JUAN M. OSSIO ACUÑA

PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y JERARQUIA EN LOS ANDES



Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1992

50 años

El propósito central de este libro es entender la naturaleza del sistema de relaciones que configura la organización social de una comunidad andina a partir de una observación detallada del comportamiento de los actores sociales y sus representaciones colectivas. Profundizando en la composición social de unidades residenciales, áreas productivas, algunos rituales, la transmisión de la propiedad, y otros aspectos culturales se demuestra que la relación social más significativa es aquella basada en el parentesco.

Dada la importancia de este último, sus características son examinadas exhaustivamente a través de distintos contextos como la terminología quechua utilizada por los actores sociales, los diferentes grupos que los aglutinan, las actividades rituales y laborales, el matrimonio y muy particularmente el parentesco ceremonial. Todo este material conforma la segunda parte del libro y provee el medio para entender la naturaleza de la reciprocidad andina.

Pero si bien la reciprocidad, basada en el parentesco, es el fundamento principal de las relaciones sociales y de la solidaridad que sustenta al orden comunal, la consecusión de la unidad e identidad de este cuerpo social requiere de un principio adicional donde los valores colectivos y la simultaneidad ceden paso a favor del individuo y la temporalidad de un proceso socializador. Este principio es uno de naturaleza jerárquico que, sin estar ausente en el parentesco, se expresa principalmente en el sistema de cargos religiosos. Este punto es tratado minuciosamente en la última parte en base a un análisis de la fiesta del agua, la jerarquía de los santos, las relaciones interétnicas y la organización dualista.

Aunque la realidad escogida para este estudio etnográfico es una comunidad (la comunidad de Andamarca, o Distrito de Carmen Salcedo, localizada en la provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho) no se puede decir que sólo se detenga en sus peculiaridades. Sus alcances en verdad son mucho más vastos. Gracias a un conjunto de comparaciones con evidencias provenientes del pasado prehispánico y otras comunidades andinas contemporáneas, lo que aflora es que la organización social de Andamarca es parte de una vasta matriz andina que todavía no se resigna a desaparecer aunque cada vez tiene que hacer frente a retos más difíciles.

PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y JERARQUIA EN LOS ANDES

Juan M. Ossio Acuña

Juan M. Ossio Acuña

PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y JERARQUIA EN LOS ANDES

Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1992

Primera edición, mayo de 1992.

Cubierta:
— Diseño: TANTUM Diseños
— Motivo: Reciprocidad y jerarquía en la siembra

Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes, Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca.

Copyright © 1992 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100, Perú. Tlfs. 626390 y 622540, Anexo 220

Derechos reservados

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.

INDICES

Página

I.-INTRODUCCION.- 21
II.-AGRADECIMIENTOS.-. 35

PARTE I
EL ESCENARIO

CAPITULO 1.- EL MEDIO AMBIENTE.- 39

a.- Ubicación en relación a la red hidraúlica.- 41

b.- La Puna y el Valle.- 44

c.- Población y patrón residencial.- 50
1.- El patrón residencial del valle.- 50
2.- El pueblo matriz.-. 53

CAPITULO 2.- EL PASADO ANDAMARQUINO.- 63

a.- Los Rucanas-Antamarcas.- 65

b.- El desarrollo histórico de Andamarca.- 70

CAPITULO 3.- LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS.- 85

a.- La ganadería y la agricultura.- 87
1.- El valor de la ganadería.- 87
2.- El rendimiento económico del ganado.- 91
- Los vacunos.- 91
- Los lanares.- 97
3.- Los cultivos agrícolas.- 99
- El valor cultural del maíz.- 99
- El valor económico del maíz y de otros productos agrícolas.- 112

b.- El Ciclo Anual.- 117

c.- El trabajo.- 123

CAPITULO 4.- LA PROPIEDAD.- 127

a.- Significado y modalidades de la propiedad.- 129

b.- La propiedad individual o el sistema parcelario.- 133
- Acumulación de la tierra 133
- Dispersión y concentración de la tierra.- 135

c.- El ciclo de la tenencia individual de la tierra.- 141

d.- La tenencia de unidades residenciales.- 154

PARTE II
EL PARENTESCO

CAPITULO 1.- EL VALOR DEL PARENTESCO.- 173

a.- Indicadores sobre la importancia del parentesco en Andamarca.- 175

b.- La terminología de parentesco.- 176

CAPITULO 2.- UNIDADES SOCIALES Y PARENTESCO.- 189

a.- El valor de la descendencia.-. 191

b.- Grupos unilineales.- 194

c.- Grupos bilaterales.- 204

d.- La familiar nuclear.- 210

CAPITULO 3.- LOS SISTEMAS DE ALIANZA: EL MATRIMONIO.- 214

a.- La dimensión individual: matrimonio y socialización.- 217
1.- Varón y mujer.- 217
2.- El ideal del emparejamiento.- 219

b.- La dimensión colectiva: El matrimonio como expresión de un sistema de alianzas.- 225
1.- El status matrimonial.- 225
2.- Las etapas de formalización del matrimonio.- 227
3.- La estabilidad matrimonial.- 234
4.- La orientación endogámica.- 236

c.- Endogamia y exogamia.- 244

d.-El ideal de 12 hijos.- 247

CAPITULO 4.- EL PARENTESCO CEREMONIAL.- 251

a.- Consideraciones teóricas.- 253

b.- Tipos de parentesco ceremonial y ciclo vital.- 257

c.- Las redes de parentesco ceremonial.- 261

d.- El Compadrazgo de Bautismo o Compadrazgo Espiritual. 276
1.- Expresiones simbólicas.- 276
2.- Introductores sociales.- 279
3.- La dimensión colectiva del compadrazgo espiritual.-. 285
4.- El compadrazgo como reflejo del parentesco consanguíneo, del matrimonio y de los principios estructurales que rigen el orden social.- 294
- Simetría y asimetría en los vínculos de compadrazgo.- 294
- Matrimonio y compadrazgo.- 297
- Superposición terminológica entre el compadrazgo y el parentesco por afinidad.- 300
- Diferencias entre el parentesco ceremonial y el matrimonio.- 300
- El rol del compadrazgo.- 301

PARTE III

LA UNIDAD COMUNAL

CAPITULO 1.- LA FIESTA DEL AGUA Y LA REPRESENTACION DE LA UNIDAD DE ANDAMARCA.- 309

a.- El simbolismo del agua.- 311

b.- La secuencia ritual.- 315

c.- La integración comunal.- 328

CAPITULO 2.- LA JERARQUIA DE LOS SANTOS Y EL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSOS.- 345

a.- El valor clasificatorio de los santos andamarquinos.- 347
b.- El sistema de cargos religiosos.- 355
1.- Las mayordomías.- 355
2.- Los otros cargos comunales.- 358

CAPITULO 3.- LAS RELACIONES INTERETNICAS.- 368

a.- Consideraciones ideológicas y teóricas.- 370

b.- Indios y mistis en un contexto local.- 375

CAPITULO 4.- EL DUALISMO ANDAMARQUINO Y LA REPRESENTACION DEL PODER.- 386

a.- Dualismo simbólico y social.-. 388

b.- Dualismo diamétrico y dualismo concéntrico.- 391

c.-La representación del poder.- 394

BIBLIOGRAFIA.- 396

INDICE DE MAPAS

Mapa		Página
1.	Ubicación de la comunidad	40/41
2.	La cuenca	43
3.	Croquis local de la comunidad	45
4.	Verificación de los límites	46/47
5.	Distribución de los sectores agrícolas	50/51
6.	Plano del pueblo matriz.	60/61
7.	Distribución de algunas *castas* en el pueblo	164/165

INDICE DE CUADROS

CUADRO		Página
1.	Composición demográfica de las unidades residenciales	54
2.	Distribución de las unidades residenciales en Tuna y Pata	60
3.	Fecha de nacimiento de los migrantes	80
4.	Fecha y lugar según el orden en que nacieron los hijos de los migrantes.	80
5.	Residencia de los migrantes	81
6.	Nivel de educación de los migrantes	81
7.	Ocupación de los migrantes	82
8.	Estadísticas sobre el ganado vacuno	93
9.	Estadísticas sobre el ganado ovino	94
10.	Estadísticas sobre los auquénidos	95
11.	Principales cultivos de Andamarca	112/113
12.	Estadísticas sobre el alfalfa	113
13.	El ciclo anual	118/119
14.	Número y extensión de las parcelas poseídas por un jefe de familia	134/135
15.	Formas de transmisión de la tierra	136
16.	Distribución de las parcelas según su ubicación	137
17.	Correspondencias entre la ubicación de parcelas y las viviendas	138
18.	Donaciones	144/145
19.	Correlaciones estadísticas en el anexo de Huayllahuarmi	156
20.	Correlaciones estadísticas en el anexo de Huaccracca	158
21.	Correlaciones estadísticas en el anexo de Chiricre	160
22.	Correlaciones estadísticas en el caserío de Millopampa	161
23.	Posesión de más de una vivienda en el pueblo matriz y su distribución de acuerdo a los dos barrios	164

CUADRO Página

24. Ayllus y apellidos de Cabana, según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII 196

25. Ayllus y apellidos de Guaycahuacho, según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII 197

26. Ayllus y apellidos de Sondondo, según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII 198

27. Ayllus y apellidos de Andamarca, según las partidas de bautismo de fines del siglo XVII 199

28. Intercambios matrimoniales endogámicos y exogámicos en relación a la comunidad 238

29. Intercambios matrimoniales entre las diferentes unidades residenciales del pueblo matriz 239/240

30. Red de parientes ceremoniales de la pareja III y IV 263/264/265

31. Creencias y prácticas funerarias asociadas con el ciclo vital 283

32a. Secuencia de los eventos del *yarqa aspi* 317

32b. Oposiciones complementarias en el *yarqa aspi* 318

33. La jerarquía de los santos 324

34. Los santos de los anexos 359

35. Cargos religiosos, festivos y civiles 359/360/361

INDICE DE DIAGRAMAS

DIAGRAMA	Página
1. Redes parentales en Huayllahuarmi.	156/157
2. Redes parentales en Huaccracca.	158/159
3. Composición social de la manzana XXIV	164/165
4. Composición social de las manzanas XI y XX	166/167
5. Composición social de la manzana XX.	167
6. Las *castas* allqa Ramos y gentil Tito de Chiricre	168/169
7a. Terminología de parentesco consanguíneo desde el punto de vista masculino	176/177
7b. Terminología de parentesco consanguíneo desde el punto de vista femenino.	178
7c. Terminología de parentesco por afinidad desde el punto de vista masculino	178/179
7d. Terminología de parentesco por afinidad desde el punto de vista femenino	178/179
8. La interpretación del sistema matrimonial quechua según Cunow	181
9. El Modelo de Pérez Bocanegra	183
10. Asimetrías terminológicas entre el padre y la madre	185
11. Huasichacuy o techa de casa (setiembre de 1974)	207/208
12. Rituales agrícolas y ganaderos de una *casta*	207/208
13. Matrimonios endogámicos entre las *castas* Flores, Huamani, Capcha, Díaz y Quispe	239/240
14. Matrimonios endogámicos entre las *castas* Cuevas, Astovilca, Díaz y Tito	239/240
15. Uniones matrimoniales entre caru ayllu	240
16. Relaciones incestuosas	241
17. Parentesco ceremonial: redes de la pareja I - II	266/267
18. Parentesco ceremonial: redes de la pareja IV - V	266/267
19. Vínculos entre tres casos de las redes de parentesco ceremonial.	267

DIAGRAMA		Página
20.	Consuegros y Compadres	289
21.	Parentela o ayllu y la configuración del *aura*	291
22.	Terminología de parentesco por afinidad	299
23a.	El sistema de los ceques del Cuzco	349
23b.	Distribución de las panacas y de los ayllus en el sistema de los ceques	350
24.	Configuración espacial del orden jerárquico de los santos	353
25.	Estructura de la jerarquía cívico-religiosa y las etapas del ciclo del desarrollo	357

INDICE DE FIGURAS

FIGURA	Página
1.- Las *eqas*	69
2.- *Quirao* o cuna	71
3.- Telares	72
4.- Ceremonias funerarias	73
5.- Yerno y suegro: interacción ritual	74
6.- Los andenes	101
7.- Arado con toros	107
8.- Obsequio de flores en la siembra	108
9.- El *chuco*	109
10.- La borrachera de los suegros	111
11.-*El puytu*	224
12.-El primer *yacu oqari*	319
13.-La primera parte del segundo *yacu oqari*	320
14.-La segunda parte del segundo *yacu Oqari*	321
15.-Reparto de *waylla ichu y raki-raki*	329
16.-La caja de los *qayra*	331
17.-La víspera de los acontecimientos centrales del *yarqa aspi*	332
18.-El *chasqui* y los reclutas	333
19.-Los *misti*	334
20.-Los *llamichus*.	335
21.- Los *yacupa huahuan*	335
22.- Los *negros y los pucas*	337
23.- El *arador y la vieja*	339
24.- Libación ceremonial de chicha por los mayordomos	339

FIGURA

Página

25.- El *danzaq* 340
26.- Acrobacias del *danzaq* 340/341
27.- El *danzaq* encima de un arpa 341

INTRODUCCION

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

La mejor prueba de esto es que a lo largo de toda esta última etapa de la historia del Perú el sistema oficial no ha hecho sino mostrar una actitud ambigua hacia ellos unas veces actuando con paternalismo, en función de una supuesta naturaleza minusválida y otras negándoles una existencia real, como se comprueba en un decreto de San Martín donde, en aras de la consolidación de una nación igualitaria, se prohíbe que oficialmente se les llame «indios» y «naturales» y se ordena que en adelante se les conozca como «ciudadanos»; 150 años más tarde, otro decreto ley, el No. 17746 de la Ley de Reforma Agraria, promulgada por el General Velasco Alvarado, prohíbe el uso oficial del término «indígena» y autoriza su reemplazo por el de «campesino».

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

Una muestra de cómo se expresa esta orientación homogenizadora entre los primeros, es su caracterización del Perú como un país «mestizo»; y entre los segundos, como un país «clasista». El fundamento en el primer caso es el supuesto de una síntesis cultural entre la herencia prehispánica y la española, como si estas tradiciones fuesen organismos biológicos que al fusionarse engendran un nuevo ser. En el segundo caso, se piensa que la existencia de un sistema económico capitalista unifica a todos los peruanos doblegando sus sistemas culturales. Careciendo de sustento empírico [1] y aliándose con el ingrediente dominante de aquella síntesis, la tesis del mestizaje devino en hispanismo y el componente indígena en un recuerdo glorioso de un pasado prehispánico sin mayor proyección en el presente. Para seguidores del marxismo como José Carlos Mariátegui, por el contrario, el indígena contemporáneo sí merece atención pero tan sólo para destacar su condición de clase explotada y por ser portador de un socialismo potencial. Rara vez se admite la creatividad y las peculiaridades culturales de los herederos del pasado prehispánico. Si bien los hispanistas tienden a presentar a los indígenas como fósiles de un pasado muerto, los segundos lo hacen como si fuesen agentes pasivos de un feudalismo colonial y de un incipiente capitalismo. De acuerdo a estos lineamientos no debe sorprender que pronto fueran subsumidos en el homogenizante término de «campesino», y que gobernantes como Juan Velasco Alvarado rápidamente lo acogiesen por sus virtudes unificadoras de naturaleza clasista.

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

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

Hastiados de tanta incomprensión no han faltado ocasiones, a lo largo de la República, en que han hecho sentir su protesta. Ejemplos un tanto sonoros los tenemos con los Iquichanos de Ayacucho, con los campesinos de Huancané (Puno), donde defendiendo

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

su causa muere uno de los más ilustres y auténticos indigenistas del Perú: el ilustre puneño Juan Bustamante Dueñas. Posteriormente, en el Callejón de Huaylas, con la rebelión de Atusparia; luego nuevamente en Puno, con la sublevación de Rumi Maqui; en Cuzco, con la insurrección de los campesinos de Lauramarca y muchas otras más.

Si bien la mayor parte de las veces no se lograban las reivindicaciones por las que peleaban, al menos estos levantamientos tuvieron la virtud de despertar el sentimiento de una mala conciencia entre algunos representantes de la clase dirigente nacional. Los más vulnerable eran algunos liberales provincianos sinceros, que, por sufrir con los indigenas las asimetrías existentes entre la sierra y la costa, reparaban que la base del descontento indígena era la falta de consecuencia del estado nacional con sus ideales igualitarios. Es entre estos ilustres provincianos que nacerá el primer indigenismo peruano, cuyo principal representante fue el ya mencionado Juan Bustamante.

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

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

Este segundo indigenismo adoptará un tono bastante académico que aprisiona la realidad en modelos conceptuales un tanto rígidos. Salvo algunas excepciones, la imagen que nos transmite del indígena es bastante estereotipada y contaminada por las tesis políticas que defienden sus seguidores. Bajo estos cauces, más que un sujeto de carne y hueso, el indígena es visto como un pretexto para dar rienda suelta a las ideologías o a los estilos políticos en boga. Una imagen frecuente con que se le presenta es la de víctima que requiere ser redimida. Como tal, aparece como un sujeto taciturno,

triste, opaco, embrutecido. Y si se le exalta, es porque se trata de un ejemplar del sistema socialista. Su etnicidad vale en la medida en que puede ser vista como paradigma del socialismo, de lo contrario, simplemente se trata de una amorfa clase explotada a la cual hay que redimir con modelos políticos que guarden concordancia con sus formas organizativas.

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

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

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

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

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

Por su desdén a la cultura, las perspectivas marxistas y funcionalistas son las que permanecen más prisioneras de la visión homogenizante de la realidad peruana. En algunos casos extremos de la posición marxista cuando se refieren a este patrimonio

creativo de los seres humanos es tan sólo para mostrar su dependencia de la infraestructura. Así, por ejemplo, se ha llegado a sostener que por el capitalismo perduran las relaciones de parentesco, las creencias religiosas y otras expresiones culturales. Pero, paralelamente, también se ha postulado que es este sistema económico el responsable de la disrupción de las comunidades campesinas.

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

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

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

con relación a esta manera de ver el cambio que se explica nuestra preocupación por las especificidades.

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

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

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

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

Al igual que en el caso de este cronista indio, el procedimiento que seguiremos para aproximarnos a la vertiente andina del mundo rural del Perú contemporáneo será

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

Pero además de realzar al compadrazgo (y otras expresiones del parentesco ceremonial) por estas posibilidades comparativas, también lo hemos hecho por ser un espejo donde se reflejan otras relaciones sociales, como el parentesco que, desde la época prehispánica, es la relación más valorada por el hombre del ande y una de las que más ha contribuido a la permanencia del mundo andino.

Uno de los temas más descuidados en la antropología del área andina ha sido el del parentesco. En verdad, no podía ser de otra manera, pues, para empezar, la antropología que se desarrolló en torno a esta realidad omitía contemplar a los grupos humanos como un sistema de relaciones sociales y, por lo tanto, carecía de los recursos metodológicos apropiados para identificar dichas relaciones y destacar las más significativas. Un esfuerzo pionero lo constituye *El Sistema de Parentesco Peruano y las Comunidades gentilicias de los Incas*, del antropólogo alemán Heinrich Cunow. Si bien es bastante antiguo, pues su versión original data de 1890, y es el pasado prehispánico el que ocupa su atención, se trata de un ejemplo muy digno de un hábil manejo de la antropología de la época, que sabe adecuar muy bien el uso de la teoría evolucionista a la interpretación de los datos proporcionados por la documentación histórica. Deteniéndose en la terminología de parentesco quechua, que consignan algunos vocabularios del siglo XVI y XVII, desarrolla un análisis (desafortunadamente carente de seguidores hasta 1964) en el que por primera vez se intenta una caracterización seria de la unidad social andina conocida como ayllu y de las relaciones matrimoniales.

Hoy, luego de una vigencia prolongada, su caracterización del ayllu como un grupo social unilineal ha sido seriamente cuestionada, pero su visión del matrimonio como una alianza simétrica sigue siendo bastante plausible. El estímulo para retomar el estudio del parentesco viene de *The Ceque system of Cuzco*, del antropólogo holandés Tom Zuidema, publicado en 1964. Gracias a este investigador, que introduce el estructuralismo en nuestro medio, y de John Murra, que bajo las premisas de la antropología económica substantivista venía estudiando los sistemas económicos del pasado prehispánico, el interés por este tema comienza a cuajar entre los estudiosos de la sociedad andina.

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

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

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

Para un contexto acostumbrado a observar la realidad andina de manera distante y en términos muy ideologizados, las perspectivas teóricas traídas por estos investigadores representan un verdadero reto para tanta retórica conceptual, pues para llegar a su altura se requiere de una gran dosis de empirismo. La razón es que si bien cada corriente teórica se interesa por distintos ámbitos de la realidad, ambas tienen en común un tratamiento global de la sociedad y la preocupación de encadenar los datos en conjuntos estructurados. Ahora bien, para ser exitosos en esta empresa la única alternativa es acopiar el mayor número de datos. Consecuentemente, en el caso del estudio de sociedades contemporáneas, estas perspectivas no se satisfacen con meros contactos esfímeros con los actores sociales, sino, más bien, con períodos prolongados de trabajo de campo en áreas muy circunscritas.

Premunidos con estos antecedentes teóricos, y otros recogidos durante nuestra estancia en la Universidad de Oxford, acometimos la empresa de estudiar detalladamente, en 1972, una comunidad campesina del departamento de Ayacucho. Su nombre es Andamarca y queda en la provincia de Lucanas. La razón para su elección fue que, con otras comunidades de los alrededores, está asociada con el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, cuyo manuscrito, como hemos mencionado, ya había sido objeto de nuestra atención. Gracias a esta experiencia previa ya habíamos alcanzado gran familiaridad con el pasado de la zona, lo cual nos ahorraba el trabajo de la reconstrucción de los referentes históricos. Una razón adicional es que cuando realizamos la exploración inicial de las distintas comunidades que visitamos en la zona, Andamarca fue la que ofreció características más tradicionales. Además de ser quechua-hablante, aunque con un elevado porcentaje

de bilingüismo entre los varones, nos fascinó la vigencia de la técnica de andenerías que inundaba de simétricas graderías de piedra las faldas de los cerros.

Hasta 1990 el Perú cuenta con 4,492 comunidades reconocidas y es posible que existan unas mil más sin reconocer. La mayor parte de ellas se ubican entre los 2,000 y 4,000 msnm; sus territorios apenas si exceden las 5,000 hectáreas; sus habitantes oscilan entre 500 y 1,000; sus tierras son de secano; sus actividades principales son la agricultura y la ganadería, aunque una gran mayoría tiende a especializarse en una u otra actividad; su lengua materna es una de las variantes dialectales del quechua, etc.

Frente a estas tendencias, Andamarca es un caso un tanto especial, pues en la documentación presentada para ser reconocida como comunidad sus autoridades aducen contar con un territorio de 89,000 hectáreas, de las cuales 2,000 son para la agricultura y las 87,000 restantes, para pastoreo. Del mismo modo, la población tampoco es tan reducida como parece ser la tendencia general; según el censo nacional de 1972 contaba con 2,862 habitantes, de los cuales 1,383 eran varones y 1,479, mujeres. Estamos pues ante una comunidad de grandes dimensiones, que además tiene el rarísimo privilegio de contar con un área bastante significativa dedicada a la agricultura de riego y de alternar esta actividad con la agricultura de secano y el pastoreo de una gran variedad de animales.

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

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

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

El resultado de esta larga investigación fue volcado en una tesis para optar el grado de doctor en la Universidad de Oxford que tuvo por título *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship. A Study of the Social Organization of the Comunidad de Andamarca (Ayacucho - Perú)*. Desde el momento en que la terminamos y la sustentamos han pasado 12 años, pues todo aquello aconteció en 1978. Durante este período un clima de zozobra y terror se ha cernido sobre esta comunidad como conscuencia de la violencia desatada por el grupo maoísta conocido como Sendero Luminoso. En Diciembre de 1983, siete campesinos fueron muertos a mansalva, y otros cinco salvaron milagrosamente la vida, motivando que escribiéramos un dolido artículo en la revista Caretas. Desde entonces el infortunio no ha dejado de abatir esta zona y gran cantidad de campesinos se han visto obligados a migrar a las ciudades de la costa.

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

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

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

Como se puede deducir de nuestros planteamientos anteriores, en cada una de estas partes el punto de vista de los actores sociales será nuestra guía para el conjunto de descripciones que desarrollaremos. No obstante, en muchas ocasiones, para poder entender sus perspectivas, primero tendremos que hacer una reconstrucción de la realidad empírica, pues, debemos recordar que, como seres comunes y corrientes, no siempre los actores sociales están en la capacidad de visualizar cómo las partes se disponen en un conjunto, ni de percatarse del significado de la regularidad de determinados comportamientos. Que existan «antropólogos» autóctonos que lo logren mejor que otros, no lo dudamos.

Pero estos estarán dispuestos a revelar sus conocimientos en la medida que el investigador sepa proporcionar los referentes empíricos necesarios. Una lección muy importante que hemos aprendido durante nuestro trabajo de campo es que al campesino, por más antropólogo que sea, no le gusta que le hablen en abstracto. Por consiguiente, observación y diálogo son requisitos indispensables para avanzar en el trabajo de campo.

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

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

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

La jerarquía tiene, pues, como fundamento la presencia de un principio unificador o de un centro, al cual se le confiere preeminencia, y la expansión de la sociedad. En el plano de la interacción social, esto se traduce en el reconocimiento de un tipo de vínculo que involucra a individuos en relación a colectividades, en el carácter segmentario de las unidades sociales y en las posibilidades acumulativas de los individuos. Es este principio el que sustenta a la comunidad como un todo a través del ordenamiento de los santos y de los mecanismos generados para auspiciarlos. El ordenamiento jerárquico es, junto con el dualismo, la instancia más importante que permite que las distintas partes que componen la comunidad se integren en un esquema unitario. Como veremos en la última parte, esto lo logran a través de un proceso cuyas etapas están demarcadas por los cargos asociados con las distintas fiestas de la comunidad.

Pero si bien el acceso a la integración comunal está representado asimétricamente como una sucesión de etapas jerarquizadas, la integración misma está prefigurada por un desdoblamiento simbólico de la comunidad en dos partes opuestas y complementarias.

La razón es que toda unidad social, en tanto que supone una dinámica, tiene que ser dual. En este sentido, el paradigma de la oposición complementaria lo constituyen el hombre y la mujer. En quechua el término más común que expresa esta oposición simétrica es *yanantin*. Otro, es *pitu* y, en Andamarca, así como en Chuschi, figura *aura*, que alude a dos vasos iguales llenos de chicha y a los grupos sociales respectivos de una pareja conyugal.

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

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

Así como el parentesco ceremonial cumple un rol fundamental como medio de condensación de los presupuestos del parentesco consanguíneo y del matrimonio, igualmente, en la última parte, veremos que la fiesta del agua cumple un rol semejante en relación a las instancias que contribuyen a la recreación de la unidad de la comunidad. Por ello en la tercera parte esta fiesta será nuestro punto de partida para comprender la organización jerárquica de la comunidad y el significado que tiene la organización dualista como sustento simbólico del ordenamiento social.

Llegados a este punto esperamos que a la vez de haber mostrado la vigencia de una cultura andina, y de las premisas sociales bajo las cuales se sustenta, se sabrá valorar el enorme estímulo que presentan las comunidades campesinas a la teoría antropológica. Quizá el mayor de todos es que exigen un tratamiento multidimensional y que logran compatibilizar lo que hasta el momento se creía como incompatible. Además, frente

a la imagen exclusivamente colectivista, que desde el siglo pasado se viene utilizando para caracterizar a la sociedad andina, esperamos que nuestro estudio sirva para destacar que en esta sociedad el individuo tuvo un reconocimiento y que, paralelamente, existió un margen para la valoración de la libertad y la creatividad.

AGRADECIMIENTOS

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

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

Informantes de la vida socio-cultural andamarquina, fueron muchísimos. Unos, como Buque, nos proporcionaron relatos orales; otros, armándose de una paciencia infinita, nos hicieron listados larguísimos de sus genealogías; hubo, como los alcaldes de agua, quienes pasaron semanas con nosotros recorriendo los campos, dándonos relaciones detalladísimas de los regantes de un determinado sector agrícola; unos más, en una muestra conmovedora de confianza, nos hicieron llegar sus testamentos para que los estudiásemos, etc. A todos ellos les queremos expresar nuestro más vivo agradecimiento; pero muy particularmente, a Víctor Ochoa Tito, quien desde que iniciamos el trabajo de campo hasta el momento actual nos ha venido iluminando con sus conocimientos. La deuda que tenemos con este polifacético andamarquino, gran conocedor de su cultura y trabajador sin descanso, es inapreciable. Haberlo tenido cerca ha sido como contar con una enciclopedia viviente, siempre dispuesto a darnos la información necesaria a fin de atar los cabos que nos quedaban sueltos.

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

En relación a nuestra aproximación académica al mundo andino nuestro primer agradecimiento va a R.T. Zuidema no sólo por habernos brindado la perspectiva adecuada para llevar a cabo este trabajo, sino por su constante aliento para que perseveráramos en la publicación de este libro. En Oxford, nuestra mayor deuda intelectual es con Evans-Pritchard por la revaluación que hace de la antropología en términos de significado y por su indesmayable humanismo, que hizo que un día nos definiera esta disciplina social como el arte de hacer amigos. Su discípulo Godfrey Lienhardt también ha dejado en nosotros una huella muy profunda. Pero son Peter Riviére, nuestro tutor a lo largo de esta investigación, y Audrey Butt, que lo reemplazó durante su sabático, quienes han seguido más de cerca nuestro trabajo y nos han brindado las orientaciones más adecuadas.

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

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

PARTE I

EL ESCENARIO

CAPITULO I

EL MEDIO AMBIENTE



Arado con toros



MAPA 1
UBICACION DE LA COMUNIDAD

a.- Ubicación en relación a la red hidraúlica.-

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

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

El río Negromayo, a su vez, se forma de otros dos riachuelos: el Hatun Huamani (también llamado Negromayo), y el Visca o Chuspira. El origen del primero se señala en la laguna de Lliullisqa y el del segundo, en un extremo de la laguna de Sahuaqocha. Para los andamarquinos al menos una parte de estas lagunas se encuentra en su territorio; no obstante, en el caso de la primera, la posesión del íntegro de ella es disputada por la comunidad vecina de Cabana. De estos dos ríos al que se le da mayor importancia es al Hatun Huamani, como que uno de sus nombres es el mismo conque se designa al espíritu de las montañas [1], y el otro es el que permanece luego de recibir las aguas del Visca.

---

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

El río Hatun Huamani o Negromayo desciende al valle desde el oeste y el río Visca desde el este, y el punto donde convergen, llamado Tincúa [2], marca el inicio de los terrenos irrigables de la banda occidental del valle. Desde este encuentro hasta que se une con el río Mayobamba la distancia es de unos 9 kms. Este nuevo encuentro entre ríos es una vez más significativo porque representa el hito norteño que separa a la comunidad de Andamarca de sus vecinas Cabana y Sondondo.

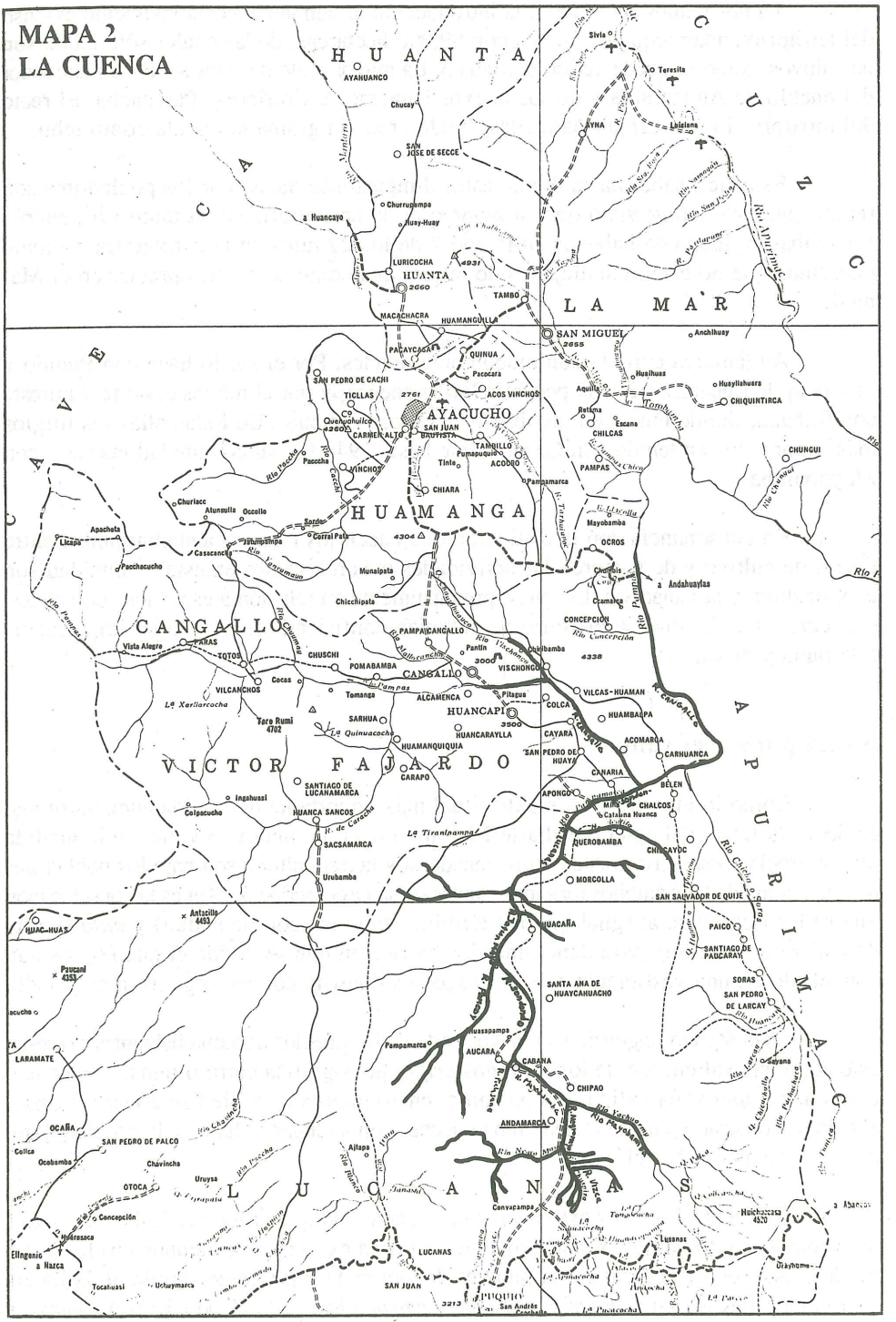
Es importante empezar esta descripción sobre la ubicación de la comunidad de Andamarca atendiendo a su red fluvial porque juega un papel simbólico muy significativo en la organización del espacio, como tendremos oportunidad de ver más adelante. Por el momento baste señalar que la dirección del curso del río es muy utilizada por los pobladores de la zona para clasificar el territorio aledaño de acuerdo al clásico patrón andino de «alto» y «bajo» (*hanan* y *uray*). Consecuentemente, por originarse el río Negromayo en su territorio, los andamarquinos consideran que su comunidad es la más alta de las que se ubican a lo largo de la cuenca. Para ellos, comunidades más norteñas tales como Cabana, Sondondo, Aucará, etc., yacen hacia *uray*, la parte baja. Orgullosos de su posición geográfica no vacilan en proclamar su agrupación social como el *pupo* (ombligo) de las comunidades circundantes e inclusive del mundo. Un informante llegó a decirnos *Entero mundopa chaupi punis Andamarca* (Andamarca es el centro del mundo entero) y que por su posición privilegiada no existían las enfermedades ni plagas, como la de la langosta o *aqaruay*, y que en el pasado había tenido la supremacía en la región.

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

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

La altura del pueblo de Andamarca es de 3,550 msnm. Junto con Chipao (que tiene 3,560 msnm.) son en términos reales las más altas comunidades de los alrededores. El valle que acompaña al río Negromayo es bastante estrecho y flanqueado por laderas muy empinadas que han sido recuperadas para la agricultura gracias a las innumerables andenerías que las decoran.

2 Este nombre viene de la palabra quechua *Tincuy* que quiere decir encuentro


MAPA 2
LA CUENCA
HUANTA
AYAHUANCO
Chucay
SAN JOSE DE SECCE
Churrupampa
Huay-Huay
a Huancayo
LURICOCHA
4931
HUANTA
2660
TAMBO
MACACHACRA
HUAMANGUILLA
CUENCA DEL RIO APURIMAC
Silvia
Teresita
AYNA
Lolelana
LA MAR
SAN MIGUEL
2655
Anchihuay
PACAYCASA
QUINUA
SAN PEDRO DE CACHI
Pacocara
ACOS VINCHOS
Huaihuas
Huayllahuara
CHIQUINTIRCA
TICLLAS
2761
AYACUCHO
Aquilla
Retana
Escana
CHILCAS
Quechuhilca
4260
CARMEN ALTO
SAN JUAN BAUTISTA
TAMBILLO
Pumapuquio
ACOSBO
Tinte
PAMPAS
CHUNGUI
VINCHOS
CHIARA
Pampamarca
Churiacc
Atunmulla
Occello
Sarao
Corral Pata
4304
HUAMANGA
Mayobamba
Apacheta
Licapa
Cascancca
Pacchacucho
OCROS
Munaipata
Chicchipata
Chumbla
Andahuaylas
Camanca
CONCEPCION
CANGALLO
PAMPACANGALLO
Pantin
Chalhuabamba
4338
VISCHONGO
VILCANCHOS
Cocas
Tomanga
ALCAMENCA
Pitagua
VILCAS-HUAMAN
COLCA
HUAMBALPA
HUANCAPI
3500
HUANCARAYLLA
CAYARA
ACOMARCA
SARHUA
Tore Rumi
4702
HUAMANQUIQUIA
SAN PEDRO DE HUAYA
CARHUANCA
VICTOR FAJARDO
CARAPO
CANARIA
APONGO
BELEN
CHALCOS
Catalina Huanca
SANTIAGO DE LUCANAMARCA
Ingahuasi
Colpacucho
HUANCA SANCOS
QUEROBAMBA
CHIPAYDC
SACSAMARCA
Urubamba
MORCOLLA
SAN SALVADOR DE QUIJE
Antaccilla
4453
HUAC-HUAS
HUACAÑA
PAICO
SANTIAGO DE PAUCARA
Paucaal
4353
SANTA ANA DE HUAYCAHUACHO
SORAS
SAN PEDRO DE LARCAY
LARAMATE
Huassapampa
Pampamarca
AUCARA
CABANA
Sayana
CHIPAO
OCAÑA
ANDAMARCA
SAN PEDRO DE PALCO
Colca
Ocobamba
Chavincha
Uruysa
OTOCA
Concepción
Huaracsaca
Ellngenio
a Nazca
Tocahuasi
Uchuymarca
LUCANAS
Ayllapa
Convapampa
Huichuccasa
4520
Lucanas
Urayhome
SAN JUAN
PUQUIO
3213
San Andrés
Cochas

Ya nos hemos referido en la introducción al tamaño excepcionalmente extenso del territorio andamarquino. Cuenta con 89,000 hectáreas, de las cuales sólo 2,000 son de cultivos, como se puede ver en el Mapa 3. La mayor parte de estos se ubican alrededor del pueblo de Andamarca y de sus anexos Huacracca, Chiricre y Parccacha. El resto del territorio lo conforman pajonales donde crece la grama conocida como ichu.

