

## RELACIONES INTERETNICAS Y VERTICALIDAD EN LOS ANDES\*\*

Juan Ossio

En este trabajo me propongo estudiar las relaciones entre "Mistis" (o Mestizos) e indígenas en la Comunidad de Andamarca bajo una perspectiva que trata de reconciliar dos posiciones teóricas, que a mi entender, han sido utilizadas de manera predominante en el estudio de las comunidades andinas. Esta perspectiva se nutre por otro lado, en el modelo de verticalidad ecológica sugerido por John F. Murra, y en los modelos de estructura social e ideología sugeridos por R. T. Zuidema, Pierre Duviols y Ana María Mariscotti de Gorlitz.

En la primera parte de este trabajo me propongo caracterizar las dos posiciones teóricas aplicadas al conocimiento de las comunidades andinas; en la segunda parte definiré mi propia posición, y en la tercera parte ilustraré mi posición con el material de Andamarca.

Debo aclarar que tanto en la simplificación que hago de los estudios acerca de las comunidades andinas en dos posiciones, como en la perspectiva teórica que introduzco, estoy influido por ciertos lineamientos de la Antropología Británica que fueron especialmente difundidos a partir de Evans-Pritchard. Al respecto considero que es bastante relevante el interés que puso este antropólogo en estudiar a las sociedades no tanto como sistemas naturales, como lo hicieron sus colegas funcionalistas, sino como sistemas morales o simbólicos. Como bien lo señala David Pocock (1961), dentro de la Antropología Británica Evans-Pritchard representa el tránsito de la función al significado. El énfasis por el significado que pusieron sus seguidores no restó importancia, por otro lado, al estudio de la sociedad como un sistema de relaciones sociales basadas en el comportamiento de los individuos, sugerido por los funcionalistas: a partir de entonces ambos niveles de análisis fueron vistos en una relación dialéctica, reduciendo los riesgos de subjetividad en las interpretaciones. Estos riesgos pudieron ser reducidos gracias a que las propias representaciones colectivas del investigador pudieron ser confrontadas con las representaciones colectivas de los sujetos bajo estudio.

La división que hago de los estudios sobre el campesinado andino en dos posiciones teóricas es sin duda una simplificación que deja de lado muchos

detalles particulares. Sin embargo, tiene el mérito de unir estos estudios a una problemática antropológica más universal. Siguiendo a Isaiah Berlin en su distinción de los intelectuales en *Puercoespines* y *Zorros*, nosotros también podemos justificar nuestra dicotomía aduciendo como él:

“... like all distinctions which embody any degree of truth, it offers a point of view from which to look and compare, a starting point for genuine investigation” (Berlin: 1967, p. 2)”.

Las dos posiciones teóricas que he de considerar las denomino *culturalista* y *empiricista* de acuerdo al énfasis que ponen en seleccionar y estudiar determinados aspectos de la realidad social andina. La primera perspectiva ha incidido principalmente en los rasgos culturales de la sociedad andina. Sus metas han sido principalmente descriptivas y como consecuencia se careció de interés en relacionar las distintas instituciones entre sí. Las comunidades andinas modernas y sus instituciones fueron predominantemente interpretadas como simples proyecciones del pasado prehispánico o hispánico. Una preocupación que subyace en varias monografías escritas bajo esta perspectiva es el discernir la naturaleza indígena o hispánica de distintas formas culturales andinas, y el pronunciar juicios valorativos, muchas veces cargados emocionalmente, sobre la superioridad moral y estética de las instituciones indígenas. Esto último es especialmente notorio en la llamada Escuela Indigenista, que se gestó en los primeros treinta años de este siglo, cuya preocupación dominante fue definir la nacionalidad peruana sobre bases autóctonas. La preocupación casi exclusiva por el pasado pre-hispánico y de establecer su continuidad en el presente, ha llevado a historiadores como Pablo Macera a definir la actitud de estos padres de la Antropología Peruana como de ahistórica o antihistórica (Macera: 1968, p. 92)

Las explicaciones dadas por los Culturalistas estuvieron algunas veces enmarcadas en las teorías evolucionistas de Morgan, Tylor y otros; y muy frecuentemente dadas también en términos psicologistas o del determinismo geográfico o del sentido común. Así, Uriel García explica la profusión ornamental del estilo Colla y la sobriedad decorativa del estilo Quechua aduciendo que ésto se debió,

“... En primer lugar, a la personalidad o conformación psicológica. Ya hemos visto que entre el alma de Kollao metafísico y el de la quebrada realista hubo oposición expresiva, diverso lenguaje como diversa manera de pensar y de tomar mundo.

El paisaje de Kollao es abierto, mientras que el de la quebrada angustiosamente comprimido. El hombre de aquél panorama dispone de un espacio sobrante y por ello, se siente más libre, aunque sí siempre agobiado de vacío, la desolación espacial lo exacerba y tiene que llenarlo con el símbolo decorativo. El hombre de la quebrada dispone de poco espacio y lo que le angustia no es la extensión sino

la altura a la que quiere dominar poniendo sus plantas sobre la cumbre, haciéndola su pedestal. . . La estrechez de la quebrada le oprime y quiere liberarse de este claustro dominándolo desde la altura. A ello se deberá, *vr. gr.*, que templos quebradeños no tengan la expresión pintoresca de los monumentos del altiplano, pero sí la grandiosidad de la línea perpendicular y de la masa gigantesca. . ." (Uriel Gracia: 1973, p. 144-145).

El psicologismo de las interpretaciones de los Culturalistas también se puede observar en los intentos de Henry Tschopik de interpretar las prácticas mágicas entre los Aymara como resultados de la ansiedad, y la ansiedad es explicada a su vez, en términos de la baja tecnología y de las inclemencias del medio ambiente. En este trabajo no se advierte ninguna señal que arroje luces sobre la importancia social de la magia entre los Aymara (Tschopik: 1968).

Esta ausencia de lo social y de intentos por establecer relaciones entre diferentes instituciones está presente en buena parte de la literatura producida por el movimiento indigenista, en las monografías iniciales publicadas por el Departamento de Etnología de la Universidad Mayor de San Marcos y en varias de las investigaciones llevadas a cabo por antropólogos norteamericanos entre los años 1940 y 1960.

Es principalmente bajo los lineamientos sugeridos por los Culturalistas que se ha planteado el problema del mestizaje y de las distinciones entre *mestizo* e *indio*. Consecuentemente los criterios para establecer estas distinciones fueron predominantemente culturales (tales como la lengua, el arte, la religión, etc.) aunque no faltaron también los criterios raciales y en algunos casos, los económicos.

La posición *empiricista* tiene orígenes más recientes aunque podemos encontrar en algunos de los representantes del movimiento indigenista, como Mariátegui, a sus precursores. Esta perspectiva incide principalmente en el nivel de las acciones de los individuos, intenta establecer relaciones causales entre distintas esferas institucionales, y consecuentemente pone un gran interés en los estudios de cambio social. Las comunidades andinas son vistas como entidades cambiantes y artificiales que están sujetas a fuertes presiones externas que originan los cambios. Un ejemplo de esta perspectiva empiricista es el intento de explicar a las comunidades andinas en términos de una cadena donde éstas aparecen como eslabones terminales, mientras que los eslabones iniciales están asociados a instituciones nacionales o internacionales.

