974 *Modelo Peruano*, Lima, Ediciones de La Línea.

Mörner, Magnus

1975 'La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes,' en *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, Enrique Florescano, Compilador, México, Siglo XXI Editores.

Murra, John Victor

1956 *The Economic Organization of the Inca State*, Tesis para el Ph.D., Universidad de Chicago.

1959 'Land tenure in the Inca State,' Trabajo leído en la reunión anual de la American Anthropological Association, México, Diciembre, 1959.

1960 'Rite and Crop in the Inca State,' en *Culture and History*, Stanley Diamond, Compilador, New York Columbia University Press.

1967 'La Visita de los chupachu como fuente etnológica,' en *Visita de la provincia de León de Huánuco*, Vol. I, Ortiz de Zúñiga, Huánuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizán.

1970 'Current research prospects in Andean ethnohistory,' *Latin American Research Review*, Vol. 6, Pp. 3-36.

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, Ortiz de Zúñiga, Ed.

1978 'Los límites y las limitaciones del «archipiélago vertical» en los Andes,' *Avances, Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*, N° 1, Febrero, 1978.

Nash, Manning

1968, 'Capital saving and credit in a Guatemalan and a Mexican indian peasant society,' en *Saving and credit in peasant society*, R. Firth y B. S. Yamey, Compiladores, Chicago, Aldine.

Needham, R.

1967 'Right and Left in Nyoro symbolic classification,' *Africa*, Vol. 37, pp. 423-451.

Nicholas, R.

1965 'Factions, a comparative analysis,' en *Political Systems and the Distribution of Power* (ASA Monographs 2), London, Tavistock.

Odum, E. P.

1971 *Ecology*, Londres, Holt, Rinehart and Winston.

- Olien, Michael D.
1973 *Latin Americans Contemporary Peoples and their Cultural Traditions*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo
1967-72 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco* (2 Vols.), Huánuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Ossio, Juan M.
1978 'Locality, Kinship and Ceremonial Kinship: A Study of the Social Organization of the Comunidad de Andamarca, Ayacucho - Perú, Tesis para el Ph.D., Oxford, Universidad de Oxford.
- Palomino, T.
1976 Discurso en la CAP San Martín de Pincos el 3 de noviembre de..., Grabado en cinta.
- Palomino Flores, Salvador
1971 'Duality in the Socio-Cultural Organization of several Andean Populations,' *Folk* (Copenhagen), Vol. 13, pp. 65-88.
- Patch, Richard W.
1959 *How Communal are the Communities* American Universities Field Staff Reports (West Coast South American Series), N. Y., R. W. P.
- Patterson, T. C.
1971 'The Emergence of Food Production in Central Peru,' en *Prehistoric Agriculture*, Stuart Struever, Compilador, N. Y., The American Museum of Natural History.
- Pehrson, Robert N.
1954, 'Bilateral Kin Groupings as a Structural Type,' *J. of East Asiatic Studies* 3, pp. 192-202.
1957 'The Bilateral Network of Social Relations in Kōnkāma Lapp District,' *In. J. American Linguistics*, 23o Parte II.
- Perú, Banco de la Nación, División de Alcoholes y Bebidas
1970 *Estadística, Memoria Anual de 1969, Zona de Abancay*, Lima.
- Perú, Instituto Nacional de Planificación
1972 *Censo Nacional Agropecuario*, Lima, Oficina Nacional de Estadística y Censos.
1972 *Estadística de la Población Peruana*, Lima.
- Perú, Ministerio de Agricultura (Zona VII Ayacucho)
1957 Papeles de Expropiación relativos a la CAP San Martín de Pincos, LDTA No 029-B-VII.

- Perú, Ministerio de Agricultura y Pescadería
1951 *Estadística Agraria*, Lima.
- Perú, SENAMHI (Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología
1974 Estadísticas No-Oficiales, El Clima del Valle del Pincos.
Ayacucho, Perú: Ministerio de Agricultura.
- Perú, SINAMOS
1976a Conferencias en la Oficina Principal de SINAMOS, Mayo,
1976 Lima.
1976b Documentos y Estadísticas relativos a La Solicitud de Reconocimiento de Matapuquio (No publicado), Lima.
- Perú, Leyes
1964 *Reforma Agraria, Decreto Ley No 17716*, Lima, Editorial Minerva.
1969 *Reforma Agraria, Decreto Ley No 17716*, Lima, Editorial Mercurio.
1974 *Estatuto de Comunidades Campesinas*, Lima, Editorial Mercurio.
- Pinelo, Antonio de León
1953 [1665]. *El Gran Canciller de la Indias*, Guillermo L. Villena, Editor, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Platt, Tristan
1976 *Especios y Maíz*, (Cuadernos de Investigación), La Paz, SCIPCA (Centro de Investigaciones y de Promoción del Campesinado, Bolivia).
- Pulgar Vidal, Javier
1946 *Historia y Geografía del Perú, Tomo I, Las Ocho Regiones Naturales del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quintana, Gerardo
1967 *Andahuaylas, Prehistoria e Historia*, Lima, Vilock.
1976 *Los Chancas, Historia*, Lima, Editorial «La Confianza.»
- Quispe M., Ulpiano
1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*, (Instituto Indigenista Peruano, Serie Monográfica N° 20), Lima, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- Raimondi, Antonio
1916 [1898] 'Itinerario de los viajes de Raimondi en el Perú,' *Boletín de la Soc. Geográfica* (Lima), Vol. 8, pp. 1-61, 241-277.