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

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

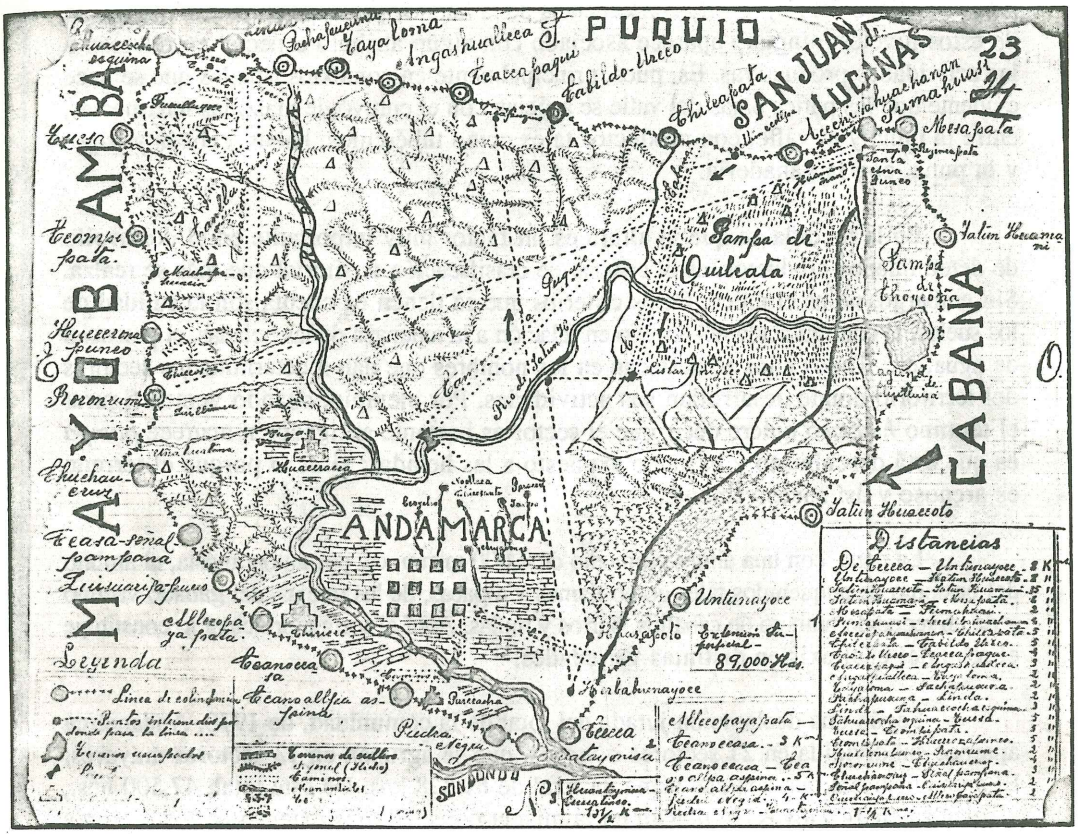
En consonancia con la distinción que hacen los mismos andamarquinos entre tierras de cultivo y de pastoreo las actividades más relevantes en esta comunidad son la agricultura y la ganadería. Es, pues, principalmente en relación a estas dos actividades, y al curso del río, que el territorio se organiza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

b.- La puna y el valle.-

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

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

Aparte de estos dos extremos, y de acuerdo con una visión vertical de su medio ambiente, los andamarquinos admiten entre ambos la existencia de algunos niveles intermedios. Así, el área cercana a la puna es denominada *Pata Loma* (borde de la loma) y las inmediatamente superiores al *mayopata*, *mayopa huacta* (o al lado del río) y *mayopa*



MAPA 3
CROQUIS LOCAL DE LA COMUNIDAD

jahuan (alejado del río). Como consecuencia de la falta de precisión en el deslindamiento de estos niveles, ninguno aparece asociado con algún atributo especial en relación a las actividades productivas. Es, pues, principalmente en contextos rituales que se hace evidente que las partes bajas del valle se asocian con el cultivo de maíz; las intermedias, entre la puna y el valle, con productos tales como tubérculos, habas, cebada y trigo; y la puna, con la ganadería.

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

La puna, con una altura promedio de 4,000 msnm, es, por antonomasia, el ámbito del pastoreo de auquénidos tales como llamas y alpacas, de las ovejas, del ganado vacuno y de un reducido número de caballos, burros y mulas. Aquí el forraje principal lo constituye el ichu del cual existen distintas variedades.

Según una declaración jurada del total de la comunidad, de 1970, Andamarca aparece subdividida en 21 sectores o *moyas*, que se agrupan en 13 sectores mayores. El área territorial que abarcan suma un total de 61,828 has. De este total, 47,500 has., repartidas en 14 moyas, se ubican en la misma puna. El más extenso de los sectores es Quilcata con 20,000 has.; luego le siguen Ñahuin-Ccollpa, Piscco-Pacana, Accolla y Ccarhuaypampa con 15,000 has. y así sucesivamente hasta llegar a Huayllahuarmi, Matara y Lintahua con 2,500 has.

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

Las áreas dedicadas a lanares son, por el contrario, más planas y frías. También son las consideradas más sagradas. En ellas abundan los topónimos que aluden al Rey Inca. Un ejemplo típico es la Pampa de Quilcata, de la que se dice que casi fue la capital



Huajato Pampa
JAJAHUASI
Rio Pacocha
PICHCAPUQUIO
JAJAPUNCO
Cº Larigota
PACHAPAMANCA
Cº Iglesia Machay
Lag. Huana Huire
USJAMARCA
ANDAMARCA
ANTANASO
SURAPUNCO
Lags. Chaupijocha
PAYJOCHA
Lags. Lentabuay
CATCAN PAYOC
Rio Negro Mayo
PUMPUMCHA RANGRA
Cº Piruruchayoc
YAHUARIOCHA
Rio Llallahua
OUCHUHUASI
Rio Visca
Cº Puca Cruz
Lag. Turpana
Rio Viscac
MESAJOCHA
Lag. Chiqui
Laguna Acacaca
Q. Tocso Huayococ
Q. Soracpampa
Lag. Antesa Ococha
Cº Linda Pata
Cabecera de Pachapucuna
N

del Perú. De tres pozos de aguas termales que existen en las inmediaciones se piensa que brota la chicha, el vino y el trago o cañazo del Inca.

En relación al valle, la puna es conceptualizada como un ámbito no-social y esencialmente masculino. La expresión que se utiliza para denotar este rasgo es, como en otras comunidades ayacuchana, *sallqa* que puede traducirse literalmente como «salvaje»[3]. La nota característica de la vida en la puna es la itinerancia. El nombre que se le da a las viviendas en esta zona es *astana wasi* o «casas transitorias». La razón para esta movilidad es la búsqueda de nuevos pastos y agua para los animales a medida que se van agotando. Aquí la propiedad privada no existe. Todos los terrenos son comunales y usufructuados por determinados grupos familiares. Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya cierto margen para la permanencia y para la identificación de determinados grupos sociales con ciertos parajes. Como veremos más adelante, en este ámbito la unidad residencial mínima es la estancia y ella se asocia permanentemente con una familia extensa y con determinados corrales donde anualmente se propicia al ganado de dicha familia con rituales de corte muy arcaico. Así, la permanencia de estas familias se consagra por el hecho de que sus miembros tienen que transmitirse de generación en generación la parafernalia y los conocimientos asociados con estos rituales. El depositario de esta tradición, es por lo general, el hijo mayor del jefe de la familia extensa.

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

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

Aparte de pastos, la puna provee a los andamarquinos de un pequeño arbusto llamado *tola* que les sirve de leña. También hay abundancia de vizcachas y perdices, las cuales son cazadas por algunas familias. Las vicuñas han comenzado a aumentar

---

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

por el proyecto para salvar esta especie que existe en Pampa Galeras, una zona no muy alejada de Andamarca. En las partes más bajas hay numerosas manadas de venados, a los que se da caza porque se considera que son perjudiciales para los cultivos de la zona intermedia entre la puna y el valle.

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

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

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

De todos los criterios clasificatorios de las tierras del valle, obviamente es la altura el que tiene especial relieve entre los andamarquinos. Como hemos visto, también son significativos la calidad de los suelos, la configuración del terreno y, otros más. Pero, en la medida que el riego cumple un rol preponderante en la mayor parte de los terrenos que existen en esta zona, su existencia genera una compleja división de las áreas de cultivo en función del sistema de distribución de las aguas. El primer rasgo sobresaliente de la organización del espacio, que es motivado por el sistema de irrigación, es que las dos bandas del río Negromayo presentan una organización autónoma [4] y que en esta organización actúan paralelamente redes de riego derivadas de las aguas de los ríos de la zona, de lagunas y de las procedentes de manantiales. La red de riego más importante de las dos bandas es la que se deriva del río Negromayo. Aparte de ser la más extensa es la que cuenta con los mejores canales. Gracias al esmero puesto en estos últimos, acondicionándolos con cemento, y a una buena dirección técnica proporcionada por el estado, son los que permiten mayor afluencia de agua y menos drenaje. De acuerdo a una medida tradicional, el volumen de agua que discurre a lo largo de toda la parte

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

del canal que ha sido reacondicionada por el estado es de 4 *huaq'chas* [5] y de 3, en el tramo final.

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

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

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

Los nombres que hemos escuchado para referirse a los distintos sectores del valle son barrio o *huaq'cha*. El primero es el más común y se emplea al margen del nivel de segmentación que posea una determinada unidad territorial y de los criterios que se usen para conformarla. El símbolo que expresa su caráter unitario es por lo general una cruz y es obligación de todos aquellos que son parte del barrio auspiciar las festividades que se le asocian, al menos una vez a lo largo de sus vidas. Sin embargo, en la medida que estas unidades no tienen límites rígidos, una parcela de tierra puede asociarse con más de un barrio.

Las *huaq'chas*, por otro lado, ya hemos visto que aluden a una medida de volumen de agua. Razón por la que el tipo de unidad que genera, llamada específicamente *huaq'cha* (también susceptible de ser considerada «barrio»), está asociada con la distribución de un volumen de estas proporciones. Si bien esta cantidad de agua es subdividida en un sinnúmero de *allascas* hasta que llega al terreno que se debe regar, no hemos escuchado que estas sudivisiones den lugar a sub-unidades territoriales. Sin embargo, algunas veces, siguiendo un criterio de altura, pueden distinguirse - en términos muy genéricos - una

---

5. Para aclararnos lo que significaba nos dijeron que 1 *huaq'cha* era el quivalente a un tubo de 20 cms. de diámetro por el cual fluía una cantidad de agua que permitia el riego de 1 yugada o 2,500 mts. 2 en dos horas. Otra medida que se conoce es el *raki* que, al igual que en Puquio, es la cantidad de agua que riega 1 ó 2 yugadas en un día (Montoya, R., 1979, p. 76).

parte *Hanan* (alta), otra *Chaupi* (media) y otra *Uray* (baja) de la *huaq'cha*. En consecuencia se piensa que el volumen de agua que circula por estos tres niveles sigue un orden decreciente. Adicionalmente, el término *chaupi huaq'cha* es usado comúnmente para referirse a un canal cuya capacidad de agua es equivalente a media *huaq'cha*.

Si bien es cierto que no hemos podido identificar sub-unidades de estas divisiones, lo que sí aparece nítidamente es que así como los barrios se identifican con cruces, distintos puntos del sistema de irrigación se encuentran asociados con uno de los 20 santos asociados con la iglesia del pueblo de Andamarca. Como veremos, el contexto en que se expresa esta asociación es principalmente la fiesta del *yarqa aspi* o de la limpieza de las acequias.

La distribución del agua de riego es, sin lugar a dudas, un factor importante en la demarcación de las unidades espaciales del valle, sin embargo no es el único. Los barrios en realidad se forman por una serie de criterios que no los hemos podido discernir completamente. En algunos casos vemos convergencias con las unidades creadas por el sistema de agua. Por ejemplo, así como la distribución del agua del canal del Negromayo se ha organizado en tres sectores a cargo de tres repartidores llamados *yacu alcalde* o «alcaldes de agua», el conjunto de los terrenos de cultivo de la banda occidental también se ha dividido en tres sectores, correspondientes a la división de Toma, Estanque y Punta, cuya supervisión está a cargo de tres «alcaldes campo».

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

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

c.- Población y patrón residencial.-

1.- El patrón residencial del valle.-

La imagen de permanencia que confiere la agricultura al valle se ve realzada por la presencia en este ámbito del principal núcleo urbano de la comunidad: el pueblo de Andamarca. Este es el símbolo más elocuente de lo estable y de lo socializado. Como

si premeditadamente se hubiesen querido subrayar estos valores, su ubicación es casi al centro del valle en la banda occidental del río Negromayo.

En la banda oriental no existe un centro urbano de igual magnitud, pero la búsqueda de la simetría, que anhela la organización dualista andamarquina, es compensada dándoles el rango de anexos distritales a tres conjuntos residenciales que se ubican en esta banda pero no de cualquier manera. Lo admirable en este caso es que se trata de tres anexos ubicados en los tres niveles ecológicos más significativos de los andamarquinos. Así, Chiricre, que es el de mayor tamaño, queda en el valle casi al frente del pueblo central, Huaccracca, que le sigue en volumen, en la zona que se ubica entre la puna y el valle, y Huayllahuarmi, que en realidad viene a ser un conjunto de estancias, en la puna [6].

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

Andamarquinos que no tengan una casa en el pueblo son muy pocos. Por ejemplo, de los jefes de unidades domésticas de los anexos de Huayllahuarmi, Huaccracca y Chiricre hemos podido establecer que casi el 80% cuenta, bajo su nombre o de algunos de sus hijos, con unidades residenciales en el pueblo. Algo similar ocurre con el caserío de Millupampa y no sería de extrañar que el mismo patrón se extendiera a Panqapata, Yanacocha y Jeruicha, ubicados de norte a sur en la banda oriental, y a Chulluca, Yarpu, Puca-Puca, Choqoiso, Juichu, Mullacata, Purica y Chicahua, también ubicados de norte a sur, pero esta vez en la banda occidental (ver mapa 5).

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

La razón para la imagen de permanencia de estos conjuntos residenciales radica en su estrecha vinculación con la actividad agrícola. Como veremos en nuestro análisis de la tenencia de tierra no hay familia de los anexos y caseríos que no tenga una gran cantidad de parcelas colindando con sus conjuntos residenciales. Pero lo que explica su dependencia hacia el pueblo es que tanto los anexos y, mucho más, los caseríos son

---

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

conglomerados habitacionales muy pequeños que apenas si cuentan con los servicios necesarios para satisfacer las necesidades de sus miembros. Los últimos practicamente no cuentan con nada, excepto quizá una capilla con su cruz; y los anexos, si bien tienen una escuela, apenas si llega a los primeros años de primaria. No obstante, en ningun caso vemos postas sanitarias, ni servicios veterinarios, ni oficinas de gobierno, etc. La cantidad de tiendas de abarrotes en estas localidades es mínima.

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

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

El origen de los anexos de la comunidad de Andamarca data de 1945, cuando poco después de ser oficialmente reconocida como comunidad indígena se separa políticamente del distrito de Cabana para acceder ella misma a este status. En estos comienzos, los anexos fueron Huaccracca, Chiricre y Parccacha. Ya hemos visto que con el correr del tiempo este último perdió este rango y más bien, quien asumió su lugar fue Huayllahuarmi, a fines de la década del '60.

Que pequeños caseríos se transformasen casi intempestivamente en anexos distritales, no era algo que contaba con mayores antecedentes en la zona. Esto obligó a los andamarquinos a hacer un serio esfuerzo de innovación para poder crear lo que debería ser una estructura urbana. El modelo que escogieron fue el mismo que tenía el pueblo matriz, que además de ser expresión de la unidad comunitaria era el mejor símbolo de lo social. Los tres principales ingredientes que tomaron de su condición social fueron la iglesia, asociada fundamentalmente con un santo patrón que da su nombre a la unidad comunal y una jerarquía de santos que se usa como hito clasificatorio para ordenar el tiempo, el espacio y las relaciones sociales; el cementerio, asociado al pasado a través de los muertos; y la escuela, asociada al futuro por su capacidad de enlace con el conjunto nacional.

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

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

El número de unidades residenciales en los anexos y caseríos es muy variado. Como es de esperar, al tiempo de hacer nuestra investigación Chiricre era el que contaba con el mayor número. El total que disponía era 46 y albergaba una población de 166 individuos. Le seguía Huaccracca, con 23 unidades residenciales y 109 individuos; luego Millupampa, con 18 unidades residenciales y 57 individuos; luego Mullacata con 16 y 71 individuos, y finalmente Huayllahuarmi, con 14 y 45 individuos. Aparte de estos, el censo de 1972 también menciona a 10 conjuntos residenciales consistentes de una unidad doméstica por conjunto que sumaban un total de 38 habitantes. Parccacha no es mencionado en este censo, sin embargo en el de 1940, en uno de sus sectores se registra a tres familias que incluyen a 12 individuos, y en el sector aledaño de Toroccocha, a 14 familias con 55 individuos (ver Cuadro 1).

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

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

2.- El pueblo matriz.-

Como ya hemos mencionado, la ubicación del pueblo de Andamarca se encuadra

CUADRO 1

COMPOSICION DEMOGRAFICA DE LAS UNIDADES RESIDENCIALES.VIVIENDAS, HOGARES Y POBLACION CENSADA EN LA REPUBLICA EN AREASNAS Y RURAL SEGUN DEPARTAMENTOS, PROVINCIAS, DISTRITOS YCENTROS POBLADOS

CENTRO POBLADO		CATEGORIA	TOTAL	URBANA	RURAL			HOGARES VIVIENDAS PARTICUL.	POBLACION CENSADA		RURAL		
					TOTAL	CONTIGUAS	DISPERSAS		TOTAL	URBANA	TOTAL	CONTIGUAS	DISPERSAS
CARMEN SALCEDO			845	660	185	16	169	700	2,862	2,266	596	72	524
1 ANDAMARCA		03 PUEBLO	660	660				558	2,266	2,266			
4 CHIRICRE		11 ANEXO	46		482		166	35	166		166		163
5 HUACCRACCA		11 ANEXO	23		23		23	20	109		109		109
7 HUAYLLAHUARMI		0 CASERIO	14		14	1	13	10	45		45	2	43
10 MILLOPAMPA		0 CASERIO	18		18		18	14	57		57		57
11 MULLACATA		0 CASERIO	16		16	15	1	15	71		71	70	1
18 VISCA		99 OTROS	11		11		11	8	16		16		16
1 CENTRO POBLADO CON 9 VIVIENDAS			9		9		9	7	11		11		11
1 " " CON 8 VIVIENDAS			8		8		8	6	1		11		11
1 " " CON 7 VIVIENDAS			7		7		7	7	45		47		47
1 " " CON 5 VIVIENDAS			5		5		5	3	5		5		5
3 " " CON 4 VIVIENDAS			2		12		12	7	15		15		15
3 " " CON 2 VIVIENDAS			6		6		6	2	5		5		5
10 " " CON 1 VIVIENDA			10		10		10	8	38		38		38

en el cruce de un conjunto de coordenadas que realzan su condición de paradigma de lo social. No sólo se encuentra en el valle, sino que está casi al centro y en la banda occidental. Según un mito, narrado por el entonces alumno del Colegio de Andamarca, Cecilio Ignacio Santaria Q., este pueblo se originó de la siguiente manera:

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

-Mayo Sahua
-Mayo Huaylla
-Mayo Huacca
-Mayo Anta

Los cuatro Mayo, inmediatamente pisaron tierra, se dirigieron rumbo al norte en busca de tierra fértil y en el lugar donde se terminaran sus sandalias de oro, allí fundarían una ciudad. Los referidos hermanos en busca de su destino marcharon cavilosos, comentando sobre la felicidad de su viaje. Caminando por el elevado cerro Pucaurcco, que da acceso a la bajada de Vizca, el hermano Mayo Sahua, que venía muy contento dialogando con sus hermanos, de un desliz casual cayó y rodó al barranco, convirtiéndose rápidamente en laguna, que hoy se conoce con el nombre de Sahuaccocha.

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

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

Ante estos tristes y lamentables acontecimientos, Huacca y Anta, comprendiendo el peligro de esos lugares, sin pérdida de tiempo, pero muy temerosos, corrieron cuesta abajo. En esta caminata de un pie se le cayó una sandalia de oro a Huacca viéndose obligado a regresar por ella. Una vez que se la puso, y estando listo para proseguir su camino, en ese preciso instante apareció una linda mujer con su hijo en la espalda. Vencido por la espléndida belleza de aquella mujer, Huacca le dió románticos piropos como expresión lírica de su afecto. Por ser la hembra más simpática que había visto en su vida intentó abrazarla y se quedó convertido en piedra. He ahí el nombre de Huaccracca.

Anta, al advertir que su hermano no volvía, regresó a verlo y lo encontró convertido en piedra negra brillante en el sitio donde se cayó la sandalia de oro. Este, al verse solo, corrió hasta llegar a pasar al pie de un enorme monte. Allí, sentándose, lloró a raudales su mala suerte por haber perdido a sus hermanos predilectos. Tantas fueron sus lágrimas que de estas se formó el río Supaymayo. Las lágrimas del ojo izquierdo dieron origen al río Vizca y las lágrimas del ojo derecho al río Negromayo. Por esta razón en tiempos de lluvias torrenciales crece el agua del río con furia vengativa. Por eso los naturales dicen está llorando Anta.

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

He ahí una hipótesis más sobre el origen del nombre de Antamarca, hoy Andamarca.»[7]

---

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

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

Este mito, además de coincidir con los valores espaciales expresados en los ritos de la fiesta del agua, tiene la virtud de realzar la importancia de dos de los anexos de esta comunidad y de la laguna de Yaurihuiri, fuente matriz de los hermanos Mayu. En esta oportunidad se pone de manifiesto que estos hitos espaciales, a la par que se adecúan al curso sudeste/noroeste del río Vizca, destacan un proceso paulatino de socialización que va de lo salvaje, representado por la puna, a lo socializado, representado por el valle y el lugar donde se funda Andamarca [8].

El itinerario de los hermanos Mayu es, desde que Andamarca cuenta con su carretera, la ruta que siguen todos los viajeros que vienen desde Puquio en vehículos motorizados. Antes de que se construyese la carretera que pasa por Osqonta, esta era la única vía de acceso a la comunidad para los que veníamos desde Lima. Ya fuese que viniésemos en el «Expreso Puquio», en el «Pérez Albela», en el «Cabanino», en la floreciente cooperativa de transportes que poseía la misma comunidad de Andamarca, o en camión, todos teníamos que recorrer la Panamericana Sur hasta Nazca, luego desviarnos hacia la sierra por la carretera que conduce a Chalhuanca, llegar a Puquio, luego proseguir un tramo adicional de esta carretera hasta llegar a un desvío a la altura de la laguna de Yaurihuiri y de allí seguir hasta el distrito de Carmen Salcedo o comunidad de Andamarca.

---

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

a.- Se trata de cuatro hermanos investidos de poderes sagrados.

b.- El sitio donde fundarán su ciudad debe ser determinado mágicamente. En el caso del Cuzco se hace sobre la posición en que cae una barreta de oro; en el de Andamarca, por el desgaste de unas sandalias de oro y por el empozamiento de las lágrimas.

c.- Sólo uno de los hermanos sobrevive para hacer la fundación.

d.- Cada hermano que desaparece se asocia con un hito especial que se inscribe en una secuencia de mayor o menor socialización.

En la etapa seca del año, todo este recorrido tomaba unas 14 horas; en la época de lluvias, hasta 24 horas si el vehículo en que viajábamos no quedaba atascado.

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

Muy pronto los vientos fríos de la puna comienzan a ceder frente a unas brisas cálidas que traen olor a eucaliptos, y la monotonía de los pastos empieza a quebrarse con el colorido del sunchu, de las chichirincas, las oqechquichcas, las cantutas, los tunales. El descenso sigue y se va volviendo menos abrupto. Pronto llegamos al desvío para ingresar a Huaccracca y los campos de cultivo se van incrementando. Luego Tincúa y el puente Santa Rosa, que da el acceso a la banda occidental. Ya estamos en pleno valle del río Negromayo. Las andenerías comienzan a colmar las laderas de los cerros. Acco, primero, luego Ayahuaycco y Ccuicha, después. La carretera se vuelve más recta a medida que el valle se va ensanchando. Finalmente pasamos por el estanque y los mojadales de Totora, que cumplen un rol muy significativo en la fiesta del agua del 24 de Agosto. Una última curva que rodea a Morro de Arica o Ccayacc Orcco (cerro del pregón) y se ingresa al pueblo de Andamarca.

Coincidiendo con la configuración del terreno, y con la orientación sur/norte que domina la visión andamarquina del espacio, el pueblo se nos presenta como un conjunto urbano que se alarga en esas direcciones. De aquí que mientras el número de sus calles longitudinales o «jirones» es sólo de 5, sus transversales sean 9, y que una de esas calles longitudinales sea el eje que divide al pueblo en dos mitades.

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

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

que cuenta con unas 25 unidades domésticas y hacia el norte, la planicie de Millupampa que alberga unos pastizales, el cementerio y un caserío con 18 unidades residenciales.

Tratándose del máximo exponente de la vida social andamarquina, el pueblo matriz constituye la expresión más tangible y permanente de la organización dualista conque, fieles a la tradición andina, sus moradores organizan el espacio, el tiempo y las relaciones sociales. Además, por los nombres que se le dan a dichas mitades se destaca la enorme importancia que los andamarquinos conceden a las andenerías, al punto de concebir a su pueblo como un enorme andén.

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

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

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

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

Si bien la simetría que plantea idealmente el modelo dual no logra materializarse plenamente en la práctica debido al rigor de las fluctuaciones históricas, al menos deja traslucir algo de los valores que se le asocian. Por ejemplo, la preeminecia social conferida a Tuna se ve confirmada no sólo porque en este barrio se ubican las dos únicas plazas

que existen en el pueblo y sus jirones llevan el nombre de héroes criollos, sino, también, porque es la sede del mayor número de edificios destinados al servicio público [9], es el ámbito que alberga al mayor número de familias de notables, vecinos o *mistis* [10]. Sin embargo, desde el punto de vista del número de unidades residenciales, es marcadamente inferior a Pata. Mientras este último cuenta con 345 unidades domésticas, Tuna, incluyendo las 25 residencias de Morro de Arica, tiene 313 (ver Cuadro 2).

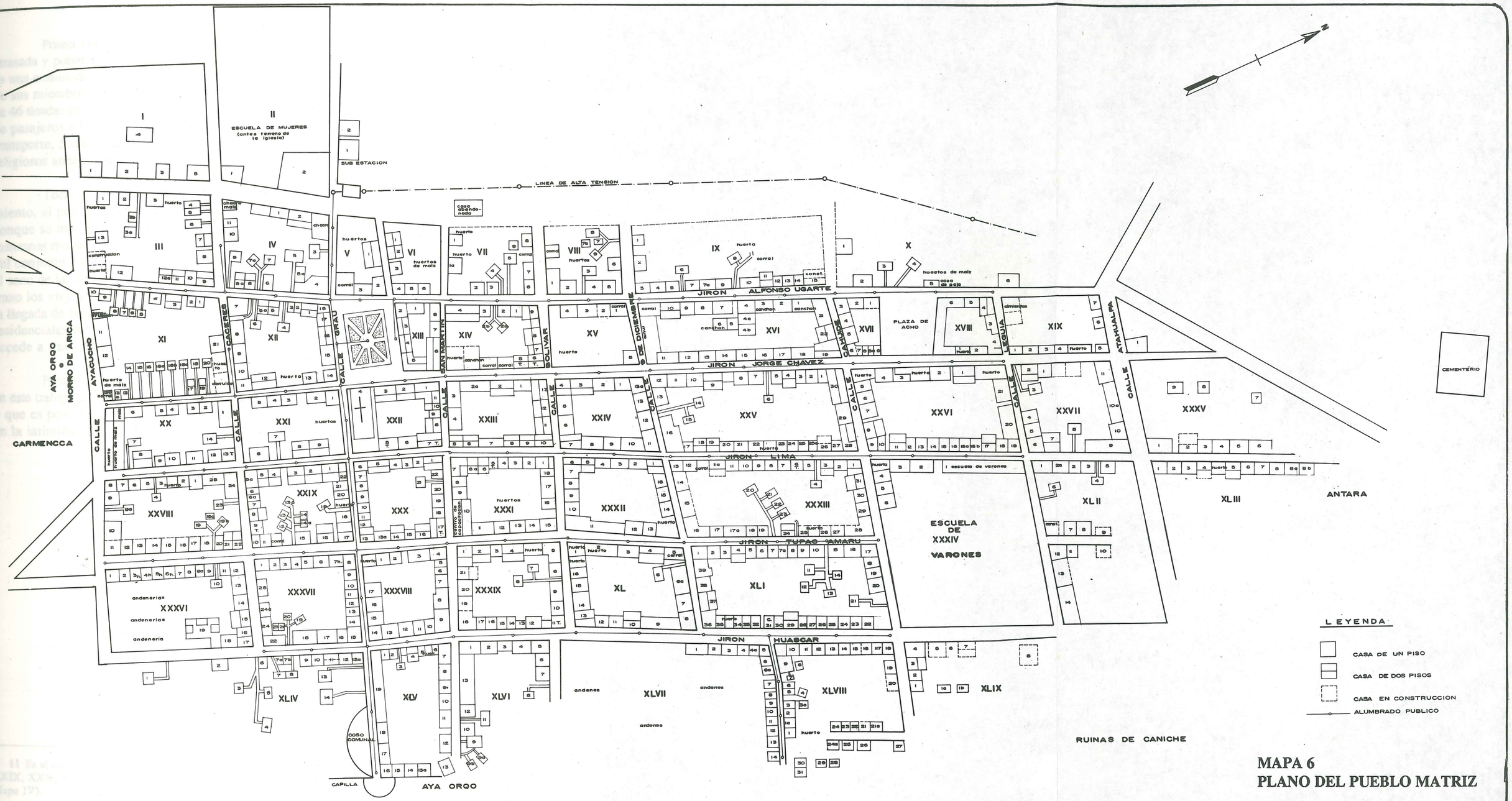
CUADRO 2

TIPOS DE UNIDADES RESIDENCIALES, COMPOSICION SOCIAL Y DISTRIBUCION SEGUN LOS BARRIOS TUNA Y PATA

BARRIOS	TUNA	PATA	TOTALES
EDIFICIOS PUBLICOS	9	4	13
UNIDADES RESIDENCIALES DE LOS MISTI	29	6	35
UNIDADES RESIDENCIALES DE LOS FORANEOS	11	5	16
UNIDADES RESIDENCIALES DE LOS INDIGENAS	264	330	594
TOTALES	313	345	658

9 El número total de edificios públicos en Andamarca son 13. Nueve de ellos se ubican en Tuna y los restantes en Pata. Entre los nueve primeros se incluyen el Consejo Municipal, la Iglesia, el puesto de la Guardia Civil, la oficina de Correos, el colegio de mujeres, el jardín de la infancia, la oficina del Ministerio de Agricultura, la sub-estación de energía eléctrica y la posta sanitaria. Y entre los cuatro últimos el Centro de Capacitación, el colegio de varones, el mercado y la casa parroquial.

10 El número total de unidades dométicas asociadas con *mistis* en Tuna es de 29 y de 11 las habitadas por forasteros. En Pata, las casas de *mistis* son sólo 6 (3 de las cuales pertenecen a *mistis* casados con indígenas) y las habitadas por forasteros, 5.



MAPA 6
PLANO DEL PUEBLO MATRIZ

Poseer esta organización tradicional no es señal de que estemos ante una comunidad atrasada y pobre. Muy por el contrario. como veremos al tratar la economía, Andamarca es una comunidad bastante rica y próspera. Un fiel reflejo de la capacidad económica de sus miembros es que en el tiempo que hicimos la investigación existían alrededor de 46 tiendas en el pueblo, cinco líneas de autobuses posibilitaban un movimiento cotidiano de pasajeros a Lima, los mismos andamarquinos habían montado una cooperativa de transporte, 5 residentes eran propietarios de camiones, existía un total de 457 cargos religiosos anuales, algunos muy onerosos, para una población de 2,862 habitantes, etc.

Todo esta prosperidad económica se había traducido en un vertiginoso crecimiento, al punto de no haber podido borrar las huellas de un antiguo trazo no-lineal conque se inició este pueblo. Efectivamente, en Andamarca *llaqta* (pueblo) algunas manzanas muestran [11] dos trazos superpuestos. Uno, de corte lineal, que sigue los cánones del conjunto nacional y que se exhibe de fachada y el otro, curvo, que se esconde en el seno de las manzanas como si temiera enfrentarse al mundo exterior. De este último trazo los viejos dicen que se asemeja al «cuerno de un toro» y que se mantuvo hasta la llegada de la carretera. La razón para esta comparación es que estamos ante conjuntos residenciales dispuestos sin mayor orden al interior de las manzanas, a los cuales se accede a través de unos pasajes estrechos que serpentean desde la fachada.

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

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

CAPITULO II

EL PASADO ANDAMARQUINO

a.- Los Rucanas-Antamarcas.-

Andamarca es la única comunidad de la zona que ostenta el antiguo nombre de una vasta circunscripción que alcanzó el rango de Repartimiento [1]. El nombre completo que se le dio fue el de Repartimiento de los Rucanas Antamarcas.

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

Con el vecino Repartimiento de Hatun Rucanas, ambos formaban la etnía Rucana que

> «...se ocupaban en traer al Inga y llevarle por toda la tierra donde él quería ir, en unas andas, y ansí los llamaban *pies del inga*, y respecto desto los quiso mucho y les dió la más galana *guaraca* por señal, que traen en la cabeza, que es blanca y colorada...y ni más ni menos les daban *yanaconas*, que son criados de servicio; y ansí dicen que no daban otro tributo. Y que por mandado de los Ingas adoraban al Sol y a la luna y a las estrellas y en particular al lucero de la mañana, que en su lengua le dicen *auquilla*, y a las Cabrillas, que en su lengua se llaman *larilla*...y ansimesmo adoraban cerros altos, los que caían en tierras de la parcialidad de cada uno, teniendo en estos cerros sus *guacas* y adoratorios, que eran como carneros de la tierra hechos de piedra, y otros carnerillos hechos de barro; y en estos adoratorios mataban corderos de la tierra y los sacrifican y cuies, que son como conejos pequeños, y despues quemaban toda esta carne y la ceniza la enterraban junto al adoratorio. Ansimismo adoraban algunas lagunas que están en la tierra alta...y otros manantiales, ofreciéndoles maíz, coca y otras cosas de comida....»(Monzón, L de, 1965, p. 241 - 243).

---

1 Se trata de una unidad socio-política del virreynato que se formó en base al régimen de encomiendas. La autoridad suprema de esta circunscripción fue el Corregidor.

Es este escenario el que le fue más cercano al célebre cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala [2] y fueron sus habitantes unos participantes bastante activos del primer movimiento mesiánico que sacudió el mundo andino. Este movimiento es conocido como Taki Onqoy y se desarrolló hacia 1560.

Aparte de ostentar el nombre de este antiguo Repartimiento, la importancia de nuestra comunidad en el pasado se ve realzada por la presencia de una ciudadela preinca, de aproximadamente 240,000 mts.2, ubicada en un promontorio elevado, en las inmediaciones del sector nor-oriental del pueblo contemporáneo.

El nombre de estas ruinas es Caniche, que según algunos informantes significa «morder». Su estado de conservación es magnífico, particularmente el área más elevada. Las construcciones de las partes bajas, por colindar con el pueblo, se han visto amenazadas por su expansión y muchas han desaparecido. En vista de que por todos los alrededores hay restos de cerámica no nos fue difícil recoger una muestra. El arqueólogo peruano Duccio Bonavía tuvo la amabilidad de examinarla y nos manifestó que unas respondían al estilo del Horizonte Medio (600 a 1,000 DC.) y otras, al período Inca.

Como no hay una ciudadela preinca de estas proporciones en toda la región, es muy posible que se trate de los restos de aquel pueblo de Antamarca del que nos habla el visitador Luis de Monzón: «...adonde estaban poblados en tiempo de su gentilidad un ayllo o parcialidad que ahora se dice asimismo Antamarcas, y están reducidos en otro pueblo que se dice la Vera Cruz de Cauana...»[3].

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

Pero si bien no hay duda sobre los vínculos de nuestra comunidad con Cabana, llama la atención que en el recuento de reducciones que da Monzón no figure Espíritu Santo de Andamarca. Allí están presentes casi los mismos pueblos que existen actualmente y con el mismo status que se ve en nuestros días. Por ejemplo, Concepción de Guayllapampa de Apcara, que es la actual Aucará, desde aquel entonces ya aparece como matriz de San Francisco de Pampamarca y San Juan de Chacaralla. Igualmente, Chipao aparece

---

2 Es el autor de una voluminosa crónica titulada *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. En un estudio que realizamos sobre su obra estimamos que debió nacer alrededor de 1533, que empezó a escribir su manuscrito hacia 1583 y que lo terminó definitivamente en 1615.

3. Ibid., p. 237.

con su anexo San Pedro de Queca; y la Vera Cruz de Cauana, que es la actual Cabana, con sus anexos San Cristóbal de Sondondo, y Santa Ana de Guaycahuacho. En este último conjunto de comunidades, que sin lugar a dudas se derivan de la reducción del ayllu Antamarca, debería figurar nuestra comunidad, pero no existen rastros de ella. Esto quiere decir que Andamarca no surge con las reducciones que por 1580 hace el Virrey Toledo. Siendo este el caso, es muy probable que esta circunstancia explique porqué hasta el advenimiento de la carretera careció el pueblo de un trazo rectilíneo.

Un estudio detallado de las ruinas de Caniche posiblemente nos revele que ellas hicieron las veces del pueblo hasta bien avanzada la Colonia. Sin embargo no debió ser un conjunto urbano muy poblado por aquellas épocas pues Monzón refiere que los pobladores tendían a agruparse en el valle aledaño a la cabeza de este repartimiento. Es decir, en el valle del río Apcara o Guaiqui, que viene a ser el actual valle de los ríos Mayobamba y Sondondo.

El número total de tributarios de los pueblos a los que se redujo el ayllu Antamarca, es decir Cabana, Sondondo y Guaycahuacho, era de 517. Esta cifra es un poco inferior a la de los tributarios de los pueblos de Apcara, Pampamarca y Chacaralla, donde fue reducido el ayllu Apcara. En este caso ellos sumaban 570, que representaba la cifra más alta. Chipao y Queca, derivados de la reducción del ayllu Omapacha, sumaban 509 y Colcabamba, Páras y Chicalla, posiblemente provenientes de la reducción del ayllu Uchuc ayllu, tan sólo 300 tributarios[4].

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

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

Es casi seguro que en 1692, cuando se inician los asentamientos de las partidas de bautismo de la comunidad de Cabana, Andamarca no debía contar con una iglesia, pues los niños eran llevados a Cabana para ser bautizados. Además, por aquella época no debían de ser muchos los habitantes, ya que de todo aquel conjunto de pueblos que se originaron del *ayllu* Antamarca, el que nos concierne era el que tenía el menor número de *ayllus*. Mientras que Cabana figura con 10, Guaycahuacho con 9, Sondondo con 8, Andamarca sólo aparece con 7. Además, mientras que en un período de 11 años se

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

dan 169 bautismos de cabaninos, los de andamarquinos son sólo 38.

Aparte de Caniche, cuya cerámica se remite hasta el Horizonte Medio, y de lo que se afirma en la cita que hemos incluido del visitador Monzón, poco es lo que sabemos de los andamarquinos en la época prehispánica. A esta escasa evidencia se añade una referencia de este mismo Visitador que nos dice que cada uno de los cuatro ayllus del antiguo repartimiento tenía sus propios dialectos, además de hablar el Quechua. También se sugiere que ya desde aquellas épocas remotas sus principales actividades eran la ganadería y la agricultura, que por practicarlas cerca de sus antiguos pueblos juzgaban inconvenientes los nuevos, donde habían sido reducidos [5]. De su apariencia física se nos dice que eran

> «...de mediana estatura, y algunos de más y menos, de buenas facciones, de buenos entendimientos en comparación de otro de otras provincias, inclinados a saber leer y escribir...»[6].

Un exponente de los pobladores que desarrollaron esta inclinación es el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala. Que efectivamente este cronista estuvo bastante vinculado a este repartimiento, se desprende de su gran familiaridad con la región, de la que llega a sostener que tuvo casas tanto en Sondondo, en Chipao, como en Aucará. Aparte de mencionar los pormenores de una serie de personajes que estuvieron en la zona, como su discípulo Cristóbal de León, del pueblo de Chipao y una serie de corregidores, curas, etc., toda su presentación del ciclo agrícola, de los cultivos, de las técnicas guarda una estrecha semejanza con lo que todavía se puede apreciar en la zona. Por ejemplo, el dibujo del folio 11056 (ver Figura 1) reproduce una escena, bastante característica de esta zona, que es absolutamente idéntica a muchas que hemos podido observar durante nuestra estadía, cuando se hacía la siembra del maíz. Allí se distingue claramente un terreno dividido por *eqas*, o camellones que controlan la circulación del agua de riego y una marcada división del trabajo por sexo que lleva al varón a manejar el arado y a las mujeres a arrojar las semillas o hacer las *eqas* y aplanar la tierra con un instrumento de madera llamado *panta*. Lo único discordante, quizá, sean aquellos vestidos que están en desuso y el arado de pie que ha sido reemplazado por el de tracción animal.

---

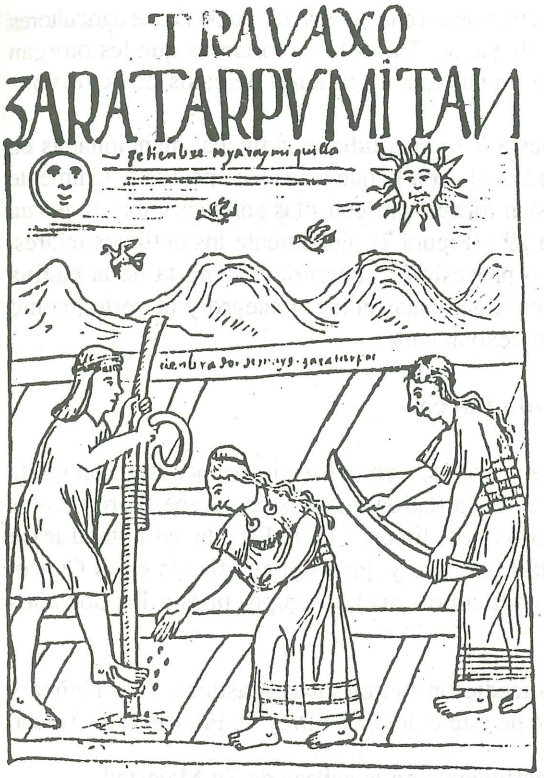
5 Según el visitador Monzón los indios de este repartimineto vivían "...en sus pueblos teniendo igualmente tierras en que sembrar, labrándolas todos, el principal y el que no lo es, de manera que todos los indios e indias van a labrar y cultivar sus tierras. Y ansimismo los más dellos tienen ganado de lo que hemos dicho, de la tierra en los altos que se dicen punas, y de la misma manera todos acuden a la guarda dél ..." (Ibid., p. 239).