En otras palabras, los sostenedores de esta posición piensan que los procesos sociales que tienen lugar dentro de una comunidad pueden ser explicados en relación a los procesos sociales que ocurren a nivel de la nación peruana, o aún, más allá de sus fronteras. De esta manera las comunidades

andinas son concebidas como unidades interactuantes que están en relación con otras unidades interactuantes más amplias. La peculiaridad de esta concepción es que este conjunto de relaciones sociales es visto en el contexto de una sociedad pre-industrial y dominada, y por lo tanto, se consideran a estas relaciones como de dominación y subordinación. Este contexto particular es explicado como el producto final de un largo proceso histórico cuya característica ha sido la integración dependiente en el sistema mundial de intercambios, y la diferenciación interna de las áreas y agrupaciones sociales de la nación peruana.

Las imágenes que se han popularizado para describir estas relaciones de dominación y subordinación son las del *triángulo sin base*, sugerida por Julio Cotler (Cotler: 1969), y la *cadena arborescente*, sugerida por Fernando Fuenzalida (Fuenzalida: 1970). La idea común detrás de ambas imágenes es que las unidades sociales distribuidas en los distintos niveles de la cadena de relaciones, sólo se conectan entre sí a través de la mediación de una instancia superior. Estas imágenes se diferencian, por otro lado, en el hecho de que el *triángulo sin base* se refiere tan sólo a dos niveles de la escala jerárquica y por lo tanto tiende a ser un modelo estático, y la *cadena arborescente* describe una sucesión de niveles dentro del contexto de la nación peruana y por lo tanto tiende a ser más dinámico que el anterior. Esta segunda imagen también puede ser descrita como una sucesión vertical de triángulos sin base donde los puntos mediadores o articuladores entre las unidades son vistos como focos de poder cuya capacidad de decisión y de control de la riqueza e información está en proporción directa al lugar que ocupan a lo largo de la cadena jerárquica. Por lo tanto, aquellas unidades que están en el ápice tendrán el control absoluto de las decisiones, riqueza e información, mientras que aquellas están en la base tendrán muy poco control. El gran aporte de Fuenzalida es que gracias al carácter dinámico de su modelo descubre el valor relativo de las categorías de Indio y Mestizo, que se habían venido considerando como objetivamente reconocibles, insistiendo que éstas se definen contextualmente.

Llevada al plano del trabajo de campo, esta perspectiva empiricista sólo ha conducido a estudios sobre cambio social. Esto se deja entrever en las diferentes monografías que se han escrito sobre las comunidades que se distribuyen en el Valle de Chancay del Departamento de Lima. Estas monografías ostentan títulos como "Dependencia y Desintegración estructural en la Comunidad de Pacaraos", "Migración y Cambio Estructural: la Comunidad de Lampián", etc.

Mi argumento principal en contra de esta perspectiva es que presenta una imagen altamente impersonal del mundo andino, opacando las potencialidades creadoras de sus miembros. Además, considero que restringe la selección de las partes interactuantes destacando sólo aquellas que son diacrónicamente significa-

tivas, que no pone el más mínimo interés en definir el significado de los conceptos bajo los cuales las partes interactuantes son representadas, finalmente, pienso que encierra motivaciones políticas más que científicas.

Considero que restringe la selección de las partes interactuantes pues, como puede observarse en las monografías mencionadas, las partes significativas son reducidas ya sea a una generación de mayores en relación a una generación de jóvenes, o a Indios en relación con Mestizos. En el primer caso se representa a la generación mayor al final de la cadena de comunicación, mientras que a la generación joven, que generalmente ha viajado a otros lugares y recibido educación en la escuela, se la representa encima de la anterior. Una representa la tradicionalidad y la otra la modernización e inevitablemente la modernización vence a la tradición, y entonces el cambio es introducido en la comunidad por el mayor poder que han adquirido los jóvenes gracias a su mayor participación en la sociedad nacional. En la monografía de Olinda Celestino sobre Lampián, éstas son las unidades sociales interactuantes más significativas, pero uno queda en la duda de si lo son porque encajan en su esquema teórico o porque lo son en la realidad. La razón para esta duda es porque estas unidades interactuantes no son vistas en relación a otras unidades interactuantes, de tal manera que no se puede formular ningún juicio, por ejemplo, acerca del grado de modernización de las mujeres jóvenes, o acerca de la posición dentro de la familia de los varones jóvenes que abandonan el pueblo, o de aquellos que los reemplazan mientras están ausentes, o de los lazos que estos jóvenes mantienen mientras están fuera de su comunidad. Además no se nota ningún intento de especificar las unidades interactuantes al interior de cada generación. No vemos, por ejemplo, que se comparen las relaciones que existen entre padres e hijos de las que incluyen suegros y yernos.

Cuando se enfatizan las relaciones entre indios y mestizos, notamos generalmente que los primeros asumen la posición de la generación de los mayores, y los segundos aquellas de los jóvenes. Según Cotler la interacción entre indios y mestizos es típica del *triángulo sin base*. En este caso son los mestizos los que controlan las mejores y más grandes porciones de tierras y ganados, que regionalmente constituyen las más importantes fuentes de capital. Por lo tanto el mestizo es percibido como una fuente todopoderosa con quien el indígena debe de congraciarse en un contexto impuesto por el primero. De otro lado, los mestizos se aprovechan de las limitaciones existentes para reafirmar los lazos de lealtad personal y para convertirse en fuentes normativas, impidiendo la formación de identidades autónomas entre los indígenas. Como consecuencia, las normas culturales existentes proscriben manifestaciones de agresión contra la figura dominante, pero prescriben que éstas se dirijan hacia los indios. Esto es así

porque los indios son vistos como compitiendo entre sí por los favores de la figura dominante.

Es precisamente debido a la falta de una larga permanencia de investigación en el campo y a una escasa crítica de las fuentes utilizadas, la que ha originado que tal imagen acerca de las relaciones entre indios y mestizos pudiera haberse concebido. De mi experiencia en la Comunidad de Andamarca puedo decir que los mestizos o *mistis*, como se les llama localmente, constituyen un grupo social separado de aquel de los indígenas, que participan más intensamente en las instituciones de la sociedad nacional y que, en proporción, concentran mayor riqueza y poder. Sin embargo no hay la más mínima evidencia de que se constituyen en fuentes normativas de los indígenas, ni que sean los únicos responsables de la circulación de la riqueza, ni mucho menos, que los indígenas se enfrentan entre sí, compitiendo por sus favores. En realidad, los indígenas sienten una gran aversión hacia los *mistis*, llegando algunos a decirme que no existía tal cosa como un *misti* bueno. Es principalmente hacia los *mistis* que canalizan su agresividad y en los registros comunales hay bastante evidencia de luchas contra ellos. Además, tampoco hay evidencia que los conflictos entre los indígenas se centren alrededor de la figura del *misti*. En verdad ésto no podría suceder pues no sólo hay un *misti* por cuyos favores competir sino varios, y porque ellos no son los únicos responsables de la circulación del poder y riqueza. Sucede muchas veces que son los *mistis* los que tienen más necesidad que los indios que viceversa.

En Andamarca los *mistis* no solamente son percibidos como fuentes económicas o de poder, sino también como forasteros e intrusos sin legítimos derechos dentro de la comunidad. Esta percepción particular es validada en sus rituales, mitología y en lo que la gente usualmente dice, y no es muy lejana de la que describe José María Arguedas para Puquio, Lucanas, Apurímac y Cuzco. Sin embargo, ninguno de los seguidores de la perspectiva empírica reparó en ella. Relievo esta percepción porque pienso que es bastante indicativa del sentido de unidad que existe entre los que se identifican como indios, y porque las implicancias que suscita nunca podrían entenderse sólo por referencia a la sociedad nacional sino principalmente en referencia al contexto socio-cultural particular en el cual interactúan los miembros de las comunidades andinas.