- Redclift, M.R.
1978 *Agrarian Reform and Peasant Organization in the Ecuadorian Coast*, Londres, Atholone Press
- Redfield, Robert
1955 'Societies and cultures as natural Systems,' *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 85, pp. 19-32.
- Ritter, Ulrich P.
1966 *Dorfgemeinschaften und Genossenschaften in Peru*, (Göttingen Wirtschafts- und socialwissenschaftliche Studien, Band 4), Göttingen, Verlag Otto Schwartz.
- Rivers, W.H.R.
1924 *Social Organization*, W.J. Perry, Editor, Londres, Kegan Paul, Trubner.
- Rivière, Peter G.
1974 'The Couvade, A Problem Reborn,' *Man* 9 (3), pp. 423-435.
- Robinson, Marguerite S.
1968 'Some Observations on the Kandyan Sinhalese Kinship System,' *Man* 3 (3), pp. 402-23.
- Rowe, John H.
1946 'Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest,' en *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, pp. 183-330, Julian H. Steward, Compilador, Wash., D.C., Smithsonian Institution.
- Sahlins, Marshall
1972 *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton.
- Salazar Bondy, Augusto
1973 *Entre Escila y Caribdis, Reflexiones sobre la vida peruana hacia el socialismo peruano*, Lima, Instituto Nacional de Cultura.
- Sánchez, R.
1977 *Economy, Ideology and Political Struggle in the Indian Highlands*, Tesis de Ph. D., Universidad de Sussex.
- Santillan, H.
1968, *Crónica Peruana de interés indígena*, Madrid, Ediciones Atlas.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
1947 [1571] *Historia Indica*, Buenos Aires, Biblioteca Emecé.
- Sauer, Carl O.
1946 'Cultivated Plans of South and Central America,' En el *Handbook of South American Indians*, Vol. II, pp.487-543, Julian

- Steward, Compilador, Wash., D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin N° 143, U.S. Printing Office.
- Scazzochio, F.
1979 Comunicación personal referente a su tesis de Ph.D., Ethnicity and Boundary Maintenance among the forest Quechua, Universidad de Cambridge.
- Scorza, Manuel
1974 *Jernring om Rancas* (Título original, *Redoble por Rancas*), Oslo, Aschehoug.
- Senior, Clarence
1958 *Land reform and democracy*, Gainesville, Florida, University of Florida Press.
- Skar, Harold O.
1974 'Physiological Effects of High Altitude,' (manuscrito no publicado), Departamento de Antropología Social, Northern Illinois University.
1970 *Duality and land reform in highland Peru*, Tesis de Ph.D., Oxford, Universidad de Oxford.
1982 *An Andean Cosmology*, Working Papers of the Department of Social Anthropology, Universidad de Gothenburg, N° 26.
- Skar, Sarah
1978 'Men and Women in Matapuquio,' *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 9 (1), pp. 53-60.
1980 *Quechua women and Agrarian Reform in the Pincos valley: a case from Peru's southern highlands*. Tesis de Magister in Arts, Institute of Social Anthropology, Universidad de Oslo.
1981 *Fuel availability, Nutrition and Women's work in highland Peru*, Ginebra, ILO, EMP/RU Report.
- Spencer, Herbert
1967 [1876] *Principles of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stein, W.W.
1961 *Hualcan, Life in the Highlands of Peru* (Cornell Studies in Anthropology), Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- Steward, Julian H. (Compilador)
1946 *Handbook of South American Indians*, Vol. II, (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletín 143), Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.

- Stewart, N.R.
 1965 'Migration and settlement in the Peruvian montaña - the Apurímac,' *Geographical Review*, 55 (2), Pp. 143-57.
- Strasma, John
 1976 'Agrarian Reform,' en *Peruvian Nationalism, A Corporatist Revolution*, David Chaplin (Compilador), New Jersey, Transaction Books.
- Strong, W. Duncan y Clifford Evans
 1952 *Cultural Stratigraphy in the Viru Valley* (Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, Vol. IV) New York, Columbia University Press.
- Stuchlik, Milan
 1976 *Life in a Half Share, Mechanics of Social Retirement among the Mapuche of Southern Chile*, London, C. Hurst.
- Tamayo, M.
 1909 'La uta en el Perú,' *Boletín de la Sociedad Geográfica* (Lima) 25: 1-65.
- Thompson, Donald
 1972 'Archaeological Investigations in the Eastern Andes of Northern Peru,' Trabajo leído en el XXXX Congreso Internacional de Americanistas, Roma.
- Tosi, I.A.
 1960 'Zonas de vida natural en el Perú,' *Boletín N° 7, Zona Andina*, OEA.
- Towle, Margaret A.
 1957, *Plant Remains from the Site of Chiripa, Bolivia*, Tesis de M. S., Cambridge, no publicada.
- Trimborn, Hermann
 1924 'Der Kollektivismus der Inkas in Peru,' *Anthropos* (Viena) 18: pp. 978-1001.
- Troll, Carl
 1958 'Las culturas superiores andinas y el medio geográfico,' *Revista del Instituto de Geografía* N° 5, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Tschudi, J.J. von
 1963 [1846] *Reisseskizzen aus den Jahren 1838-1842*, Graz, Austria: Academische Druck u Verlagsanstalt.