Entre los cultivos que eran favorecidos se menciona en primer lugar el maíz, luego las papas, las ocas, los frijoles, los altramuces, los zapallos. Con relación a la ganadería los que se mencionan primero son las llamas y luego las alpacas.

De todos estos productos los que debieron tener más importancia fueron el maíz y las llamas, pues son los que estaban obligados a dar como tributo en mayor cantidad. Además de ellos se menciona trigo y algunas papas. Ver TOLEDO, F. de, Tasa de la Visita General, p. 264. Lima. 1975.

6 Ibid., p. 239

Fig. 1.- Las *eqas*







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

En realidad, todas las alusiones a la vida cotidiana indígena, mencionadas en la *Nueva Corónica* mantienen un gran parecido con lo que se puede apreciar actualmente en la comunidad de Andamarca. Allí están todavía presentes las antiguas cunas o *quirau* que Guaman Poma dibuja en la página 293 (Figura 2); igualmente los antiguos telares, como el de la página 645 (Figura 3); o procesiones funerarias, como la de la página 619 (Figura 4); o interacciones sociales ritualizadas entre el suegro y el yerno, como la de la página 847 (Figura 5) y así sucesivamente.

b.- El desarrollo histórico de Andamarca.-

En la repartición que hizo Francisco Pizarro del territorio peruano, luego de la muerte de Atahuallpa, los pobladores de la región que nos concierne fueron dados en encomienda a un español apellidado Avalos. Jiménez de la Espada, en nota al texto de Monzón, sugiere que su nombre era Francisco y que estaba radicado en el Cuzco. Sin embargo no se benefició de esta dádiva por mucho tiempo, pues a los dos años de poseerla murió [7].

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

> «...puso la mitad del dicho repartimiento en la cabeza de Su Majestad para que los tributos que esta mitad diese se convirtiesen en sueldo y paga de los alarbaderos y guarda de a pie de los virreyes de este repartimiento por descargar de ello a la Hacienda Real conforme a la cedula de Su Majestad que para ello tenia y la propiedad de la otra mitad del dicho repartimiento encomendó a Gabriel Nuñez de Vela hijo segundo del dicho Juan Velazquez (sic) con mil doscientos pesos de plata ensayada y marca de renta por dos vidas en sus tributos y que de ellos pagasen las costas que le cupiesen de la tasa con tanto que por los dias de la vida de doña Maria Carrillo su madre se le acudiese a ella con la dicha renta y asi mismo situó el dicho virrey don Francisco de Toledo en esta mitad mil doscientos pesos ensayados de renta con lo que le cupiese de las dichas costas a la consignación de los gentiles lanzas y arcabuceros de la guarda de este reino en lugar de otros tantos pesos que de la dicha consignación habia dado a Juan Ramirez Segarra en el repartimiento de Cavana con la propiedad del que era de los dichos lanzas por que los Lucanas estaban mas cercanos a la ciudad de los Reyes donde reside y se trae el dinero de ellas.»(TOLEDO, F.de, Op. cit., p.263.)

7 MONZON, L. de., op. cit., p. 238

Fig. 2.- *Quirao* o cuna

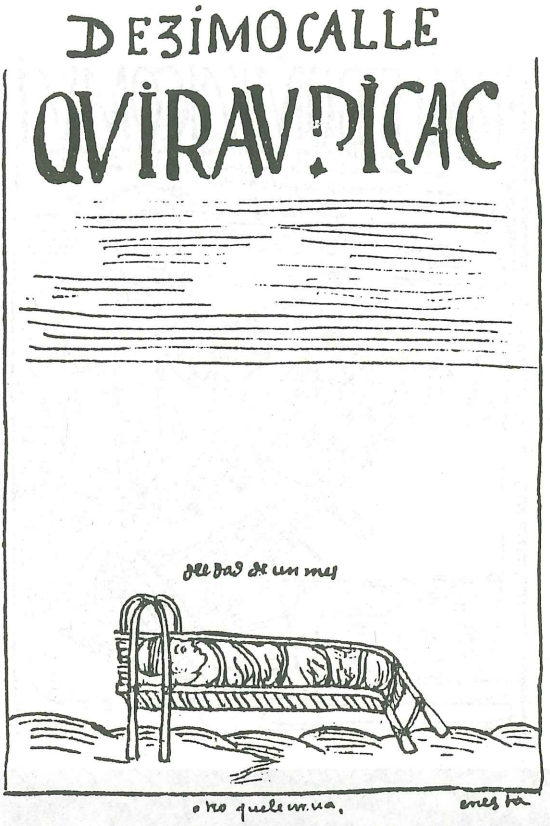




Fig. 3.- Telares



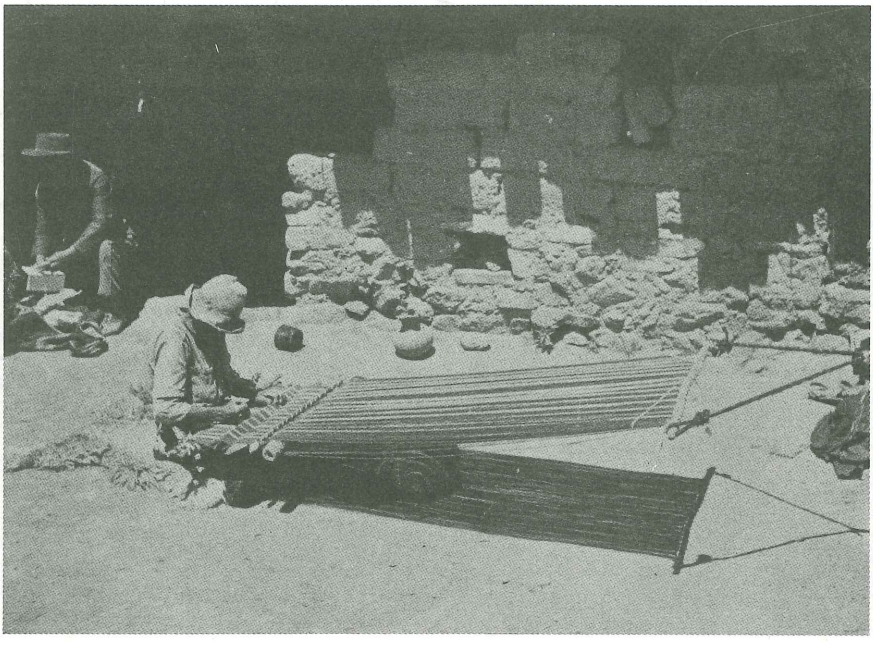


Fig. 4.- Ceremonias Funerarias

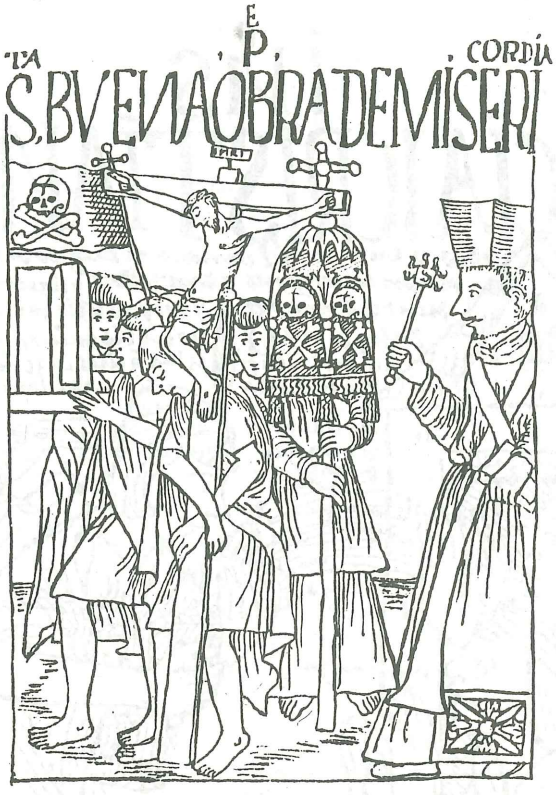




Fig. 5.- Yerno y suegro: interacción ritual



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

La población total de este repartimiento al tiempo de la visita de Toledo de 1582 era de 11,700. De esta cifra, 2,081 eran tributarios, 543 eran viejos e impedidos, 2,599 eran muchachos de menos de 17 años y 6,437 eran mujeres «de todas edades y estados». De aquel total, 16 eran reservados como curacas y el resto debían cumplir con la tasa que se les había fijado anualmente. Entre plata y especies el valor de la tasa de este repartimiento era de 8,260. En plata, lo que debían pagar cada año era 5,778 pesos y seis tomines de plata ensayada; y en especies: 500 piezas de ropa de abasca de hombre y mujer por valor de 1,250 pesos; 200 cabezas de ganado de la tierra, de dos años y medio para arriba, por valor de 400 pesos; 80 puercos de año y medio por valor de 120 pesos; 800 fanegas de maíz, a seis tomines cada fanega, que hacían un total de 600 pesos; 200 fanegas de trigo por valor de 150 pesos; 245 fanegas de papas a un valor de 61 pesos y 2 tomines.

Siendo 2,081 los tributarios, el monto anual que le correspondía a cada uno era equivalente a cuatro pesos, que en especies podía ser traducido a una pieza de ropa de abasca y un cerdo, o un cerdo y una alpaca, a aproximadamente 6 fanegas de maíz, etc.

De los 8,260 pesos, 2,039 y 2 tomines se utilizaban para el pago de cuatro sacerdotes; 1,200 para justicias y defensores de los indios, 100, para reparación de la iglesia, 438 para salarios de caciques. Todo esto sumaba 3777 pesos y 2 tomines, a los cuales había que sumar 4,482 pesos y 2 tomines que correspondían a la guarda del virrey y a los ya mencionados encomenderos.

Este repartimiento, con el de Hatun Rucanas y Soras formaban una sola provincia a cargo de un corregidor. Además de estos repartimientos, e integrando esta jurisdicción provincial, Guaman Poma añade a Circamarca, que era un ayllu de la provincia de Vilcashuamán que fue reducido en los pueblos de Guancaraylla, Circamarca, Guamanquiquia y Alcamenga. Otros pueblos que aparecen vinculados con este repartimiento, aparte de los que hemos mencionado en el acápite anterior, son San Cristóbal de Pueblo Quemado y Santiago de Guamanquiquia que estaban cerca de la costa. Finalmente, durante nuestra investigación muchos informantes mencionaron que una gran cantidad de familias andamarquinas procedían de Paray Sancos [8], que es uno de los antiguos nombres de la actual comunidad de Sancos, no muy distante de Puquio. Revisando unos documentos del siglo XVI, XVII

8 Uno de ellos, Zenén Flores Caballa, nos dijo:
"...Todavía nuestra cabeza había sido Paraysancos por el lado de Chaviña. Allí solían

y de principios del XVIII, hemos podido confirmar que en un principio esta comunidad se llamaba San Juan Bautista de Sancos de Andamarca, que a principios del XVIII figura como San Juan Bautista de Paray Sancos, y que en sus inmediaciones existía un pueblo prehispánico que se conocía como Andamarca. Además, en una revisita de 1648 a este pueblo, entre diez ayllus que se mencionan uno se llama Andamarca Anchimana.

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

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

Luego de 1692, el siguiente hito cronológico para esta comunidad es el año de 1700, que es cuando se le fijan sus límites. Esta documentación es parte del expediente que se presentó al Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas para lograr su personería jurídica. Posteriormente nos llegan noticias de algunos conflictos que tiene con la vecina comunidad de Mayobamba por 1760. Finalmente, los siguientes hitos cronológicos más importantes, de los cuales tenemos noticia, son: cuando alcanza su reconocimiento como comunidad indígena en 1944; cuando el 2 de Enero de 1945 se independiza de Cabana y se convierte en distrito autónomo con el nombre de Carmen Salcedo; cuando en 1955

---

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

se une con la carretera Panamericana que va al Cuzco; cuando el 28 de Diciembre de 1977 adquirieron un camión de carga marca Dodge (petrolero), inaugurándose la Cooperativa de Transporte Accaimarca, y cuando el 3 de Diciembre de 1983 ingresó una columna del grupo subversivo conocido como Sendero Luminoso iniciando una secuela de terror que ha hecho que migre a la costa gran parte de la población.

A diferencia del desarrollo histórico que se puede observar en algunas comunidades del norte de Tayacaja (en el departamento de Huancavelica) donde a partir de principios de este siglo se da un proceso de fraccionamiento acelerado que permite el nacimiento de numerosas comunidades (Ossio y Medina, 1986), el de Andamarca, y las comunidades aledañas, pareciera sugerir que el tiempo no hubiese transcurrido. Con algunas excepciones, la configuración de las comunidades de esta región guarda mucha semejanza con la que se dio después de las reducciones del Virrey Toledo. Es sólo en este siglo, cuando en la década del '20 el gobierno de Augusto B.Leguía decide darle personería jurídica a las comunidades indígenas, que ciertas inquietudes separatistas comienzan a llegar a la zona. Donde calan más hondo es en la comunidad de Andamarca, que a partir de 1928, además de iniciar los trámites para su reconocimiento, comienza a buscar su separación de Cabana.

Los promotores de esta gesta separatista fueron los *mistis* o vecinos, que analizaremos en la parte III, encabezados por Manuel Calle Escajadillo, que llegó a ser diputado por el departamento de Ayacucho. Una de las razones esgrimidas para la separación de Cabana es que sólo tenían obligaciones para con ellos y a cambio no recibían ningún tipo de apoyo. En vista de que estas gestiones fueron favorecidas por el gobierno de Leguía, aunque no se materializaran durante su mandato, y porque el mismo Calle era leguiísta, cuando Andamarca devino en distrito adoptó el nombre de la madre de dicho presidente, que era Carmen Salcedo.

En el expediente de fecha 25 de Abril de 1944 que Andamarca preparó para acceder al reconocimiento de su personería jurídica, la población que figura es de 1,921 habitantes. De esta cantidad 414 eran varones adultos, 564, mujeres adultas, 464 menores del sexo masculino y 482 menores del sexo femenino. Según los *Apuntes Históricos del Distrito de Carmen Salcedo - Capital Andamarca*, de Albino Inca, por el año de 1946, en que escribe estos apuntes, unos 250 jóvenes de ambos sexos estudiaban en las dos escuelas que existían en aquel entonces: la No. 3381, de varones y la 6315, de mujeres.

Otros datos estadísticos que provienen de aquel expediente de 1944 son: 1,647 cabezas de ganado vacuno, 5,595 cabezas de ganado ovino, 2,387 alpacas, 2,075 llamas, 91 caballos, 186 asnos, 36 mulas, 46 cabras y 113 porcinos. Además, se menciona que sólo había una comerciante y 15 artesanos, entre los que figuran 5 tejedores, 3 sombrereros, 2 carpinteros, 1 trencero, 2 olleros y 2 albañiles.

No bien alcanzó su personería jurídica y su condición de distrito, Andamarca inicia una carrera acelerada para participar en la modernidad, integrándose al conjunto

nacional. Habiéndose construido la carretera que unió a Puquio con la costa en 1926[9], donde los Andamarquinos tuvieron una participación muy activa, una de las primeras metas que se trazó Andamarca, luego de alcanzar su autonomía, fue unirse a dicha vía de comunicación. Con el decidido respaldo del Sub-prefecto Ruperto Pérez Albela, la unión, un tramo de 50 kms., quedó terminada el 31 de Julio de 1946 en 20 días de trabajo intensivo.

Con la apertura de la carretera se intensificará el comercio con la costa, que antes tenía que hacerse precariamente a lomo de bestia. Como veremos en el siguiente capítulo, primero serán los vacunos, a través de su carne y de quesos artesanales que se derivan de su leche, el principal estímulo de este negocio. Posteriormente, se integrarán los auquénidos y los ovinos. Con estas actividades se inicia una etapa de prosperidad que, como hemos visto, lleva a un inusitado desarrollo comercial. Autobuses y camiones comienzan a movilizarse casi cotidianamente. Grandes, medianas y pequeñas tiendas también empiezan a florecer entre las distintas manzanas del pueblo, pero particularmente en la calle Lima. El pueblo se expande. Sin embargo si comparamos el número de habitantes en 1944 y los 2,862 que arroja el censo de 1972 no se ve un gran crecimiento poblacional.

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

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

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

---

9 En Yawar Fiesta cuenta José María Arguedas que esta carretera se hizo a iniciativa de los indios de Puquio que no quisieron quedarse atrás de los cora-corinos que acababan de terminar su carretera a la costa. Como veremos a continuación, en esta tarea donde participan alrededor de 10,000 representantes de todo Lucanas, Arguedas destaca la participación de Andamarca con estas palabras.

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

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

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

a.- De 84 fichas en que aparece el año en que nació el inscrito en el Centro, 33 (36.9%) nacieron entre 1941 y 1950, 25 (29.7%), entre 1931 y 1940, 12 (13.7%), entre 1951 y 1960, 11 (12.6 %) entre 1921 y 1930 y 3 (3.5%) entre 1910 y 1920. Esto quiere decir que en 1976, cuando llenaron la ficha, la mayoría tenía edades que oscilaban entre 45 y 26 años (ver Cuadro 3)

b.- Dado que se consigna el año y localidad del nacimiento de cada uno de los hijos que poseen, es posible inferir que la mayor parte de estos migrantes iniciaron su vida conyugal en Lima, que es a partir de 1960 que se intensifican las uniones conyugales y que es muy probable que sea a partir de este momento que se incrementa su presencia en Lima. Esto se deduce del hecho de que 35 de 66 migrantes, es decir el 53%, afirma que su primogénito nació en Lima. Además, de los 30 restantes cuyos primogénitos nacieron en Andamarca, 11 (37%) manifiestan que el segundo hijo nació en Lima; 5 (17%), que el tercer hijo nació en Lima; 2 (7%), que el cuarto hijo nació en Lima; 1 (3%), que el séptimo hijo nació en Lima; 1 (3%) menciona que el primer hijo nació en Andamarca, pero no indica las localidades donde nacieron sus otros cuatro hijos; y 10 (33%) aducen que todos sus hijos nacieron en Andamarca (ver Cuadro 4). En lo concerniente al año de nacimiento de los 35 que afirman haber tenido su primer hijo en Lima, 16 (45.7%) lo tuvieron entre 1961 y 1970, 10 (28.5%) entre 1951 y 1960 y 9 (25.7%), entre 1971 y 1976. Si a esta evidencia añadimos que entre aquellos que iniciaron su vida conyugal en Andamarca, el nacimiento de su segundo, tercero o cuarto hijo se produce en Lima a partir de la década del '60, no queda duda de que este período conlleva un ímpetu migratorio de parejas conyugales recién formadas que ven en Lima grandes posibilidades de iniciar su acumulación económica (Cuadro 4).

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

d.- En la medida que se indica el domicilio, a través de estas fichas es posible confirmar la tendencia a agrupar las residencias en los mismos conjuntos urbanos. De 77 fichas

---

Con semejante número de trabajadores y entusiasmo, la carretera fue terminada en 20 días. Sin embargo fue perfeccionada en años posteriores. En 1930, por ejemplo, fue ampliada, facilitándose la conexión con Lima. Y en 1942, a través de una ampliación de esta carretera que tuvo como punto intermedio la ciudad de Chalhuanca, el Cuzco y Puquio quedaron unidos (Montoya, 1979, p. 36).

CUADRO 3

FECHA DE NACIMIENTO DE LOS MIGRANTES

Años	Migrantes	%	% válidos
1910-1920	3	3.5	3.5
1921-1930	11	12.6	13.0
1931-1940	25	29.7	29.7
1941-1950	33	36.9	38.2
1951-1960	12	13.7	15.5
No precisa	3	3.5	
Total	87	99.9	99.9

CUADRO 4

FECHA Y LUGAR DE NACIMIENTO SEGUN ORDEN EN QUE NACIERON LOS HIJOS

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

CUADRO 5

RESIDENCIA DE LOS MIGRANTES

Asentamiento Humano	Número de migrantes residentes	%
El Ermitaño	28	36.3
Villa el Salavdor	11	14.2
Comas	6	7.7
El Agustino	5	6.4
La Victoria	4	5.1
Villa María del Triunfo	4	5.1
Planeta	3	3.8
Barranco	3	3.8
Callao	2	2.5
San Juan de Miraflores	2	2.5
Dispersos en distritos de Lima cuadrada	9	11.6
Total	77	99.0

CUADRO 6

NIVEL DE EDUCACION DE LOS MIGRANTES

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

CUADRO 7

OCUPACION DE LOS MIGRANTES

Ocupación	Migrantes	%
Comerciantes	28	33.3
Obreros	20	22.9
Empleados	16	18.3
Técnico	10	11.4
Chofer	2	2.3
Estudiante	2	2.3
Profesor	1	1.3
Militar	1	1.3
Empleado doméstico	1	1.3
Agricultor	1	1.3
Su casa	2	2.3
No especifica	3	3.3
Total	87	100.0

que hacen esta precisión, 28 (36.3%) inscritos dan como residencia El Ermitaño; 11 (14.2%), Villa Salvador; 6 (7.7%), Comas; 5 (6.4%), el Agustino; 4 (5.1%), Villa María del Triunfo; 4 (5.1%), La Victoria; 3 (3.8%), Planeta; 3 (3.8%), Barranco; 2 (2.5%), Callao; 2 (2.5%), San Juan de Miraflores; 9 (11.6%), dispersos individualmente en distintos distritos de la Lima cuadrada (Cuadro 5).

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

f.- Finalmente, con relación a la ocupación de los migrantes, de un total de 87 que respon-dieron este punto, 28 (33.3%) manifiestan desempeñarse como comerciantes, 20 (23%) como obreros, 16 (18.3%) como empleados, 10 (11.4%) como técnico en una de varias áreas, 2 (2.3%) como chofer, 2 (2.3%) como estudiante, 2 (2.3%) su casa, 1 (1.3%) como profesor, 1 (1.3%) como militar, 1 (1.3%) como empleado doméstico, y 3 (3.3%) no dan ningún tipo de especificación (Cuadro 7).

Aunque todavía nos falta hacer un estudio más profundo de los andamarquinos en Lima, es claro que estamos ante migrantes que siguen estrechamente vinculados a su comunidad matriz y que pareciera que se sirven de Lima como una instancia adicional para diversificar sus actividades económicas. En ningún caso de los conocidos tenemos

noticias que hayan perdido sus derechos a ciertas propiedades que mantienen en Andamarca. Por otro lado, es interesante notar que muchos de aquellos que trabajan en actividades comerciales lo hacen sobre la base de productos que provienen de su región. Es el caso de los quesos y choclos que con gran éxito los expenden en mercados tales como el de Caquetá, el Central, el No. 2 de Surquillo, etc.

Pero la mejor muestra de la intensidad de estos vínculos es que en un momento existieron como 5 compañías de autobuses que permitían viajar cotidianamente a la zona movilizando un gran flujo de pasajeros. Además había como 5 andamarquinos que tenían sus camiones al igual que varios cabaninos. Todo esto era posible gracias a una expansión inusitada del comercio, que alcanza su ápice en la década del '70. Como veremos en el siguiente capítulo, de Andamarca salían con gran frecuencia camiones repletos de ganado vacuno, ovino, charqui de auquénidos y quesos, y regresaban cargados de azúcar, fideos, alcohol de caña, coca, harina, galletas, arroz, cerveza, aceite, sal, café, té, conservas y otros productos manufacturados que abastecían las cada vez más numerosas tiendas de abarrotes que se abrían y que al momento que nos despedimos de esta comunidad sumaban, como ya mencionamos, 46 en el mismo pueblo.

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

CAPITULO III

LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS

a.- La ganadería y la agricultura.-

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

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

1.- El valor de la ganadería.-

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

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

El tratar de procurar los mejores pastos a los vacunos genera como contraste adicional el que estos, a diferencia de los lanares, sean llevados a pastar tanto a la puna como en el valle, mientras que los últimos sólo se circunscriban a la puna. Los meses en que los vacunos pastan por la puna, en las áreas que les han dispensado, son los que corresponden al período de lluvias. Dependiendo del número de ganados y de la disponibilidad de pastos que pueda tener una ganadero, en casos un tanto extremos la trashumancia por las alturas puede iniciarse en el mes de setiembre y acabar a fines de abril. Sin embargo, lo común es verlos enfilar hacia la puna por noviembre y retornar hacia fines de marzo. El resto del año se la pasan en el valle, rotando de un sitio a otro, buscando un consumo de pastos proporcional al fin productivo que se les da y de acuerdo a las posibilidades de acceso a la tierra que tiene el ganadero. Junio, julio y agosto es cuando mayor número de vacunos se ve en el valle, pues corresponde al período inmediatamente posterior a la cosecha de maíz, cuando se suspenden los linderos de las chacras de maíz, y el rastrojo pasa a ser de dominio público, de acuerdo a una tradición hondamente arraigada en la comunidad. Gracias a ella los animales se proveen de un alimento gratuito y los terrenos se benefician del abono que se deriva de tal consumo.

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

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

De acuerdo a las ceremonias de marcación y señalización de las distintas formas de ganado que poseen los andamarquinos es posible reparar que a la vez que estos ceremoniales comparten diversos elemento comunes [1], se dan una serie de diferencias. El que

1 Como la presencia de un objeto sagrado que preside la ceremonia, la purificación del recinto donde esta se llevará a cabo; el espolvoreo de un tipo de harina de maíz en la cara de todos los presentes: el entierro de ofrendas al dios *huamani* (espíritu del cerro); el uso simbólico de espigas de waylla ichu en

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

Es, pues, esta valoración de los *llacuaces* la que ha heredado la actividad ganadera. No sólo ha perpetuado su asociación con mediadores entre el cielo y la tierra, como son el rayo y el espíritu de los cerros, sino que se le sigue vinculando con la esfera de lo no social, de lo salvaje, de lo *sallqa*, pero, también, con la esfera del poder. Así como antes la ganadería se asociaba con los conquistadores, hoy es la actividad principal que se integra a los circuitos económicos nacionales posibilitando la afluencia de dinero y de la actividad comercial en Andamarca. Este significado es destacado en los rituales de marcación y señalización a través de una ofrenda muy importante que acompaña a los otros ingredientes conque se propicia al Huamani: la *chaquicha* o *ustupa* [2]. Esta ofrenda, ausente en los rituales vinculados con la agricultura, es explicada equiparándola a un zapato y atribuyéndole la virtud de mantener el movimiento de los animales y, por ende, la afluencia de capital.

Pero así como cada tipo de ganado tiene su momento adecuado durante el año para ser marcado o señalizado, estos rituales también encierran algunas peculiaridades en relación a la variedad de animales que se crían. Para empezar, en el caso de los vacunos el nombre que se le da al ceremonial de la marcación y señalización es *vaca jerray*

---

los sombreros o acompañando distintos actos significativos; la entonación de canciones conocidas como Santiago (con el acompañamiento de una tinya o tambor que solo ejecutan las mujeres y de una corneta enroscada, hecha de cuernos de toro, conocida como Huaqrapuco que solo lo tocan los varones) y la culminación burlesca, de naturaleza erótica, del *chico chico*, en que los varones y las mujeres, imitando el comportamiento de los animales que celebran, representan jocosos apareamientos que causan la hilaridad de todos los presentes.

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

o herranza de vacas y consiste fundamentalmente en estamparle la marca del propietario en el anca con un hierro candente, de cortarle el extremo final de la cola, la punta de sus cuernos y una parte de sus orejas, y de adornar sus orejas con cintas de distintos colores. En el caso de los lanares este ceremonial se conoce como *cuchucuy*, que significa cortar, pues en este caso el criterio principal para identificarlos como parte de la manada de un ganadero son determinados cortes que se les hacen en las orejas. Ni los auquénidos ni las ovejas pueden ser marcados con un hierro candente por su condición de productores de lana y porque tienen una piel menos gruesa que la de los vacunos. Pero si esta parte del ceremonial no es cumplida con los lanares, sí se cumplen aquellas concernientes al corte del extremo de la cola y al adorno de las orejas con cintas. Por otro lado, en el primer caso, quien normalmente preside el ceremonial es un San Marcos [3], mientras que en el segundo, una *illa* [4].

Esta última es muy semejante a las que se encuentran en los yacimientos arqueológicos incas y no sería de extrañar que muchas de las que se usan en Andamarca deriven de este período. El tratamiento que se les da es muy solemne. Cuando dejan de presidir estos rituales son guardadas muy cuidadosamente en un pañuelo que contiene *llampu* (harina de maíz de corontas que tienen granos de dos colores) y hojas de coca. La transmisión de estos objetos sagrados es de padre a hijo mayor o de suegro a yerno casado con la hija mayor. La custodia está siempre a cargo de miembros del sexo masculino, pues la ganadería, a diferencia de la agricultura, es valorada siempre en asociación a este sexo.

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

Este último contraste lleva a que cuando se marca el ganado lanar, para protegerse de los peligros que entraña estar en contacto con lo sagrado, los asistentes se unten la cara con una harina de maíz similar al *llampu* denominada *qeqara*, y cuando se trata de vacunos, lo hagan con otro tipo de harina de maíz, muy similar al *pito* que recubre la chicha que se bebe ceremonialmente durante la siembra, llamada *aqarapi*. Finalmente también es digno de notarse que en los rituales de marcación de vacunos se bebe chicha de maíz o *aqa*, servida por las mujeres, y alcohol de caña, servido por los varones,

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

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

mientras que en aquellos vinculados con los lanares sólo se consume este último, que es servido por varones y mujeres. Es decir, en un caso la condición social de los vacunos se ve realzada por la presencia de la chicha, que es un ingrediente fundamental de los rituales agrícolas, y por una estricta división por sexo de los servidores de las bebidas; mientras que en el segundo caso se eliminan las divisiones y sólo se deja imperar, en consonancia con el valor masculino y no social de la puna, la masculinidad que se le confiere al alcohol de caña.

2.- El rendimiento económico del ganado.-

- Los Vacunos.-

De los distintos tipos de ganado que tienen los andamarquinos, el vacuno, aunque no es el más numeroso, es el más extendido. De una muestra de 114 jefes de familia, 85 o el 76 % mencionaron al menos poseer una vaca o un toro; 36 o 31.5 % mencionaron poseer ovinos; 27 o 24.3 %, alpacas, y 22 o 19.2 %, llamas. De manera semejante el censo agropecuario de 1972, indica que de 760 unidades agropecuarias, 594 o 78.1 % poseen algun especímen de ganado vacuno; 305 o el 40.1 %, ovinos; 259 o 34 %, alpacas y 129 o 17 %, llamas (ver Cuadros 8, 9, y 10).

De acuerdo a estos mismos cuadros existen un total de 4,086 cabezas de vacunos para las 594 unidades agropecuarias que dijeron poseerlas. De estas cabezas, 3,035 corresponden a hembras y 1,051, a machos. La razón para esta desproporción es que los machos son, por lo general, destinados al comercio de carne, mientras que las hembras son reservadas para procreación y producción lechera y de quesos.

De nuestra muestra de 114 jefes de familia hemos calculado que el promedio de vacunos que posee una unidad doméstica es entre 1 y 3 cabezas, que son principalmente hembras. El mayor número poseído por una familia, según esta muestra, es de 20 cabezas. El jefe de familia que poseía esta cantidad era un *misti* o foráneo oriundo del pueblo de Lucanas que era la antigua capital de la provincia. Como lo ha destacado Rodrigo Montoya para Puquio, también en Andamarca los criadores de vacunos por excelencia son estos lucaninos que debieron de llegar a esta comunidad a mediados del siglo pasado como consecuencia del declive de la minería y del auge del comercio de la carne de vacunos (Montoya, 1976). Al igual que en Puquio, aquí también ellos son los que concentran el mayor número de cabezas, aunque difícilmente logran superar las 120, o, máximo, las 150. En estas dos localidades, como en otras del departamento de Ayacucho, estos criadores son identificados como *mistis* y constituyen, como veremos posteriormente, el grupo social de mayor poder en la comunidad.

En la medida en que el mayor peso de los animales es un ingrediente fundamental para aumentar la rentabilidad de la carne de los vacunos, esta actividad comercial trajo aparejada la necesidad de mejorar los pastos y, en relación a ella, el disponer de tierras de riego que permitieran cultivarlos. Conociéndose desde antaño las virtudes alimenticias

de la alfalfa [5], que con agua suficiente da hasta tres brotes al año, este fue el pasto más favorecido por los criadores de vacunos que comercializaban la carne. Posteriormente, muchos comenzaron a experimentar con el ray grass.

Dado que 10 reses terminan un terreno de alfalfa de 2,500 mts.^{2} en 15 días, para que el negocio de engorde de ganado sea rentable es necesario disponer de una gran extensión de terrenos. Esto ha llevado a que los que desarrollan esta actividad sean los que concentren el mayor número de terrenos de riego y, en vista que la mayoría no han sido oriundos, que el principal medio para acceder a ellos haya sido la compra/venta.

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

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

Un detalle que nos hace dudar de la existencia de una exagerada coacción a los indígenas para que cediesen sus tierras de pasto es que las zonas donde tienden a concentrarse no son precisamente las más favorables para el cultivo del maíz. Ellas corresponden a la parte media y norte de la banda occidental que, por ser bajas, planas y abiertas, son las más expuestas a las heladas. Es por esta razón que los terrenos de estas zonas también son los más apropiados para cultivos como la papa, cebada y habas pues además de resistentes a las heladas son los que permiten la recuperación de la fertilidad luego de 7 o hasta 10 años de brotes continuos de alfalfa.

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

---

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

CUADRO 8

ESTADISTICAS SOBRE EL GANADO VACUNO

(TOMADO DEL CUADRO 19 DEL CENSO AGROPECUARIO DE 1972)

TOTAL DE UNIDADES AGROPE-CUARIAS (U.A)	TOTAL DE UNIDADES AGROPEC.	N° de U.A. CON VACUNOS	TOTAL DE CABEZAS	NUMERO DE PUROS	VACAS	HEMBRAS QUE NO HAN TENI-DO CRIA	HEMBRAS DE 2 AÑOS
	Hembras del año	Toros	Bueyes	Machos de 1 a 2 años	Machos de 1 años	N° de vacas ordeñadas	Producción leche en Li.
TOTAL	769	594	4,086	34	1,634	49	679
	542	201	13	333	504	967	1,070
Unidades menores de 1 Ha.	298	198	683	00	258	07	114
	79	23	02	43	75	125	128
Unidades menores de 0.5 Ha.	107	52	82	00	00	00	00
	00	00	00	00	00	00	00
De 0.5 a menos de 1 Ha.	151	107	426	00	187	04	79
	49	19	02	33	53	86	87
De 1 . a 5 Ha.	393	334	2,363	01	1010	26	396
	319	112	09	193	308	591	635
De 1 a2 Ha.	199	153	857	00	382	01	126
	117	50	02	63	116	200	223
De 2 a 3 Ha.	100	90	664	01	292	07	106
	91	32	02	50	84	169	176
De 3 a 4 Ha.	59	57	453	00	181	02	89
	60	15	03	45	58	119	121
De 4 a 5 Ha.	35	34	399	00	155	16	75
	51	15	02	35	50	103	115
De 5 a 500Ha.	68	62	1,030	33	416	15	169
	144	66	62	97	121	251	307
De 5 a 10 Ha.	47	44	482	03	178	10	99
	59	26	00	44	66	109	119
De 10 a 20Ha.	13	11	179	00	81	03	17
	33	10	02	13	20	52	68
De 20 a 50Ha.	08	07	369	30	157	02	53
	52	30	00	40	35	90	120
De 500 a más	01	00	00	00	00	00	00
	00	00	00	00	00	00	00
De 2,500 a más	01	00	00	00	00	00	00
	00	00	00	00	00	00	00

CUADRO 9

ESTADISTICAS SOBRE EL GANADO OVINO

(TOMADO DEL CUADRO 20 DEL CENSO AGROPECUARIO DE 1972)

GANADO ... OVINO, PRODUCCION DE LAS UNIDADES AGROPECUARIAS, SEGUN TAMAÑO DE LAS MISMAS

	- TOTAL - DE 10 Ha A - de 20 Ha	- MENOS DE 0.5 H2 - DE 20 a, a - DE 50 a.	- MENOS DE 0.5 - DE 50 a A MENOS DE 100 a	- DE O.5 Ha. A 1 Ha. - DE 100 a. A 200 a.	- DE 1 Ha. A2 - DE 200 a. A 500a.	- DE 2Ha. A3 - DE 500 a. A 1,000 a.	- DE 3 Ha. A 4 - DE 1,000a A 2,500a.	- DE 4 A 5 Ha. - 2,500 a. o MAS
TOTAL DE UNIDADES AGROPECUARIAS CENSADAS	760 13	107 08	40 00	131 00	199 00	100 00	59 00	35 01
OVINOS-N° DE U.A.	305 07	22 05	15 00	62 00	77 00	51 00	26 00	18 00
N° TOTAL DE CABEZAS	6,453 202	115 135	206 00	1,040 00	1,344 00	1,306 00	993 00	497 00
N° DE PUROS	30 00	00 15	00 00	08 00	00 00	06 00	01 00	00 00
ANIMALES ESQUILADOS	924	00	22	191	158	144	123	119
PRODUCCION DE LANA EN KILOS	954 22	00 35	19 00	189 00	164 00	168 00	100 00	141 00

CUADRO 10

ESTADISTICAS SOBRE LOS AUQUENIDOS

(TOMADO DEL CUADRO 21 DEL CENSO AGROPECUARIO DE 1972)

GANADO AUQUENIDO, ALPACAS Y LLAMAS, POBLACION Y PRODUCCION DE FIBRAS DE LAS UNIDADES AGROPECUARIAS SEGUN TAMAÑO DE LAS MISMAS

	ALPACAS				LLAMAS		
TAMAÑO DE LAS UNIDADES AGROPEC.	TOTAL DE U.A. CENSADAS	N° DE U.A. (UNIDADES AGROPEC.	- CABEZAS - N° DE ANIMALES ESQUILADOS	- MADRES - FIBRA EN KG.	N° DE UNIDADES AGROPEC.	- CABEZAS - N° DE ANIMALES ESQUILADOS	- MADRES - FIBRA EN KILOGRAMOS
TOTAL	760	259	5,449 873	3,769 1,681	129	1,564 47	1,025 27
UNIDADES MENORES DE 1Ha.	298	93	967 116	655 195	42	340 03	193 03
DE MENOS 0.5 Ha.	107	16	70 00	00 00	07	22 00	00 00
DE MENOS 0.5 Ha.	40	16	192 24	126 45	09	71 03	39 03
De 0.5 Ha. a MENOS	151	61	705	529	26	247	154
DE 1 Ha.			92	150		00	00
UNIDADES DE 1 Ha. A MENOS DE 5 Ha.	393	144	3,636 599	2,517 1,198	73	1,081 14	734 24
DE 1 Ha. A MENOS DE 2 Ha.	199	68	1,224 157	886 352	31	313 10	212 20
DE 2 A MENOS De 3 Ha.	100	41	1,207 223	856 417	20	393 00	282 00
DE 3 Ha A MENOS de 4 Ha.	59	24	853 172	554 327	14	245 04	170 04
DE 4 Ha. MENOS DE 5 Ha.	35	11	352 47	221 102	08	130 00	70 00
UNIDADES DE 5 Ha. A MENOS DE 500 Ha.	68	22	846 158	597 288	14	143 00	98 00
DE 5 Ha A MENOS DE 10 Ha.	47	18	718 26	507 45	11	103 00	71 00
DE 10 A MENOS DE 20 Ha.	43	03	128 26	90 45	03	40 00	27 00
DE 20 Ha A MENOS DE 50 Ha.	08	00	00 00	00 00	00 00	00 00	00 00
DE 500 Ha. O MAS	01	00	00 00	00 00	00 00	00 00	00 00
DE 2,500 O MAS	01	00	00	00	00	00	00

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

Para una economía con una actividad comercial muy limitada, como la que imperó en Andamarca hasta la década del '50, el comercio de la carne de vacunos debió de verse como muy lucrativo y como el principal responsable del flujo de dinero en la comunidad. Favorecidos primero por la carretera que unió a Puquio con la costa en 1926 y, luego, por el ramal que se extendió hacia Andamarca en 1946, surgieron los primeros establecimientos comerciales en la comunidad, cuyos propietarios fueron principalmente los *mistis*. En toda la región esta constituía la actividad más rentable, particularmente cuando con la carretera se les abrió el mercado limeño.

Cuando desarrollamos nuestra investigación en la década del '70 pudimos estimar que en 1973 el monto anual de reses que un *misti* vendía a los camales limeños era 36 y que su ganancia líquida era el equivalente de unos $ 1,500 US dólares. El 19 de Mayo de 1972, a su vez, pudimos hacer los siguientes cálculos en relación a un comerciante de quesos que se disponía a viajar a Lima para venderlos. Los quesos habían sido empaquetados en 6 cajas que contenían un promedio de 250 unidades. Algunos los habían producido sus vacas y otros los había comprado de terceros a razón de alrededor de 0.07 centavos de dólar por unidad. El valor de todo el lote sumaba $ 112.50 US dólares. El precio en que los vendería en Lima sería de 0.15 centavos de dólar por queso y lo que tendría que pagar de flete y gastos de viaje sería $ 24.52 US dólares. Su ganacia líquida en este viaje, por lo tanto, podía calcularse en cerca de $ 88 US dólares, y dado que desarrollaba este movimiento comercial cada dos meses es posible que su ingreso anual en esta actividad hubiese sido de cerca de $ 516 US dólares americanos.