Sin embargo, como indicamos anteriormente, antropólogos como Fuenzalida han dudado de la objetividad de las distinciones entre indios y mestizos, especialmente cuando de manera unilateral sólo se han usado criterios raciales y culturales. Aquí yace, a mi parecer, la mayor contribución de la perspectiva empiricista pues ha restado rigidez a la aplicación indiscriminada de los conceptos indio, mestizo y criollo en aras de un interés concreto de definir sus

comportamientos mutuos en contextos restringidos, que a su vez se definen en relación a otros contextos. Conuerdo absolutamente con Fuenzalida cuando dice: *"la raza de un hombre no coincide con su raza"* (Fuenzalida: 1970, p. 25) pensando en los campesinos de tez blanca de puro ancestro español o portugués que viven en Cajamarca o en las alturas de Ayacucho, y que se clasifican como indígenas, o en otros *"... de aspecto y ascendencia limpiamente quechua (que) reciben indistintamente el nombre de mestizos..."* (Fuenzalida: ibim, p. 25). También concuerdo en que el lenguaje, el vestido, la música son criterios relativos para diferenciar a ambos grupos. El idioma Quechua, por ejemplo, es hablado tanto por aquellos que son clasificados como indios, como por aquellos considerados como mestizos. Al respecto concuerdo con Eve-Marie Fell (1973) en considerar la permanencia de los lenguajes indígenas más como un fenómeno geográfico que racial. Lo mismo puede decirse de la música y del vestido. Si bien no creo que estos criterios raciales y culturales, en sí mismos, son suficientes para diferenciar a los indios de los mestizos, tampoco creo que criterios económicos como el nivel de ingresos, las actividades productivas, etc., aducidas algunas veces por los empiricistas, tomados unilateralmente sean más útiles que los anteriores. No bien estos criterios se aplican a la realidad se evanescen inmediatamente.

La agricultura no es de ninguna manera una actividad exclusiva de los indígenas, y en algunos casos sus ingresos no son mayormente diferentes de aquellos de los mestizos. En Andamarca he notado, por ejemplo, que algunos individuos considerados como indígenas eran más ricos que algunos mestizos, y estoy seguro que si uno compara el promedio de riqueza de los mestizos de esta área con la de los indígenas del valle del Mantaro o de Cajamarca, éstos últimos aventajan a los primeros.

Sostengo, por lo tanto, que no se llegará muy lejos si se discuten las categorías de indio y mestizo en un nivel abstracto o en un contexto tan amplio como la nación peruana. La razón para esto es que no creo que existan criterios objetivos, ya sean culturales y económicos, que puedan ser comunes a todas las comunidades andinas. Sin embargo, no niego la existencia de las categorías. El hecho que existan los conceptos indio y mestizo es la mejor evidencia de su realidad. Pero, por otro lado, la única manera de evaluar su significado es de verlos interactuando en la práctica y analizando la forma como se presentan unos a otros.

Para concluir estos comentarios sobre la posición empiricista, me referiré a las explicaciones que han dado acerca de la naturaleza de las comunidades andinas. Estas son generalmente definidas como entidades artificiales que surgieron bajo el sistema colonial impuesto por los españoles. Correspon-

dientemente, su carácter corporado es explicado por la común obligación de sus miembros de atender a las demandas tributarias introducidas por los españoles, por la baja de la población, etc. Y los conflictos entre las comunidades se explican por el empobrecimiento del suelo, por la falta de agua, etc., que forzó a sus miembros a competir por la escasez de estos recursos.

Mi crítica principal contra esta manera de concebir a las comunidades andinas es que no creo que unos cuantos eventos contingentes puedan explicar la larga permanencia de estas agrupaciones sociales. Si este fuera el caso, ¿por qué estas comunidades no se disolvieron cuando desapareció el sistema tributario español? . ¿Cómo podemos explicar que los conflictos entre comunidades no sólo continúen existiendo sino que los primeros cronistas los describieron como endémicos entre los diferentes grupos locales prehispánicos? .

El que los límites de la mayor parte de las comunidades andinas no coincida con los que existieron en el pasado prehispánico, y que su composición étnica no sea la misma que la que tuvieron en aquella época es sin lugar a dudas, verdadero, pero ¿es ésto verdaderamente relevante para entender su verdadera naturaleza? ¿es relevante que los actuales límites de las comunidades hayan sido fijados por los españoles o los Inca?

Mis reservas a esta perspectiva es que pone demasiado énfasis en un nivel institucional y deja de lado la búsqueda de patrones estructurales más significativos. Además, sus explicaciones no son proporcionales a los problemas que se plantean: pretenden explicar lo permanente de lo contingente.

El mérito que le otorgo es principalmente, haber introducido un modelo consistente para entender el Mundo Andino en términos de sistema de relaciones. en contraposición de las descripciones compartamentalizadas de los culturalistas. No obstante, este énfasis llevó a los empiricistas a soslayar el lado cultural de la sociedad andina y a dejar de lado los conceptos bajo los cuales el hombre andino representa sus relaciones sociales. De tal manera, en las investigaciones que realizaron sólo predominan los incuestionables conceptos del investigador. Consecuentemente sus miras más que científicas son prácticas: contribuir en las transformaciones de las comunidades andinas. Como las barreras culturales no fueron tomadas en cuenta y como las comunidades andinas se percibieron como ya integradas dentro del conjunto nacional, entonces los programas políticos encaminados a transformarlas pudieron ser bienvenidos. Finalmente la ciencia justificaba la intervención política dentro de las comunidades indígenas y los políticos podían lavar sus conciencias en esta nueva fuente de sacralidad.

La mayor dificultad para entender a las comunidades andinas es entonces el hecho de tener que estudiarlas bajo un sistema conceptual y social que deriva

del período prehispánico, y bajo un sistema conceptual y social que fue y sigue siendo foráneo a aquel período. Es posible que esta sea la manera de encarar el estudio de la mayor parte de las sociedades que han estado sometidas a una fuerte presión de un régimen colonial. Sin embargo es principalmente en el campesinado andino y mexicano que esto es más aparente. Esto puede deberse a razones como el derivar del enfrentamiento de sistemas sociales sofisticados, o de uno de los más tempranos y duraderos (cerca de 400 años) sistemas coloniales de los tiempos modernos; a la naturaleza del régimen colonial español que pretendía reglamentar hasta los más insignificantes detalles de la vida secular y religiosa de los indígenas; y quizás también al sistema social español que impulsaba a los individuos a interactuar intensamente con las poblaciones indígenas. De otro lado, la resistencia indígena al sistema foráneo, muy pronunciado en el caso del Perú, posiblemente contribuyó a mantener la continuidad del sistema cultural y social indígena.

El enfoque que sugiero para entender a las comunidades andinas trata de reconciliar estas dos perspectivas que he mencionado, pues por un lado propongo estudiarlas como sistemas de relaciones sociales que están sujetas tanto a presiones externas como internas, y, por otro lado, tomo en cuenta a su cultura, especialmente en lo que concierne a las representaciones colectivas que tienen los campesinos acerca de estas relaciones. En este sentido coincido plenamente con Pierre van den Berghe cuando dice:

“Primero nos incumbe a los científicos sociales no solamente estar teóricamente conscientes de que la interacción entre observador y observado afecta la realidad estudiada, sin *incorporar explícitamente esta consciencia de nuestra metodología*. . . Segundo, debemos sistemáticamente tener en cuenta algo que casi todos aceptamos como axioma aunque lo olvidemos al momento de la investigación, a saber que la posición de una persona en la estructura social afecta profundamente su visión de la realidad y que este axioma *incluye al científico social*. Los poderosos tienen la ventaja natural de disponer de más recursos para realizar sus deseos, pero tienen también la limitación inherente de atenerse a una visión de la estratificación social que justifica el *statu quo*. La visión de los vencidos, como diría Wachtel, no presenta ni esta ventaja ni esta limitación, y es entonces complementaria a la de la élite. Nos compete como científicos sociales investigar ambos y decir dónde nos ubicamos”. (VAN DEN BERGHE: 1973, p. 17).