- Turner, Victor
 1969 *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Co.
- Tylor, Edward B.
 1881 *Anthropology, An Introduction to the Study of Man and Civilization*, London, Macmillan.
- Ugarte, César Antonio
 1977 [1926] *Bosquejo de la Historia Económica del Perú*, Lima, Delva Editores.
- Valcárcel, Luis E.
 1926 *Del ayllu al Imperio*, Lima, Editorial Garcilaso.
- Vallée, Lionel
 1972, 'Cicle ecològic i cicle ritual: el cas d'un poble andí,' *Canadian Review of Sociology and anthropology* 9 (3), pp. 238-254.
- Van den Berghe, Pierre
 1973 'El Uso de términos étnicos,' *Allpanchis Phuturinqa*, (Cuzco) 5, pp. 5-18.
- Vela Sastre, Jaime
 1975 *Manual de Organización y funciones Para las Cooperativas Agrarias de Producción*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Velasco Alvarado, Juan
 1976a 'Mensaje a la Nación con Motivo de la Promulgación de la Ley de Reforma Agraria, 24 de junio de 1969,' en *Cooperativismo y Revolución*, Vol. 1, P. 15, Grimaldo Gonzales Mayorga, Editor, Lima, Banco Nacional de Cooperativas del Perú.
 1976b 'Mensaje a la Nación con Motivo del Sesquicentenario de la Independencia Nacional, 28 de Julio de 1971,' en *Cooperativismo y Revolución*, Vol. I, P. 21, Grimaldo González Mayorga, Editor, Lima, Banco Nacional de Cooperativas del Perú.
 1976c 'Mensaje a la Nación con Motivo del 151° Aniversario de la Independencia Nacional, 28 de Julio de 1972,' En *Cooperativismo y Revolución*, Vol. I, P. 25, Grimaldo Gonzales Mayorga, Editor, Lima, Banco Nacional de Cooperativas del Perú.
- Wachtel, Nathan
 1977 *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*, (Primera edición en francés)

- 1971), Hassocks, Sussex, Harvest Press. Hay traducción al español, Madrid, Alianza Universitaria.
- Weberbauer, August
1945 *El Mundo Vegetal de los Antiguos Peruanos*, (Edición alemana original, 1911), Lima, Ministerio de Agricultura.
- Webster, Steven S.
1971 'An Indigenous Quechua Community in Exploitation of Multiple Ecological Zones,' en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 3, pp. 174-183.
1972 *The Social Organization of a Native Andean Community*, Tesis de Ph.D., Universidad de Washington, Seattle.
1977 'Kinship and Affinity in a Native Quechua Community,' en *Andean Kinship and Marriage*, R. Bolton y E. Mayer, Compiladores, Washington, D.C., A. A. A.
- Weil, Thomas E., et al.
1972 *Area handbook for Peru*, Washington, D.C., U. S. Govrnt. Printing Office.
1973 *Area handbook for Ecuador*, Wash., D.C., U. S. Gvrnt. Printing Office.
- Weiss, Pedro
1954 'Geografía de las Enfermedades en el Perú en relación con las zonas climáticas,' *An. Fac. Med. Univ. de San Marcos* (Lima), Vol. 37, pp. 601-623.
- Whitaker's Alamanack
1975-1978 Londres, Whitaker's.
- Whitten, N. E.
1976 *Sacha Runa, Etnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press.
- Willey, Gordon L.
1953 *Prehistoric Settlement Patterns in Viru Valley, Peru* (Bulletin N° 155), Washington, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.
- Winder, David
1974 *The Effect of the 1970 Reform on the Peasant Communities and on the Community Development Process in an Area of Peru*, Tesis de M. Ed., Universidad de Manchester.
- Wissler, Clark
1926 *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, New York, Oxford University Press.

Wolf, Eric R.

1955 'Types of Latin American peasantry,' *American Anthropologist*, Vol. 57, pp. 452-471.

1959 *Sons of Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press.

Wolf, Eric R. y Sidney W. Mintz

1957 'Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles,' *Social and Economic Studies*, Vol. 6, pp. 386-412.

Zaldívar, Ramón

1974 'Agrarian Reform and Military Reformism in Peru,' en *Agrarian Reform & Agrarian Reformism*, David Lehman, Editor, Londres, Faber and Faber.

Zuidema, Rainer Tom

1964, *The Ceque System of Cuzco, the social organization of the capital of the Inca*, Leiden, E. J. Brill.