La ganancia de un quesero era, pues, la tercera parte de la de un comerciante en carnes. Esta diferencia de ingresos, que a su vez se tradujo en una diferencia en volumen de tierras y consumo de agua, llevó a que como compensación a la comunidad

los grandes criadores de vacunos pagaran 0.75 centavos de dólar por cada día que usaban el agua de riego, cubriesen los gastos más onerosos en el mantenimiento de los canales de riego y pasasen los cargos más costosos, como el de Mayor de Danzantes, en la fiesta del agua. En ningún caso nos hemos enterado de que protestasen por estas cargas impositivas, ni que pretendieran asumir el control de las aguas, como ocurrió en Puquio. Por el contrario, siempre han sido desdeñosos de desempeñarse como repartidores de agua y somos testigos que las veces que han pasado el mencionado cargo festivo lo han hecho con generosidad.

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

A medida que los camales fueron incrementando sus regulaciones y sus criterios para valorar la carne y se les dio a las mafias mayor poder de manipulación, poco a poco este negocio se fue volviendo menos rentable. Por el año '74 pudimos comprobar que ni siquiera la alfalfa ni la raza Brown Swiss, que favorecían estos ganaderos, procuraba el peso suficiente para que la carne fuese juzgada de primera y alcanzase un mejor precio. Consecuentemente, se había tenido que acudir a la pasta y peluza de algodón, que, por no ser muy abundante, tendía a ser monopolizada por los ganaderos de la costa. Por otro lado, cada vez era más difícil para los ganaderos contratar peones para su ganado. El auge del comercio del queso, del *charqui* de auquénidos había llevado a muchos campesinos a impulsar estas actividades y a limitar su colaboración con los *mistis*. Cuando la violencia ingresa a Andamarca en la década del '80 la comercialización de la carne de ganado vacuno estaba en franca decadencia y muchos *mistis* habían preferido migrar a otras partes.

- Los Lanares.-

Si bien el ganado lanar no es el más extendido entre la población andamarquina, algunas variedades dentro de este género son las que cuentan con mayor número de especímenes. De acuerdo al censo agropecuario de 1972, la especie de lanar que reúne el mayor número de cabezas es el ganado ovino, con 6,453 para 305 de 760 unidades agropecuarias censadas (ver Cuadro 9). A continación le siguen las alpacas, con 5,449 cabezas para 259 de 760 unidades agropecuarias censadas, y, finalmente, las llamas, con 1,564 cabezas para 129 de 760 unidades agropecuarias censadas.

Hasta poco antes que iniciáramos nuestra investigación los lanares eran principalmente cotizados por su lana. Aparte de servir para confeccionar localmente magníficos ponchos, era un medio muy importante de participación en los circuitos económicos nacionales. De la lana de alpaca se hacían, en sus telares tradicionales, ponchos y frazadas bastante gruesos que llegaban a pesar hasta más de 3 kgs. La cantidad de lana que entraba

correspondía al de dos alpacas pues el promedio que producen es de 1.5 kgs. La ciudad donde eran llevados a comercializar era principalmente Puquio. El precio en que los vendían era de $ 6 US dólares cada uno, lo cual no era mucho, teniendo presente que por lo general suponían un promedio de cinco días tejerlos. Además de ponchos fabricados de lana de alpaca vendían otros, tejidos de lana de oveja, que eran mucho más livianos. La fibra de estos era bastante delgada y por lo tanto más difícil de trabajar. Considerados de mejor calidad que los anteriores, estos ponchos eran vendidos a un equivalente de $ 15 US dólares por unidad.

Cuando comenzamos nuestro estudio, notamos que el uso comercial de estos animales se había desplazado de la lana a la carne. Este era particularmente el caso de las llamas, cuya carne tiene un mayor rendimiento que el de las alpacas y los ovinos, los cuales, a su vez, aportan una mejor calidad de lana. Quizá debido a este aprovechamiento que se hacía de las llamas, el número de cabezas que figura en el censo citado no sea tan elevado como el de los ovinos y alpacas. En consonancia, también de este censo se desprende que mientras 924 ovejas y 873 alpacas fueron trasquiladas, en el caso de las llamas sólo figuran 17. Adicionalmente, es posible confirmar que, al igual que el ganado vacuno, aquí también pareciera existir una marcada preferencia por permitir la sobrevivencia de las hembras de las alpacas y de las llamas. Bajo la categoría de madres este censo señala que existen 3,769 alpacas de las 5,449, es decir el 69.16 %; y 1,025 de las 1,564 llamas, es decir, el 65.53 % del total (ver Cuadros 9 y 10).

La carne de llama, y algo de la de alpaca, es llevada a los mercados de la costa bajo la forma de *charqui*, que es el término quechua para la carne deshidratada y salada. En aquel entonces se nos informó que existían alrededor de 20 andamarquinos, a quienes se les decía *charqueros*, dedicados a esta actividad comercial. Aunque estos charqueros no mostraban signos de una excesiva holgura económica y de un desenvolvimiento fluido en la cultura nacional, pues la mayor parte eran monolingües quechuas, muchos andamarquinos concordaron en que la actividad que desarrollaban era muy rentable.

Viajando en un camión hacia Lima en la compañía de 2 *charqueros* que llevaban a comercializar a esta ciudad 2,400 kgs. de *charqui* de llama y de alpaca, nos contaron que el precio que pagarían los intermediarios por kilo de *charqui* sería equivalente a 0 .32 centavos de dolar. Se puede deducir, por lo tanto, que el total que recibirían sería de $768 US dólares. Si a esta cantidad se le restan $600 US dólares, que es el precio pagado localmente por todo el lote y $45 US dólares de flete, se puede calcular en $123 dólares su ganancia neta por viaje.

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

de atenciones que conllevan preparación de alimentos y distribución de coca y bebidas.

De los distintos tipos de ganado que se crían en Andamarca la carne más consumida por los indígenas es la de las alpacas y ovinos. Cada vez que alguien tiene el auspicio de una fiesta religiosa u otro tipo de celebración, por lo general se degüellan unas 4 ó 5 alpacas. Las llamas, por el contrario, casi nunca se consumen frescas, pues se piensa que su carne es muy «fría». Luego de la carne de alpaca, la que le sigue en consumo es la de ovinos. La de vacunos se reserva sólo para ocasiones muy especiales, como son los funerales o el auspicio de un cargo importante, por ejemplo el de Mayor de Danzantes.

De toda esta descripción sobre el valor económico de los distintos ganados que se crían en Andamarca se puede colegir que son los vacunos los más implicados en actividades comerciales. En consonancia con ello, es este tipo de ganado el que más se adquiere por compra/venta. Esto se ve claramente en nuestra muestra de 85 jefes de familia, donde el 57.47 % manifiestan esta forma de transacción para adquirir sus animales y el 32.18 % dicen haberlos obtenido por herencia, la dote, el *suñay* [6], el *toro jaycu* [7], etc. Por otro lado, las llamas, alpacas y ovinos son prefentemente transmitidos bajo cauces hereditarios y tradicionales y no tanto comerciales.

3.- Los cultivos agrícolas.-

- El Valor cultural del Maíz.-

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

Es realmente sobrecogedor observar el enorme esfuerzo que despliegan los andamarquinos atendiendo el cuidado de la semilla, el crecimiento de este cultivo, el mantenimiento de los andenes, de los canales de regadío, etc. para que al término de su desarrollo la cosecha culmine muchas veces, en un estruendoso fracaso por obra de trastornos climatológicos. Es que de todos los cultivos andamarquinos, el maíz es considerado el más delicado porque cualquier exceso climático puede perjudicarlo. Ni mucha lluvia ni poca le es conveniente, pues si ocurre lo primero la consecuencia será

---

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

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

que las raíces se pudran; y si lo segundo, la helada puede quemarlo. Sin embargo, nada es obstáculo para que perseveren en el tratamiento que le brindan, pues se trata de una de las principales fuentes de identidad de los hijos de Andamarca.

Los más de 3,500 mts. en que se ubican los andenes donde se cultiva este cereal no es precisamente una altura aconsejable para el desarrollo de casi ninguna de la vasta gama de variedades que se han aclimatado en el Perú. No es de extrañar, por lo tanto, que si de las once o doce variedades de maíz que existen en Andamarca se producen dos mazorcas pequeñas por planta se considera un triunfo. Bajo estas condiciones, y dado que las parcelas que cada familia emplea son pequeñas y no muy numerosas, es casi imposible obtener excedentes que puedan ser comercializados. Más bien, lo que ocurre frecuentemente es que los mismos andamarquinos compren maíz de otras comunidades a fin de suplir su déficit.

Quizá esta ausencia de valor comercial del maíz es lo que tratan de expresar los andamarquinos cuando en algunos *harawis* [8] que entonan las mujeres durante la siembra del maíz dicen:

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

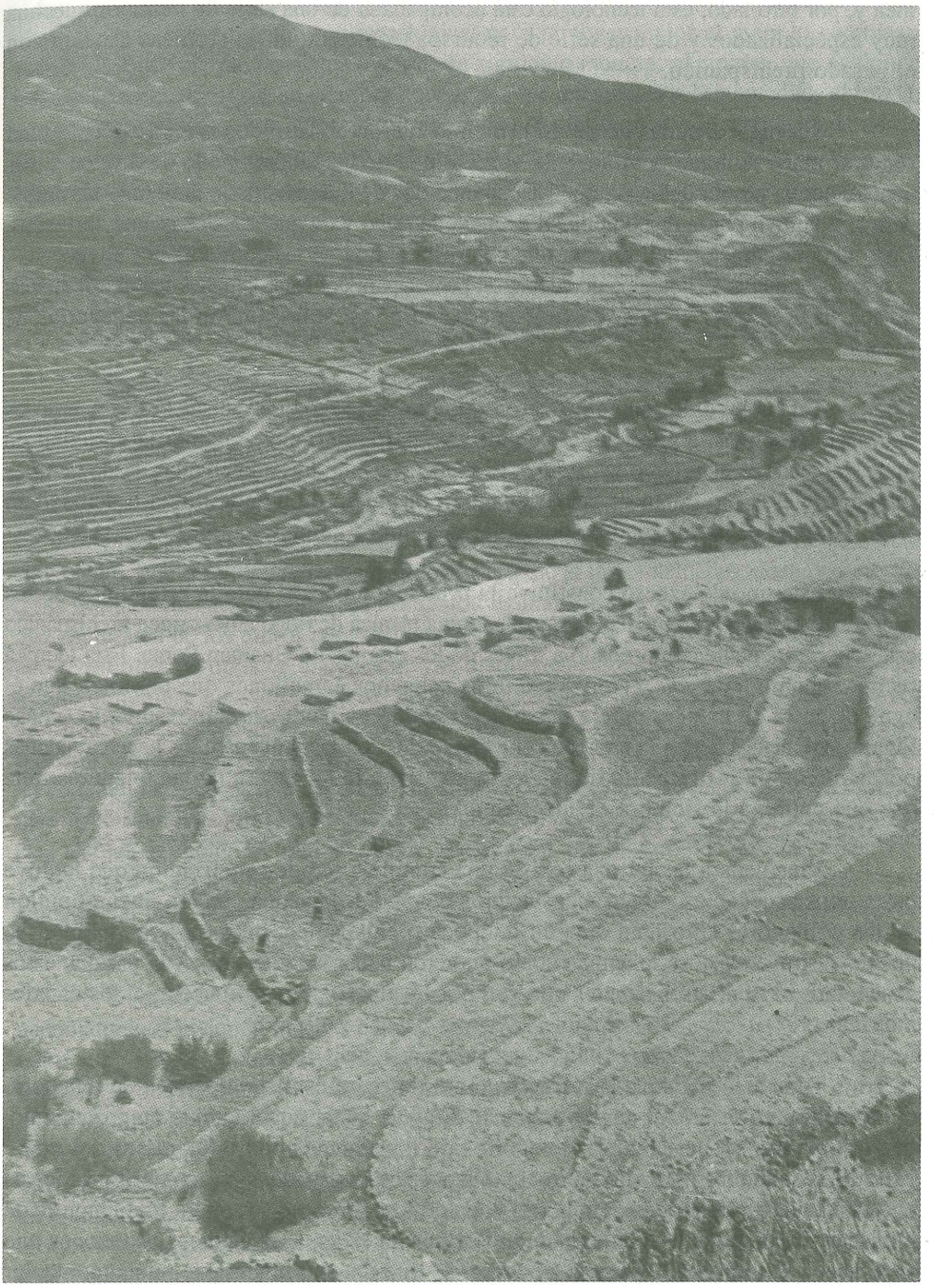
No obstante, a pesar de no generar mayores ingresos económicos y de todas las dificultades que se derivan, el cultivo del maíz es la actividad más valorada. Tanto es así que, como hemos visto, se le ha dedicado una tecnología que desafía la perpendicularidad del terreno, que satisface los requerimientos de riego, que engalana las laderas de los cerros transformándolas en geométricas graderías y que reviste a la división dual del pueblo matriz con su propia terminología (ver Figura 6).

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

Cuándo se construyeron los andenes de Andamarca, es todavía para nosotros una incógnita. Para los pobladores no existe ninguna duda de que se derivan de la época prehispánica pues los más viejos sostienen que así contaban sus abuelos. Bien podría

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

Fig. 6.- Los andenes de Andamarca



ser este el caso, pues la manera cómo están dispuestas las piedras en algunos de los muros de contención, conocidos como *huacca*, recuerda las técnicas de la arquitectura inca y, por otro lado, esta tecnología está acompañada de una serie de términos quechua muy especializados y de una serie de recursos técnicos que las crónicas asocian con el pasado prehispánico.

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

Tal fue el éxito que alcanzaron que nunca se deja descansar la tierra y no es necesario practicar la alternancia de cultivos, particularmente cuando la variedad de maíz empleada es almidón o *yuraqsara*. El maíz crece año tras año en ellas desde tiempos inmemoriales. Sólo dejan de servir cuando por efecto de mucha lluvia o demasiado riego el agua afloja las piedras que sujetan al muro de contención y este se cae.

Este tipo de exceso constituye la principal amenaza para la estabilidad de los andenes. Para hacerle frente han desarrollado una técnica de riego cuyo origen prehispánico está fehacientemente comprobado a través de los dibujos de Guaman Poma. Esta técnica recibe el nombre de *eqa* y equivale a unos pequeños camellones que permiten que el agua discurra de manera pareja por todo el andén evitando su empozamiento (veáse Figura 1). Quienes tienen la tarea de confeccionarlos son las mujeres y los hacen ayudadas por la *panta*, un instrumento de madera parecido a la lanzadera de las tejedoras, una vez que culmina la siembra de un terreno.

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

Toda esta sofisticada infraestructura de riego está acompañada de una serie de técnicas para sacarle el mayor provecho al agua, evitar aquel temido empozamiento, que a la par que hacer colapsar los muros de los andenes pudre las raíces del maíz; y permitir el mejor desarrollo del maíz. Dispuestos los andenes en rengleras sucesivas que descienden cadenciosamente por la falda de los cerros, se considera muy importante iniciar el riego en los más bajos y de allí seguir un orden ascendente. Las razones que se aducen son múltiples, pero la principal es que de esta manera se puede controlar mejor la fuerza del agua. Supeditada a esta técnica, las variedades de maíz que se cultivan

en las partes bajas son equivalente al tipo almidón o *yuraqsara*, que tienen un crecimiento lento y son frágiles frente a la helada, mientras que en las partes altas se prefiere al morocho, que tiene un desarrollo rápido y es resistente al hielo. También se puede observar que, consecuentes con esta lógica, para proteger mejor al maíz lo combinan con otros cultivos que se distribuyen de la siguiente manera: al rincón, que es donde más se acumula el agua, se siembra habas, por ser resistentes a la humedad; el borde, por estar expuesto al frío, alverjas; y al centro, la planta preciada acompañada de un poco de quinua. Esta combinación de cultivos es conocida como *imisqa* y es la preferida para que el maíz tenga un buen rendimiento.

Todo este cuidado puesto en el riego del maíz pareciera sugerir que el elaboradísmo ritual de la fiesta del agua estuviese correlacionado con la importancia que se le asigna a este cultivo. Al respecto llama la atención que el primer cultivo que se siembra formalmente, y no simplemente como *michca* o tempranero, justo despues de esta fiesta, sea el maíz.

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

Dada la importancia otorgada a esta técnica y la fragilidad que manifiesta, los andamarquinos invierten muchas horas y esfuerzo en su mantenimiento. Es principalmente entre junio y agosto, cuando ya ha sido cosechado el maíz y una nueva campaña agrícola está por iniciarse, que se les ve afanosos tratando de reparar las *huacca* que sufrieron el embate del período de lluvias. Esta fragilidad se explica porque las piedras de los muros de contención no usan ningun tipo de mortero. Ellas se acomodan unas sobre otras y la firmeza se obtiene de que las mayores van en la parte de abajo y las menores arriba, permitiendo una cierta inclinación al muro, y del hecho de que los vacíos entre el muro y el tajo de tierra, sobre el cual hace presión este último, son rellenados con una piedras pequeñas llamadas *sayaq*. El material lítico preferido para construir estos muros es la piedra alaymosca.

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

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

Lo ideal de este entrenamiento es que el gañán se baste a sí mismo en el manejo de los toros. Sin embargo, si el adiestramiento queda incompleto por falta de entrenamiento o de docilidad de los animales, la yunta puede ser encaminada por un guiador o *sayaq runa* o *punta*. Este personaje, por lo general bastante anciano, para cumplir su cometido se vale de una caña que la maneja con gran habilidad (ver Figura 7).

El curso que sigue la yunta al arar el terreno es siempre longitudinal y el optar por el rincón o borde del andén para inciar la faena depende del grado de inclinación de la superficie. Si esta se inclina hacia el rincón, entonces la opción es empezar por el borde y si al borde, entonces se hace lo contrario. Con esta lógica lo que se pretende es, una vez más, favorecer el mejor desplazamiento del agua de riego para evitar los peligros del empozamiento.

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

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

«Qaqatunayay qolqe quirauman mamallay arotirunap wawallanchicta qelpuy cuyasun
Qaqatunayay qolqe quirauman taytayay qelpuy cuyasun qolqe quirauman
Caiyay lucripi caiyai patayapi wawallas qelpuycusunchic wawallanta jina...»

(¡Oh, qaqatuna! en una cuna de plata. ¡Oh, madre mía, a nuestro hijo que es arete de la gente vamos a acostarle.
¡Oh, qaqatuna! en una cuna de plata. ¡Oh, padre mío! vamos a acostarle en una cuna de plata.
En esta chacra *lucri*, en este andencito. ¡Oh, hijo mío! vamos a acostar como una criatura.).

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

Hecha la selección de la semilla que se utilizará en la siembra [9], la cual es una actividad realizada exclusivamente por mujeres, la parcela que escoje un jefe de familia para iniciar el cultivo del maíz es una *lucri chacra*. El significado de este tipo de chacra ha venido intrigando a los estudiosos de la sociedad andina desde hace algún tiempo, pues figura en las antiguas crónica -particularmente en la de Guaman Poma-, pero nadie sabe dar razón del rol que cumplían. Si bien a nosotros tampoco nos ha sido posible penetrar en todos los matices que encierra, al menos hemos podido averiguar que se trata de las chacras de maíz más estimadas que poseen las familias andamarquinas. Según refieren los informantes, en ellas la producción del maíz casi nunca se pierde y crece en mayor abundancia. Debido a estas cualidades nunca se pueden vender. Estas parcelas sólo se transmiten en herencia.

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

El primer acto de la siembra consiste en enterrar una ofrenda que incluye chicha, *llampu*, y hojas de coca. El sitio que se selecciona para tal efecto está hacia el rincón

---

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

del andén, y debe ser el mismo año tras año. La chicha se deposita en vasijas de gran antigüedad, y quien se encarga de toda la operación es el dueño (o el marido de la dueña, o su hijo o su yerno). A continuación se da inicio a la faena agrícola. El yugo de los toros es adornado con banderines de colores y cascabeles (ver Figura 7) que aportan los compadres, el gañán agarra con fuerza el arado, a veces un *toro pusaq* se ubica delante para guiar a los toros y detrás del gañán va la sembradora arrojando la semilla a los surcos. Toda esta cuadrilla encuentra su modelo en el santoral católico. El gañán es identificado con San Isidro Labrador; la sembradora, con Santa Isabel y el *toro pusaq* o guiador con San Mateo. Estando ubicados en sus respectivas posiciones se da la orden de avanzar.

Poco a poco comienza a llegar un nutrido grupo de concurrentes para participar en esta faena festiva. Entre ellos destacan los compadres de los dueños, quienes engalanan sus sombreros con flores naturales o de papel de diversos colores (ver Figura 8). El adorno del sombrero con flores es una tradición característica del período de la siembra que también aparece consignada en los dibujos de Guaman Poma. Hombres y mujeres la siguen manteniendo, aunque en el caso de los primeros restrigen su uso sólo al momento festivo. Otro donativo que hacen los compadres es el de una botella de *trago* (licor de caña) que en este contexto denominan *chuco* (sombrero). Con este mismo término también se denomina un obsequio que traen las nueras o *llumchuy* y las ahijadas, que consiste en dos pilas de platos conteniendo distintas viandas que se consumen durante el almuerzo (ver Figura 9). El número de platos varía. Pueden ser seis, ocho, doce, etc., pero siempre un número par.

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

Terminado el almuerzo, el dueño de la chacra invita licor de caña, que en esta ocasión recibe el nombre de *secante*, a todos los concurrentes. La chicha, que para esta oportunidad ha sido almacenada en unas vasijas especiales llamadas *angarilla*, es servida a continuación con un recubrimiento que tiene un gran valor ceremonial. Se trata del *pito*, que es una mezcla de maíz, trigo, habas y achita, previamente molidas y tostadas, a la cual se le añade azúcar y, frecuentemente, clavo de olor.

Desde este momento, el dueño y su esposa se dedican a atender a los presentes y a consumir grandes cantidades de alcohol. La faena termina como a las cuatro de la tarde con algunos eventos adicionales. Uno de ellos es el *qaurama* que consiste en beber chicha con *pito* de dos vasos grandes que son idénticos y que se sirven y beben

Fig. 7.- Arado con toros





Fig. 8.- Obsequio de flores en la siembra

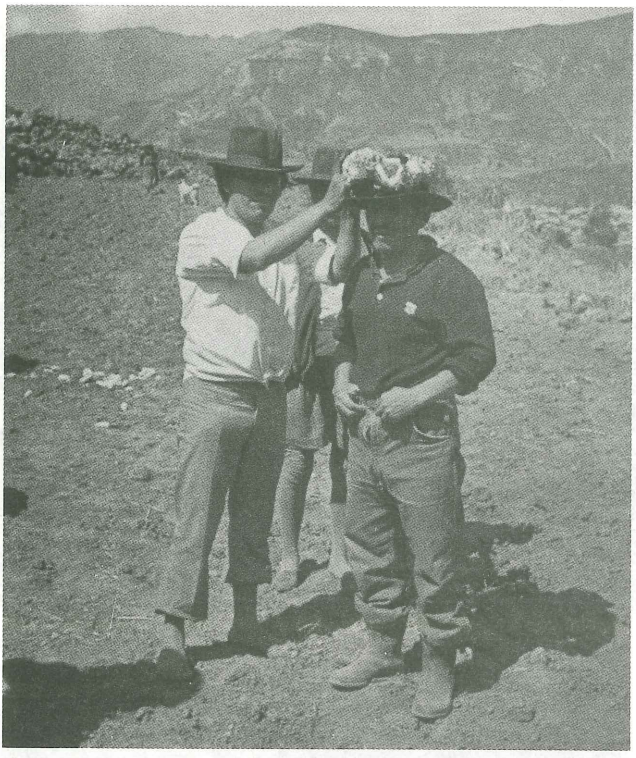
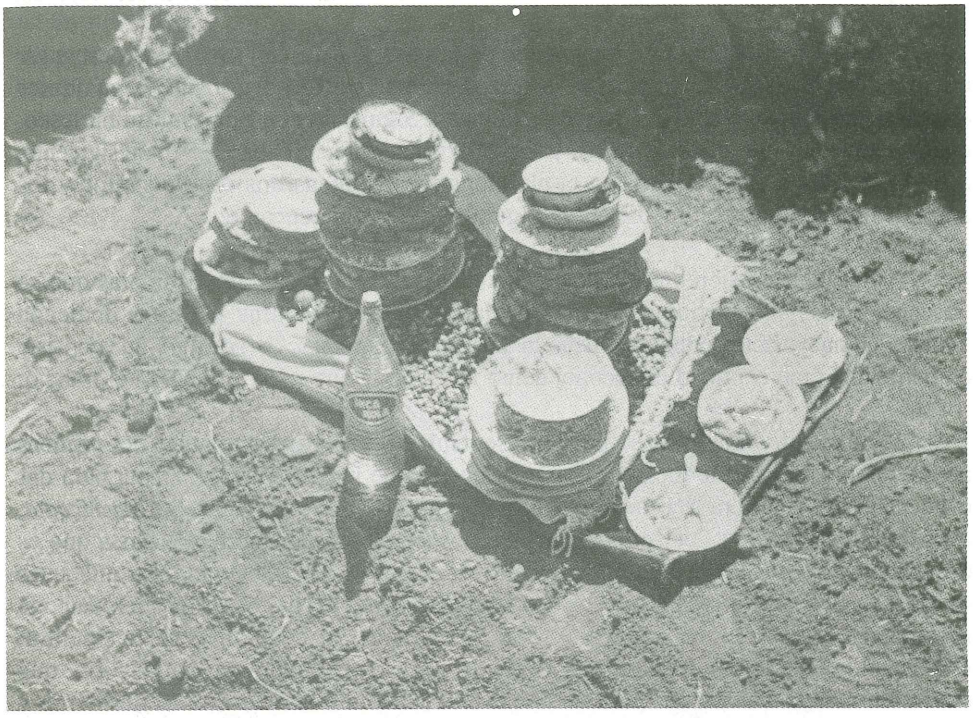




Fig. 9.- El *chuco*



uno encima de otro. La creencia en torno a esta costumbre es la de conceder el atributo mágico de posibilitar el desarrollo de dos mazorcas por planta. Al igual que todo acto importante, esta libación ritual de todos los concurrentes está acompañada de canciones específicas que se le asocian y que entonan, una vez más, las mujeres.

Luego de la gran cantidad de alcohol consumido la pareja que posee la parcela está completamente embriagada, al punto de no poder caminar. En realidad, para que la siembra sea exitosa tienen que terminar en este estado. De aquí que se haya institucionalizado una práctica adicional en la que los yernos cargan sobre sus espaldas a los dueños de la parcela hasta la casa donde residen (Figura 10). Esta travesía la hacen con un acompañamiento festivo cargado de hilaridad, donde una canción llamada *jayaycuy*, que es entonada por el gañán o uno de los compadres de los propietarios, cumple un rol central. Su nota distintiva es la improvisación de cerca de 50 estrofas que deben ser respondidas a coro, por todos los acompañantes, con el estribillo *aqó*. Esta canción tiene la estructura de un *jailli* o himno triunfal y, aparte de motivar risas, es un alarde de ingenio, pues ninguna estrofa es premeditada ni se puede repetir en lo que dura el recorrido hasta la casa. Más aún, un requisito indispensable es adecuar las estrofas a los incidentes que ocurren en el camino y a las bromas que los yernos les van jugando

a sus suegros como cuando a la voz de *esquina muyurina*, que se enuncia al llegar a una esquina o cruce de calles, los hacen dar vueltas en redondo y chocar sus traseros.

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

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

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

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

En consonancia con el poco valor comercial que se le otorga al maíz y con el elaborado ritual que se le entreteje, el uso principal que se le da es de naturaleza ceremonial. Casi como la hoja de coca, que es la planta sagrada por excelencia, este cultivo es uno de los que más invade los distintos contextos de la vida religiosa y social de los andamarquinos. La harina de *misa sara*, como hemos visto, está presente en una infinidad de ocasiones rituales. Mezclada con *unto* o grasa del pecho de una llama, sirve para amasar la figura del *Huamani*, u ofrenda principal, que en los días que preceden a la fiesta central del agua se entierra para propiciar al espíritu del cerro. Mezclado

Fig. 10.- *La borrachera del suegro*



de la misma manera sirve para confeccionar figuritas que representan al ganado familiar y que por esta misma época se entierran para propiciar su desarrollo. Untada en la cara como *qeqara*, sirve para protegerse de las fuerzas sagradas que se liberan durante estos entierros. Rociada como *llampu* al resto de ofrendas que se entierran, sirve para realzar su poder propiciatorio, frotada en el cuerpo como *qaqopa*, sirve para eliminar las impurezas. Y como ya hemos indicado la harina tostada del maíz mezclada con clavo de olor, azúcar y otros ingredientes es usada para preparar el *pito*, que realza el carácter ceremonial de la chicha.

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

Otra forma en que el maíz es utilizado en los contextos ceremoniales es en estado natural, pero siempre y cuando se presente como una mazorca que tiene determinadas particularidades. Si se trata de una mazorca del tipo almidón, de grandes dimensiones, un par de ellas se utilizan para flanquear al *Huamani* que se entierra en aquellas ofrendas que acompañan al *yarqa aspi*; si incluye granos de tres colores se guardan como *misa sara*; si salen unidas varias corontas se guardan para ser colgadas en la viga de la casa, pues se considera que traen suerte. En este último caso, dependiendo la forma que asuman, a unas, que consisten en una mazorca rodeada de otras menores, se les llama *masa sara* o maíz yerno, porque recuerdan la imagen del rol que cumple este pariente por afinidad al final de la siembra con respecto a sus suegros; otras reciben el nombre de *taje sara*, *tata sara* y así sucesivamente.

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

- El valor económico del maíz y de otros productos agrícolas.-

Además de lo dicho hasta el momento, la importancia otorgada al maíz en Andamarca también es sugerida por las estadísticas derivadas del censo agropecuario de 1972 y por la muestra que tomamos. Así como los vacunos representan el tipo de ganado más expandido entre los andamarquinos, también el maíz es el más difundido de los cultivos. De un total de 760 unidades agropecuarias, mencionadas en aquel censo, 464 cultivaban maíz; 398, cebada; 251, habas; y 140, papas (ver Cuadro 11). Inclusive la alfalfa, consumida por el tipo de ganado más expandido, no llega a equipararse al maíz en cuanto a su asociación con unidades agropecuarias, pues sólo aparece relacionada con 390 de estas unidades (ver Cuadro 12). Sin embargo debe admitirse que la extensión de terreno que este último cultivo ocupa es mayor que el del maíz. Según este censo, estas 390 unidades agropecuarias productoras de alfalfa ocupan un área de 255.01 has., mientras que las 464 asociadas con maíz, sólo 169.23 has. El resto de los cultivos que forman el patrimonio agrícola de los andamarquinos si bien tienen importancia no figuran muy prominentemente en este censo, como se puede apreciar en el Cuadro 11.

A escala del mundo andino en su conjunto, los dos cultivos más contrastados han sido siempre el maíz y la papa (Murra, 1975, p. 45 - 57), sin embargo, en Andamarca,

CUADRO 12

ESTADISTICAS SOBRE EL ALFALFA

(TOMADO DEL CUADRO 17 DEL CENSO AGROPECUARIO DE 1972)

TIERRAS CULTIVADAS AL PASTOREO CON RIEGO Y SECANO, N° Y SUPERFICIE APROVECHADA DE LAS UNIDADES AGROPECUARIAS SEGUN SU TAMAÑO

	TOTAL	MENOS DE 1 Ha.	DE 1 Ha A MENOS DE 5 Ha.	DE 5 Ha. A MENOS DE 20 Ha.	DE 20 Ha. A MENOS 100 Ha.	DE 100 Ha. A MENOS 500 Ha.	DE 500 Y MAS	NO DECLARADO
PASTOS CULTIVADOS AL PASTOREO								
- N° DE UNIDADES AGROPECUARIAS.	390	75	262	47	06	00	00	00
- SUPERFICIE	255.01	12.36	134.90	59.50	48.25	00	00	00
CON RIEGO								
- N° DE U.A.	389	75	261	47	06	00	00	00
- SUPERFICIE	254.70	12.36	134.59	59.50	48.25	00	00	00
SECANO								
- N° DE U.A.	1	00	01	00	00	00	00	00
- SUPERFICIE	0.31	00	0.31	00	00	00	00	00
ALFALTA								
- N° DE U.A.	390	75	262	47	06	00	00	00
- SUPERFICIE	255.01	12.36	134.90	59.50	48.25	00	00	00
CON RIEGO								
- N° DE U.A.	389	75	261	47	06	00	00	00
- SUPERFICIE	254.70	12.36	134.59	59.50	48.25	00	00	00
SECANO								
-N° DE U.A.	01	00	01	00	00	00	00	00
- SUPERFICIE	0.31	00	0.31	00	00	00	00	00

este cereal ahora compite con la alfalfa. Mientras el maíz y la papa siguen siendo contrastados por encerrar valores complementarios, la relación del primero con la alfalfa es vista fundamentalmente en términos antagónicos. La razón es que el maíz, por la expansión de la economía de mercado, ha tenido que ceder bastante terreno a este forraje.

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

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

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

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

Mientras que la alfalfa casi exige el uso de semillas adquiridas en los circuitos comerciales, el maíz es absolutamente ajeno a semillas traídas de fuera. Según los andamarquinos, las semillas exógenas, incluso las que se siembran en comunidades vecinas como Cabana, no crecen en Andamarca. Esto no quiere decir, por otro lado, que dada esta tendencia sólo crezca en esta comunidad una variedad genética. De hecho ya hemos visto que los campesinos remarcan la existencia de dos variedades, de las cuales consideran que se derivan como once o doce sub-variedades, que saben utilizarlas y combinarlas con otras plantas cultivables para sacarles el mayor rendimiento posible.

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

Al igual que la alfalfa, pero a diferencia de la papa, a ninguna variedad de maíz se le aplican insumos químicos. Lo máximo que se le pone, cuando tiene lugar la siembra, es abono de animales. Con todos estos procedimientos tradicionales, algunos andamarquinos coincidieron en calcular que en un año normal el rendimiento de una hectárea de terreno sembrada con unos 48 kgs. de maíz almidón es de alrededor de 32 costales de 50 kgs. cada uno. Es decir, un total de 1,600 kgs. [10], o de 600 kgs. si está desgrando. Este es un rendimiento bajo en relación a los 4,000 kgs. y más por hectárea que se llega a obtener como promedio con semilla mejorada y otros recursos tecnológicos más sofisticados, en la costa del Perú (Comité de productores de Maíz, 1974, p. 8). En relación a lo que se obtiene en otras comunidades ayacuchanas como Socos, que emplea alrededor de 56 kgs. de semilla por hectárea, es un poco inferior, pues según manifiestan los campesinos de esta comunidad un rendimiento normal es de 2,000 kgs por ha., uno muy exitoso es de 4,000 kgs. por ha. y uno muy pobre, de 200 kgs, por ha. (Sabogal, 1981, p. 60).

Cebada, habas, papa, ocas, mashuas, ollucos, alverjas, y quinua son los otros productos agrícolas a los cuales los andamarquinos también les prestan atención. Los seis primeros cultivos tienen en común con la alfalfa la impermanencia y la resistencia a la helada. Todos ellos necesitan alternarse (*cutirpo*) y dejar descansar la tierra. Sin embargo, difieren de ella en que esta puede permanecer en un mismo terreno por un período más prolongado, comúnmente de 8 años, que necesita riego y que cada cuatro meses brota sólo a base de bastante agua. Cumplidos los 8 años, o un poco más, un alfalfar debe rotar por cierto tiempo para recuperar su fertilidad. Los cultivos que participan en esta rotación son sucesivamente: papas, por dos años consecutivos; habas, por dos

10 Según el censo agropecuario de 1972 la producción que se calcula para las 169. 73 has. de la muestra es 103.63 T.M. Es decir, como 611 Kgs. por ha.

años consecutivos y cebada, hasta por tres años consecutivos. De estos tres cultivos el más afín a la alfalfa es el haba porque, a la par de ser resistente al frío, admite que se le riegue con una cantidad de agua semejante a la que utiliza la planta forrajera. De aquí que ambas sean regadas al mismo tiempo y que cuando acompañan al maíz se les ubique en el lugar más húmedo del andén como es el rincón.

Sin embargo el cultivo de habas no está tan extendido como la alfalfa y el maíz y en el censo agropecuario no figura con una superficie en producción tan extensa como la de los otros casos. La cantidad mencionada es 43.09 has. para 251 unidades agropecuarias y su rendimiento, de 439 kgs. por hectára.

Mucho más extendida que las habas y la papa está la cebada, con 398 unidades agropecuarias que la cultivan, con una extensión de 108.32 has. en producción y con un rendimiento de 350 kgs. por ha. Algunas razones que explican la preferencia por este cultivo es que es muy resistente al frío, crece en terrenos de secano y de riego, y constituye un ingrediente fundamental en la *lawa* o sopa que los menos pudientes consumen en el desayuno. Sin embargo no tiene el prestigio de los otros cultivos. En realidad, este cereal es considerado como comida de pobres.

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

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

Las variedades que se conocen es la *suyto* o papa amarilla, la *runtumay*, la *runtu-runtu* o papa de color rojizo o amarillo, la *chata blanca* o papa blanca, la *choqllomay* o papa de color blanco y morado, *vaca paqalluy* o papa alargada en forma de lengua, *fraile parimin* o papa pequeña de color rojizo. Todas estas son apropiadas para terrenos bajos. Para los que están en altura se recomiendan las siguientes variedades: *taka*, *puma pamachin* o papa rojiza, *yuraq sisa* o *qahuira* o papa rosada de flor blanca, *ulpi* o papa menuda, *qacha papa*, *seccha* o papa morada y blanca, *limeña* o papa de flor blanca. Las variedades que se siembran en los terrenos bajos llegan a producir un promedio, según me informaron, de unas 30 papas por planta.

Las alverjas y la quinua son cultivos que no cuentan con una producción muy

alta y que generalmente se siembran acompañando al maíz en la modalidad de cultivo que se conoce como *imisqa* o mezcla. Su consumo es bastante limitado y se reserva para ocasiones especiales. Este es particularmente el caso de la quinua que se utiliza para preparar un «picante» llamado *pesqe* que sólo se sirve cuando se vela el cadáver de una persona adulta en un ritual funerario.

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

b.- El Ciclo Anual.-

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

De la observación del espacio se ha logrado una clasificación bastante eficiente que ubica a las distintas actividades productivas en lugares apropiados de acuerdo a dos criterios: uno concéntrico, que otorga importancia a la altura y que usando un esquema triádico realza la puna, el valle y la zona intermedia entre la puna y el valle, y otro diamétrico, que al igual que lo que ocurre con el pueblo, divide al valle en dos mitades de acuerdo a las bandas del río. El primer criterio privilegia la verticalidad y la jerarquía, especies que se crían y cultivan, ocupan lugares bastantes precisos en el espacio, también cada actividad productiva tiene su posición en el tiempo que nunca debe alterarse (ver Cuadro 13). Manteniendo esta rigidez se evitan las superposiciones y se puede lograr un mejor aprovechamiento de los recursos humanos que están en capacidad de prestar su concurso laboral. No debemos olvidar que en la medida que la tecnología usada en Andamarca es dependiente de la energía animal, pero sobre todo de la humana, es de vital importancia adecuar el desarrollo de las actividades a la disponibilidad de mano de obra.

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

CUADRO 13

EL CICLO ANUAL

Meses del Año	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Setiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre
Estaciones		POQOYMITA		CHAQUI			TIEMPO				POQOYMITA...	
Ciclo estelar-Metereológico		*CCollca* Aparece de día, Amaru, aparece cae granizo-vive en Lintahuay			*CCollcca* aparece de noche Es cuando cae Helada (*chicrancro*) (7 Cabrillas) Achiquiaq (aparición de Venus por el Este) La Cruz del sur emerge en posición recta (Cruz Sayarira-munya) Cabeza es otra estrella que aparece al atardecer.		Si Mayu a la Vía Láctea se presenta con claridad, el año será productivo	Achiquiaq Huanuy ó venus en una posición media				
Peligro de headas	Reyes (6 enero)	Ceniza	Pascua de Resurrección	*Mamacha* Concepción (8 dic.)								
Siembra								Entrena-miento de los toros para arar	Tierra se abre Michca de maíz y habas	Maíz *e imisca*	Maíz *e imisca*	Papa	Papa Cebada (S. Juan) Ocas-Trigo
Cosecha			*Llullu* maíz de *michca* Malliche	Maíz de *michca* Habas	maíz	Cebada trigo maíz, habas,mashua, ollucos, ocas, quinua, achita							
Irrigación o *Parccoy*		*Jachi* (maíz) depende intensidad de lluvias		*Ñiti* (maíz) *Alfalfa Chulluca Alfalpampa Moyococha*					Chasqui (maíz) Alfalfa			*Alfalfa* habas (*michca*)	*Mallwa* (maíz) *Papal*

Meses del Año	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Setiembre	Octubre	Noviembre	Diciemb.
Maíz Deshierbe y Aporque	Joray (no regular)	Jachi		Jatapay ó Jatachay (Deshierbe en muros de los andenes								*Jallmay* (maíz) después de *Malwa*
Pastoreo		PUNA						VALLE				
Vacunos			Mayor Producción de Quesos					Marcación o Vaca-Jerray				
Lanares		Marcación de ganado lanar-esquila (auquénidos) (cuchucuy)				Señalización de Ovinos						
Construcción de casas						Fabricación de Adobes				TECHO		
Fiestas	Virgen concebida		Virgen Dolorosa		Sta. Cruz		MUROS					
	Niño Reyes	Jueves de Comadres	Señor Resurrección		Sr.de la Asunción	Virgen del Perpetuo		Virgen de Nieves			Todos los Santos	Navidad
					Espíritu Sto.	Socorro		Sr. Santiago				Niño Víctor
	Niño Jesús de Praga		San José		Virgen Encarnación	San Pedro		Virgen del Carmen			Difuntos	
					Stma. Custodia			Corazón de Jesús				
					Stma. Trinidad		FIESTAS PATRIAS	San Isidro				
								Santa Rosa de Lima				
								San Francisco				

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

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

La importancia de esta división radica en que ella demarca tres etapas muy significativas del conjunto de actividades que se desarrollan en Andamarca: *chaqui mita*, el período de arar (*yapuy*) o sembrar (*tarpuy*) la tierra; *poqoy mita*, el período en que el ganado es llevado a la puna y los sembríos se atienden de vez en cuando; y *pascua mita*, el período de la cosecha. El valor de la división dual radica en que se contrastan los dos aspectos climáticos que más afectan al desarrollo de las actividades productivas.