En lo que sigue trataré de ilustrar este enfoque describiendo las relaciones entre indios y mestizos en la comunidad de Andamarca<sup>1</sup>. En esta localidad estos dos grupos en un nivel conceptual están bien claramente delineados, pero en la práctica es a veces difícil determinar quién es quién. Debemos recordar que en

este caso no estamos tratando con agrupaciones sociales como clanes, linajes, castas, etc. cuyos símbolos y fronteras son bastantes definidos por existir un consenso generalizado debido a que se participa de un sistema conceptual y social común. Los Misti y los indígenas son en realidad el producto de acontecimientos históricos, en que se enfrentaron dos tradiciones bastantes distintas, y cada cual tiende a representarse mutuamente de acuerdo a los valores culturales que ha heredado. Los indígenas, por lo tanto, dirán que los Misti no se visten como ellos, que el tono de su música es diferente, que son irreverentes con los santos y por lo tanto responsables de las calamidades que tienen lugar y del desorden reinante, que son letrados, que su piel es más clara que la de ellos y que son forasteros cuyos derechos en la comunidad se apoyan principalmente en el uso de la fuerza. Los Misti, a su vez, consideran a los indígenas como ignorantes, desconfiados, insinceros y en general sus inferiores. De acuerdo a estos criterios muchas veces es muy difícil reconocer quien es un Misti o un Indio. Los Misti pueden señalar a alguien como indígena, pero bien puede suceder que en realidad este individuo ha terminado sus estudios secundarios y ser aún un profesor de escuela. Inversamente, algunos individuos considerados como Misti por los indígenas eran en verdad de tez bastante oscura, usaban vestimentas parecidas a la de los indígenas y se mostraban bastantes respetuosos con los santos.

Sin embargo, a lo largo de la investigación fueron surgiendo criterios más precisos, reconocidos por ambos grupos, que me permitieron establecer las correspondencias empíricas de la distinción conceptual y describir, por lo tanto, la interacción entre dichos grupos. Estos criterios fueron, por un lado, la localización de las residencias al interior del pueblo, y por el otro, la distribución de los apellidos. De esta manera, poco a poco fue emergiendo que el espacio que normalmente ocupan los Misti dentro del pueblo es la Plaza o, alternativamente, la calle Lima o Chaupi calle (calle central) que divide los dos barrios en que se divide el pueblo y que se les asocian apellidos tales como Munarriz, Garayar, Cabrera, Herrera, Miranda, etc. Aunque algunos individuos escapaban a estos criterios, una gran mayoría respondía a éstos y eran identificados como indios o mistis sin ninguna vacilación. A través de ellos pude establecer que si estos dos grupos tenían existencia efectiva, y que si los criterios que se utilizaban tenían cierta permanencia, era debido a que la dinámica de su interacción social era bastante lenta. Por lo tanto, el hecho de que algunos apellidos se asocien casi exclusivamente con uno de los dos grupos se puede explicar por la importancia que tiene el matrimonio en determinar el status de los individuos y por su carácter endogámico, y el hecho que ocupen espacios determinados al interior del pueblo puede explicarse por el rol simbólico de los espacios y por una forma

de transmisión de la propiedad que se basa en la herencia y el intercambio entre parientes.

Al respecto es importante señalar que los Misti que vivían en la Plaza eran descendientes de matrimonios legítimos completamente endogámicos, mientras que los que vivían en la calle Lima eran algunas veces hijos ilegítimos, o casados con mujeres indígenas, o simplemente recién llegados. La calle Lima concentra la mayor parte del comercio de Andamarca. De las 46 tiendas que existen en el pueblo, 26 están ubicadas en esta calle. De éstas, 13 son poseídas por indígenas, 6 por gente de Puquio casados con indígenas andamarquinos, 4 pertenecen a mistis ambiguos, 1 pertenece a una pareja de cuzqueños, y 1 todavía ignoro quien es el dueño. Las otras tiendas no se concentran en esta cantidad en otras calles. La calle Túpac Amaru, que sigue a la calle Lima en número de tiendas, tiene sólo 6. Por todo ésto, más el hecho que divide al pueblo en los barrios Tuna y Pata, esta calle puede considerarse como el recinto de la ambigüedad y no estaría sorprendido si la mayor parte de indígenas que viven en esta calle son también vistos como ambiguos o "Chahua Misti" (Mestizo crudo), aunque por falta de datos ésto no lo puedo sostener a cabalidad.

Una vez que el forastero comienza a familiarizarse con Andamarca y una vez que toma conciencia de las diferencias entre indios y mistis, según los criterios mencionados, entonces podrá percibir otras diferencias que muchas veces confirman los criterios usados por los miembros de estos grupos para diferenciarse a sí mismos. Notará, por ejemplo, que los Misti nunca o casi nunca pasan cargos religiosos, que prefieren beber cerveza a trago (cañazo), que en proporción dan más importancia al pastoreo de ganado vacuno y ovino que al pastoreo de auquénidos o a la agricultura de subsistencia, que en esto último prefieren el cultivo de la papa, al del maíz, que la mayor parte de sus terrenos están cerca del pueblo y en los lugares menos empinados y, finalmente, que la mayor parte de estos terrenos se concentran en la parte media de la banda occidental del río Negromayo, que es también el lado donde yace el pueblo. Todas estas características concuerdan con su interés por el ganado vacuno, que es su principal fuente de ingresos. A través de su ganado participan en el mercado nacional comerciando la carne y con el dinero que obtienen mantienen sus vínculos con los indígenas de la comunidad. Sus ingresos en parte los reinvierten en la misma comunidad manteniendo restaurantes, tiendas, o invirtiendo en tierras y ganado, prestando dinero con interés, contratando peones y atendiendo algunos gastos públicos de la comunidad. Otra parte la destinan para mantener a sus hijos que estudian o en la costa o en la capital provincial, y para mantener sus redes extracomunales.

Para poder entender como todas estas características se relacionan entre sí,

es importante destacar que los Misti constituyen una minoría en Andamarca, que sus actividades productivas necesitan mucha dedicación y que por lo tanto necesitan de la mano de obra indígena.

Aunque es bastante difícil dar una cifra exacta para la población Misti de Andamarca pues se trata de individuos especialmente muy móviles, he calculado que de los 2862 habitantes de Andamarca cerca de 70 pueden ser considerados como Misti, o sea el 2.50/o. En términos de familia nuclear suman alrededor de 16.

Si bien la crianza de ganado vacuno: no es una actividad excesivamente laboriosa en términos de utilización de energía humana, sí lo es en términos de dedicación y de utilización del tiempo. Los animales necesitan ser vigilados constantemente para evitar que se pierdan o causen "daño" en los terrenos vecinos, o para evitar que sean robados por abigeos. Durante el año los animales tienen que rotar constantemente para satisfacer sus necesidades alimenticias. Esta rotación está en relación directa al ciclo de producción de los pastizales de la puna y de los alfalfares y mojadales del valle, también a la naturaleza fragmentaria y dispersa del sistema de tenencia de tierras, y finalmente, a la actividad productiva a que se destina la crianza de ganado vacuno. Los alfalfares generalmente se reservan para las vacas que están produciendo leche y para los toros cuya carne será comercializada. Como las chacras de alfalfa no son lo suficientemente extensas (una de las mayores medía 2 hectáreas) y están dispersas, y el índice de consumo de los animales llega a cerca de 25 mts<sup>2</sup>. de alfalfa por animal al día, los animales se mueven de chacra en chacra constantemente.