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

La vinculación de agosto con todos estos acontecimientos, con el restablecimiento de las cruces [11], que fueron retiradas con ocasión de la fiesta de la Santa Cruz durante la cosecha en mayo, y con el hecho de que el 18 de este mes los alcaldes de agua organizan un ritual para predecir la fortuna del año agrícola, practicamente otorgan a este mes un rol inicial mucho más significativo que enero. Consecuentemente, para efecto de

11 Protectores de los cultivos por antonomasia.

las actividades agropecuarias se podría decir que es agosto el primer mes del año y julio, por coincidir con la conclusión del período de cosecha de maíz, el último.

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

Siguiendo con una tradición, ya consignada en la *Nueva Corónica*, de Guaman Poma, de designar los meses de acuerdo a una actividad agrícola significativa, agosto es llamado *habas yapuy* porque es en este mes que se inicia el cultivo de las habas; setiembre, *sara yapuy*, por una razón semejante pero en relación al maíz, noviembre, *papa yapuy* y diciembre, *cebada yapuy*. Para los otros meses no hemos recogido términos específicos.

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

En mayo se concentran las fiestas de 6 santos, entre los cuales figuran 4 que están en la cúspide de la jerarquía, y en agosto las de 7, no tan altos, pero muy significativos para la agricultura y ganadería (ver Cuadro 33 más adelante). El total de santos a los que se celebra en estos dos meses representan el 65 % de los que se veneran en la iglesia matriz. Los restantes se concentran entre diciembre y enero, marzo y abril y, finalmente, en junio. En setiembre y octubre las fiestas religiosas son desplazadas por la siembra. En noviembre, en que se siembra la papa, tampoco se celebra ningún santo en particular sino el primero, a todos en conjunto y el día dos a los difuntos. El que esta segunda fiesta coincida con el período en se cultivan las papas no parece arbitrario, pues este tubérculo, por crecer en el subsuelo, está asociado con la muerte. La gente cree, por ejemplo, que si una parcela tiene un gran rendimiento productivo algun familiar del propietario morirá. Más aun, el maíz sembrado tardíamente, casi en noviembre, es llamado «sepultura», término que es el mismo que se le da a una papa que muestra rajaduras al madurar.

Como se puede apreciar, el ciclo anual está organizado de tal modo que se evita la superposición de las actividades; sin embargo hay meses más congestionados que otros. Sin lugar a dudas el mes en que se muestra una mayor actividad es agosto.

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

Con esta fiesta se inicia una etapa de disgregamiento de la comunidad que coincide con el relieve que alcanza el ámbito de la puna, que, como hemos visto, es al que menos valor social se le confiere. Dado este alejamiento del orden social, el que los carnavales, fiesta de inversión social por excelencia [12], coincida con este período ha llevado a que se les de un especial realce y se le asocien rituales vinculados con la ganadería. Este es el caso del *cuchucuy* o señalización de los lanares que tiene lugar el jueves de Comadres que es el jueves previo a la celebración de los carnavales.

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

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

---

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

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

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

c.- El Trabajo.-

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

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

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

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

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

Pero si bien cada sexo tiene su predisposición respectiva por las actividades que se desarrollan en la comunidad, el amor hacia el trabajo es una virtud que se considera debe inculcarse desde muy temprano. En la medida en que el trabajo se asocia principalmente con el tacto [13], todos los primeros juegos se encaminan a desarrollar este sentido. Luego,

---

13 Gonzalez Holguín traduce el término *llamcani* como "tocar, palpar" (1952, p. 109).

paulatinamente, se les va introduciendo otros que tienen que ver con las actividades que se desarrollan en la comunidad y la interacción entre los sexos, hasta que finalmente se les hace participar en las mismas actividades productivas.

Estudiando el trabajo que se hace en grupo, que es donde mejor se aprecia el sistema institucional que se le asocia, es posible notar que aparte de una división muy rígida por sexo, edad y entre ciertas categorías de parientes, su dinámica está perfectamente pautada en distintas secuencias. Esta estructuración de la jornada de trabajo puede suponer un día como varios días, dependiendo qué se entiende por una faena completa. Por ejemplo, si se trata de la siembra del maíz, la faena supone que se trabajen todas las chacras que posee un propietario, lo cual puede durar desde una semana hasta tres o cuatro, dependiendo del número de parcelas, tamaño y disponibilidad de mano de obra. El trabajo de cada chacra, a la vez, también es subdividido en otras tantas etapas y lo mismo ocurre con el que se realiza durante un día.

En este último caso, que representa la unidad mínima en que se fragmenta una faena colectiva, el trabajo aparece indisolublemente ligado a una división de la jornada muy bien pautada donde los momentos en que se masca o *acullica* la coca juega un rol muy significativo. Estos momentos son los descansos, donde además intervienen el consumo de alcohol o *animo*, cigarrillos y, en una de las etapas, un poco de comida, como maíz o habas tostadas acompañadas de queso. El número de estos descansos a lo largo de una jornada de trabajo son siempre tres. Al primero se le llama *aculli*, al segundo, *doce*, y al tercero, *intihuata misquipa*. La hora en que se hace cada uno de estos descansos depende del momento en que se inició la faena. Sin embargo es frecuente que el *aculli* tenga lugar como a las 10:00 am. y sólo se consuma coca, alcohol y cigarrillos. El *doce* o «almuerzo», que es la etapa que incluye comida, se hace como a la 1:00 pm. Y el *intihuata misquipa* o comida del momento en que se amarra al sol [14], consistente en lo mismo que el aculli, se hace a las 4:00 p.m.

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

Esta división tripartita de la jornada de trabajo es común para todas las actividades colectivas que se realizan. En vista de que se trata de una estructura simbólica que está presente en muchos de los rituales, pareciera que la frontera entre estos último y el trabajo es muy tenue. Sin embargo es posible percibir que algunas actividades están más cargadas de ceremonial que otras. Por ejemplo, una chacra de maíz que no es *lucri*

---

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

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

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

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

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

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

Las modalidades de trabajo que se conocen son el *ayni* o ayuda mutua, que es la forma más extendida, y la *minka*, que a diferencia de la anterior encierra una connotación asimétrica, pues las partes involucradas no son paritarias. Bajo esta modalidad se incluyen las faenas que se realizan para beneficio de toda la comunidad y el trabajo asalariado. Si bien en este último caso se nota una influencia de la economía de mercado, es importante destacar que no sólo está dominada por consideraciones económicas. Para empezar, no siempre porque se ofrezca dinero se conseguirá mano de obra. La fría transacción económica no atrae a nadie. Más importante que el dinero es estar involucrados en una serie de intercambios recíprocos y que cuando se realiza la actividad se atienda generosamente a los trabajadores con buena comida, alcohol de caña, coca y cigarrillos.

CAPITULO IV

LA PROPIEDAD

a.-Significado y modalidades de la propiedad.-

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

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

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

> «...sea en sociedades civilizadas o primitivas la tenencia de la tierra es 'comunal', en el sentido que los derechos de los individuos dependen de sus relaciones sociales, de su afiliación a algún grupo social con su idioma cultural definido y su propia organización social, en todas partes la tenencia de tierra es 'individual' en el sentido que la gente

particular tiene derechos a participar en el uso y compartir el producto de parcelas del terreno en cualquier momento.» (Citado en Gluckman, M., 1972, p. 77).

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

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

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

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

Como la tenencia de la tierra, particularmente en su expresión individual, es

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

Para concluir este acápite tan sólo diremos que el extremo colectivo de la propiedad, en lo concerniente a actividades productivas como la ganadería, se observa en la cofradía de la Santísima Trinidad y, en cuanto a la tierra, en los pastos comunales de la puna, en los *aypo* y, hasta hace poco, en el terreno denominado Yayanchiccata.

La cofradía de la Santísima Trinidad es un sector de la puna bajo la advocación de este santo que está reservado exclusivamente al pastoreo de vacunos pertenencientes a cuatro de los 20 santos venerados en la iglesia matriz de Andamarca. La Santísima Trinidad, la Virgen de la Encarnación, la Virgen Concebida y la Santa Cruz conforman este cuarteto de santos, pero el que asume la responsabilidad de todos ellos es la Santísima Trinidad. El uso que se le da a los vacunos que pastan en esta tierra es de exclusiva incumbencia de la parroquia a la cual pertenece Andamarca. Por lo general, su destino es proveer de algún apoyo económico a la iglesia cuando necesita ser reparada, cuando requiere de algún mobiliario, o para cualquier otra obra.

En el plano de la propiedad relacionada con actividades agrícolas, un equivalente a esta cofradía era el terreno maicero de Yayayanchiccata. Como su nombre lo indica, este terreno estaba bajo la advocación del patrón del pueblo, Espíritu Santo, pero tenía que ser trabajado por los mayordomos de los 20 santos de la iglesia matriz. Su siembra marcaba el inicio de esta actividad a todos los agricultores y los frutos que se cosechaban eran utilizados para ser consumidos en algunas festividades. Por la década del '60 se perdió esta costumbre y el terreno fue destinado a la construcción de la escuela de mujeres.

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

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

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

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

Por lo tanto, se puede observar que la última instancia de donde se derivan los derechos a la propiedad de los andamarquinos es la misma comunidad y que ésta, a su vez, ampara los derechos sobre su territorio a través del Estado Peruano y de los título que le fueron concedidos a lo largo de su historia. Debajo de la comunidad las otras instancias a las cuales esta agrupación social delega derechos son las *castas*, las familias extensas bilaterales, las unidades domésticas y los individuos, que analizaremos en la segunda parte. Además existe una modalidad de propiedad llamada *alimso* o *alimuso* bajo la cual un individuo puede ceder derechos de usufructo a un tercero por un período de tiempo. Que esta modalidad de propiedad es autóctona y que posiblemente se remite a la época prehispánica, no sólo está respaldado por la presencia de un término quechua, sino que este término ya aparece consignado en los vocabularios quechuas antiguos. Este es el caso de Gonzalez Holguín, que escribe este término como *arimsac* y lo traduce como: «El que siembra en tierra, o chacara agena, o prestada» (1952, p. 34). Es muy interesante que esta forma de tenencia de la tierra sea consignada en este antiguo documento y que podamos observar su funcionamiento en la actualidad, porque contradice a todos aquellos que en aras de presentar el pasado prehispánico como colectivista, socialista o comunista, negaron la posibilidad de que se hubiese dado un derecho individual sobre la tierra [1].

Alimso o *alimuso*, es actualmente en Andamarca una modalidad de tenencia absolutamente coincidente con lo que describe Gonzalez Holguín bajo *arimsac*. Consiste en el usufructo de una porción de una chacra que se otorga por un año o más a otra

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

persona a cambio de servicios prestados o por ser un pariente pobre. Muy frecuentemente, los que se benefician de esta modalidad de propiedad son parientes que por ser muy ancianos ya han distribuido su propiedad a sus descendientes. El espacio reservado para *alimso* se demarca por un surco que es sembrado con un producto diferente de aquel que domina en toda la chacra. Por ejemplo, si el cultivo predominante es el maíz, la demarcación puede hacerse plantando el surco divisorio con habas, alverja o quinua.

Finalmente, entre el extremo colectivo y el individual, en un nivel que es próximo a las castas o a las familias extensas, existe una forma de propiedad que cohesiona a los miembros de estas unidades sociales. Se trata de las *yapanchicpa*, que comúnmente son cercos de papas en terrenos de secano, poseídos en común por una familia extensa. Algunas veces, bajo esta categoría también caen los *misno* que, como hemos visto, son una agrupación de andenes que se suceden verticalmente.

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

b.-La propiedad individual o el sistema parcelario.-

-Acumulación de la tierra.-

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

Dada la importancia de los vínculos de reciprocidad, la principal manera en que se adquieren los bienes es por medio del obsequio. Este, a su vez, cumple la finalidad de consolidar una relación social basada principalmente en el parentesco y en los vínculos de amistad. La otra manera en que se accede a un bien es a través de la compra/venta, que es una tradición que se inicia con la llegada de los españoles y, como veremos, se circumscribe a determinados bienes agropecuarios.

En vista de que para cada etapa del ciclo de desarrollo de los individuos hay una forma de entrega de bienes, se podría decir que la propiedad en Andamarca supone un proceso acumulativo. La tenencia de bienes no es un fenómeno inerte como tampoco lo es la red de relaciones conque cuenta un individuo. En ambos casos se puede observar

un ciclo de acumulación y una etapa de disolución, que corresponden al desarrollo de los individuos. Consecuentemente, la economía de mercado con su sistema de transacciones no es la única responsable de que existan tendencias acumulativas en las comunidades andinas. Como veremos al considerar la organización comunal, se trata de una exigencia de la vida social. Sólo así es posible acceder al ideal de la socialización plena a que aspira todo individuo y que en la etapa adulta está pautada por el sistema de cargos religiosos.

El estudio de la propiedad privada de la tierra en Andamarca lo hemos hecho sobre la base de la evidencia que proviene de 454 Declaraciones Juradas de Bienes [2], de un censo parcial [3] de las parcelas ubicadas en los extremos norteños y en los sectores centrales de ambas bandas del río Negromayo; de un cuestionario que fue respondido por 118 jefes de familia; de 27 testamentos que, haciendo gala de una gran confianza, nos proporcionaron algunos comuneros; y de litigios sobre tierras incluidos en las Actas del Juez de Paz. Mientras que las tres primeras fuentes nos permitieron reconstruir el patrón de distribución de la tierra, los testamentos y los litigios nos introdujeron a la dinámica de la transmisión de la tierra.

De la primera fuente lo que emerge en primer lugar (Cuadro 14) es que el promedio de parcelas que tiene cada declarante es de 8.95. Sólo en un caso se declara no tener ninguna chacra y en otro, que se poseen 95 parcelas. La extensión promedio que se señala bajo cultivo es de 1.050 has. y la potencialmente cultivable, de 1.210 has.(aunque se debe señalar que existen 283 declaraciones que no responden este punto). Existen alrededor de 111 casos en los que se dice poseer menos de 1 hectárea y sólo un caso donde un jefe de familia manifiesta tener 8 has. En lo concerniente a tierras de cultivo potenciales, 65 jefes de familia mencionan que poseen menos de 1 ha., y lo máximo que se llega a poseer son 25 has.

Con respecto a los pastos, 182 declaraciones no dan ningún tipo de información. De las restantes se obtiene un área promedio de 1.74 has. 89 mencionan poseer menos de 1 ha. y el máximo poseído por un jefe de familia son 68 has. Finalmente para los bofedales o mojadales, 399 declaraciones no dan ninguna información y el promedio

---

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

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

CUADRO 14

RO Y EXTENSION DE LAS PARCELAS POSEIDAS POR UN JEFE DE FAMILIAS

	1,003
	420,00
	26.428
	80.476
	93.333
	97.380
	98.333
	99.523
	99.761
	99.999
	0.000

VARIABLE= 3 TIERRAS CULTIBABLES
MEDIA= 1,210 DESVIACION STAN = 2,737
UNIDADES= 454 DES EXCL + PESC= 171,00
EXCLU= 999

CATEGOR	VAL	FREC	PORCENACUM	
	0	65.	38.011	38.011
	1	76.	44.444	82.456
	2	20.	11.695	94.152
	3	3.	1,754	95.906
	4	2.	1.169	97.076
	6	1.	0.584	97.660
	12	2.	1.169	98.830
	19	1.	0.584	99.415
	25	1.	0.584	99.999
	999	283.	0.000	0.000

VARIABLE= 4 PASTOS NATURALES
MEDIA= 1,764 DESVIACION STAN = 4,699
UNIDADES= 454 DES EXCL + PESC= 272,00
EXCLU= 999

CATEGOR	VAL	FREC	PORCENACUM	
	0	89.	32.720	32.720
	1	98.	36.029	68.750
	2	41.	15.073	83.823
	3	16.	5.882	89.705
	4	7.	2.573	92.279
	5	8.	2.941	95.220
	6	5.	1.038	97.058
	7	1.	0.367	97.426
	8	1.	0.367	97.794
	9	2.	0.735	98.929
	11	1.	0.367	98.896
	17	1.	0367	99.264
	25	1.	0.367	99.632
	68	1.	0.367	99.999
	999	182.	0.000	0.000

	0.766
	55.00
	81.818
	92.727
	94.545
	100.000
	0.000

VARIABLE= 6 TOTAL TIERRAS
MEDIA= 2,522 DESVIACION STAN = 4,416
UNIDADES= 454 DES EXCL + PESC= 454.00
EXCLU= 999

CATEGOR	VAL	FREC	PORCENACUM	
	0	65.	14.317	14.317
	1	156.	34.361	48.678
	2	102.	22.466	71.145
	3	52.	11.453	82.599
	4	25.	5.506	88.105
	5	16.	3.524	91.629
	6	11.	2.422	94.052
	7	6.	1.321	95.374
	8	3.	0.660	96.035
	9	5.	1.101	97.136
	10	1.	0.220	97.356
	11	4.	0.881	98.237
	13	1.	0.220	98.458
	19	1.	0.220	98.678
	20	1.	0.220	98.898
	21	2.	0.440	99.339
	25	1.	0.220	99.559
	31	1.	0.220	99.779
	68	1.	0.220	99.999

VARIABLE= 7 NUMEROS CHACRAS
MEDIA= 8,959 DESVIACION STAN = 5,850
UNIDADES= 454 DES EXCL + PESC= 447.00
EXCLU= 999

CATEGOR	VAL	FREC	PORCENACUM	
	0	1.	0.223	0.223
	1	4.	0.894	1.118
	2	9.	2.013	3.131
	3	14.	3.131	6.263
	4	35.	7.829	14.093
	5	35.	7.829	21.923
	6	46.	10.290	32.214
	7	49.	10.961	43.176
	8	50.	11.185	54.362
	9	43.	9.619	63.982
	10	25.	5.592	69.574
	11	32.	7.158	76.733
	12	21.	4.697	81.431
	13	23.	5.145	86.577
	14	16.	3.579	90.156
	15	15.	3.355	93.512
	16	7.	1.565	95.078
	17	3.	0.671	95.749
	18	8.	1.789	97.539
	19	2.	0.447	97.986
	20	3.	0.671	98.657
	21	1.	0.223	98.881
	22	1.	0.223	99.105
	23	1.	0.223	99.328
	24	1.	0.223	99.552
	28	1.	0.223	99.776
	95	1.	0.223	99.999
	999	7.	0.000	0.000

boración brindada por el Dr. Adolfo Figueroa
lica del Perú.

que se señala en el resto dc ellas es de 0.309 has. por familia. Sólo en tres casos el volumen sube a 3 has. De toda esta información se colige que la extensión promedio poseída por los autores de estas declaraciones es de 2.522 has. (ver Cuadro 14).

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

A cambio de esta falta de precisión en relación a los cultivos, nuestras fuentes, al menos, destacan categorías tales como tierras en cultivo, tierras cultivables, pastos, y bofedales. Además tienen la virtud de mencionar la forma de adquisición de cada una de estas categorías y de identificar a cada parcela con un nombre, que corresponde a uno de los diferentes sectores agrícolas en que se divide la comunidad. De acuerdo a estas variables, se desprende que las que más se heredan son las que están bajo cultivo. De 454 declaraciones juradas computadas, 323, o el 77.2%, indican que la modalidad predominante de adquisición de las tierras cultivadas fue la herencia y 94, o el 22.4%, la compra/venta. Existen 36 declaraciones que carecen de información al respecto. En relación a la tierra cultivable, 285 declaraciones no dan ninguna información; 108 hacen predominar la compra/venta y 60, la herencia. Para las tierras de pasto el número de declaraciones que no informan sobre el modo de adquisición es muy alto. Son un total de 185. De las 268 restantes, 185 favorecen la herencia y 82 la compra/venta. Finalmente, en relación a los bofedales, 400 declaraciones carecen de información, 42 favorecen la herencia y 11 la compra/venta (ver Cuadro 15).

-Dispersión y concentración de la tierra.-

En vista de que toda parcela lleva el nombre del sector agrícola en que se ubica, como ya indicamos en la p. 50, hemos podido identificar 750 de estos sectores para las tierras de cultivo y 200 para las de pasto. Con la ayuda de algunos informantes, hemos logrado ubicar cada uno de estos sectores en el mapa 6 y luego, remitiéndonos al listado de parcelas de cada declaración jurada, hemos establecido el grado de concentracion y dispersión de las parcelas de cada declarante.

Para este efecto, las unidades territoriales que hemos demarcado para agrupar estos sectores son las dos bandas del río Negromayo y en cada banda, los tres segmentos territoriales que controlan los Alcaldes Campo. Además de estas divisiones hemos hecho otra, un tanto arbitrariamente, separando a cada segmento en una parte alta y otra baja.

CUADRO 15

FORMAS DE TRANSMISIÓN DE LA TIERRA

USO DE LA TIERRA	CULTIVO	CULTIVABLE	PASTOS NATURALES	BOFEDALES
FORMAS DE TRANSMISION				
COMPRA Y VENTA	94	108	82	11
%	22.5	64	31	22
HERENCIA	323	60	186	42
%	77.5	36	69	78
SIN INFORMACION	36	285	185	400

Lo primero que surge de este análisis es que de 451 declaraciones juradas, 372, o 82.48%, mencionan parcelas localizadas en ambos lados del rio Negromayo. De las 79 restantes que mencionan parcelas de tierra en sólo una de las bandas del río, 69, o el 87.34%, aluden a parcelas localizadas exclusivamente en la banda occidental y 10, o 12.65%, en la banda oriental (ver Cuadro 16).

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

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

En lo concerniente a la división de cada segmento en una parte alta y otra baja, se puede apreciar que todos los declarantes poseen por lo menos una parcela en la parte baja y 56.09% en ambas partes. Esta evidencia sugiere, por lo tanto, que desde el punto

CUADRO 16

DISTRIBUCION DE LAS PARCELAS DE LOS JEFES DE FAMILIA DE ACUERDO A LAS DOS BANDAS DEL RIO NEGROMAYO, A TRES SECTORES EN CADA BANDA Y A LAS PARTES ALTAS Y BAJAS DE CADA BANDA.

MUESTRA: 451 declaraciones juradas de bienes

DISTRIBUCION DE LAS PARCELAS

DECLARACIONES	AMBAS BANDAS	UNA BANDA		1 SECTOR	2 SECTORES	3 SECTORES	4 SECTORES	5 SECTORES	6 SECTORES	PARTE BAJA DE UN SECTOR	PARTE BAJA Y ALTA DE UN SECTOR
#	372	79		15	77	162	130	58	9	451	253
%	82. 48%	17. 52%		3. 32%	17. 07%	35. 92%	28. 82%	12. 86%	1. 99%	100 %	56. 09%
		OCCIDENTAL 69 87. 34%	ORIENTAL 10 12. 65%								

de vista de un jefe de familia la dispersión de parcelas es un patrón dominante de la tenencia de la tierra, aunque, como veremos, razones de índole social llevan a que también se dé un patrón de concentración que se hace visible desde el punto de vista de las familias extensas.

Para que se comprenda mejor esta tendencia hacia la dispersión es importante señalar que la capacidad agrícola de ambas bandas del río Negromayo no es la misma. La banda occidental cuenta con un espacio agrícola mucho más extenso que la oriental.

De aquí que la mayor parte de los andamarquinos posean parcelas en la primera, y que entre los campesinos que declaran poseer sus tierras en una de las dos bandas, sean los que las tienen en la occidental los que estén en mayoría. Por otro lado, esta banda resulta bastante atractiva porque es menos inclinada que su opuesta y porque cuenta con un mayor potencial para la diversificacion de cultivos y para el cultivo de la alfalfa. Por todas estas circunstancias, y porque el agua es más abundante que en la banda oriental, aquí se ha puesto más empeño para disponer del mejor canal de riego. Este es el canal del Negromayo, que ha sido motivo de un cuidadoso remodelamiento con el concurso de la mano de obra local y de asesoría técnica y materiales proporcionados por el estado.

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

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

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

La dispersión y la concentración de la tierra son dos tendencias antitéticas, pero complementarias. Ambas se sustentan tanto en premisas económicas como sociales, aunque con distinto grado de intensidad en cada caso. En la dispersión la premisa predominante es acceder a una producción diversificada y aminorar los riesgos climáticos. La existencia de un margen para poner en práctica esta racionalidad se ve posibilitada por la libertad que tienen los individuos de vender y comprar tierras. Secundariamente, en un plano estrictamente social, este patrón se ve favorecido por la transmisión bilateral de bienes que idealmente otorga iguales derechos sobre la masa hereditaria a varones y mujeres.

La concentración, a su vez, se explica principalmente por la importancia que se le confiere a los vínculos de parentesco, lo cual se destaca en el hecho de que la forma de transmisión de bienes más favorecida es la herencia y que los que tienen prioridad en una transaccion de compra y venta son los parientes. Además, hay que añadir que si bien la bilateralidad en la herencia contribuye a la dispersión, esta tendencia es contrarrestada por una marcada orientación endogámica que se proyecta a distintos niveles de la realidad espacial.

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

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

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

En el caso de los pobladores de Chiricre el grado de concentración de la tierra es aún mayor. A través de 15 declaraciones juradas que nos han proporcionado se puede observar que ninguna de ellas menciona parcelas exclusivamente en la banda opuesta a este anexo. Por el contrario, en todas ellas la banda oriental es la preferida, y en ella los segmentos centro y sur son los que muestran mayor concentración. En 4 casos los declarantes sólo poseen parcelas en la banda oriental y en los otros 11, en ambas

bandas, pero con un predominio en la oriental, que no se compara al de los declarantes de Huaccracca. Así, pues, las parcelas que posee una persona en la banda oriental, frente a las que posee en la banda opuesta, guardan una relación de 3 ó 2 1/2 a 1.

Del caserío de Millupampa existen 9 declaraciones juradas y todas ellas mencionan parcelas en ambos lado del río, particularmente en los segmentos centro y norte. En este caso no se dan los contrastes pronunciados que figuran en Huaccracca y Chiricre, e inclusive uno de los nueve casos manifiesta poseer igual número de parcelas en ambas bandas del río y otro, un mayor número de parcelas en la banda opuesta a su núcleo residencial. Las 7 declaraciones restantes ubican la mayoría de las parcelas que mencionan en la banda occidental, muy particularmente en el área agrícola que rodea a Millupampa. Esta área incluye sectores tales como Millupampa, Locca, Puquioccta, Cuyo Huaycco, Huashuanccana, Silla Silla, Umacusihua, Marcanta, Huaytahuerta, Cuyo Pampa, que son todos colindantes con el núcleo residencial.

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

Dada esta tendencia a concentrar las tierras en relación a la distribución residencial, es posible notar que existe una cierta correspondencia entre la mitad del pueblo en donde se ubica la residencia y las bandas del río Negromayo, las cuales también se inscriben en un sistema dualista. No se trata de una correspondencia absoluta porque, como hemos señalado, la banda occidental es más extensa que la oriental, el barrio Pata tiene más pobladores que Tuna, parte de los sectores agrícolas de la banda oriental están ocupados por los residentes de los tres anexos y el mismo pueblo se ubica en la banda occidental, pero algo se puede vislumbrar. Así, de los 265 residentes de Tuna que hicieron declaración jurada, 195, o el 73.86%, tienen la mayor parte de sus parcelas en la banda occidental del río Negromayo; 55, ó el 20.83%, cuentan con mayor número de parcelas en la banda oriental y 15, ó 5.68%, con igual número de parcelas en ambas bandas. Por otro lado, de los 187 residentes de Pata, sólo 74, ó el 39.57%, poseen más parcelas en la banda que les corresponde, es decir, la oriental; 99, ó el 52.94%, posee más parcelas de tierra en la banda occidental y 14, ó 7.48%, igual número en ambas bandas (ver Cuadro 17).

A pesar de los factores que impiden un mayor grado de correlación entre estas unidades espaciales es muy significativo que 39.57% de los residentes de Pata tengan una mayoría de parcelas en la banda oriental mientras que tan sólo 20.83% de los habitantes de Tuna tengan la mayoría de sus parcelas en esta misma banda.

Esta evidencia muestra, por lo tanto, que si bien la correspondencia de los dos barrios del pueblo y las bandas del río Negromayo es principalmente simbólica, no deja de tener un sustento social. Esto es posible gracias a la tendencia de concentrar tierras cerca de las unidades residenciales, a la asociación de estas últimas con determinadas

CUADRO 17

CORRESPONDENCIAS ENTRE LA UBICACION DE LAS PARCELAS Y LAS VIVIENDAS DEL PUEBLO SEGUN SU DISTRIBUCION EN LAS DOS BANDAS DEL RIO NEGROMAYO Y LOS BARRIOS TUNA Y PATA

MUESTRA: 452 declaraciones juradas

DISTRIBUCION DE LAS PARCELAS

Barrios del Pueblo matriz	Mayor cantidad de parcelas en la banda occidental	Igual número de parcelas en ambas bandas	Mayor cantidad de parcelas en la banda oriental	Total
TUNA				
Número	195	15	55	265
Porcentaje	43.23%	3.32%	12.19%	58.7%
Porcentaje de residentes de Tuna	73.86%	5.68%	20.83%	100.3%
PATA				
Número	99	14	74	187
Porcentaje	21.95%	3.10%	16.40%	41.45%
Porcentaje de residentes de Pata	52.94%	7.48%	39.57%	99.9%

castas, como veremos en el siguiente capítulo, y a la importancia que se le confieren a las relaciones de parentesco y a las uniones endogámicas que, en el fondo, son las que hacen posible estas dos características de la ocupación del espacio.

c.-El ciclo de la tenencia individual de la tierra.-

Ya hemos visto que la existencia de una dimensión individual para la propiedad, que permite a los miembros de la comunidad ceder derechos a terceros sobre sus bienes, no puede tener un carácter estático. Lo que se desprende del estudio de 27 testamentos, litigios, algunos contratos de compra y venta y de cuatro *donaciones* es que al igual que las redes sociales de cada individuo la propiedad individual supone un proceso acumulativo que sigue la trayectoria del ciclo vital. Es decir, se comienza con muy poco, luego se inicia un proceso de acumulación que llega a su ápice cuando están por

contraer matrimonio los hijos mayores o cuando comienzan a fallecer los compadres u otros parientes ceremoniales y se termina con muy poco debido al reparto de bienes que se tiene que hacer entre todos los hijos y al fin inexorable al que van llegando los miembros de sus redes sociales.

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

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

La *donación* es la primera modalidad formal de transmisión de la tierra a través de lazos familiares y la mejor expresión de la naturaleza bilateral de la transmisión de la propiedad. A diferencia de muchas otras sociedades donde la dote [4] es responsabilidad de la familia del novio o de la novia, en este caso la responsabilidad es de ambas familias. Es sólo respecto al financiamiento de los gastos de la celebración de la boda que se da una diferencia: ellos son responsabilidad de los padres del novio, que, además, deben de proveer la casa donde se realizará el festejo.

La *donación* consiste en un conjunto de bienes, generalmente consignados en una hoja escrita ante el Juez de Paz, que los novios reciben de sus respectivas familias. Estos bienes son frecuentemente casas o terrenos urbanos, parcelas agrícolas (destinadas particularmente al cultivo de maíz o habas) y animales. En las cuatro donaciones que se nos facilitaron pudimos notar que tanto el novio como la novia recibían igual cantidad de bienes, pues ninguna de las familias de los contrayentes quería quedarse en una posición inferior con respecto de la otra. En dos de las donaciones la familia de la novia dio un poco más que la del novio, pero en las otras dos las cantidades fueron iguales (ver Cuadro 18). Entre las que mostraron diferencias, en un caso esta fue de dos parcelas de tierra (que parece fueron tachadas) y en el otro de cuatro, de una vaca y de un novillo. El número total de bienes dados a la novia en este último caso fue de diez, contra cuatro que le dieron al novio. En los otros casos el promedio que se les dio fue de seis a siete bienes por novio. No es posible determinar la extensión de las parcelas que se donan

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

porque no se dan medidas muy precisas. Sólo se habla de *andenes*, *tablones*, *misnos*, *llayhua*, *chupan*, etc. mas no de *yugadas*, o 2,500 mts^{-2}, que es la forma de medida más extendida en Andamarca y en todo el departamento de Ayacucho. Sin embargo, en tanto que algunas de estas parcelas figuran en la declaraciones juradas de los beneficiarios, hemos podido determinar que las extensiones oscilan entre 5,000 mts.^{2}, 2,500, mts.^{2}, 1,250 mts.^{2}, 675 mts^{2}, ó 337.5 mts.^{2}.

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

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

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

Desafortunadamente, las otras tres donaciones, tanto por ser muy antiguas como por carecer de información sobre los propietarios de los terrenos colindantes, no nos han permitido ser muy exhaustivos en la reconstrucción de las redes sociales de los novios. Sin embargo, en la medida que para la donación 2 contamos con alguna información adicional, porque también se nos dio los testamentos que hicieron el abuelo, el padre y posteriormente el mismo novio y uno de sus hijos, hemos podido determinar que una vez más estamos ante un caso de un representante que proviene de una familia con una tendencia pronunciada hacia la concentración de tierras, e implícitamente hacia

CUADRO 18

DONACIONES

Donación 1.- 28 de Noviembre de 1959.	
Novio	**Novia**
1.-Una casa con su repectivo patio que se partirá en partes iguales con su hermano Leonardo Puza situada en el barrio de Caniche. 2.-Un terreno llamado Jaichi. 3.-Un terreno mojadal (Jaichi). 4.-Un terreno compuesto de un misno, un andén grande y otro chico.	1.-Una casa con techo de teja en Chiricre. 2.-Un terreno denominado Chimpacona compuesto de 4 andenes con muros sencillos. 3.-Un tablón grande en el punto Jaichi. 4.-Cinco andenes en Chiricre ccata. 5.-Un terreno mojadal en Pacochancha. 6.-Un terreno de 2 yugadas. 7.-Un terreno llamado Pataimiriri compuesto de 3 andenes. 8.-Un terreno de un andén y medio llamado Ccucho huaycco. 9.-Un terreno de un cuarto de yugada con 6 plantas de lambras y 15 de yareta llamado Pucca. 10.-Semovientes: Una vaca jusca roja y un torete de color umaro de medio año.
Donación 2.- 17 de Febrero de 1898.	
Novio	**Novia**
1.-Una casa con techo de teja y con patio. 2.-Un terreno de dos tablones y un tabloncito en la culata en Ayahuaycco. 3.-Un terreno de dos tablones en Acco.	1.-Una casa nueva con techo de paja y la mitad del patio. 2.-Un misno en Yarpo. 3.-Un tablón en Huaccesa. 4.-Un corral en Saccrahua. 5.-Una ternera negra de dos

4.-Un misno en Yuncaycha. 5.-Dos caballos y dos yeguas. 6.-Dos vacas y dos crías hembras. 7.-cuatro llamas macho.	años. 6.-Tres llamas hembras. 7.-Diez borregos machos.
Donación 3.- 8 de Agosto de 1936.	
Novio	**Novia**
1.-Un sitio para formar una casa en el caserío de Chiricre. Lo repartirá con su hermano por mitad. 2.-Una chacra de sembrar maíz compuesta de 3 tablones llamada Loccechachocc. 3.-Un misno compuesto de seis andenes más su eriazo en Chiricre. 4.-Tres tablones en la cabecera con una pampa en la culata y su eriazo en la cabecera llamado Chacahua-choclo. 5.-Un misno en Ayasno. 6.-Un pastal llamado Ccaccachista.	1.-Una casa con techumbre de teja, con su patio y comedor. 2.-Dos tablones y medio en Chocchocca. 3.-Tres tablones en Herrana Corral. 4.-Tres tablones en la cabecera en Marcanta. 5.-Cuatro tablones en Yarpo. 6.-Un tablón de sementeras de habas en Purica.
Donación 4.- 3 de Marzo de 1921.	
Novio	**Novia**
1.-Una casa con solar y todo. 2.-Un corral de maíz en Parccaya. 3.-Un tablón de habas en Cconicha. 4.-Tres tablones de maíz en Sillito. 5.-Cuatro andenes en Lairicha. 6.-Un tablón en Lambracha.	1.-Un sitio mayor de casa de paja. 2.-Un tablón de maíz en Ayruicha. 3.-Dos tablones maíz en Ayante (tajado). 4.-Tres tablones de maíz en Solar. 5.-Un canchón para casa en Ayaorcco. 6.-Tres tablones de maíz en Ocacha (tajado). 7.-Un mojadal en Antara que se repartirá con su hermana. 8.-Tres andenes.

la endogamia, que contrae matrimonio con una mujer cuya red familiar, desafortunadamente, no la hemos podido esclarecer a cabalidad.

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

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

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

Como se puede apreciar a través de estos ejemplos, la cantidad de bienes que se otorga a una pareja que recién inicia su vida conyugal no es mucha. Lo fundamental es que estén representados aquellos que tienen que ver con las más importantes actividades productivas que se practican en Andamarca, como son la agricultura y la ganadería, y aquel gracias al cual la pareja inicia su vida independiente y le permite acceder a un espacio socializado en el ámbito urbano: el terreno o la casa donde se instalarán. Adicionalmente, también se observa que en relación a los bienes productivas se procura que estos sean diversificados. Por ejemplo, si se tiene diferentes animales, se procura darles ejemplares de distintas especies, como ocurre en la donación 2, que se le obsequia al novio caballos, vacas y llamas y a la novia, una ternera, llamas y borregas. En el

caso de las parcelas también se ve que, aunque se privilegian a las de maíz, también se busca matizarlas con otras que produzcan papas, habas o pastizales, como se ve en la donación 4.

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

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

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

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

Los bienes que menciona son un total de siete casas y veitiocho parcelas agrícolas. De estas últimas, siete se dice que recibió en herencia el marido; diez, la testadora; una, heredaron de su madrina; ocho, compraron durante su vida conyugal y de dos no se menciona la forma de adquisición. En lo concerniente a la ubicación, dado que la testadora y su marido eran de Huaccracca, la mayor parte de los terrenos que transmiten a sus hijos son adyacentes a este anexo, es decir en el segmento sur de la banda oriental. El número que suman es de trece (57%) de un total de veititrés parcelas que hemos podido ubicar. Si a esta cifra añadimos las de otras que se ubican en esta misma banda, que suman tres, el porcentaje de parcelas en la banda oriental se eleva a 70%. El número total de parcelas en la banda opuesta es de siete (30%), pero con la excepción de una que se ubica en el extremo norte y otra en el segmento centro, el resto se concentra en el segmento sur, particularmente en el sector agrícola de Acco que está frente a Huaccracca.

De las siete parcelas que recibió el marido de la testadora sólo hemos podido determinar la ubicación de cinco. De éstas, tres son colindantes con Huaccracca y se trata de pastizales, y dos son terrenos de cultivo ubicados en el segmento sur de la banda

occidental. De ocho de las diez parcelas que heredó la testadora, cuya ubicación hemos podido establecer, cuatro quedan cerca a Huaccracca, una, en el segmento norte de la banda oriental y las tres restantes, en la banda occidental. En esta última, dos se ubican en el extremo sur y la otra, en el norte.

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

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

Todos estos bienes son dados en herencia a cinco hijos de su matrimonio que les sobrevivieron. Uno es varón, que es además el mayor, y los demás son mujeres. Un detalle asombroso que muestra esta distribución de bienes es que coincidiendo con las antiguas crónicas se puede observar que mientras que los bienes que recibe el hijo proceden principalmente de la herencia que recibió el padre, los de las hijas se derivan principalmente de la madre. Además, se señalan una serie de parcelas que deben ser compartidas en común y otras que se dan con carácter de exclusividad.

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

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

la cuarta hija; y, luego, dos, que son privativas de la segunda hija, quedan cerca de Huaccracca; una de las dos adicionales que tiene la cuarta hija queda también cerca de Huaccracca y la otra, en el extremo sur de la banda occidental; una de las que recibe la quinta hija está en el extremo norte de la banda occidental y de la otra, ignoramos su posición.

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

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

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

Cómo fué la trayectoria acumulativa de Pedro, es difícil de establecer porque no tenemos el historial completo. Sin embargo, a través del testamento de uno de los tres hijos que procreó (a quien llamaremos José) en el que se precisa el origen de los bienes que a su vez otorga en herencia a siete de trece hijos que tuvo en su matrimonio, se desprende que lega a su hijo mayor número de parcelas de las que recibió su padre. El total es once. Ocho de ellas se ubican en Huaccracca y corresponden a los pastizales que recibió su abuelo. Dos son terrenos de cultivo que también figuran en el corpus hereditario anterior y la tercera es un mojadal destinado a pastoreo, en Millupampa y que no figura anteriormente.

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

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

En vista de que las parcelas cercanas a Huaccracca parecen ser grandes pastizales, cada hijo se ha visto favorecido con una porción de ellas. Igual sucede con el mojadal de Millupampa y con una huerta destinada a maíz, ubicada en Ayruycha, que es herencia de la madre. Las otras dos chacras, ubicadas en Pumaccaure, que provienen de la madre, sólo son obtenidas por el hijo mayor, la tercera y el quinto. Acco-pampa y Huaylla, que también son zonas de cultivo, son heredadas, la primera por la hija segunda y Huaylla por el hijo mayor y el cuarto.

Hasta aquí lo que nos dicen estos documentos sobre el curso que siguió la propiedad de esta familia. El período que cubre esta narración es de cerca de 60 años, pues el testamento de José data del 12 de Agosto de 1949, en circunstancias en que tenía cincuenta años y se encontraba en su lecho de muerte, esputando sangre. Su hijo mayor, Antonio, ya tenía 24 años y estaba casado con una señora de Aucará. ¿Cuál fue el destino que este hijo le dió a las doce parcelas que recibió en herencia? Al parecer no fue muy favorable, pues ya antes de que se hiciera el testamento, el 22 de Marzo de 1949, comienza a despojarse de ellas. Primero, es la parcela de Millupampa que la permuta por un toro y una vaca; luego, el 22 de octubre de 1951, otra parcela en Matara Pata, que la otorga en anticresis por un período de dos años, a razón de 580 soles oro; luego Huasichaccata y Mosoccerco, el 15 de Junio de 1959, y, a continuación, posiblemente otras más. Aunque no siempre las declaraciones juradas son muy verídicas, llama la atención que la que presentó en 1973 sólo consigna cuatro de las doce parcelas que recibió en herencia. Tres de ellas son los pastizales aledaños a Huaccracca, que suman 272 yugadas, ó 68 has. y el terreno de cultivo de Huaylla que medía 1/2 yugada, ó 1,250 mts.^{2}.

Es muy posible que esta reducción, si es verídica, se deba a que por la década

del '60 migró a Lima para establecerse en esta ciudad definitivamente. Una marcada inclinación por la ganadería, que se traduce en los numerosos pastizales que poseía, debió predisponerlo hacia actividades comerciales que lo debieron tentar a traspasar las fronteras de Andamarca y radicarse en la capital nacional. Sin embargo, no fue un hombre de éxito. El mero hecho de haber faltado a la norma de la endogamia andamarquina y haberse casado con una aucarina revela de por sí cierto comportamiento anómalo. Además, según se nos ha informado, desde antes de salir de Andamarca arrastró una inclinación a la bebida que nunca le permitió prosperar. Se dice que este vicio lo adquirió por un embrujamiento que sufrió, pues había sido un hombre bueno y trabajador.

Del destino de los bienes que recibieron sus hermanos, desafortunadamente carecemos de información, ya que ni siquiera hemos podido ubicar sus declaraciones juradas de bienes. La única noticia que tenemos es que ninguno se quedó en Andamarca. Todos siguieron el ejemplo del hermano mayor y migraron a Lima por la década del '60, estableciéndose en El Ermitaño. De tres, cuyas fichas de migrantes logramos ubicar, podemos afirmar que la actividad que desarrollan es el comercio.

A la par que estos hermanos, algunos primos también migraron a Lima pero tres [5], cuyas declaraciones juradas hemos ubicado, parece que se quedaron. A través de estos documentos hemos reparado que ninguno llega a tener la cantidad de pastizales que muestra aquel hijo mayor. Uno, lo máximo que alcanza en pastizales son 14 ½ yugadas o 3 has. 625 mts.², las cuales, sumadas a las 5 yugadas de nueve parcelas de cultivo, hacen un total de 19 ½ yugadas o 4 has. 875 mts.². Un segundo sólo alcanza a 3 yugadas en pastizales, 5 yugadas en terrenos cultivables y 9 yugadas en terrenos de cultivo y el último, sólo 7 ½ yugadas en terrenos de pasto y ½ yugada en los de cultivo.

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

De este análisis queda claro que así como la transmisión hereditaria de bienes es muy importante para mantener la cohesión de la familia, la adqusición voluntaria es también una exigencia de la sociedad para obtener prestigio. Acumular bienes permite contar con un número suficiente para que alcancen holgadamente a todos los hijos, particularmente cuando el ideal es tener no menos de 12, y hacer frente a los gastos que supone la expansión de la redes sociales a través del parentesco espiritual o a los gastos que trae aparejado el sistema de cargos religiosos. El término español que se usa para referirse a la propiedad que se adquiere mediante una relación contractual

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

es «bienes gananciales» y en quechua *quscanchicpa armacusqanchic* (*rantisqanchic*) (lo que compra una pareja). A su vez, la propiedad que se hereda es conocida en español como «bienes parafernales» y en quechua, *Taytaypa caqmi mamaypa caqmi* (la propiedad de mi padre la propiedad de mi madre) o *Taytaypa johuasqan mamaypa johuasqan* (lo que ha sido dado por mi padre y por mi madre).

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

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

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

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

estimados por su habilidad en medir y dividir la tierra y por su capacidad de mediar en situaciones de disputa.

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

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

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

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

d.- La tenencia de unidades residenciales.-

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

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

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

Como ocurre en muchas comunidades andinas, aquí también se aspira a que cada casa cuente con una cocina, un espacio para almacenar los productos, un zaguán -que por lo común oficia de dormitorio-, y un huerto. Los límites entre una casa y otra en los centros urbanos se fija por un muro, aunque hemos notado que cuando los vecinos son parientes cercanos sus casas se comunican entre sí por el interior de una manzana.

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

El que se otorguen casas en la donación no quiere decir que puedan ser habitadas de inmediato. Frecuentemente ocurre que dichas casas son inhabitables por estar muy viejas o, simplemente, porque sólo existe su trazo, o lo que se recibe es un mero terreno

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

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

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

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

Empezando con anexos pequeños como el de Huayllahuarmi (ver Cuadro 19 y el Diagrama 1), ya hemos visto que cuenta con 14 unidades residenciales agrupadas en tres sectores. Uno es adyacente a la carretera que une Andamarca con Puquio, que llamaremos el sector A. Otro está unos 300 mts. más alejado hacia el Oeste, y lo llamaremos sector B. Y, finalmente, el tercero, que llamaremos sector C, está otros 300 mts. alejado del sector B y hacia el sur.

Lo primero que se desprende de la composición social de este anexo ubicado en la puna es que existe un total de 5 *castas* que dominan la escena y que estas mismas, y unas cuantas más que se les suman, son también las preponderantes en Huaccracca. De acuerdo a las genealogías que hemos logrado reconstruir, los sectores A y B, y parte del C, están poblados principalmente por una tercera generación de descendientes de dos hermanos de sexo opuesto que pertenecen a la *casta* Chipana. Por otro lado, estos mismos sectores también figuran predominantemente poblados por otros descendientes en tercera generación de dos hermanos de la *casta* Huamani, uno de los cuales figura

CUADRO 19

ANEXO DE HUAYLLAHUARMI: POBLACION ADULTA, ENDOGAMIA Y EXOGAMIA, Y RELACIONES CON LOS BARRIOS DE PUEBLO MATRIZ

Población adulta: 56 individuos

Número de Parejas: 28

Endogamia y Exogamia

Huayllahuarmi/
Pata/Pata =14 parejas (50%)
Huayllahuarmi= 7 parejas (25%)
Huayllahuarmi/
Huaccracca = 7 parejas (25%)
Huayllahuarmi/
Panccapata = 4 parejas (14%)
Huayllahuarmi/
Chiricre = 4 parejas (14%)
Huayllahuarmi/
Millupampa = 1 pareja (4%)
Huayllahuarmi/
Dispersos = 2 parejas (7%)
Huayllahuarmi/
? = 3 parejas (11%)
Total =28 parejas (100%)

Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz

Pata/Pata = 14 parejas (50%)
Pata/Tuna = 7 parejas (25%)
Pata/Huayllahuarmi =3 parejas (11%)
Huayllahuarmi/Tuna =1 pareja (3.5%)
Tuna/? = 2 parejas (7%)
Huayllahuarmi/
Huayllahuarmi = 1 pareja (3.5%)
Total = 28 parejas 100%

Relación con los barrios del pueblo matrizen términos individuales

TUNA
- Norte: 6 individuos
- Sur: 2 individuos
- Sin identificar: 2 individuos

PATA
-Norte: 7 individuos
-Sur: 33 individuos

En Huayllahuarmi: 6 individuos

Total: 56 individuos

unido en matrimonio con una mujer de la *casta* Chipana. Los descendientes en tercera generación de dos hermanos de la *casta* Oropeza dominan en los sectores A y C y, finalmente, los hijos de dos hermanos de sexo opuesto de la casta Inca dominan en parte del sector C (ver Diagrama 1). Otra *casta* que figura en relación a estos sectores, pero no muy masivamente, es la Tipte.

Como es de imaginarse, de lo expuesto anteriormente sobre la capacidad de la *casta* para retener un espacio por sucesivas generaciones, la permanencia de estas *castas* en Huayllahuarmi guarda relación con el hecho de que mantienen entre sí estrechos vínculos matrimoniales. En consecuencia, en Huayllahuarmi hay un gran número de individuos que llevan como apellidos Huamani Chipana, o Inca Chipana, etc. Adicionalmente, pudimos constatar que de 28 parejas conyugales asociadas con este anexo, 7, ó el 25%, ambos eran oriundos de esta localidad; otro 25% incluía a uno de Huayllahuarmi y a otro de Huaccracca; el 14.2% incluía a uno de Huayllahuarmi y a otro de Panqapata, que es un caserío cercano a Huaccracca; y sólo 7.1% de las parejas incluían a uno de Huayllahuarmi y a otro que pertenecía a *castas* asociadas con otras localidades.

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

Pasando al anexo de Huaccracca, que es mucho más grande que Huayllahuarmi, notamos que en los años que hicimos la investigación estuvo poblado por 85 individuos y 45 parejas conyugales (ver Cuadro 20 y el Diagrama 2). De este total de parejas, 27, ó el 59.9%, ambos eran de Huaccracca; en 11.1% uno era de Huayllahuarmi, en el 2.2% uno era de Panqapata y así sucesivamente. El resultado final de este análisis es que 77.6% de las parejas del total de estos anexos estaban formadas por cónyuges que provenían de la misma circunscripción, incluyendo caseríos aledaños, ubicada al sur de la banda oriental del río Negromayo.

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

Actualmente Chiricre mantiene vínculos más estrechos con el desactivado anexo de Parccacha que con Huaccracca, al punto de conformar un bloque unitario respecto a los otros dos anexos de mayor altura. Tal es el contraste que se da que pareciera que se hubieran constituido en una mitad complementaria de una división dual en la que la puna y el valle juegan un rol preponderante. En este esquema, Chiricre y Parccacha constituirían la mitad asociada con el valle y Huaccracca y Huayllahuarmi, la de la

CUADRO 20

ANEXO DE HUACCRACCA: POBLACIÓN ADULTA, ENDOGAMIA Y EXOGAMIA, Y RELACIONES CON LOS BARRIOS DE PUEBLO MATRIZ

Población adulta: 85 individuos

Número de Parejas: 45

Endogamia y Exogamia

Huayllahuarmi/
Huaccracca = 5 parejas (11%)
Huaccracca/
Huaccracca = 27 parejas (60%)
Huaccracca/
Panccapata = 1 pareja (2%)
Huaccracca/
Chiricre = 2 parejas (5%)
Huaccracca/
Millupampa = 1 pareja (2%)
Huaccracca/
Foráneo = 2 parejas (5%)
Huaccracca/
? = 7 parejas (16%)
Total =45 parejas (100%)

Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz

Pata/Pata =22 parejas (49%)
Tuna/Tuna = 3 parejas (7%)
Pata/Tuna = 7 parejas (15%)
Pata/Huaccracca = 6 parejas (13%)
Tuna/Huaccracca = 1 pareja (2%)
Pata/Millupampa = 2 parejas (4%)
Pata/Chiricre = 1 pareja (2%)
Pata/Foráneo = 2 parejas (4%)
Tuna/Foráneo = 1 pareja (2%)
Huaccracca/
Huayllahuarmi = 1 pareja (2%)
Total = 45 parejas 100%

Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales

TUNA
- Norte: 2 individuos
- Sur: 6 individuos
- Sin identificar: 5 individuos

Total: 13 individuos ((15%)

PATA
-Norte: 43 individuos
-Sur: 6 individuos
-Sin identificar: 9 individuos

Total: 58 individuos (68%)

Sólo Huaccracca:8 individuos (10%)
Foráneos: 3 (4%)
De Chiricre: 1 (1%)
De Huayllahuarmi: 1 (1%)
De Millupampa: 1 (1%)

Total: 85 individuos (100%)

puna. Esto último, a su vez, explicaría que los dos anexos de altura reciban el calificativo común de *Qoricancha* (cerco de oro) y sus habitantes el de «gringos», que son apodos normalmente asignados a los habitantes de la puna. Esta oposición dual se ve, además, confirmada por el hecho de que se les atribuye mantener una amistosa rivalidad.

Como ya hemos señalado, Chiricre es el anexo más grande, llegándosele a equiparar en rango con Andamarca. En el hemos logrado distinguir hasta 8 *castas* dominantes. Una de ellas tiene miembros distribuidos en casi la mitad de las unidades residenciales de este anexo. Muchas de estas *castas* incluyen descendientes hasta por tres o cuatro generaciones. La población adulta que hemos identificado suma 170 individuos, incluyendo algunos ausentes, y el número de parejas es de 87. De estas, 42, ó el 48.2%, son endógamas respecto a Chiricre; en 2, ó el 2.2%, uno es de Huayllahuarmi; en 6, ó el 6.8%, uno es de Huaccracca; en 12, ó el 13.7%, uno es de Parccacha y así sucesivamente (ver Cuadro 21). El total de parejas que se circuscriben a la banda oriental en este anexo es de 72%.

Este análisis confirma una vez más que una tendencia muy marcada en Andamarca es unirse con una pareja del mismo ámbito residencial o de uno cercano. De acuerdo con esta tónica, hemos podido constatar que en la banda oriental del río Negromayo existe una sucesión de ámbitos de menor a mayor inclusividad en que se da esta tendencia. El mínimo es un anexo, luego, las mitades en que se agrupan y, finalmente, la gran mitad que representa la banda oriental del río Negromayo, con 75% de uniones endogámicas de un total de 160 parejas. Gracias a esta tendencia también hemos podido comprobar que alrededor de 20 *castas* se asocian permanentemente con las unidades residenciales de esta banda del río.

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

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

CUADRO 21

ANEXO DE CHIRICRE: POBLACION ADULTA, ENDOGAMIA Y EXOGAMIA, Y RELACIONES CON LOS BARRIOS DEL PUEBLO MATRIZ

Población adulta: 170 individuos

Número de Parejas: 87

Endogamia y Exogamia

Chiricre/
Chiricre = 42 parejas (48%)
Chiricre/
Huayllahuarmi = 2 parejas (2%)
Chiricre/
Huaccracca = 6 parejas (7%)
Chiricre/
Parccacha = 12 pareja (14%)
Chiricre/
Yarpu = 1 pareja (1%)
Chiricre/
Pata = 5 pareja (6%)
Chiricre/
Tuna = 3 parejas (4%)
Chiricre/
Foráneo = 5 parejas (6%)
Chiricre/
? = 7 parejas (8%)
Chiricre/
Panccapata = 1 pareja (1%)
Chiricre/
Millupampa = 3 parejas (3%)

Total =45 parejas (100%)

Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz

Pata/Pata =29 parejas (33%)
Tuna/Tuna = 5 parejas (6%)
Pata/Tuna =18 parejas (21%)
Tuna/ ? = 4 parejas (5%)
Pata/? = 2 parejas (2%)
Tuna-Pata/Pata = 1 pareja (1%)
Tuna-Pata/Tuna = 1 pareja (1%)
Tuna-Pata/? = 1 pareja (1%)
Pata/Chiricre = 7 parejas (8%)
Tuna/Chiricre = 4 pareja (5%)
Chiricre/
Chiricre = 5 parejas (6%)
Chiricre/? = 1 pareja (1%)
Tuna/Foráneo = 2 parejas (2%)
Pata/Foráneo = 3 parejas (3%)
?/? = 3 (3%)
Millupampa/Tuna = 1 pareja (1%)

Total = 87 parejas 99%

Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales

TUNA
- Norte: 25 individuos
- Sur: 12 individuos
- Sin identificar: 3 individuos

Total: 40 individuos ((24%)

PATA
-Norte: 31 individuos
-Sur: 21 individuos
Sin identificar: 34 individuos
Total: 86 individuos (50.5%)

En Tuna-Pata/
Norte:1 individuo(0.5%) En Tuna-Pata/
Sur:1 individuo (0.5%)
En Millupampa: 1 individuo (0.5%)
De Chiricre: 25 individuos (15%%)
Foráneo: 5 individuos (3%)

Sin identificar: 11 (6%)

Total: 170 individuos (100%)

CUADRO 22.

CASERÍO DE MILLUPAMPA: POBLACIÓN ADULTA, ENDOGAMIA Y EXOGAMIA, Y RELACIONES CON LOS BARRIOS DE PUEBLO MATRIZ

Población adulta: 155 individuos

Número de Parejas: 78

Endogamia y Exogamia	Relación con los barrios del pueblo matriz en términos individuales
Millupampa/ Millupampa = 46 parejas (58.9%) Millupampa/ Chiricre = 3 parejas (3.8%) Millupampa/ Millupampa-Chiricre=1 pareja (1.3%) Mullacata/ Millupampa-Chiricre=1 pareja (1.3%) Millupampa/ Millupampa-Huaccracca = 2 parejas (2.6%) Millupampa/ Huaccracca = 1 pareja (1.3%) Millupampa/ Panccapata = 3 parejas (3.8%) Millupampa-Chiricre/ ?= 1 pareja (1.3%) Millupampa/ Morro de Arica = 2 parejas (2.6%) Millupampa/ Yarpu = 3 parejas (3.8%) Millupampa/ Pata = 3 parejas (3.8%) Millupampa/ ? = 10 parejas (12.8%) Millupampa/ Foráneo = 2 parejas (2.6%) Total = 78 parejas (99.9%)	TUNA - Norte: 33 individuos - Sur: 42 individuos Total: 75 individuos (48.3%) PATA -Norte: 31 individuos -Sur: 16 individuos Total: 47 individuos (30.3%) En Tuna-Norte/ Pata-Norte: 1 individuo(0.7%) Tuna-Norte/ Pata-Sur: 1 individuo (0.7%) Tuna sin identificar: 1 individuo (0.7%) Pata sin identificar: 5 individuos (3.3%) Foráneo: 1 individuo (0.7%) ?: 19 individuos (12.2%) Sin identificar: 2 individuos (1.2%) Millupampa/ Chiricre: 2 individuos (1.2%) Millupampa : 1 individuo (0.7%) Total: 155 individuos (100%)
Relación de las parejas con los barrios del pueblo matriz	
Pata/Pata =12 parejas (15.3%) Tuna/Tuna =21 parejas (26.9%) Pata/Tuna =20 parejas (25.7%) Tuna/ ? = 8 parejas (10.2%) Pata/? = 10 parejas (12.8%) Tuna/Foráneo = 2 parejas (2.6%) Tuna/Millupampa = 3 parejas (3.8%) Tuna/Tuna-Pata = 2 parejas (2.6%) Total = 78 parejas 99.9%	

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

Millupampa y los caseríos vecinos de Huashuanqana y Chulluca están habitados principalmente por los miembros de 5 *castas* cuya asociación con estos ámbitos residenciales la hemos podido rastrear hasta por tres generaciones. Más allá de ellas se dan casos de miembros de estas *castas* que se asocian con Parccacha y Chiricre.

El número de parejas asociadas con estos caseríos lo hemos estimado en 78 (ver Cuadro 22). De estas, 46, ó el 58.9%, son endógamas con respecto al caserío; en 3, ó el 3,8%, uno pertenece a Yarpu; en otras 3, uno pertenece a Panqapata; en una más, uno se asocia con Millupampa y Chiricre y el otro con Mullacata, y así sucesivamente. Por lo tanto, una vez más podemos apreciar la tendencia a emparejarse entre miembros de la misma unidad residencial o de otras vecinas, aunque en esta oportunidad existe un mayor número de casos, a diferencia de los residentes de la banda oriental, en que un miembro de la pareja procede de la banda opuesta del río.

Sobre los caseríos ubicados al sur del pueblo matriz, en la banda occidental, nuestra información es menos completa. Sin embargo, hemos podido notar que sus habitantes tienden a interactuar estrechamente entre sí y que los habitantes de Puca-Puca, Mullacata, Juichu, Pururo y Chicahua mantienen algunos vínculos con el anexo de Huaccracca. Por ejemplo, el abuelo materno de Hc 10, Hc 23 y Hc 63 poseen casas tanto en Huaccracca como en Pururo, y el hermano de Hc 8 es casado con una mujer cuya familia se asocia con Chicahua y Puza Huaycco (ver Diagrama 2). Por otro lado, como el área agrícola que rodea a Huaccracca y Huayllahuarmi no es apropiada para maíz, muchos de sus habitantes compensan esta dificultad, como hemos visto, poseyendo parcelas en Acco, Huaylla, que quedan cerca a los caseríos sureños de la banda occidental.

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

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

Lo que sigue ha sido posible gracias a que la mayor parte de los habitantes

de los anexos y caseríos también se asocian con una o más viviendas del pueblo matriz. Empezando con Huayllahuarmi, hemos podido reparar que el 71.4 % de los residentes también se asocian con el barrio Pata, y de estos, un 82.5%, con el sector sur de esta mitad. En cambio, con la mitad Tuna sólo se asocian 13.7%. Entre los residentes de Huaccracca, 68.2% se asocian con Pata y de esta cantidad el 74.1, con el sector sur de esta mitad. Con Tuna, por el contrario, sólo se asocian 15.2%. En lo que concierne a Chiricre, el 50.5% se asocia con Pata; el 24.7%, con Tuna y la mayor parte de todos estos, con el extremo norte de su mitad respectiva.

Tomando a los residentes de estos tres anexos en conjunto, se observa que 59.1% de ellos se asocian con Pata; 20.2%, con Tuna; 12.5%, sólo con su unidad residencial; 8% son forasteros; a 4.5% no se les ha podido identificar con alguna residencia en particular y 0.9% se asocian con una residencia rural fuera de la que habitan.

Desplazándonos a Millupampa, esta relación con Pata se invierte y es Tuna la mitad que toma su lugar. 51.6% de los millupampinos se asocian con esta mitad, mientras que 30.9%, con Pata. Como en el caso de Chiricre, aquí también el extremo norte del pueblo es el preferido por estos residentes.

Dadas estas correspondencias entre las unidades residenciales ubicadas en las dos bandas del río Negromayo y las mitades del pueblo, no es sorprendente que estas últimas muestren similares tendencias endogámicas que las anteriores. Así, 50% de las parejas endogámicas de Huayllahuarmi también son endogámicas con respecto a Pata y 64.2% de ellas pertenecen al sector sur de aquella mitad. En el caso de Huaccracca, se trata del 48.8%, y con respecto a Chiricre, el 33.3%., y así sucesivamente (ver Cuadros 19, 20, 21, y 22).

Una evidencia adicional sobre estas tendencias endogámicas se muestra en el Cuadro 29, que se basa en un análisis de las actas matrimoniales que se conservan en el Consejo Municipal. Se debe aclarar que este cuadro sólo toma en consideración aquellos casos donde se menciona la residencia original por parte del novio y de la novia a lo largo de un período de 24 años (de 1949 a 1973). De acuerdo a esta evidencia, 59.2% de los matrimonios son endogámicos con respecto a cada mitad y 22%, exógamos.

Abundando un poco más en este punto, en el Cuadro 23 se puede observar que de 87 jefes de unidades domésticas que poseen dos viviendas, 60, ó el 68.9%, tienen a ambas en una misma mitad (20 casos en Tuna y 40 en Pata) y que de los 14 jefes de unidades domésticas que se asocian con tres viviendas, 5, o el 35.7%, tienen a todas en la misma mitad (que en este caso es Pata).

En correlación con este patrón endogámico, también es posible notar una marcada tendencia a la concentración, en determinados sectores del pueblo, entre individuos unidos por vínculos de parentesco. Una muestra concreta de lo que venimos diciendo se puede apreciar en los diagramas 3, 4, 5, y 6 que presentan un examen exhaustivo de las redes sociales de las manzanas IX, XI, XX, XXIV, XLI, XLVII, XLVIII y XLIX,

CUADRO 23

POSESION DE MAS DE UNA VIVIENDA EN EL PUEBLO MATRIZ Y SU DISTRIBUCION DE ACUERDO A LOS BARRIOS TUNA Y PATA

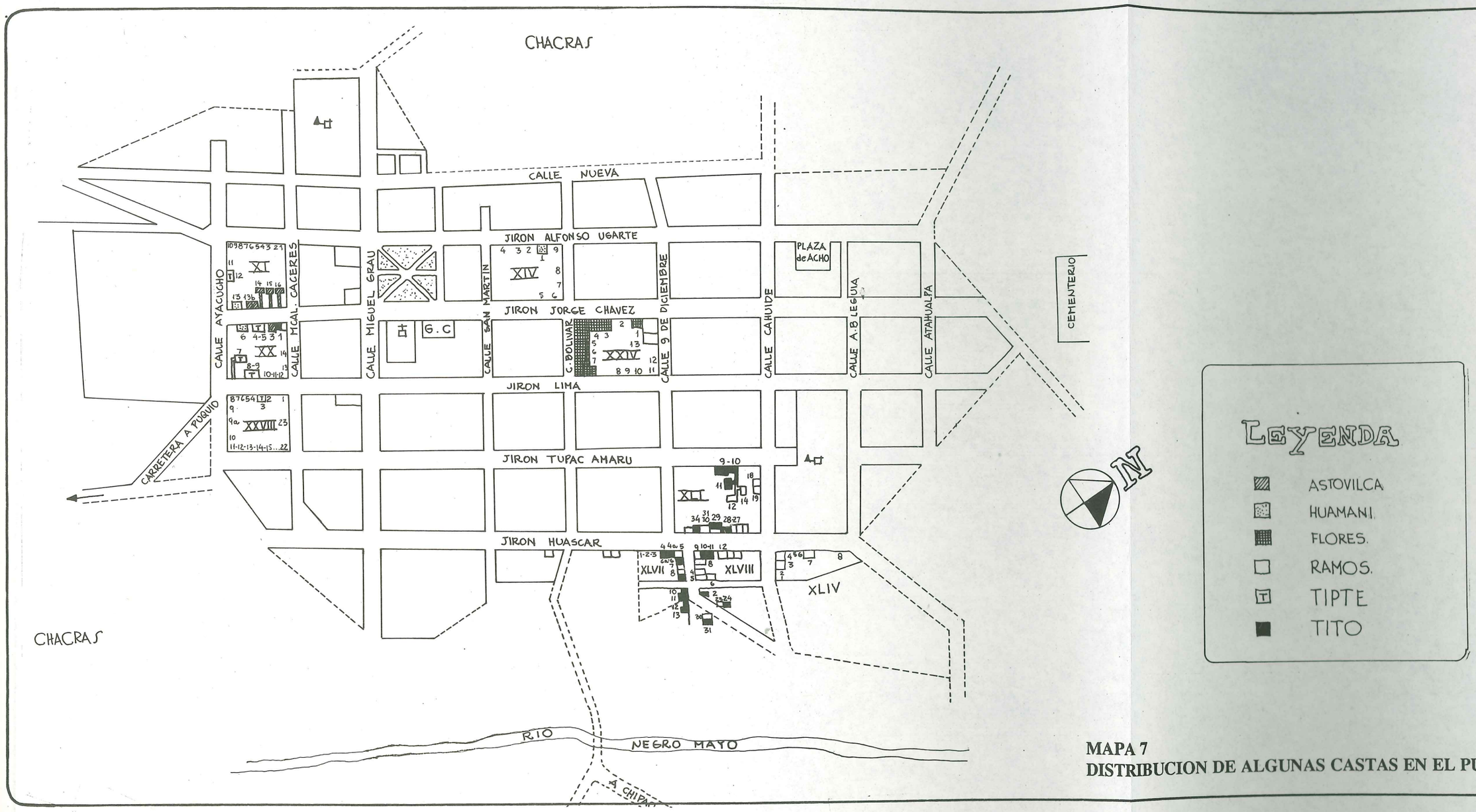
Dos viviendas distribuidas en diferentes barrios	Dos viviendas distribuidas en el mismo barrios	Tres viviendas distribuidas en diferentes barrios	Tres viviendas distribuidas en el mismo barrio	Total
27	Tuna Pata 20 40 60	9	Tuna Pata - 5 5	101 de 645 ó 15.6%
31.1%	68.9%	64.3%	35.7%	

y el Mapa 7 que intenta graficar la distribución de los grupos familiares que emergen de estas redes. Empezando con la manzana XXIV, de la cual poseemos la información más completa gracias a dos testamentos que se nos proporcionó, hemos podido identificar que 50% de todos los jefes de unidades domésticas que habitan esta manzana pertenecen a una familia extensa que tiene un bisabuelo en común. En este caso son algunas descendientes femeninas de este antepasado las que mantienen la cohesión del grupo (ver Diagrama 3).

La historia de la propiedad de esta familia extensa puede ser rastreada hasta el siglo pasado. En 1919 un individuo llamado Mariano Flores escribió su testamento y en él mencionó que tuvo siete hijos legítimos y una hija ilegítima. Excepto uno, todos los legítimos fueron mujeres. De estas, sólo tres llegaron a la mayoría de edad y los otros 4 hermanos fallecieron sin dejar descendencia. Los descendientes de las dos hijas menores de Mariano Flores son los que habitan la manzana XXIV, mientras que los descendientes de la mayor, la manzana XL. Esta propiedad la heredó Mariano Flores de sus padres pero no se especifica de cuál. El sitio urbano donde se ubica la manzana XXIV es llamado en el documento Pampahuasi, que es otro nombre para el barrio Tuna, y aquel correspondiente a la manzana XL, Patahuasi, que alude al actual nombre de Pata. También se menciona que parte de Pampahuasi la recibió en herencia y la otra parte a través de la compra/venta.

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

Las tres hijas todavía estaban vivas cuando hicimos nuestra investigación y contaban inclusive con bisnietos. Es interesante notar que dos de ellas contrajeron matrimonio



MAPA 7
DISTRIBUCION DE ALGUNAS CASTAS EN EL PUEBLO

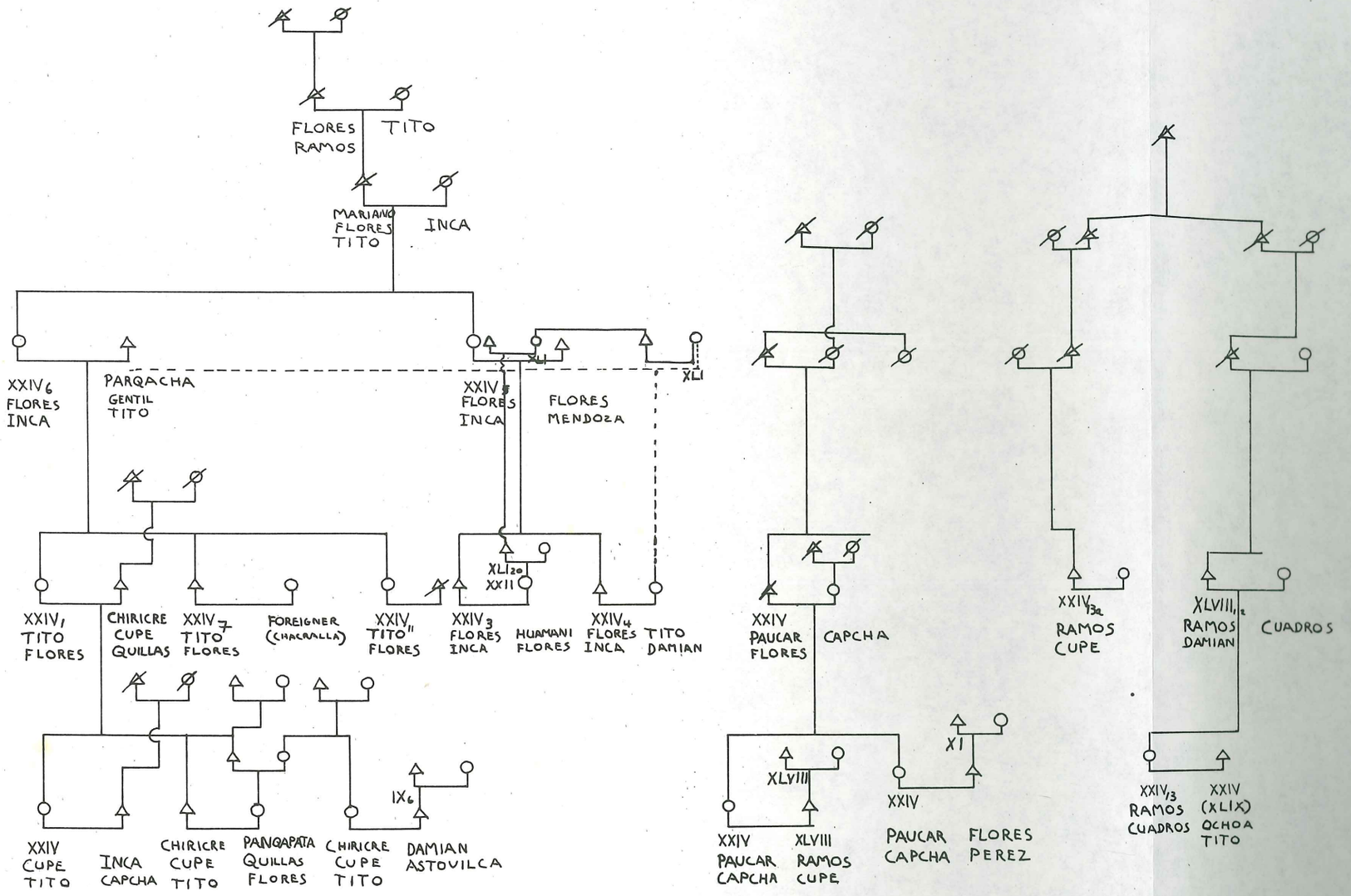


DIAGRAMA 3
COMPOSICION SOCIAL DE LAS MANZANA XXIV

con individuos socialmente anómalos, mientras que la otra, con uno de quien sabemos muy poco. La mayor se casó con un hijo ilegítimo de un hombre perteneciente a una familia pudiente de Cabana y una mujer andamarquina; la segunda, con un hombre cuya familia desconocemos y la tercera, con otro hijo ilegítimo de un hombre que tuvo varios hijos en una mujer que era la tercera hija de una familia pudiente, pero que ya había tenido un hijo con otro hombre.

Finalmente estos matrimonios optaron por residir uxorilocalmente de manera permanente, estableciendo un patrón que fue continuado por los hijos, como veremos a continuación. De tres hijos que tuvo la hija segunda de Mariano, la primera y última fueron mujeres, mientras que el del medio, varón. En su momento, cada uno contrajo matrimonio. La mayor lo hizo con el hijo segundo de un hombre asociado con Chiricre; el varón, con una forastera de Chacralla y la menor enviudó y migró a Lima, sin perder sus derechos a la propiedad que tiene en esta manzana. Aquella que contrajo matrimonio con el poblador de Chiricre tiene a su vez dos hijas y un hijo que ya están casados. El varón, que es menor que sus hermanas y que se adelantó a ellas en el matrimonio, alterna entre la residencia en Chiricre y la de sus suegros, mientras que sus hermanas y sus maridos permanecieron en la manzana XXIV. Mientras desarollábamos nuestra investigación, el marido de la mayor logró amasar cierta fortuna, adquirió un camión y se mudó a una vivienda en la Plaza de Armas, que compró con su esfuerzo. La familia de este último, como la del esposo de la menor de las hijas son residentes de la mitad Tuna, pero de manzanas adyacentes a la XXIV. La familia del marido de la mayor reside en la manzana XXV y la del esposo de la última, en la manzana IX.

La hija menor de Mariano tuvo cuatro hijos varones y una hija. Los dos mayores (que son los únicos que figuran en el Diagrama 3) están casados y son muy populares entre los andamarquinos por haber desempeñado puestos públicos importantes que habían estado reservados exclusivamente para los *mistis*. El tercero y la última eran estudiantes. El segundo contrajo matrimonio con la hija ilegítima del esposo de la segunda hija de Mariano, que acostumbraba vivir con su madre en la manzana XLI, y el hijo mayor se casó con la hija del hijo de la hermana del esposo de la madre (Hja Hjo Hna. Eo M) de su cuñada (Hno Ea), que también se asocia a la manzana XLI y XXII.

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

Las manzanas XI y XX (ver Diagrama 4), que están frente a frente y conservaban rastros de las antiguas calles que existían antes de la construcción de la carretera, muestran claramente cómo la división en manzanas no actúa de frontera para la propiedad de viviendas de una familia extensa. Así, a través de este ejemplo, es posible constatar claramente la posesión de viviendas de hermanos de un mismo tronco repartidas en manzanas contiguas. Además, este caso, a diferencia del de la manzana XXIV, también nos permite apreciar la unidad entre hermanos de sexo distinto. Desafortunadamante

no contamos con ningún testamento perteneciente a esta familia, lo que nos hubiese permitido rastrear la transmisión de la propiedad.

En la manzana XI residen dos hermanos (Astovilca Poma), con sus respectivos descendientes, que ocupan las viviendas XI (13b), XI (14), XI (15), XI (16) XI (16b) y XI (16c). Dos de los hijos de uno de estos hermanos viven en la manzana XII y en Morro de Arica, respectivamente, que es adyacente a esta manzana. Y, en la manzana XX, en la vivienda No. 3, vive el hijo del hermano mayor de estos dos con un hijo casado. La hija casada de este hermano mayor habita XIV (1) con su esposo. Un cuarto hermano de los dos mencionados al principio, por razones que desconocemos fué a vivir a Pata y casi todos sus hijos han contraído matrimonio con residentes de este barrio.

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

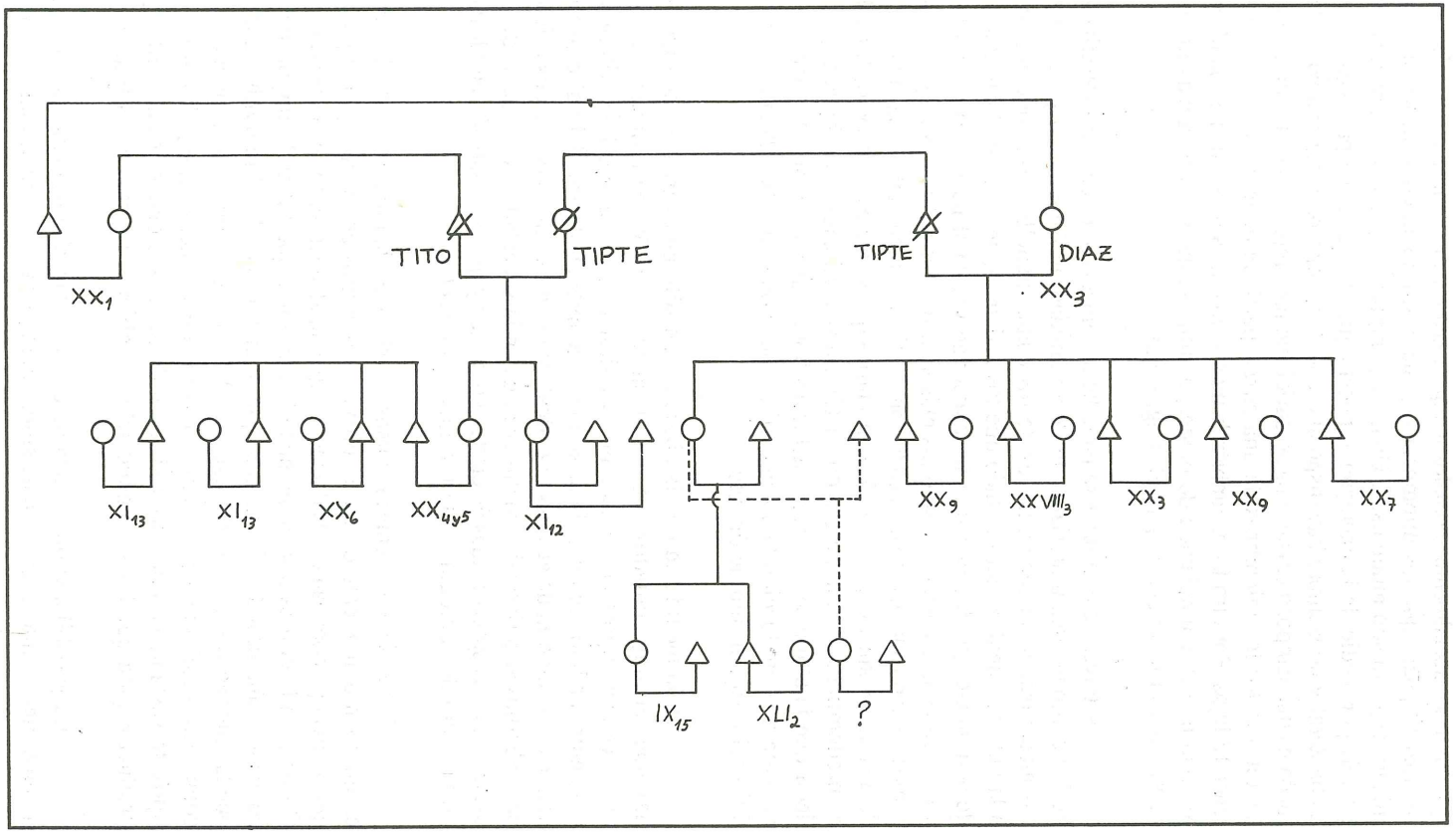
Finalmente, es en el sector llamado Caniche (que es donde se ubican las ruinas ya mencionadas), de la mitad Pata, donde hemos logrado ubicar la red familiar más extensa y la expresión más clara de la preponderancia de algunas *castas* en determinados sectores del pueblo. Se trata de las *castas* Allqa Ramos (Diagrama 6) y Gentil Tito las cuales se distribuyen de la siguiente manera: a) *casta* Allqa Ramos, manzana XLI, viviendas (11), (12), (14), (18 y 19), (27), (28 y 29), (30 y 31); manzana XLVII, viviendas (5), (7), (8); manzana XLVIII, viviendas (3a), (4), (5 y 6), (8 y 9), (10 y 11), (12), (23), (24), (24a), (28), (30); y manzana XLIX, viviendas (3), (4), (7), y b) *casta* Gentil Tito, manzana XLI, viviendas (9 y 10), (11), (28 y 29), (34); manzana XLVII, viviendas (4), (4a), (6), (6a), (10), (11), (12), (13); y manzana XLVIII, viviendas (10 y 11), (24),y (31).