Los Misti tienden a concentrar sus chacras de alfalfa predominantemente en la parte media de la ladera que está hacia el Oeste del pueblo. Esto se puede explicar por ser una zona cercana al pueblo y de fácil acceso, y por ser bastante menos empinada que otras partes. Por lo tanto no hay mayor necesidad de construir andenerías muy altas para nivelar el terreno y evitar la erosión, y así tampoco hay tanto peligro de que las reses se desbarranquen. Esta ausencia de andenerías altas está en relación directa al sistema de irrigación de la alfalfa pues la gran cantidad de agua que requiere este cultivo haría peligrar los muros de contención de los andenes. De otro lado, tengo la impresión que la naturaleza abierta y poco abrigada de estos terrenos no es favorable para el maíz por la frecuencia conque caen heladas en esta zona. Al respecto la alfalfa es una planta mucho más resistente a las heladas que el maíz, pero tiene la desventaja de necesitar más agua. Es por esta razón que los dueños de alfalfares tienen que pagar una cuota por las tres veces en el año en que éstos son regados.

Además, el que se pague por el agua que riega a los alfalfares está de

acuerdo a la naturaleza del propósito principal para el que sirven: unir a los criaderos de ganado vacuno con el mercado nacional. La alfalfa es considerada como la planta forrajera más nutritiva y la que eleva mejor el peso del ganado para ponerlo de acuerdo a las exigencias del mercado. En comparación con los cultivos para el consumo humano los alfalfares no demandan tanto esfuerzo mientras están en producción. No tienen necesidad de sembrarse y cosecharse anualmente, tampoco tienen necesidad de ser deshierbados. El ciclo de desgaste de un alfalfar varía entre cuatro, ocho y doce años dependiendo de la calidad del suelo, pero al año produce tres brotes, los que corresponden a las veces en que es regado. Es sólo cuando un terreno de alfalfar llega a su etapa final y tiene que renovarse con otros cultivos, que tiene lugar la tarea más fatigosa. Los terrenos de alfalfa se renuevan siguiendo un ciclo en que intervienen los siguientes cultivos sucediéndose en intervalos variables de un año o dos años: 1º Papas, 2º Habas, 3º Cebada y luego nuevamente alfalfa. La tarea fatigosa que menciono es el *chacmeo* o preparación del terreno para sembrar papas. La dificultad estriba en tener que dejar el terreno sin ninguna raíz de alfalfa y éstas se hunden a gran profundidad. La herramienta principal que utilizan para esta tarea es el pico, lo que de por sí es indicativo de la naturaleza de la energía que se utiliza y de la necesidad de contar con abundante mano de obra. Así, chacmear un terreno de 2,500 mts.<sup>2</sup> puede tomar alrededor de 8 horas, yá unos nueve individuos. Es importante señalar además que los cultivos que entran en el ciclo de rotación son igualmente resistentes a las heladas.

Un último punto que se desprende de esta descripción es que para tener éxito como ganadero es necesario disponer de una buena cantidad de tierras. Este parece ser el caso de los Misti, quienes en proporción tienen más tierras que los indígenas. Esto es evidente de un empadronamiento parcial que realicé de las chacras distribuidas en ambas bandas del río Negromayo, de la "Declaración Jurada de Bienes" correspondiente al año 1973 y de las listas de regantes que controlan los "Alcaldes de Agua".

El cuidado del ganado vacuno es una actividad en la cual participan hombres y mujeres adultos. Los primeros generalmente se encargan de las actividades relacionadas con la alimentación de los animales y son ellos los que los movilizan de un sitio a otro, mientras que las mujeres se preocupan principalmente de ordeñar las vacas.

Esta descripción demuestra, por lo tanto, que los Misti no pueden depender de ellos mismos para cumplir con sus actividades productivas y que necesitan de la ayuda de los indígenas. Esta ayuda es retribuida por los Misti principalmente en dinero o en productos que son importados de afuera, pero estos no se entregan en una transacción fría e impersonal, propia del sistema de

mercado, sino en un contexto de obligaciones mutuas que no pueden ser medidas con criterios estandarizados. En este sentido los Misti tienen que adaptarse a las reglas de reciprocidad que son propias del intercambio de bienes y servicios entre los indígenas. Esta adaptación pareciera responder a la naturaleza misma de las actividades que demanda el ganado: necesitan de individuos de ambos sexos que los cuiden de manera permanente. Correspondientemente, pude notar que algunas familias de Misti tendían a perpetuar sus vínculos con algunas familias indígenas. A través de diferentes documentos pude rastrear algunos de estos vínculos hasta 1930 y lograr establecer que había una continuidad de tres generaciones. Estos vínculos no sólo se manifiestan durante las actividades productivas sino también en otros contextos como fiestas, intercambio de bienes, asuntos legales, apadrinamiento de matrimonios, etc. En realidad, puedo decir que los Misti que mantenían estos vínculos eran los más exitosos en conseguir mano de obra cuando la necesitaban. Aquellos que no se conformaban a las reglas de reciprocidad tenían que amenazar a los indígenas para obtener la mano de obra deseada.

Es importante destacar que si bien los Misti apoyaban sus amenazas en un mejor conocimiento de la legislación nacional y en sus vínculos estrechos con las autoridades nacionales (que generalmente formaban parte de sus redes de parentesco), tampoco podían ir sino hasta ciertos límites en coaccionar a los indígenas. En los documentos de la comunidad hay evidencia de que un par de Misti casi fueron linchados por los indígenas. Un caso tuvo lugar alrededor de los primeros años de la década del 40, y otro en el año 1958. Los tumultos entre indígenas parecieran estar institucionalizados pues hasta se me refirió que había un repique especial de campanas para congregar a la gente en tales acontecimientos.

Los indígenas, por otro lado, también necesitan del concurso de los Misti. Pero este concurso no consiste en mano de obra sino en dinero para hacer frente a las necesidades creadas por la sociedad nacional. Esto es igualmente aparente de la naturaleza de sus actividades económicas predominantes y de la naturaleza de su sistema social.

Las actividades económicas más importantes entre los indígenas son la agricultura y el pastoreo. En lo concerniente a la agricultura es el maíz el cultivo que mayor interés les demanda. Le siguen a continuación la cebada, las habas, las papas, la quinua, las ocas, las alberjas y la mashua. La importancia del maíz es lo primero que impresiona al forastero que visita Andamarca pues casi todas las laderas del valle están cubiertas de hermosas andenerías destinadas a la producción de este cultivo. De mi empadronamiento parcial de las chacras, mencionado anteriormente, pude notar que, con la excepción de aquellas

dedicadas a alfalfa, el resto estaban destinadas casi en su totalidad a maíz. Las partes bajas de la banda oriental del río Negromayo, así como también los extremos Norte y Sur de la banda occidental estaban casi en un 100% destinadas a maíz. De un cuestionario que apliqué al azar a 118 individuos obtuve que de las 530 chacras que poseían, el 66.60% estaban destinadas a maíz, 15.47% a alfalfa, 8.11% a habas, 7.92% a cebada y 1.88% a papas. En el censo agropecuario de 1972 se menciona que de 423.99 hectáreas que fueron censadas. 238.47 hectáreas o el 56.22% del área total está destinado al cultivo del maíz. La importancia del maíz también se advierte en ser el cultivo que más atención recibe: ningún otro cultivo es objeto de tantas celebraciones al momento de sembrarse.