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

Si bien la concentración parece ser más favorecida que la dispersión, puesto

DIAGRAMA 5

COMPOSICION SOCIAL DE LA MANZANA XX



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

A través de esta primera parte hemos intentado ofrecer una descripción detallada de los componentes materiales de la comunidad de Andamarca y de la naturaleza de los mecanismos sociales a través de los cuales aquellos componentes se incorporan a la vida comunal. Hemos notado que los andamarquinos desarrollan una multiplicidad de actividades productivas que se relacionan ya sea al pastoreo como a la agricultura y que, en consecuencia, los ámbitos más significativos son la puna y el valle. Más aún, hemos comprobado que coincidiendo con los límites impuestos por la altura a la adaptación de algunos productos y a la visión concéntrica que se tiene del espacio, el medio ambiente es predominantemente percibido en términos verticales. No obstante, esto no quiere decir que la altura sea el único factor ecológico que se valore. Ya hemos visto que en relación a la producción también reciben atención la disponibilidad de agua, la textura del suelo, su configuración, etc.

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

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

La variabilidad productiva no es, pues, tan sólo una exigencia que tiene fundamentos meramente económicos, sino, como estamos viendo, también culturales que

tienen que ver con la concepción de la salud y de un ordenamiento social que es conceptualizado en términos de equilibrio. En consonancia con esta variabilidad, donde a cada producto y actividad productiva se le asignan significados diferentes, hemos podido comprobar la existencia de distintas modalidades de propiedad que, por un lado, se adecúan a la naturaleza de los bienes, pero que, por otro, responden a la configuración del sistema social. que cuenta con una serie de gradientes que van del nivel comunal al individual.

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

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

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

PARTE II

EL PARENTESCO

CAPITULO I

EL VALOR DEL PARENTESCO

a.- Indicadores sobre la importancia del parentesco en Andamarca.-

Frente a determinadas posturas culturalistas un tanto extremas que niegan la universalidad del parentesco [1], coincidimos con Ernest Gellner cuando sostiene que la estructura del parentesco tiene que ver con un patrón de relaciones físicas usado para propósitos sociales. Es decir, se trata de «...la manera en que un criterio físico es usado para seleccionar miembros a un grupo y la adscripción de derechos, obligaciones, etc...» (1987, p. 170). El criterio físico en cuestión no es otra cosa que la reproducción de los seres humanos y la filiación genética que se deriva de ella. Es pues, sobre esta base material, común a todos los hombres, que las sociedades seleccionan algunos aspectos para sus propios fines. Por consiguiente, el fundamento cultural del parentesco radica precisamente en esta selección, que permite la existencia de una gran variedad de significados y comportamientos, pero lo que lleva a erigirlo como una categoría analítica es la universalidad del sustrato biológico que lo sustenta.

Ahora bien, existen algunas sociedades que en su interacción social toman muy en cuenta la realidad física y que tienden a privilegiar aquellos vínculos que guardan correspondencia con la filiación o descendencia, mientras que hay otras que los prefieren soslayar y dan más peso a los que se derivan de las alianzas matrimoniales. Inclusive hay algunas más, como las que conforman nuestras elites nacionales, que relegan los vínculos de estos dos ámbitos a una esfera muy circunscrita y privilegian aquellos que se derivan del ejercicio de opciones voluntarias e individuales.

A diferencia de lo que ocurre en las grandes ciudades, donde la interacción social cotidiana es frecuentemente entre individuos que nunca se han visto antes, en Andamarca es, comúnmente, siempre entre conocidos. Para los que vivimos en medios urbanos como Lima, es sorprendente observar el gran conocimiento que niños andamarquinos bastante tiernos tienen de su vecindario. Por ejemplo, un niño, de alrededor de 10 años, que nos acompañó inicialmente en la tarea de identificar los poseedores de las distintas viviendas del pueblo matriz, pudo darnos una relación pormenorizada de las familias que vivían en unas 50 unidades domésticas que estaban en su vecindario.

---

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

Posteriormente su trabajo fue complementado por un informante de unos 30 años, que llegó a identificar a los jefes de un 90% de las 658 viviendas del pueblo.

Sin lugar a dudas algunos factores que posibilitaron esta tarea fueron que el volumen poblacional de Andamarca no es muy grande, que la naturaleza de la tecnología exige la cooperación entre compoblanos y que la comunidad es altamente autosuficiente. Además, el inventario que nos proporcionó el niño se vio facilitado porque casi un 60 ó 70 % de las familias que vivían en aquellas 50 unidades domésticas estaban emparentadas con la suya. Lo que nos muestra que en Andamarca, como en todas las comunidades andinas, la interacción social es fundamentalmente interpersonal y, como veremos a continuación, el vínculo que emerge como el predominante en distintos contextos sociales es el parentesco.

Ya hemos visto en el capítulo anterior que un indicador muy expresivo de la importancia del parentesco en esta comunidad es que la transmisión de bienes sea principalmente hereditaria. Una derivación de ello es que el espacio se ve poblado por un conjunto de familias extensas que por tener un cierto tinte patrilineal asumen la fisonomía de grupos unilineales y se les da reconocimiento bajo el nombre de *castas*. Otro indicador, que se plasma en la interacción cotidiana, es la cooperación de parientes en distintas actividades laborales o rituales. Ya sea la siembra o la cosecha de un producto agrícola, o el pastoreo, o las distintas etapas de la construcción de una casa, o rituales tales como la marcación del ganado o aquellos que tienen que ver con el ciclo vital como el bautismo, el matrimonio, la muerte, la mayor parte del contingente de personas que participan son parientes. Inclusive el término *ayni*, ya analizado, encuentra su paradigma básicamente en la cooperación entre parientes. A nivel un poco más institucionalizado, la importancia del parentesco se destaca en la existencia de una compleja terminología cuya estructura está estrechamente vinculada con las que se dieron en la cultura quechua prehispánica y cuyos términos derivan mayoritariamente de aquella cultura. También se hace notorio en la especificación de roles que deben cumplir determinadas categorías de parientes, como los *masa* o yernos, y en la vigencia que tienen determinadas creencias que actúan de mecanismos de control del incesto. Este es el caso de los *condenados* y *qarqachas*, que estudiaremos posteriormente.

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

b.- La terminología del parentesco.-

Aunque muchos palabras del español se han incorporado a la terminología del parentesco vigente en Andamarca, esta todavía retiene los rasgos básicos de las terminologías de parentesco utilizadas en otras comunidades quechua-hablantes menos influidas por el español, y de aquella que puede ser reconstruida gracias a los antiguos vocabularios

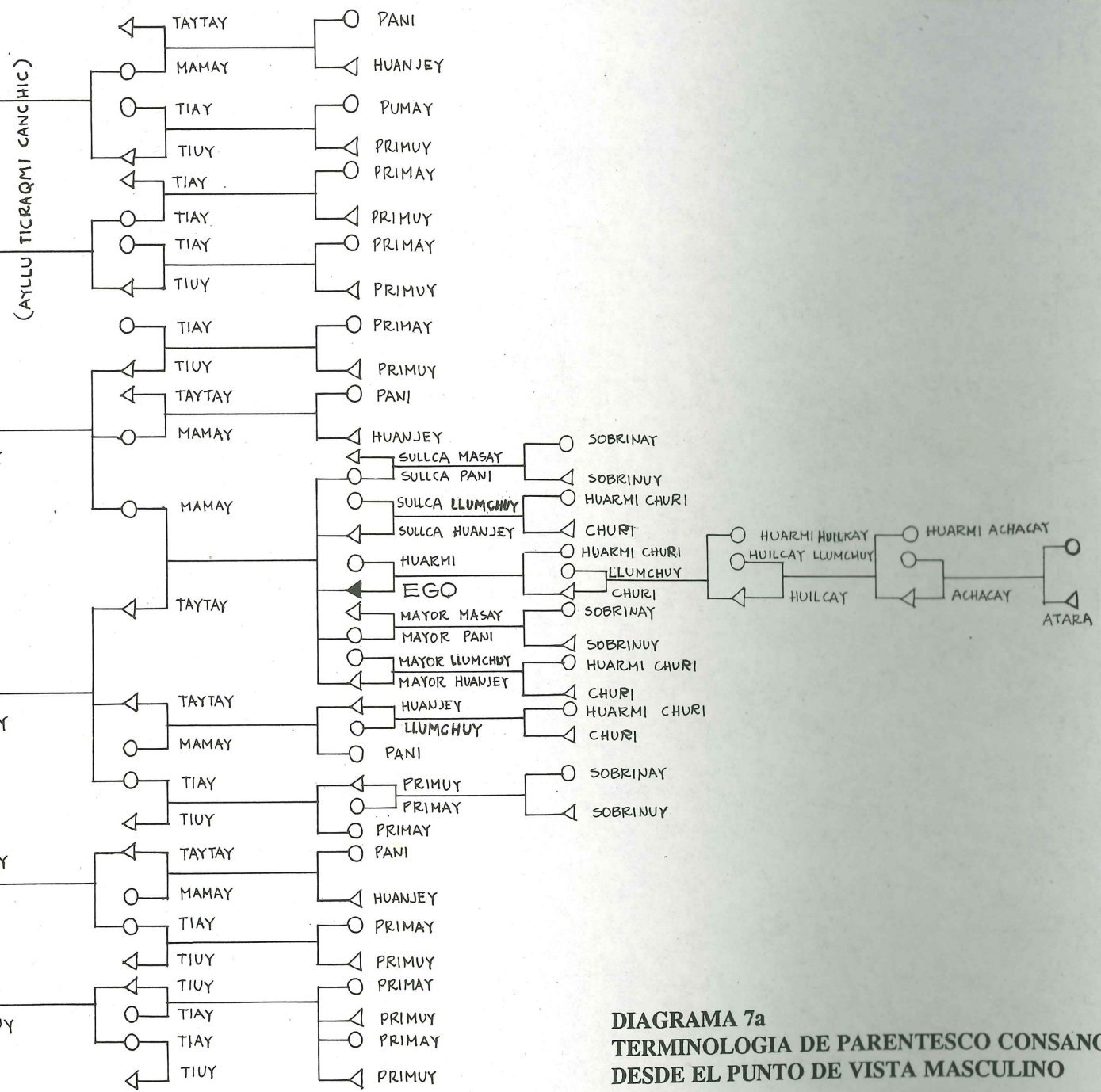


DIAGRAMA 7a
TERMINOLOGIA DE PARENTESCO CONSANGUINEO
DESDE EL PUNTO DE VISTA MASCULINO

y gramáticas quechuas de los siglos XVI y XVII. Hoy como ayer el sistema bajo el cual se organizan los términos puede seguir siendo descrito como de «bifurcado fusionado», como sugiere Webster para la comunidad de Q'eros (1980, p.186), en el sentido que, por un lado, junta a los hermanos y primos paralelos bajo términos que son comunes y, por otro, separa a los primos cruzados (ver Diagramas 7a y 7b).

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

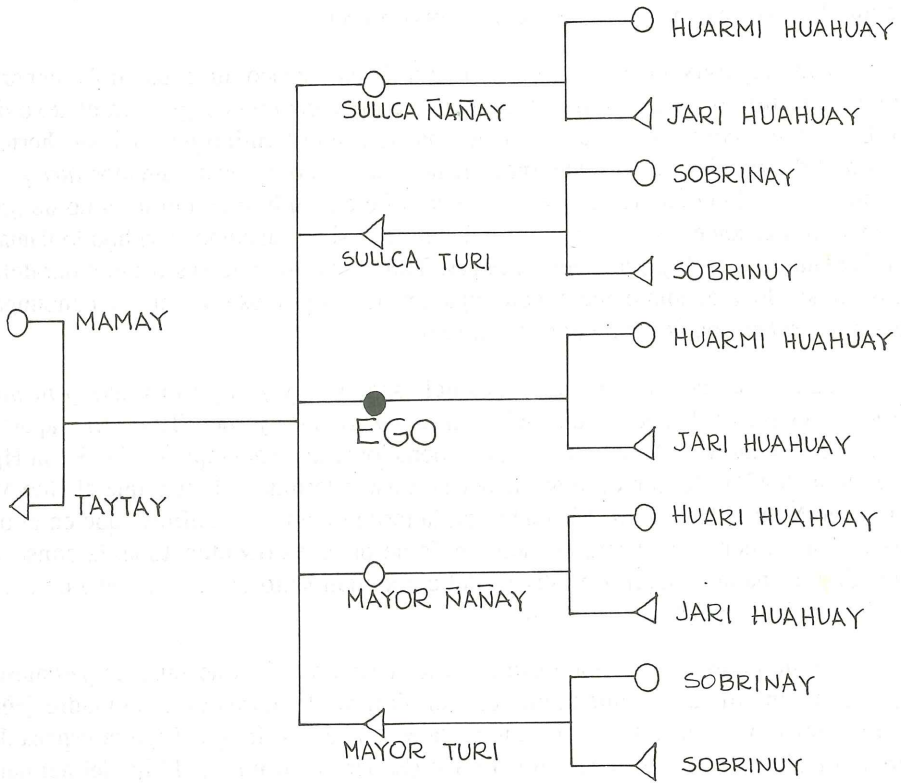
Otra supervivencia de la terminología de parentesco quechua en Andamarca es que los términos para referirse a hermanos e hijos cambian según sea el sexo del ego. Un ego masculino se refiere a sus hermanas con el término *pani* y a sus hermanos con el de *huaujey*. Si es femenino, sus hermanos varones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

La incorporación de los términos del español *tiuy* y *tiay* (tío y tía), y *primuy* y *primay* reemplazan la antigua distinción entre *ipa* (Hna.P.) y *caca* (Hno.M.) y aparentemente se ha eliminado la antigua fusión generacional que hacía que la Hna.P., la Hja. Hna.P. y la Hna.P.P. fuesen designadas por un mismo término, al igual que el Hno.M., el Hjo.Hno.M. y el Hno.M.M. Sin embargo, la terminología entre afines, que en el pasado estaba estrechamente relacionada con la de primos cruzados, todavía conserva esta regla fusionante y algunos vestigios del comportamiento que se derivaba de dicha vinculación (ver Diagramas 7c y 7d).

Según la documentación histórica y las terminologías quechuas de parentesco de algunas comunidades contemporáneas, el término de hermano de la madre (Hno M) era el mismo que aquel para designar a la esposa del padre (Ea P), a la esposa del padre del padre (Ea P P), esposa del hermano (Ea Hno) y esposa del hijo del hermano (Ea Hjo Hno). Este término era *caca* y se usaba de una manera no-recíproca a los «dadores de esposa» por el esposo de la hija (Eo Hja), el esposo de la hija de la hija (Eo Hja Hja), el esposo de la hija del hijo (Eo Hja Hjo), el esposo de la hermana, el hermano del esposo de la hija (Hno Eo Hja) y el padre del esposo de la hija (P Eo Hja), todos los cuales eran llamados *masa* (o *qatay* [2]) por los *caca*. En la actualidad, el Hno M

2 Este término pertenece al quechua cuzqueño mientra que *masa*, al ayacuchano. En ambos casos su sentido es el de "recibidor de esposa".

DIAGRAMA 7b
TERMINOLOGIA DE PARENTESCO CONSANGUINEO
DESDE EL PUNTO DE VISTA FEMENINO



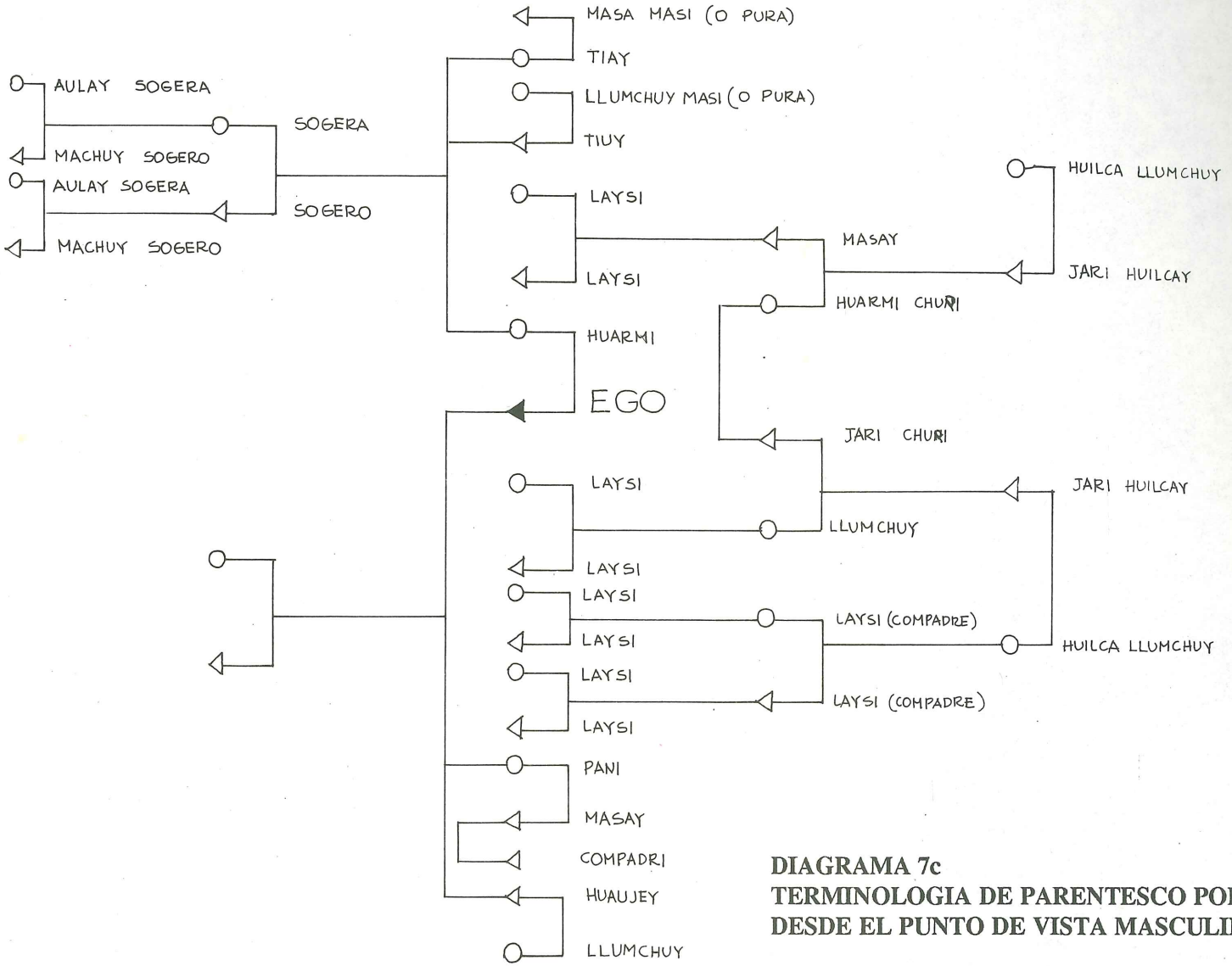


DIAGRAMA 7c
TERMINOLOGIA DE PARENTESCO POR AFINIDAD
DESDE EL PUNTO DE VISTA MASCULINO

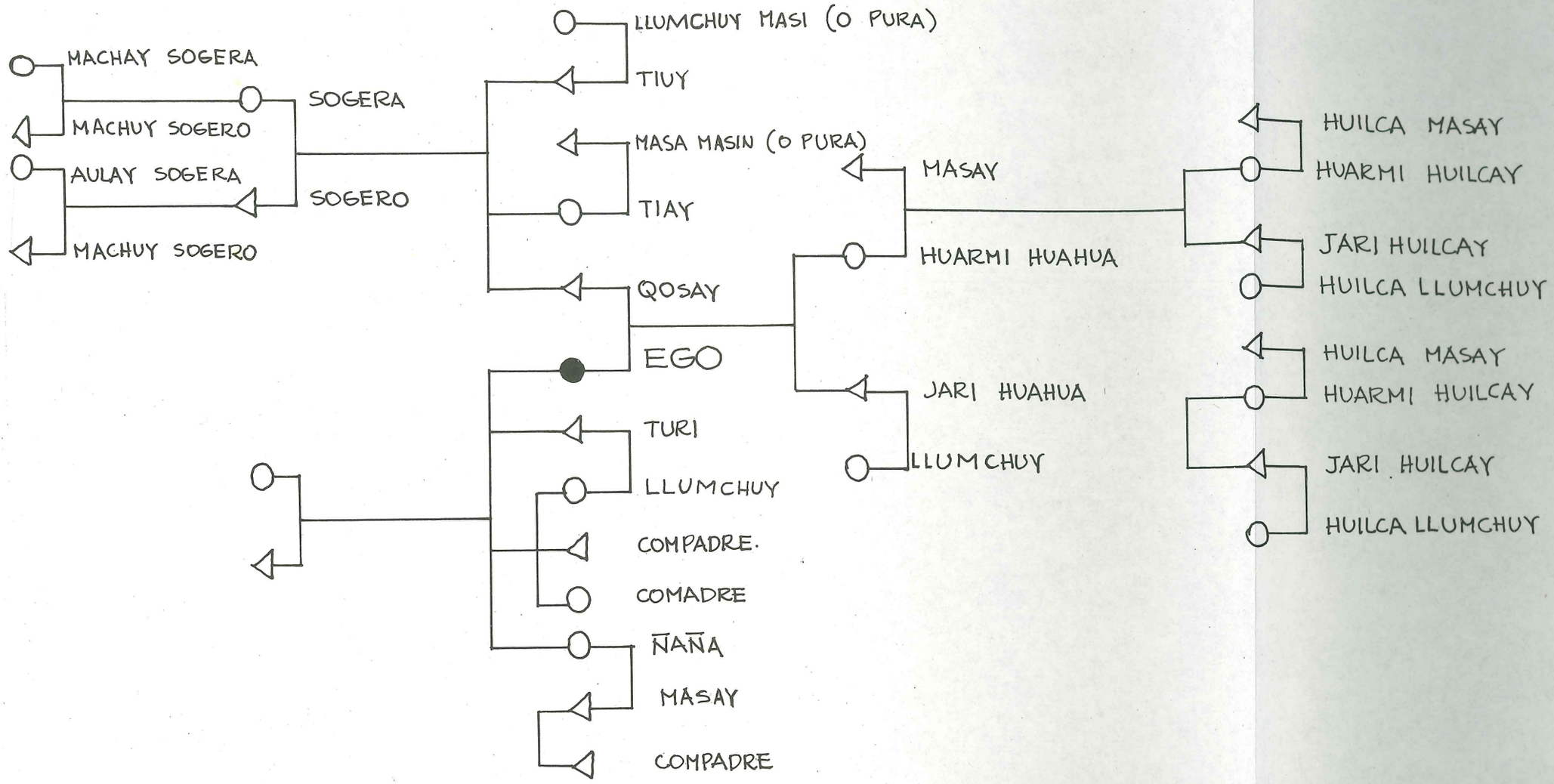


DIAGRAMA 7d
TERMINOLOGIA DE PARENTESCO POR AFINIDAD
DESDE EL PUNTO DE VISTA FEMENINO

ya no es más referido con el mismo término que para P Ea, pues al primero se le dice *tiuy* y al segundo *sogero*. Sin embargo, llama la atención que el Hno Ea sea referido con el mismo término que aquel para el Hno. M.: ambos son *tiuy*. Más aún: de una manera no-recíproca el P Ea, el P P Ea y el Hno Ea agrupan al Eo Hja, al Eo Hja Hjo y al Eo Hna bajo el término *masa*, que es común a todos. Inversamente, también se puede observar que el P Eo, el P P Eo y el Hno. Eo llaman con el equivalente femenino de *masa*, es decir *llumchuy*, a la Ea Hjo, a la Ea Hjo Hjo y a la Ea Hno. La nuera, a su vez, usa los términos de *tiuy* y *tiay* de la misma manera que el *masa*.

Además de estos rasgos estructurales y de conservar algunos de los términos usados en el pasado, Andamarca tiene el mérito adicional de agregar otros al corpus conocido de términos de parentesco quechua. Uno de estos es, por ejemplo, *achacay* [3], que se usa de una manera auto-recíproca entre individuos que mantienen una relación entre sí equivalente a la de abuelo/nieto; otro es *atara* [4], que alude a los descendientes de ambos sexos en cuarta generación; otro, *auquillo* [5], que se refiere a los ascendientes de ambos sexos en cuarta generación y, finalmente, *laysi* [6], que también es auto-recíproco, aunque circunscrito al plano de la afinidad como es el caso de los consuegros y de los padres respectivos de estos últimos.

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

Siguiendo las premisas del evolucionismo de Morgan, Cunow asumió que en un primer momento la filiación de estos grupos era matrilineal y posteriormente patrilineal; y que la identificación que se hacía entre Hno M y P Ea correspondía a una hipotética identificación entre Ea = Hja Hno M = Hja Hna P; o Hjo Hja Hno M = Hjo Hja Hna

---

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

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

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

6 Según una comunicación personal de Félix Palacios, este término también es usado por los aymaras de Puno con las mismas connotaciones. Cristopher Wallis, en otra comunicación personal, refiere exactamente lo mismo, pero en relación a pastores aymaras de Chinosire, en el Departamento de Arequipa.

P y así sucesivamente (ver Diagrama 8). Otras equivalencias que se desprenden de este supuesto es el Hjo Hjo Hno M = Hjo Hna; Hjo Hjo Hna P = Hjo Hna y que el Hno M = Eo Hna P. En otras palabras lo que Cunow sugiere es la posibilidad de que los quechuas se hubiesen organizados en grupos de descendencia unilineal, que recibieron el nombre de *ayllu* o *panaca*, y que practicaban una regla matrimonial (al parecer prescriptiva) de naturaleza simétrica, que se traducía en un intercambio de hermanas (Cunow, 1929).

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

Años después de Cunow, a principios de la década del '60, nuevamente la ecuación Hno M = P Ea que plantea la terminología de parentesco quechua volvió a ser tomada, junto con otra evidencia, para dilucidar la estructura social andina prehispánica. En esta oportunidad quien realizó este intento es otro investigador europeo que desde diez años antes había comenzado a estudiar la sociedad andina. Se trata del antropólogo holandés Tom Zuidema, autor de uno de los estudios más revolucionarios sobre la organización social del Imperio de los Incas (1964).

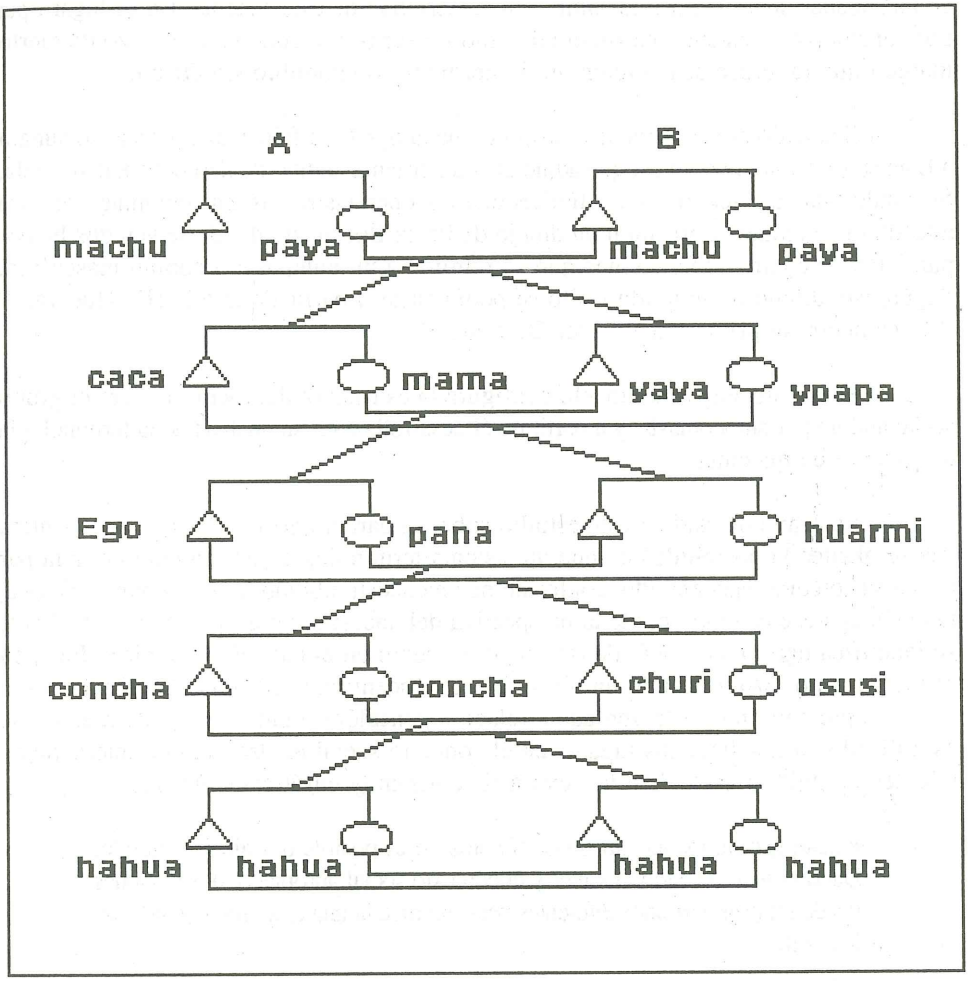
Premunido de los marcos conceptuales de la antropología desarrollada en la Universidad de Leiden, su enfoque del parentesco andino es, como llamaría Lévi-Strauss, el de una estructura elemental. Una vez más asume que los grupos sociales andinos tienen una base unilineal, aunque, introduciendo una gran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

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

La extraña simultaneidad de estos dos matices, no muy frecuente en otros sistemas de parentesco, es explicada postulando la existencia de un sistema de descendencia

DIAGRAMA 8

LA INTERPRETACION DEL SISTEMA MATRIMONIAL QUECHUA SEGUN CUNOW



paralela para lo cual encuentra corroboración en el *Confesionario*, de Pérez Bocanegra (1631), una fuente muy utilizada por Zuidema, y en unas partidas de bautizo del siglo XVII, del pueblo de Paucartambo (Cuzco). Las contradicciones que se derivan de esta doble presencia son explicadas postulando, a su vez, la existencia del matrimonio prescriptivo matrilateral bajo estructuras que configuran ciclos tripartitos.

En 1972, luego de seguir profundizando sobre el tema de la estructura social andina, Zuidema (1977) intenta un examen más exhaustivo de la terminología quechua.

Partiendo de una crítica que hace al trabajo de Lounsbury, fija su nueva posición frente al tema desde un comienzo. Rectificando su postulación anterior, niega la existencia del matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral que había sido un eje muy importante de su trabajo previo y del que desarrolla Lounsbury. Aunque no se aparta plenamente de su tratamiento del parentesco Inca como una estructura elemental, deja en un segundo lugar la posible naturaleza prescriptiva de este sistema. En su lugar opta por considerar al sistema matrimonial como proscriptivo, aunque no exento de cierto margen que favorece al intercambio de hermanas o connubio simétrico.

Seducido por la evidencia proporcionada por Juan Pérez Bocanegra, se aunará a Lounsbury en la importancia que adjudica a un sistema andino de descendencia paralela. Sumando esta característica a los límites que imponen las reglas matrimoniales, erguirá a la altura de modelo estructural un dibujo de Perez Bocanegra donde se ven dos linajes paralelos de cuatro generaciones que se remiten a un antepasado común masculino. Según este dibujo un individuo sólo se podía casar a partir de la Hja Hja Hja Hna P P P, es decir, su prima tercera (ver Diagrama 9).

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

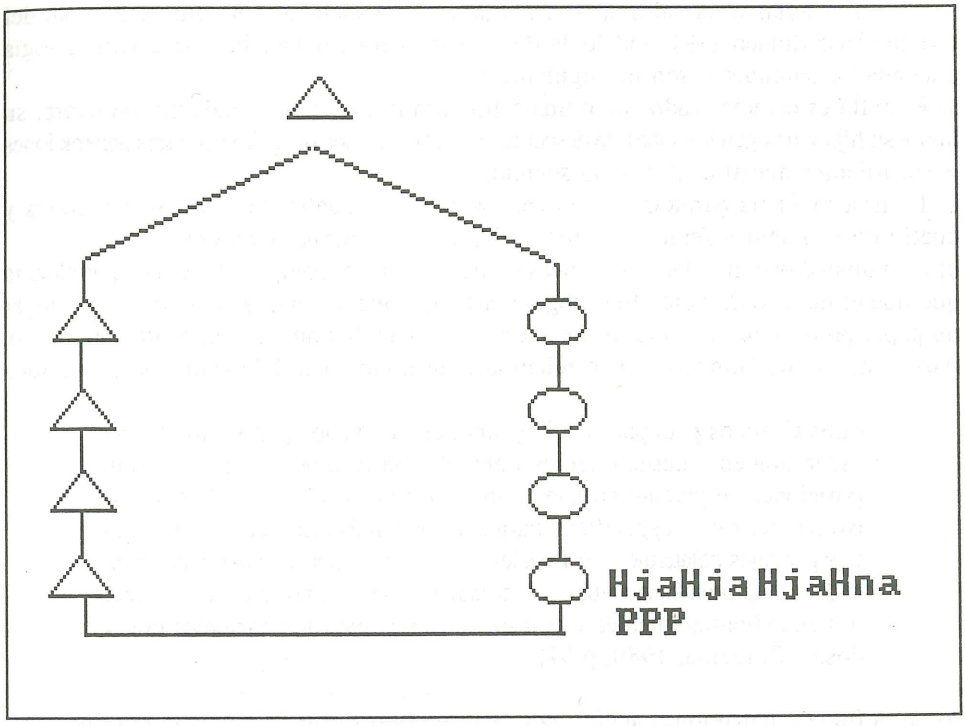
La gran novedad en este estudio sobre el parentesco Inca es que por primera vez se plantea la posibilidad de que un sistema terminológico del parentesco, a la par de ser visto como egocentrado, conforme nos ha acostumbrado la teoría antropológica, también aparece centrado desde la perspectiva del ancestro del grupo social con el cual se identifica ego, o en el jefe de tal grupo, o, como en el caso de la nobleza Inca, en el Inca mismo. «Aún cuando un término sea egocentrado -sostiene Zuidema-, no lo está siempre para indicar la verdadera relación genealógica entre ego y alter, sino que es utilizado para indicar sus lugares en el contexto social dentro del que interactúan» (Zuidema, 1980, p. 58). Esto lo lleva a sostener muy enfáticamente que

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

Esta afirmación representa una crítica muy seria a los análisis matemáticos y componenciales del parentesco, que por lo general no toman en cuenta el contexto en que se utilizan los términos de parentesco y en los que muy alegremente se asume que estos tienen un valor unívoco en relación al ego que los utiliza. Una actitud de esta naturaleza se advierte claramente en el tratamiento que tanto Cunow, Lounsbury y el mismo Zuidema —en su trabajo inicial— dieron al término quechua *caca*. El hecho de que se pensara que un mismo ego tratara con este término a su tío materno y suegro condujo a estos autores a postular formas prescriptivas, simétricas o asimétricas, en la región andina, pues consideraron que la doble acepción de tío materno y suegro sugería

DIAGRAMA 9

EL MODELO DE PEREZ BOCANEGRA



que un ego se casaba con su prima cruzada matrilateral. Pero, ¿y si se trataba de dos egos distintos que se referían con el término *caca* a un mismo alter o alters distintos?

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

otros sistemas Omaha, la extensión del término *caca*, a través de varias generaciones sucesivas lo que expresa es la unidad de estas líneas de descendencia, que en este caso son patrilineales, pero que también pueden ser matrilineales como señaló Lounsbury.

Las notas esenciales sobre la organización social andina que se derivan del uso que hace Zuidema del modelo de Pérez Bocanegra y del análisis de la terminología quechua de parentesco son las siguientes:
a) El ayllu es caracterizado como una estructura grupal conformada por un padre, su hijo y su hija y tres generaciones de descendientes patrilineales del primero y tres generaciones descendientes matrilineales de la segunda.
b) La descendencia paralela es graficada a través de cuatro descendientes varones y cuatro descendientes femeninas que se derivan del antepasado común.
c) A la unidad que guardan estas líneas de descendencia, confirmada en la equivalencia que trae el modelo de Pérez Bocanegra entre hija menor y tataranieta, se le hace jugar un papel preponderante en la explicación del uso de distintos términos de parentesco. Aparte de lo que hemos visto en relación al término *caca*, Zuidema considera que:

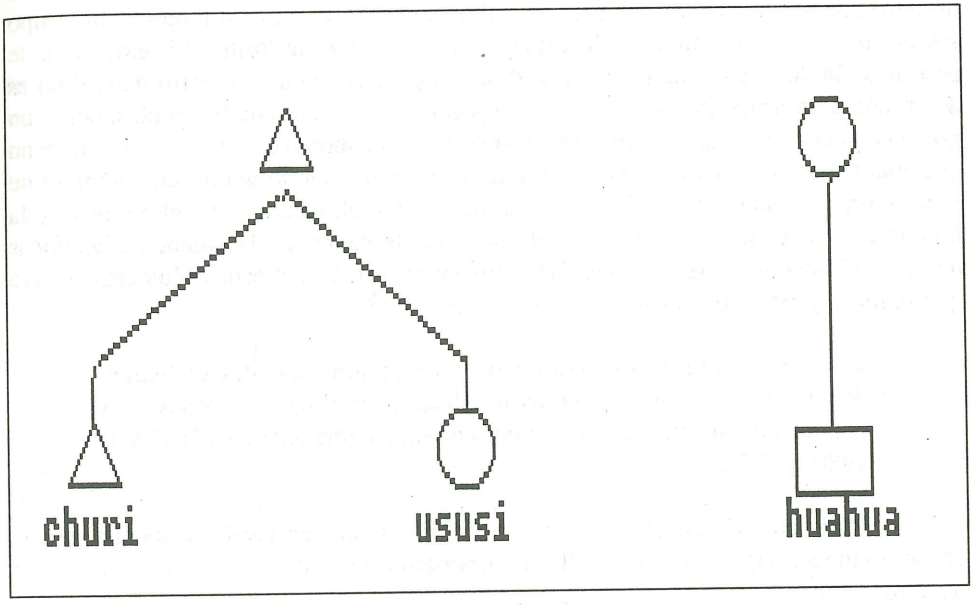
> «Los términos para padre, hijo y siblings (hermanos), aplicados a otros ascendientes y descendientes lineales, son términos alternativos de posiciones de parentesco que también tienen sus términos específicos. No hay términos específicos para parientes más allá del cuarto grado. Los parientes colaterales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

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

Otros detalles que cumplen un rol importante en la interpretación de Zuidema, son la asimetría que se da en la relación entre padre, hijo e hija y aquella entre madre e hijos, y la asimetría que tiene lugar en el primer grupo de relaciones en el que se incluyen dos varones y una mujer (ver Diagrama 10). La importancia de este detalle se deja entrever principalmente en la interpretación que se hace de los términos *caca* e *ipa*. Finalmente, es digno de destacarse que en relación a su interpretación de las nociones de *ayllu* y *panaca*, se advierte, una vez más, la necesidad de explicar un mismo fenómeno desde distintas perspectivas.

DIAGRAMA 10

ASIMETRIAS TERMINOLOGICAS ENTRE EL PADRE Y LA MADRE



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

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

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

Siguiendo estas premisas, Zuidema observa que el uso que se hace de los términos *caca* e *ipa* no es simétrico, como supone Lounsbury apoyándose en la evidencia sobre descendencia paralela y en la creencia sobre matrimonios asimétricos en los Andes,

sino asimétrico: *caca* (así como *mama*) tiene básicamente una connotación de foráneo, excluido, mientras que *ipa*, (así como *tayta*) una de endógeno, incluido.