El maíz se siembra en las zonas bajas del valle porque es el cultivo menos resistente a las heladas y porque necesita ser irrigado. La papa y la cebada, en cambio, pueden crecer aún más allá de los niveles irrigados, en los terrenos de secano comunales que son llamados "aypo", o en otros poseídos individualmente. Sin embargo cuando la lluvia es excesiva o cuando escasea, ni las plantas más resistentes se salvan ya sea de podrirse o helarse. Estas eventualidades más el reducido tamaño de sus parcelas, más la tendencia de contar con familias numerosas a quien alimentar, más la cantidad de obligaciones ceremoniales que tienen que cumplir durante el año, determina que estos cultivos los destinen principalmente para su propia subsistencia. Sin embargo muchas veces éstos no alcanzan, especialmente cuando se asumen compromisos ceremoniales, y entonces tienen que abastecerse en algunas de las comunidades vecinas. Por lo tanto no existe evidencia alguna, salvo en muy escasos casos con la papa, que se comercializen los cultivos mencionados. Como veremos a continuación, son principalmente los productos de la ganadería los que se comercializan.

Las actividades pastoriles de los indígenas se desarrollan principalmente en la puna pero de manera complementaria a sus actividades agrícolas. Aun entre los indígenas que han alcanzado mayor grado de especialización como ~~criadores~~, no descuidan las actividades agrícolas. Son pues raros los casos de individuos que pasen más de tres meses seguidos en la puna. Los ganados que reclaman su atención son principalmente los vacunos, los auquénidos y los ovinos. Los primeros tienen un régimen de pastoreo un tanto diferente al de los dos últimos porque participan tanto de los forrajes de la puna y el valle, y porque en la puna los vacunos no comen el pasto donde antes han estado pastando auquénidos y ovinos. Esta separación que hacen entre vacunos y lanares tiene su correspondencia en el plano ritual ya que la marcación de vacunos tiene lugar en el valle en el mes de Agosto (durante los festejos de la fiesta del agua), y la marcación de lanares tiene lugar en las punas en el mes de

Febrero para el Jueves de Comadres (una semana antes de Carnavales). La presencia de los vacunos en el valle no sólo es necesaria para completar su alimentación, sino también por su participación en las actividades agrícolas. Ellos contribuyen a eliminar los residuos que quedan en los andenes después de la cosecha y los toros aran la tierra para la siembra. Como las mujeres participan activamente en las actividades agrícolas es igualmente importante que las vacas estén en el valle para ser ordeñadas con la regularidad necesaria.

Además del servicio que brinda a las actividades agrícolas, el ganado vacuno es significativo porque, junto con los lanares, les permite participar en la economía de mercado. A diferencia de los Misti, lo que comercializan los indígenas son los quesos. Esto está en relación con el menor volumen de vacunos que poseen y con la necesidad de retener a los toros como animales de tiro. Sin embargo, hay también una minoría de indígenas que se dedican a la comercialización de la carne. El 19 de Mayo de 1972 pude hacer el siguiente cálculo sobre la ganancia de un mercader de quesos que estaba por viajar a Lima. Los quesos los había empaquetado en 6 cajas, cada una conteniendo un promedio de 250 moldes de quesos. Algunos de los quesos eran de su propiedad y otros los había adquirido a razón de 5 soles por unidad. El valor total de la carga era pues de 7,500 soles. El precio en que los vendería en Lima sería de 10 soles y los gastos de transporte y de estadía en Lima que incurriría fueron calculados en 1,635 soles. Su ganancia neta en un viaje la calculó en 5,865 soles. Esta cantidad era equivalente al jornal de 195 días de trabajo de un trabajador asalariado de la provincia. Desafortunadamente no tengo conocimiento del número de viajes que hacía durante el año, pero imagino que este negocio es bastante rentable pues se me informó que la mayor parte de indígenas que poseen tiendas en Andamarca empezaron como "queseros". No obstante, pienso que sus ingresos no son comparables al de los Misti que comercian en carne, pues en algunos casos estos llegan a poseer tiendas en la costa y de una camionada de 12 reses obtenían, en el año 1973, una ganancia neta de 35,000 soles.

El ganado lanar también es principalmente criado con fines comerciales, pero en este caso, a diferencia del ganado vacuno, también se persiguen fines de autoconsumo. Así, aprovechan la lana de estos animales para tejer ponchos, frazadas, mantones, etc. y su carne la consumen en las distintas festividades que celebran. Hasta hace algún tiempo atrás la lana se extraía con fines comerciales para venderla a los comerciantes que venían de Arequipa, pero en la actualidad esta actividad comercial ha desaparecido y ha sido reemplazada por la comercialización de la carne de auquénidos, especialmente de la llama, bajo la forma de "charqui" o carne seca. Un camionero transportista me informó que habían cerca de 20 individuos que se dedicaban a este negocio y que las

ganancias netas eran muy altas. En algunos casos podía calcularse la ganancia neta por carga, en el año 1973, en 10,400 soles. El desarrollo de esta actividad comercial es bastante reciente y parece estar en relación a la masiva migración de la sierra de los últimos veinte años pues es fundamentalmente gente de la sierra radicada en la costa. la que consume este tipo de carne. Los costeños son todavía reacios a consumirla. A diferencia del negocio del queso, esta actividad pareciera no generar otros incentivos comerciales. Al menos ningún tendero me afirmó haberse iniciado en el comercio como "charquero". Es posible que ésto se deba a que esta actividad es todavía joven y a que los charqueros tienen que dedicar mucho tiempo al cuidado de sus animales y a la búsqueda de quién comprar más animales.

Por lo expuesto se puede observar que el pastoreo es una actividad rentable, que existe gran circulación de dinero en Andamarca, y que los Misti, en conjunto, todavía monopolizan las actividades más rentables. Consecuentemente, en Andamarca existen cuatro camiones, tres de los cuales son poseídos por Misti locales y el cuarto por un puquiano radicado en la localidad. Existen además 46 tiendas, que ya hemos mencionado, para 600 unidades residenciales, y sin las cuales no se justificaría la existencia de los cuatro camiones. De esta manera, en este ambiente el dinero es bastante necesitado y aquellos que carecen de él, como es el caso de la mayoría de los indígenas, tienen que solicitarlo a los que tienen más cantidad, como los Misti, que son a su vez los más necesitados de mano de obra.

De otro lado, los indígenas entre sí, salvo algunas excepciones, intercambian servicios bajo la forma de "ayni" o ayuda mutua. Este sistema está de acuerdo con el hecho de que el parentesco subyace en todas las relaciones sociales, y con el hecho que el sistema jerárquico de cargos religiosos y la celebración de fiestas comunales, son todavía mecanismos importados para consolidar los vínculos entre sí y para obtener prestigio. No obstante, estos mecanismos también demandan gastos excesivos. Un cargo religioso de menor importancia implicaba un gasto anual, en el año 1974, de 3,500 soles, mientras que un cargo de más importancia, como el de "Mayor de Danzantes" de la Fiesta de la Cequia, implicaba un gasto de 20,000 soles. Igualmente, algunas veces resulta más oneroso tener gente trabajando en "ayni", que contratar peones. Los gastos en alcohol, coca, cigarrillos y comida resultaban en algunos casos más onerosos que el pago de jornal a peones. Es pues en este contexto que el Misti es relevante a los indígenas. La necesidad por el dinero de los Misti, es lo que generalmente se aduce como razón para haberlos dejado asentar en sus tierras. Al indagar la razón por la cual los indígenas vendieron sus tierras a los Misti, unánimemente me respondieron los indígenas que fue para cumplir con los

gastos de los cargos religiosos, o como un mecanismo para solucionar los litigios sobre tierras que se suscitaban entre ellos. Esta segunda razón se verá con claridad en lo que sigue a continuación.

Otra área en que los Misti son significativos para los indígenas es lo concerniente al bienestar público de la comunidad y en el mantenimiento de la ley y el orden. Han sido principalmente Misti los que han desempeñado puestos distritales tales como alcalde, gobernador y juez de paz. La razón aducida por los Misti, y aceptada por los indígenas, para haber desempeñado estas funciones es que eran gente educada. Sin embargo, en una elección comunal, durante mi estadía en Andamarca, un indígena derrotó a un Misti ocupando el primer puesto de la terna para el nombramiento de alcalde. El comentario general de los Misti fue cómo un ignorante podría administrar los asuntos de la alcaldía, especialmente cuando este cargo implicaba saber redactar oficios con propiedad y dar un trato apropiado a otras autoridades nacionales de distintos niveles. En privado el indígena me confesó que este comentario era verdadero y que pensaba retirar su candidatura. En otra oportunidad, otro indígena fue nombrado gobernador y poco después el comentario general es que se había convertido en sirviente de los policías y que no sabía hacer respetar su autoridad. Además, pude constatar que no se bastaba a sí mismo y que continuamente solicitaba el consejo de los Misti para hacer sus escritos y para dilucidar los oficios que provenían de las autoridades provinciales.

Esta actitud de solicitar la ayuda de los Misti para absolver las disposiciones de la legislación nacional es muy común entre los indígenas. Esto lo constaté de manera evidente cuando en 1973 todos se vieron obligados a completar sus respectivas Declaraciones Juradas de Bienes. En esta ocasión varios Misti obtuvieron remuneraciones en dinero de los indígenas por ayudarlos a completar sus formularios. En otras ocasiones los Misti asesoran a los indígenas que disputan entre sí o contra otros Misti. Generalmente acostumbran los indígenas, cuando disputan sobre tierras, vender éstas a los Misti para que luego se encarguen ellos de continuar con los procedimientos legales. Todo esto respalda la imagen de los Misti de que los indígenas son ignorantes.

Sin embargo, ser ignorante en el contexto de este tipo de conocimiento no es denigrante, pues se trata de un conocimiento de materias que son ajenas al universo socio-cultural en que viven. Al final, son los Misti los que resultan siendo percibidos como ignorantes, pues desconocen la realidad en que los indígenas viven, y como tales son caracterizados burlescamente durante los festejos de la fiesta de la Cequia. Durante los días centrales de esta fiesta ciertos indígenas, nominados un año antes, personifican los roles de Subprefecto, Gobernador y Juez de Paz. Como disfráz se ponen terno, camisa de cuello,

corbata, anteojos ahumados y en la mano, bastón y periódicos o revistas. Vestidos así, se pasean por las calles del pueblo caminando muy estirados, con los rostros serios, concentrados en la lectura de su periódico o revista (la mayor parte son analfabetos) o haciendo comentarios entre ellos, e invitando cigarrillos a todos los transeúntes. Un par de “licenciados del ejército” (que en efecto lo son) vestidos con uniforme, les despejan el camino actuando como subalternos y guías. Estos instruyen a los Misti hasta sobre los objetos más obvios que ven en su recorrido del pueblo. Así, pasaban largo rato explicándoles lo que era un banco de la plaza, o un poste de luz, o una puerta de casa, o un perro, etc. Igualmente, tomaban enorme cuidado que estas autoridades no se cayeran al cruzar un charco de agua, y para esto los hacían pasar prácticamente cargándolos en vilo. La imagen que esta representación me sugirió es que aunque los Misti eran letrados, eran completamente ignorantes de las realidades tangibles y experienciales de la comunidad de Andamarca. Eran pues vistos en última instancia como foráneos.

Para el indígena de Andamarca, los Misti no son oriundos de la comunidad: son considerados como venidos del pueblo de Lucanas o de otras regiones. Lucanas fue la antigua capital de la provincia a que pertenece Andamarca y la mayor parte de los Misti se jactan de proceder efectivamente de aquí. Los Misti son pues considerados como foráneos y por lo tanto rechazados por los indígenas, como mencioné anteriormente. Su presencia en Andamarca es explicada en términos un tanto oscuros. Los indígenas argumentan que ellos eran prófugos de la justicia y que se establecieron en Andamarca aprovechándose de la “ignorancia” de sus abuelos. Además, hubo cierto consenso de que su llegada databa de tiempos recientes.

Cuán verdaderas son estas explicaciones históricas, es difícil de decir pues no hay mucha documentación histórica que nos informe acerca de la aparición de las actuales familias de Misti en Andamarca. Su vinculación con Lucanas es bastante factible pues aún hay muchos que tienen familiares residiendo en aquel pueblo y recuerdan los días de su niñez que pasaron allí. Lo que es más difícil de determinar es si fueron efectivamente prófugos de la justicia. Al respecto, poseo evidencia de que algunos de los actuales apellidos de Misti de Andamarca, aparecen asociados a este pueblo desde principios del siglo XIX.

Si estas familias de Misti se asentaron en Andamarca a principios del siglo pasado, ¿por qué los indígenas siguen considerándolos como forasteros? Además, ¿por qué son los Misti considerados como foráneos, cuándo hay varias familias indígenas que se les atribuye haber venido de otras regiones? Así, los Ramos del barrio de Yarpu se decía que habían venido del Cuzco: Las Cuevas, de Parinacochas; los Flores, de Andahuaylas y Cora-Cora; los Puza y los Cupe, de

Cora-Cora; los Inca, Astovilca, Wayta, Capcha y Huamani, de Huamanga. Las únicas familias consideradas como realmente oriundas de Andamarca son los Tito de Parqacha y los Quillas de Panqapata. De ambas familias se decía que eran descendientes de los Gentiles que se salvaron de la lluvia de fuego y particularmente de los Quillas se decía que era la familia más antigua, porque su apellido significaba Luna y este astro fue la única fuente de luz de la primera generación humana. Sin embargo, a través de documentos del siglo XVII pude obtener evidencia que varios de estos apellidos ya estaban asociados a Andamarca en aquel siglo. Por lo tanto me inclino a pensar, especialmente por el caso del apellido Quillas y por la fragilidad de las tradiciones orales andinas, que la foraneidad de los Misti, como la de las indígenas, mencionados anteriormente, no se basa en consideraciones históricas, sino simbólicas, y que posiblemente sus respectivas asociaciones con el mundo de afuera son distintas en cada caso.

La percepción de foráneos que tienen los indígenas de los Misti se desprende también de las valoraciones que dan a su espacio y a sus actividades productivas. El espacio es representado tanto desde una perspectiva vertical como desde una perspectiva horizontal. Según la primera perspectiva el espacio es representado como una sucesión de niveles que van desde los más sociales, en la base, hasta los menos sociales, en la cumbre. Bajo esta representación, el valle aparece como el ámbito de la vida social plena, mientras que la puna como el ámbito de lo asocial. Horizontalmente, el espacio es representado como dos mitades opuestas divididas por el río. Una mitad corresponde a la banda oriental y la otra a la banda occidental. La banda oriental está asociada con aquellos individuos míticos que se dicen haber sobrevivido a la lluvia de fuego. Por lo tanto se puede decir que este es el ámbito de los gentiles que precedieron al actual mundo, que es plenamente social. La banda occidental, de otro lado, es la actual sede del pueblo principal, que está asociado nuevamente con la vida social.

Como puede verse en mi trabajo “El Simbolismo del Agua y las Representaciones del Tiempo y el Espacio en la Fiesta de la Cequia de la Comunidad de Andamarca”, incluido en estas actas, estas asociaciones se expresan claramente en dicha fiesta. La banda oriental aparece asociada con la actividad ganadera, cuyo ámbito es la puna, y la banda occidental aparece asociada con la actividad agrícola, cuyo ámbito es el valle. Estas asociaciones se hacen explícitas por la vinculación de la banda oriental con la Santísima Trinidad, ligado íntimamente con el ganado vacuno, y por la vinculación de la banda occidental con el Señor de la Ascensión y la Santa Cruz, ligados con la agricultura. Además, durante los días centrales de la fiesta, los regantes de la banda oriental disfrazan a unos niños pintándoles la cara de rojo y les cubren la

cabeza con pasamontañas hechos de piel de auquénido. Lo mismo hacen los regantes de la banda occidental, un día antes, pero en vez de pintarles la cara a los niños de rojo se las pintan de negro y les ponen un sombrero de paja. A los niños pintados de rojo se les llama "Puca" o "gringos" y a los pintados de negro, "negritos". La asociación de estos personajes con la ganadería y la agricultura respectivamente es evidente por el tipo de sombreros que utilizan. Por otro lado, la oposición rojo/negro alude indudablemente a la oposición fuera/dentro pues existen dos variedades de hormiguitas que cuando se encuentran se traban en una lucha a muerte. Los andamarquinos gustan mucho de hacerlas competir y a unas las ven como rojas y a las otras como negras. El nombre de "chilenitas" o "huamanguinitas" que dan a las hormigas rojas, y el de "peruanitas" que dan a las negras confirman nuestra interpretación.

La asociación de los Misti con el mundo de afuera o ámbito asocial es expresada también por el término "qala" con que comunmente son llamados. Este término es traducido como "desnudo" o "descascarado". Si recordamos que en el Mundo Andino, el vestido ha sido considerado siempre como un signo de status, y por lo tanto de vida social, queda claro por qué es que se les denomina así.

Sin embargo, aunque los Misti son considerados como foráneos el lugar efectivo que ocupan en el pueblo es la Plaza, la que normalmente se considera como el centro. Es aquí donde se concentran todos los edificios públicos tales como la Iglesia, la Alcaldía, la estación de policía, el Correo y la oficina de salubridad. El rol de la Plaza es el de unificar a la comunidad. Es aquí donde tienen lugar las asambleas comunales y las celebraciones comunales más importantes. ¿Podría decirse que para los ojos de los indígenas existe aquí una contradicción entre ser foráneos y vivir en el centro del pueblo? Pienso que no existe contradicción alguna porque la idea que subyace es aquella de entidades no divididas. En términos de Víctor Turner ambos ámbitos serían liminales y por lo tanto opuestos a los espacios estructurados donde habitan los indígenas. En realidad, el hecho que los Misti se concentren en la Plaza en vez de suscitar una contradicción a la forma como se los representan, es un indicador permanente de una contradicción más profunda que gobierna la existencia de los indígenas. Esta consiste por un lado en considerar ideológicamente a los Misti como ilegítimos, y por el otro lado, en tener que depender de ellos para desarrollar su vida social. Esta contradicción la reconcilian ya sea recurriendo a la esperanza mesiánica, de la cual hay bastante evidencia en la zona, o convirtiéndose así mismos en foráneos (o "Chahua Misti") ya sea en Andamarca o en Lima<sup>2</sup>.

Una vez llegados a este punto comienza a surgir una imagen bastante distinta de aquella sugerida por las perspectivas culturalista y empiricista acerca

de las relaciones entre indígenas y mestizos. En primer lugar se puede advertir que las partes interactuantes tienen que adaptarse mutuamente a las reglas de cada uno y que por lo tanto categorías analíticas como "dominación" son de poca utilidad para describir aquella interacción ya que tiende a dar una imagen unilateral. En segundo lugar se puede notar que aquí no se está tratando ni con clases, ni con castas sino con grupos sociales originados de la confrontación de dos sistemas sociales y culturales distintos y cuyos criterios de adscripción se basan principalmente en la herencia y el matrimonio. Finalmente, en tercer lugar, no creemos que el rechazo de los indígenas hacia los Misti pueda explicarse por un sentimiento de clase explotada, sino del hecho que estos últimos son percibidos como ilegítimos o seres asociales que han disruptado el orden de los indígenas.

A través de este análisis se puede notar que reconozco a dos unidades interactuantes que son el producto de circunstancias históricas, pero que también reconozco el hecho de que los indígenas perciben a los Misti de una manera diferente a como lo hace la sociedad nacional, o de una manera diferente a como lo hacen los sostenedores de la perspectiva empiricista (que coincide en cierta medida con aquella de la sociedad nacional). Por incidir principalmente en el nivel de las acciones, la perspectiva empiricista corre el riesgo de etnocentrismo, mientras que si consideramos los conceptos y los valores junto con las acciones, al menos estamos dejando expresarse a los individuos que estudiamos y los riesgos de etnocentrismo decrecen. Pienso que debemos de ser modestos y admitir que el ser sociólogos o antropólogos no nos hace depositarios de la verdad absoluta.

#### NOTAS

- \*\* Este trabajo es parte de una investigación más amplia sobre la organización social de la Comunidad de Andamarca que ha sido financiada por la Wenner-Gren, por la Fundación Ford y por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Quiero además agradecer a la Fundación Ford por haber financiado mi asistencia al XIII Congreso Internacional de Americanistas.
- 1 Una breve descripción de la Comunidad de Andamarca se encuentra en mi ponencia titulada "El Simbolismo de Agua y las representaciones del tiempo y el espacio en la Fiesta de la Cequia de la Comunidad de Andamarca", que aparece publicada en estas actas.
  - 2 Billie Jean Isbell, en términos similares a los míos define al vecino o "qala" de la comunidad de Chuschi como un forastero que "... does not participate in the communal life of the village. ..." (ISBELL: 1974, p. 42). Por otro lado encuentro una analogía entre la oposición Huari/Llacuaz, tal como la han estudiado Duviols (1973) y Mariscotti de Gorlitz (1973) y la oposición indígena/Misti. Esta analogía se basa en el hecho que en ambos casos la oposición foráneo/local es expresada en términos de ganaderos/agricultores.

## BIBLIOGRAFIA

- BERGHE, P. van den, "El uso de términos étnicos" en *Allpanchis*, No. 5, Cuzco.  
1973
- BERLIN, I., "The Hedgehog and the Fox", London.  
1967
- CELESTINO, O., "Migración y Cambio Estructural: la Comunidad de Lampián",  
1972 I.E.P., Lima.
- COTLER, J., "La Mecánica de la Dominación Interna y del Cambio Social en el  
1969 Perú", en *Perú Problema*, I.E.P., Lima.
- DUVIOLS, P., "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo  
1973 prehispánico de oposición y complementaridad", en *Revista del Museo Nacional*, Lima.
- FELL, E-M., "Le Indiens", París.
- FUENZALIDA, F., "La Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional",  
1970a en *El Campesino en el Perú*, I.E.P., Lima.  
1970b "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo", en *El Indio y el Poder*, I.E.P., Lima.
- ISELL, B.J., "To Defend Ourselves", Tesis Inédita.  
1974
- MACERA, P., "La Historia en el Perú: Ciencia o Ideología", en *Amaru*, Lima.  
1968
- MARISCOTTI DE GORLITZ, A., "La Posición del señor de los fenómenos  
1973 meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales", en *Historia y Cultura*, Lima.
- OSSIO, J.M., "El Simbolismo del Agua y las Representaciones del Tiempo y el  
1976 Espacio en la Fiesta de la Cequía de la Comunidad de Andamarca", Ponencia presentada en el Simposium sobre Simbolismo Andino en el XLII Congreso Internacional de Americanistas.
- POCOCK, D., "Social Anthropology", London & New York.  
1961
- TSCHOPIK, H., "Magia en Chucuito", México.  
1968
- TURNER, V., "The Ritual Process", London.  
1969
- URIEL GARCIA, J., "El Nuevo Indio", Lima.  
1973