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

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

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

> «La palabra *ayllu* está probablemente relacionada a *ullu*, 'pene' en quechua. Con una aplicación más amplia en el sur del Perú también significa bolas o boleadoras de tres bolas...El elemento común en ambos significados está basado en el hecho de que una división tripartita del ayllu como grupo social es considerada como fundamental en el pensamiento andino, la cual es una división que ya hemos reconocido en el grupo padre, hijo e hija...» (Zuidema, 1980, p. 78).

De acuerdo a esta interpretación de *ayllu*, el modelo de Pérez Bocanegra también puede ser concebido como la extensión por tres generaciones de este grupo tripartito.

Dado el contenido semántico de *ayllu* y *panaca* y su asociación con el modelo de Pérez Bocanegra pareciera, por consiguiente, que estos términos aludieran exclusivamente a grupos de parentesco. Esto no es así. Si bien el parentesco actúa como paradigma y se materializa en la estructura mencionada en algunos casos, Zuidema también admite que bajo estos términos se encubrieron grupos locales, políticos, ceremoniales, cuyos miembros no necesariamente estaban emparentados entre sí.

Como vemos, no es poco lo que se puede derivar de la estructura de la terminología quechua, de la cual es parte la usada en Andamarca. Cunow, Lounsbury y especialmente Zuidema representan tres hitos muy importantes en estos estudios, ya que han sentado

las bases para un mejor entendimiento de la organización social andina. Lo que sigue es un intento de ahondar en sus premisas a la luz de las evidencias recogidas en Andamarca y a partir de ellas acceder a los principios estructurales que ordenan la interacción social de esta comunidad.

A lo largo de nuestro análisis veremos que si bien la descendencia no alcanza la profundidad que se ve en algunas sociedades africanas, juega un rol significativo en la organización del sistema de parentesco andamarquino. Complementándose con las reglas matrimoniales, da lugar a la configuración de distintos grupos sociales que tienen una base parental.

Pero si bien la descendencia es significativa, también lo es la alianza matrimonial, que se sustenta en la representación de los sexos como dos mundos paralelos, pero donde al masculino se le confiere un mayor grado de predominio.

Todos estos principios, a su vez, convergen en el parentesco ceremonial, particularmente en el compadrazgo espiritual. Esta institución, además de ser un espejo fiel de los pilares que sustentan al parentesco, cumple el importantísimo rol de reforzar la descendencia, el matrimonio y el sistema acumulativo que permite el acceso a los cargos públicos que recrean la unidad de la comunidad. Como veremos en su momento, el parentesco ceremonial es el principal eslabón que une el sistema de interrelaciones personales con el conjunto comunal y hasta extra-comunal. A diferencia del matrimonio, que tiende a circunscribir al individuo a ámbitos estrechos de la comunidad, el parentesco ceremonial lo proyecta a lo universal y plural, conforme a aquella recurrente dialéctica entre lo endógeno y lo exógeno.

CAPITULO II

UNIDADES SOCIALES Y PARENTESCO

a.- El valor de la descendencia.-

De lo expuesto anteriormente queda claro que una tendencia dominante entre los estudiosos de la sociedad andina ha sido asociar la organización social de esta realidad con la existencia de grupos unilineales. Sin lugar a dudas esto traduce una corriente de corte evolucionista y funcionalista no superada, muy extendida a nivel mundial, que es incapaz de concebir un sistema social alternativo para las sociedades arcaicas y para terminologías de parentesco bifurcadas-fusionadas de tipo iroqués que, según Webster, «... se asocian generalmente con sistemas de parentesco unilineales.» (Webster, S., 1980, p.189).

Esto último ha sido cuestionado por Lounsbury y Scheffler (1971), quienes sostienen que no existe una relación directa entre terminologías de parentesco y la configuración que adoptan los grupos sociales. Por otro lado, Zuidema ha demostrado claramente que en una sociedad con una terminología de este tipo, como la andina, coexistieron tanto grupos unilineales como cognáticos.

De la supuesta exclusividad de los grupos unilineales en la organización social andina, actualmente se ha pasado al de un predominio de los grupos bilaterales, de la familia conyugal y al reconocimiento de una composición social que varía segun los contextos. Pioneramente, en la década del '40, Bernard Mishkin, luego de un análisis exhaustivo de la comunidad de Kauri en Cuzco, sostiene que

> «...el ayllu, según como está descrito por Saavedra, con las clásicas características de sib, de descendencia de un antepasado común, unilateralidad, exogamia, y totemismo, no se encuentra en ningún sitio...La comunidad en la mayor parte del Perú está compuesta de por lo menos varias familias extendidas, cada una de las cuales afirma su origen separado a pesar del hecho de que han vivido en estrecha asociación por largos períodos.» (Mishkin, B., 1960, p. 192).

En consonancia con esta afirmación encuentra que la familia quechua:

> «...podría ser clasificada como bilateral, en el sentido que la moderna familia occidental es bilateral, con cierto énfasis patrilineal. La familia

> funciona, en cierto grado, como una unidad económica y social. En asuntos de autoridad, goza de ciertos derechos, ciertas prerrogativas y derechos bien definidos; funciona también en el campo religioso. La composición del grupo familiar varía considerablemente. Dentro de un compuesto familiar se encuentra generalmente una pareja de abuelos, los padres, en algunos casos el hermano del padre y su familia inmediata y los hijos...En muchas comunidades la mayoría está constituida por familias conyugales (Ibid., p. 200).

Más recientemente, resumiendo en gran medida los resultados del symposium sobre parentesco llevado a cabo en Toronto en 1972, Berndt Lambert concede tal importancia a esta forma de descendencia que titula su artículo introductorio *Bilateralidad en los Andes* y nos ofrece el examen más exhaustivo de sus implicaciones. Como él mismo señala,

> «Este artículo es un intento de basar la interpretación de los aspectos bilaterales del parentesco andino en la autonomía de la unidad doméstica conformada por la familia nuclear.» (Lambert, B., 1980, p. 50).

Si bien consideramos que los alcances de estos investigadores son básicamente correctos y, particularmente el último, abre importante derroteros, pensamos que todavía queda un buen trecho por recorrer para esclarecer la naturaleza de los grupos sociales andinos y, concretamente, de aquellos que adoptan una configuración bilateral. Decir, por ejemplo, que la bilateralidad del parentesco andino se basa en la autonomía de la unidad doméstica no es adelantar mucho, pues, como veremos posteriormente, dicha autonomía es más un ideal que una realidad. A nuestro modo de ver, aquel rostro predominantemente bilateral que muestra el parentesco andino sólo se puede entender confrontándolo con los principios que rigen la descendencia, las alianzas y las tendencias acumulativas de la sociedad.

Para empezar este estudio sobre los grupos sociales andamarquinos basados en el parentesco, hemos considerado pertinente hacer algunas reflexiones sobre el significado que se le otorga a la descendencia en la sociedad andina y, particularmente, en Andamarca.

A diferencia de otros grupos indígenas latinoamericanos, como los Apinayé, que habitan el Brasil Central (Da Matta, 1976), o los Trio, que habitan entre el norte del Brasil y Surinam (Rivière, 1969), o los Piaroa de Venezuela (Kaplan, 1975) y otros más, en el área andina existe abundante evidencia de que el principio de descendencia fue reconocido, así como el de la localidad, pero parece que por sí solo no dio lugar a grupos que alcanzaran cierta permanencia en el tiempo, como ha acontecido con los clanes de Africa y otras partes del mundo.

Los vocabularios quechuas de los siglos XVI y XVII consignan el reconocimiento que se le dio a la descendencia citando términos como *viñay* y *pata* (ya hemos visto que este último también significa peldaño de escalera o andén). Otro término que encierra

esta connotación es *mittay sanay* o *sanaymittaycuna*, que se refiere a los descendientes de ego, y *apusquiycuna*, que es equivalente a ascendientes o antepasados (González Holguín, 1952, p. 78). En el *Confesionario* de Pérez Bocanegra, *mittaysana*, a su vez, aparece asociado con la noción de línea directa de consanguinidad y con la de bisnieto patrilineal de un varón.

El modelo derivado del autor de este *Confesionario* sugiere, además, el uso de genealogías hasta por cinco generaciones en la sociedad indígena. Similar evidencia encontramos para Recuay, en el documento de Rodrigo Hernández Príncipe (1923), y por nuestra parte hemos podido comprobar que Guaman Poma presenta su esquema de las cinco edades del mundo en términos de una genealogía (Ossio, 1977).

El trazar genealogías hasta por cinco generaciones guarda correspondencia con el hecho de que en quechua y en aymara se reconozcan términos específicos de parentesco para el tatarabuelo y tataranieto y que se reconozcan vínculos de consanguinidad hasta el cuarto grado. Esto último es sugerido por las prohibiciones matrimoniales para la gente común y por la existencia de términos como *cichpa*, *caylla*, y *caru* (cercano, al borde y lejano), o de la aplicación de los términos *collana*, *payan*, *cayao* y *caru*, para sugerir grado de parentesco.

Otra sugerencia que aporta el modelo de Pérez Bocanegra es sobre la existencia de un posible sistema de descendencia paralela en los Andes. A esta evidencia Zuidema, además, le añade otra, que proviene de un documento de 1614 publicado por Pierre Duviols (1971, p.355 - 356), en que se menciona una lista de momias que debían ser devueltas por sus parientes al doctrinero para ser enterradas en suelo cristiano. Según este documento nueve varones declararon las momias de ya sea el abuelo, el padre, el hermano, el hijo o el tío (probablemente el hermano del padre); 15 momias en total. Once mujeres declararon las momias de ya sea la abuela, la madre, la hija, o la nieta; 9 momias en total. La única excepción que figura en este documento es que sólo declaran sobre momias del sexo opuesto aquellos cuyo vínculo era el de esposo o esposa de la momia (Zuidema, 1980, p. 73).

Otras evidencias que guardan consonancia con la idea de transmisión paralela es una cita de Hernández Príncipe, mencionada por Zuidema, donde se sugiere que los varones adoraban al Sol y las mujeres a la Luna. Igual referencia trae Guaman Poma de Ayala, aparte de señalar que la transmisión de la tierra seguía estos cauces y que

> «...auia bautismo de palabra y se bautizauan y le dauan sus nombres de sus padres, a las mugeres de sus madres a las crías...» (Guaman Poma, 1968, p. 67)

Esta cita guarda una estrecha correspondencia con toda una abundante colección de partidas de bautismo del siglo XVII, y de otros documentos, donde se confirma esta práctica en relación a la transmisión de apellidos.

Que la descendencia tuvo y tiene un lugar en la sociedad andina y que pudo adoptar una configuración paralela o bilateral, guarda correspondencia con el hecho de que tanto al sexo masculino como al femenino se les da una participación en la gestación de una criatura y que en numerosos contextos se ditinguen a los parientes que tienen un origen biológico de los que meramente tienen uno social.

De lo primero, existen mitos como el de Cuniraya Huiracocha y Cahuillaca, que trae el Padre Francisco de Avila (1987, p. 53 - 73), en el que se narra que el primero engendra un hijo en la segunda depositando su semen (*yumay*)en un fruto llamado lúcuma que es comido por Cahuillaca. Remarcándose la afinidad con el padre, el hijo que nace es varón, como Cuniraya, y queriendo averiguar la madre quién es el padre convoca a todos los dioses. Tal es la intensidad de la filiación biológica, que a pesar de tratarse de una criatura de un año, que apenas gateaba, el hijo reconoce a su padre que, inclusive, estaba disfrazado de pobre.

Actualmente los andamarquinos expresan el acto de procrear con el término *chiririnkayqui* que alude a la acción del tábano de depositar sus huevos o larvas en la piel de los animales. En esta acción fertilizadora los dos sexos tienen responsabilidad en la gestación del nuevo ser. El semen, o *yumay*, es el agente activo del varón que penetra al seno materno. Este último es llamado *magre* (posiblemente una derivación del término español madre) y se concibe como un recipiente que tiene una serie de adherencias que semejan alverjas. Es aquí donde se gestan las criaturas.

Si bien no hemos escuchado una alusión explícita a un rol particular del padre en relación a la gestación de hijos varones ni para la madre en relación a las hijas mujeres, la afinidad por sexo se manifiesta en algunos dichos jocosos en relación al último hijo. Si es varón se le dice *huara taspicha* o *calzón taspicha* que significa «sacudir el pantalón» o «el calzoncillo» (que son prendas masculinas), y si es mujer, *magre maillaicha*, que es equivalente a «lavar la madre», un órgano propiamente femenino.

b.- Grupos unilineales.-

En Andamarca, como en el resto de las comunidades quechua-hablantes y en el pasado prehispánico, *ayllu* es un concepto que designa a todo grupo social, ya sea que se sustente en el parentesco, en la localidad, en criterios ceremoniales, etc. Hoy, un grupo del primer tipo es básicamente una familia extensa bilateral; del segundo, una comunidad campesina y del tercero, un tipo de agrupación bastante extendida que puede estar localizada o no localizada y forma parte de un conjunto estructurado que conlleva una configuración numérica simbólica y un ordenamiento jerárquico.

Este término, en la medida en que se aplica a cualquier tipo de agrupación social, también alude a una colectividad con rasgos de patrilinealidad, que, como hemos visto, recibe en Andamarca, como en otras comunidades andinas, el nombre específico de *casta*.

Que la patrilinealidad es reconocida en la sociedad andina se desprende de

las mismas connotaciones que encierra el término *ayllu*. Como se ha visto, según los vocabularios antiguos estas son: colectividad, tripartición y masculinidad. De aquí que Zuidema sostuviese que el paradigma al cual aludía este concepto era el de tres matrilinajes descendientes de un antepasado varón unidos por el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral y que, posteriormente, cambiase de opinión y reemplazase este modelo con el del padre con una pareja de hijos de sexo opuesto.

Como hemos dicho, esta estructura mínima del *ayllu* es consonante con una cierta asimetría que se da entre los sexos opuestos. De ello dan cuenta el privilegio que tuvieron las mujeres Inca de llamar *huahua* a todos los varones de la nobleza y la terminología de parentesco quechua que conlleva una distinción entre el tratamiento que hace el padre a sus hijos del que hace la madre. Recordemos que de acuerdo a esta última el tratamiento del padre genera una tríada de relaciones donde el sexo masculino se duplica en dos generaciones mientras que el femenino sólo aparece en relación a la hija (Diagrama 10).

Otra muestra de asimetría entre los sexos, que se deriva del pasado, fue el privilegio de los varones de ser poligínicos. Además, a través de algunas partidas de bautizo de los 4 pueblos donde fue reducido el antiguo *ayllu* Antamarca y que datan del siglo XVII (ver p.67), se puede apreciar que, a la par de existir un sistema de transmisión paralela de apellidos, existe un patrón de reclutamiento a unos *ayllus* de corte simbólico donde se privilegia a la línea masculina. Esto último lo hemos podido confirmar en el hecho de que al interior de estos *ayllus* el apellido de los varones tiende a tener una presencia más circunscrita que el de las mujeres (Ossio, 1981, p. 203) (ver Cuadros 24, 25, 26 y 27). El de éstas últimas a la par de dispersos son menos numerosos. Para un período de 11 años en las partidas referentes al pueblo de Cabana pudimos distinguir 40 apellidos diferentes exclusivamente asociados con varones, mientras que para las mujeres, 31. Ahora bien, mientras que un apellido como Ramos, perteneciente a varones, aparece asociado con sólo 2 *ayllus* en Cabana, el apellido Cargua, que ostentan 41 mujeres, se asocia con 6 de los 10 *ayllus* de este pueblo.

Los *ayllus* en los cuales aparecen adscritos los pobladores de Cabana, Huaycahuacho, Sondondo y Andamarca que figuran en estas partidas de bautizo de fines del XVII, expresan un tipo de agrupación social que estuvo muy extendida en el pasado prehispánico y que todavía se mantiene en numerosas comunidades. A esta categoría pertenecen las *panaca* de cada Monarca Inca y aquellos grupos sociales denominados *ayllu* en que se agruparon los pueblos que preexistieron a los Inca en el Cuzco. Su principal atributo es tener una naturaleza simbólica o cosmológica, pues siempre aparecen organizados bajo series numéricas que tuvieron esta connotación y que entrañaban una jerarquización. Debido a ello, Zuidema (1964) pudo establecer que cada uno de estos grupos tuvo su posición respectiva dentro del sistema de los *ceque* del Cuzco, el cual tuvo un carácter cerrado y sirvió de medio para organizar el culto a las *huacas*, la política y, en general, el conjunto de la vida social y económica de los Incas.

Los contextos y lugares donde figuran estos grupos sociales, segun la documentación histórica, son numerosos. Para el presente ocurre lo mismo, tal como se desprende del

CUADRO 24

AYLLUS Y APELLIDOS DE CABANA, GUAYCAHUACHO, SONDONDO Y ANDAMARCA SEGUN LAS PARTIDAS DE BAUTISMO DE FINES DEL SIGLO XVII Y PRINCIPIOS DEL XVIII, Y SEGUN EVIDENCIA CONTEMPORANEA

MUESTRA: Partidas de Bautismo de 1692 hasta 1703: 169 casos

CABANA

AYLLUS		COLLANA	PAYAN	PURUCHAPI	ICHOJA	LARI	CONTALAY	ALLAUCA	CACYANAPI	MARCACORI	ICHOJA COLLANA
Número de Bautismos		37	32	16	50	15	19	3	2	4	1
Composición demográfica contemporánea.		103	480	126	164	-	-	-	-	-	-
Apellidos predominantes en el pasado	Varón	Ramos	Oscovilca	Allca	De la Cruz	Pureqlla	Mendoza	Guamaní	Albaro Luca	Guamani	De la Cruz Sisa
	Mujer	Carhua	Carhua	Carhua	Carhua	Carhua	Mayhua	Carhua	Carhua Pusa	Díaz	-
Apellidos predominantes contemporáneos		Huamaní	León	Alegría	Oscco	-	-	-	-	-	
Apellidos exclusivamente asociados con un ayllu en el pasado	Varón	Oscco Surco Harina	Araujo Masco Crisóstomo Romani Berrocal	Choque Suica Alegría Paucar	Tito Díaz Quispe Pariona Limasco Quica López Rosales	Eugenio Huacca	Mendoza Santiago Panco Tipte Parya Jesús				
	Mujer	Waita Vilca Guato Puspalla	Libro	Ramos Capo Asencia	Mallqui Ninas Taupilla Sarmiento Tocto Barbula	Lino Larro Simona Ccencho	Angelina Rojas Churapi				
Apellidos exclusivamente asociados con un ayllu en la actualidad		Quispe Ramos Guerra	Cuenca Prado	Cure Andrade González	Egocheaga Chaua Romero						

CUADRO 25

AYLLUS Y APELLIDOS DE CABANA, GUAYCAHUACHO, SONDONDO Y ANDAMARCA SEGUN LAS PARTIDAS DE BAUTISMO DE FINES DEL SIGLO XVIII, Y SEGUN EVIDENCIA CONTEMPORANEA

MUESTRA: Partidas de Bautismo de 1692 hasta 1703: 47 casos

GUAYCAHUACHO

AYLLUS		COLLANA	VILCA	ICHOJA	LARI	CONTALAY	SANCO	CACYANAPI	MARCACORI	ILLCAHUA CAPACHA
Número de Bautismos		1	1	1	1	1	10	11	17	4
Apellidos dominantes	Varón	Guamani	Paucar	Capcha	Huacca	Astovilca	Espinosa	Guamani	García	Fernández Pabre Paucar Callupuma
	Mujer	Sipas	Asto	Carhua	Pilco	Asto	Carhua	Mayhaua Pusa	Sisa	Isidora Asto Sisa Mayhua
Apellidos exclusivamente asoaciados con un ayllu	Varón	—	—	Capcha	Huacca	Astovilca	Espinoza Flores	Condorcullo Chipana Muñoz	García Sosa Ramos Crisóstomo Quespi	Fernández Pabre Callupuma
	Mujer	Sipas	—	—	Pilco	—	Cusichimbo	Micaela	Palma	—

CUADRO 26

AYLLUS Y APELLIDOS DE CABANA, GUAYCAHUACHO, SONDONDO Y ANDAMARCA SEGUN LAS PARTIDAS DE BAUTISMO DE FINES DEL SIGLO XVII Y PRINCIPIOS DEL XVIII, Y SEGUN EVIDENCIA CONTEMPORANEA

MUESTRA: Partidas de Bautismo de 1692 hasta 1703: 32 casos

SONDONDO

AYLLUS		COLLANA	PALLAN	PURUCHAPI	ICHOJA	CONTALAY	SANCO	CACYANAPI	ALLAUCA
Número de Bautismos		3	13	1	8	2	1	2	2
Apellidos predominantes	Varón	Mallma Allca	Allca	Choca	Tito Apari Allca Guamaní: López Pusa	Chucu Mendoza	Callupuma	Guamani Arualla	Allca Mendoza
	Mujer	Sisa Cristina	Cargura Puza	Mayhua		Rojas Chumpi	Sisa	Sisa Carhua	Puza Allca
Apellidos exclusivamente asociados con un ayllu	Varón	—	Cachi Capcha Asto Casani	Choca	Tito Apari López Tarpo Pacchi	Cuchu Rojas Chumpi	Callupuma	Guamani Arualla	—
	Mujer	—		—			—	—	—

CUADRO 27

AYLLUS Y APELLIDOS DE CABANA, GUAYCAHUACHO, SONDONDO Y ANDAMARCA SEGUN LAS PARTIDAS DE BAUTISMO DE FINES DEL SIGLO XVII Y PRINCIPIOS DEL XVIII, Y SEGUN EVIDENCIA CONTEMPORANEA

MUESTRA: Partidas de Bautismo de 1692 hasta 1703: 38 casos

ANDAMARCA

AYLLUS		COLLANA	PALLAN	PURUCHAPI	ICHOJA	LARI	CONTALAY	ALLAUCA
Número de Bautismos		3	0	5	17	0	12	1
Apellidos predominantes	Varón	Capcha Oscco Ramos	—	Capcha	Tito	—	Astohuillca	Guamaní
	Mujer	Carhua	—	Carhua	Carhua	—	Asto	Puza
Apellidos exclusivamente asociados con un ayllu	Varón	Oscco	Cuevas	Taypi	Gaspar Quillas Ancha Pureqlla Flores De la Cruz Harina	—	—	—
	Mujer	—	Tito	Lazo	Puquio Coca Melendez Romani Constanza Chaqña	—	Asto Conya Mendoza Guaya	Siqui

importante estudio de Salvador Palomino sobre *El Sistema de Oposiciones en la Comunidad de Sarhua* (1984). Ultimamente, Gary Urton (1984 y 1988) ha arrojado nuevas luces sobre el tema mostrando la gran vigencia que tiene este tipo de organización de grupos sociales en la comunidad de Pacariqtambo (Cuzco).

Para la época contemporánea es posible observar que estos grupos sociales adoptan dos modalidades: unos se presentan como localizados y otros como no localizados. Un ejemplo clásico de *ayllus* simbólicos localizados es el que todavía tiene vigencia en Puquio (Lucanas - Ayacucho) y que figura prominentemente en la novela de José María Arguedas titulada *Yawar Fiesta*. En este caso la configuración simbólica que adoptan es una cuatripartita, que a su vez se subdivide en dos partes, al igual que los *suyos* del Tahuantinsuyo, y la estructura jerárquica que los encapsula reproduce la misma terminología que figura en el sistema de los *ceque* del Cuzco. Así, el *ayllu* de mayor jerarquía se denomina *Collana* (el primero), el que le sigue, *Chaupis* (el del medio), el tercero lleva como nombre *Piscachuri* (cinco hijos) y el cuarto, *Cayao* (el último). De los dos primeros se dice que están hermanados porque ambos recibieron de los *wachoq* [1] el control de las *moyas* o terrenos de altura y porque sólo pueden intercambiar mujeres entre ellos; de los dos segundos se dice lo mismo porque a ellos se les dio el control de los terrenos bajos y la misma regla matrimonial. Finalmente, cada uno ocupa un lugar permanente en el espacio al punto de haberse convertido, por separado, en comunidades campesinas.

En lo concerniente a los *ayllu* no-localizado, su característica principal es que se asocian principalmente con las faenas y los rituales públicos. Si bien, con frecuencia no ocupan un espacio permanentemente, lo hacen temporalmente cuando ejercen alguna actividad. Lo mismo ocurre con relación al tiempo cuando deben alternarse. De estos contextos se aprecia que la posición que ocupan guarda correspondencia con su lugar en la jerarquía. No ocupando un lugar permanente en el espacio, el recuerdo de quiénes son miembros de cada grupo se conserva, por lo general, en un registro escrito que guarda uno de sus asociados que debe servir como cabecilla por un tiempo determinado.

En Andamarca este tipo de *ayllu* ha desaparecido. Desafortunadamente ignoramos cuándo sucedió y las circunstancias que influyeron. Igual ha ocurrido con Huaycahuacho y Sondondo. En realidad, de las cuatro comunidades en que se redujo el antiguo *ayllu* Antamarca y que mantuvieron esta organización en *ayllus* simbólicos sólo Cabana, la vieja comunidad que era cabeza de estos pueblos, conserva esta organización, aunque habiendo sufrido una reducción sustancial. En la actualidad ya no son 10 los *ayllus*,

---

1 Según José María Arguedas los *wachoq* eran unos héroes míticos que se asocian con los Huamanis y el agua. A ellos se les da el atributo de repartir la tierra de los cuatro *ayllus* de Puquio y de penetrar al corazón de los Huamanis y a los orígenes mismos del agua. Cuenta Mateo Garriazo, informante del célebre novelista que

> "...Para poder entrar hasta esa profundidad, hasta el origen del agua, dice, que se ponían siempre, una tinya de oro en la cabeza. Y sus trajes eran de oro y plata, bellamente deslumbrantes, como los altares. También lucían a la luz de la luna o el sol. Tenían anako y chaleco de oro y plata, reverberantes..." (Arguedas, J., M., 1964, p. 242).

sino nominalmente cinco, pero en la práctica los que funcionan son cuatro. Estos cuatro son *Collana* (el primero), *Payan* (el del medio), *Purucha* (el cóncavo) e *Ichoja* (el izquierdo). El quinto es *Lari* (término aymara conque se designa al tío materno o a los forasteros), pero cuenta con muy poca gente porque sólo incluye a los forasteros. *Contalay, Allauca, Cacyanapi, Marcacori* e *Ichoja Collana* (ver Cuadro 24), que ya en el siglo XVII parece que no eran muy numerosos, han desaparecido.

Si bien se ha operado esta reducción y ya no se asocian con un sistema paralelo de transmisión de apellidos, queda claro que todavía mantienen una ideología patrilineal que ya advertimos en el hecho de que los apellidos femeninos de las partidas de bautizo del XVII están más dispersos que los de los varones. Preguntados los cabaninos sobre cómo es la adscripción a cada *ayllu*, la respuesta invariable fue que al contraer matrimonio la mujer se incorpora al *ayllu* del marido e igual sus hijos cuando nacen.

Decimos que se trata de una ideología, pues, aunque recibe confirmación empírica en muchos casos, no creemos que esta regla se cumpla muy ortodoxamente. De ser así estaríamos ante verdaderos grupos unilineales que tienen su fundamento en el parentesco y, por lo tanto, todos sus miembros estarían emparentados entre sí y compartirían un mismo patronímico. Pero este no es el caso. Un análisis de la composición social de cada *ayllu* nos revela que está conformado por distintos patronímicos y que no existe ninguna regla que prohíba el matrimonio entre miembros de estos grupos, como sería el caso si estuviesen emparentados. En verdad, si estos grupos se sustentasen en el parentesco exclusivamente, dudamos mucho que pudiesen conservar una estructura simbólica, como la que expresan, pues estarían sujetos a una serie de vaivenes demográficos.

Que no están libres de estos últimos se puede ver en que unos grupos son más numerosos que otros y en el hecho de que la ideología patrilineal se cumple en muchos casos. De esto último, un hecho incontrovertible es el que determinados apellidos tienden a mostrar un mayor predominio en algunos *ayllus* que en otros, como es el caso de Huamani con respecto a Collana, o León en relación con Payan y así sucesivamente (ver Cuadro 24). Pero el que puedan perpetuarse como grupos simbólicos hay que atribuirlo a un gran margen de movilidad existente, donde juegan las opciones de los individuos. Es decir, una vez más se confirma, a través de estos grupos, la arraigada tendencia a equilibrar lo colectivo con lo individual que tan profusamente hemos visto con relación a la propiedad.

Esta predisposición hacia la patrilinealidad de la sociedad andina debió ser un fundamento muy apropiado para que recalase el sistema español de apellidos patronímicos que hoy está tan difundido en todo el Perú y que en muchas comunidades campesinas es el atributo más notorio del grupo social conocido como *casta*.

Allan Holmberg y Mario Vásquez fueron los primeros en llamar la atención sobre la existencia de estas unidades sociales. La comunidad que les proporcionó la evidencia fue Vicos, ubicada en el departamento de Ancash, y sus resultados los publicaron en un artículo que titularon *The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos* (1966). Según estos autores

«...la palabra *casta* es equivalente a parentesco agnático o «sanguíneo». Este término no se limita a la familia nuclear sino incluye a todas las personas que tienen un ancestro paterno común, un patrimonio de origen común y un apellido común...En Vicos cada individuo o vicosino es identificado como una *casta*, que comúnmente se reconoce como sinónimo de «sangre» heredada en la línea paterna. Este vínculo consanguíneo es uno de los elementos culturales básicos que regulan la transmisión de la propiedad de las tierras y animales en una sociedad andina que opera bajo el sistema de hacienda o peonaje, como lo hacía Vicos hasta 1956". (Vásquez y Holmberg, 1966, p. 284 y 285. Nuestra traducción).

Posteriormente añaden que el mínimo de generaciones necesarias para que los descendientes de padres foráneos alcancen el rango de *casta* son tres, que los miembros que la componen estén prohibidos de casarse entre sí; que tiendan a concentrarse en determinadas zonas, pues domina un patrón residencial patrilocal; que se les asignen atributos físicos particulares (color de piel, etc.,); que tiendan a colaborar estrechamente entre sí. Como causal para este énfasis patrilineal responsabilizan al sistema de hacienda, pues requería del aporte laboral de los varones a cambio del uso de la tierra. Bajo estas premisas, logran identificar 60 *castas*, con un total de 1,912 individuos, y las subdividen en 33 de origen foráneo, 17 de posible origen foráneo y 19 oriundas de la comunidad. Además logran reconocer 76 linajes.

Esta descripción sugiere, por lo tanto, la imagen de que la *casta*, y también el «linaje», son agrupaciones sociales aislables y con límites bien definidos, que hasta pueden enumerarse, incluso.

Aunque la comunidad de Andamarca no es una hacienda y desde muy temprano pasó a la Corona Española, también hemos tenido la oportunidad de notar que los pobladores usan el término de *casta* para referirse a una unidad social cuyos rasgos coinciden estrechamente con los que Vásquez y Holmberg establecen para Vicos, aunque con límites no tan precisos. Esta falta de precisión en la definición de los límites se debe a que los miembros de una *casta* frecuentemente desconocen el grado de relación que guardan con un determinado antepasado o con sus descendientes. La razón para esto es que luego de la segunda generación ascendente existe la tendencia a olvidarse de los antepasados a favor de un mejor recuerdo de los parientes colaterales, que tienden a ser muy numerosos [2]. Consecuentemente, hemos podido notar que las genealogías que narran los andamarquinos carecen de gran profundidad, a diferencia de aquellas que se narran en Africa pero a semejanza de las sociedades donde la bilateralidad cognática predomina. Pareciera, por lo tanto, que la falta de precisión en los límites de la *casta* guarda estrecha relación con el hecho de que simultáneamente operan tendencias unilineales y tendencias bilaterales.

2 El número de colaterales que alcanza a tener un individuo es tan amplio que algunos informantes nos dijeron que tenían parientes distribuidos en 30 de las 49 manzanas del pueblo de Andamarca.

Así como existen mitos de origen sobre la comunidad de Andamarca como un todo, también los hay sobre las *castas*. Ya hemos visto que mitos como el de los hermanos Mayu se asocian con el significado de determinadas localidades, mientras que aquellos que se refieren a las *castas* lo hacen con el significado de ciertos apellidos y con su procedencia. Por ejemplo, se considera que los Quillas y los Tito son las *castas* originarias de la comunidad. La razón que dan en relación al primero de los nombrados se vincula a la connotación de «luna» que este término tiene en quechua. Apelando a una vieja tradición que considera que el mundo emerge de la oscuridad se considera que la *casta* Quillas es la más antigua porque este nombre procede del astro que iluminaba al mundo en aquellos tiempos aurorales. Al apellido Tito, por otro lado, lo asocian con el término *titircacha*, que es una planta con espinas que crece en terrenos no cultivados, que se utiliza como leña y que tiene connotación de «salvaje», como aquel mundo primigenio.

Además, el carácter primigenio de estas dos *castas* es reafirmado aduciendo que tan sólo una mujer Quillas y un varón Tito lograron salvarse de una lluvia de fuego o, según otros informantes, de la aparición súbita del sol que destruyó a la primera humanidad. Para no dejar dudas de la antigüedad de esta *casta* Tito, cuando se la nombra se le añade el apelativo de «gentil» (habitante primigenio), para diferenciarla de otra *casta* Tito que se dice procede del Cuzco.

Además de estas dos *castas*, en Andamarca existen muchas otras, generalmente asociadas con un ancestro masculino, a las que se atribuye un origen foráneo. De manera análoga a la explicación que daban algunos *mitimaes* del pasado prehispánico para su permanencia en un determinado lugar, los descendientes de estos ancestros también argumentan que su antepasado se radicó en Andamarca porque un santo que venía portando decidió no seguir con el peregrinaje, quedándose inmóvil en uno de los sectores agrícolas de la comunidad. Como prueba de ello se señala que allí donde se asentó es donde se da mayor concentración de los descendientes.

Otra razón que se esgrime para explicar la presencia de algunas de estas *castas* es señalar que el antepasado se casó con una mujer nativa de Andamarca. En otras palabras, la presencia de *castas* foráneas en Andamarca se legitima en términos de consideraciones míticas, religiosas y matrimoniales.

La unidad de una *casta* se advierte en la actualidad por el hecho de que sus miembros llevan un apellido común, porque tienden a concentrarse en determinados sectores urbanos, agrícolas y ganaderos y porque están prohibidos de casarse entre sí. Sin embargo, estos criterios no deben de entenderse de manera absoluta, pues hay casos de individuos que tienen el mismo apellido pero que no se consideran emparentados, al punto que si son de sexo opuesto pueden llegar a casarse. Como prueba de ello encontramos varios comuneros cuyos apellidos paterno y materno son idénticos.

Esto es posible porque así como hay restricciones para los parientes por el lado materno, los hay hasta el cuarto o quinto grado entre parientes por el lado paterno. Esto significa que si dos individuos con el mismo apellido consideran que su vínculo

parental es lo suficientemente lejano pueden contraer matrimonio. Además habría que agregar que muchos de los apellidos que existen en Andamarca tienen una larga historia en la zona y que es posible encontrarse con residentes que provienen de comunidades vecinas que comparten apellidos idénticos a los locales. Inversamente, también se da el caso de individuos que descienden de antepasados comunes, pero que no tienen el mismo apellido. Por ejemplo, se nos contó que una de las *castas* Huamani antes se llamó Astovilca, y la razón del cambio se debió a que uno de los antepasados se cansó de que su apellido se prestase a ser tergiversado en broma por «Asnopavilca», que significa el nieto del burro. Los casos de adopción y el no reconocimiento de hijos extramaritales también dan lugar a situaciones similares.

En el mundo andino es difícil hablar del predominio exclusivo de un principio unilineal que enfatice la afiliación por la línea paterna. Aun en el mismo trabajo de Vásquez y Holmberg se reconoce la importancia de la línea materna cuando dicen que está prohibido casarse con miembros de la *casta* materna entre descendientes de una cuarta generación. Afirmaciones de esta naturaleza nos hacen sospechar que las *castas* de Vicos son similares a las de Andamarca y que posiblemente la nitidez conque son presentados sus límites se debe a que los autores han tomado muy literalmente los informes de los pobladores, sin confrontarlos con las diversas posibilidades estructurales que encierra el sistema y la misma evidencia empírica.

Las esferas donde generalmente predomina la línea paterna en Andamarca, y en el conjunto de la sociedad andina, son en la transmisión de apellidos, en el énfasis patrilocal de la residencia, en la transmisión de objetos rituales ligados con las actividades ganaderas, en la transmisión del principio de autoridad y posiblemente en algunas otras más que nos faltó reconocer. Aunque ya desaparecida en Andamarca, pero vigente en la comunidad que hasta hace poco fue su matriz y en otras comunidades andinas, la adscripción a grupos ceremoniales o laborales que en algunas partes son conocidos como *ayllus*, cuarteles, paradas, etc. es otra prueba de este principio. En todos estos casos lo que se aprecia es que la patrilinealidad, junto con la localidad y la orientación endogámica es un ingrediente poderoso para dar permanencia a colectividades que de otra manera sólo podrían ser difusas. A su vez, esta permanencia es indispensable para poder ordenar el espacio y consagrar la legitimidad de los pobladores que lo ocupan.

c.- Grupos bilaterales.-

Fuera de estas esferas existen muchas otras, como la transmisión de la tierra, las prohibiciones matrimoniales, etc., en las que se puede observar que tanto la línea paterna como la materna tienen preponderancia. Esto llevó a que los participantes del symposium llevado a cabo en Toronto, como hemos visto que lo resume Lambert, caracterizaran el parentesco andino como bilateral.

A la par de reconocerse vestigios de transmisión paralela de derechos y de estar en vigencia las *castas*, en Andamarca también se reconoce una colectividad que tiene base bilateral y que recibe el nombre de *ayllu*. En otras palabras, el sentido más

restringido que se le da a este término es el de grupo de parentesco ego-centrado o grupo cognático o parentela. Como ocurre siempre con este tipo de grupos, carece de límites fijos, incluye tanto a los parientes paternos y maternos de un ego, y su existencia no se define en sí misma sino en relación a un ego. En grupos de esta naturaleza sólo los hermanos de padre y madre cuentan con los mismos parientes dentro del *ayllu*. Un miembro de este grupo dice a sus parientes *ayllu masi* (compañero de *ayllu*), y si son lejanos les dirá *caru ayllu* o *ayllu chicraqmi carqa* (él es todavía mi pariente). Estas dos últimas expresiones son generalmente usadas cuando se desconoce el grado que une a dos parientes. El término de *caru ayllu* también se usa para designar una categoría de pariente con el cual se permite una relación matrimonial.

Como bien lo ha notado Stephen Webster para los Q'eros, de Paucartambo, los límites del *ayllu* en su acepción de parentela:

> «...se definen claramente sólo en el contexto afinal, porque el matrimonio sólo puede realizarse entre personas que son consideradas consanguíneamente no emparentadas. Consecuentemente, un matrimonio yuxtapone dos grupos de parentesco que son entidades corporadas una a otra, aunque la pertenencia a estos, puede no ser tan clara en cualquier otro contexto.» (Webster, S., 1980, p. 186).

Estos dos grupos de parentesco, en sus relaciones mutuas, son conocidos en Chuschi como *aura* (Isbell, 1980, p. 218); más adelante veremos que desempeñan un rol muy importante en relación al compadrazgo andamarquino. Independientemente, cada cual es llamado *ayllu*.

Como ya hemos tenido oportunidad de mencionar, Zuidema, basándose en Pérez Bocanegra y otra documentación histórica, define la extensión del *ayllu* hasta el cuarto grado de consanguinidad. Es decir, considera que el *ayllu* incluye hasta los primos terceros que derivan de la línea paterna como de la materna. Estos límites todavía se mantiene entre los Q'eros (Webster, 1980) y entre los Qollas (Bolton, 1980), pero en comunidades como Chuschi (Isbell, 1980) y Tangor (Mayer, 1980), este patrón ha variado, extendiéndose el límite hasta los primos segundos. Isbell explica que posiblemente esta discrepancia que muestra Chuschi con respecto al patrón antiguo se debe a la adopción de apellidos españoles y a la restricción impuesta por la iglesia católica de casarse con alguien que lleve el mismo apellido (Isbell, 1978, p. 108).

En Andamarca, el patrón antiguo descrito por Zuidema todavía tiene cierta vigencia, aunque presenta algunas variaciones. Una que encontramos con relación a las restricciones matrimoniales es que la extensión de los límites tienden a variar según se trate de la línea paterna o materna. Por ejemplo, hemos podido notar que un ego varón tiene mayores restricciones matrimoniales entre la parentela de su padre que entre la de su madre. Es posible que esta asimetría entre el lado paterno y materno se deba a la existencia de las *castas*, que, como vimos, privilegian la línea paterna.

Mientras los grupos unilineales, reforzados por el uso de patronímicos y de la orientación endogámica, cumplen un rol fundamental en procurar cierta permanencia de los grupos sociales en el espacio (que redunda en la conservación de la identidad de las *castas*), las parentelas bilaterales sirven de base para que el grupo se expanda a través del matrimonio y del parentesco ceremonial y se movilice la cooperación necesaria adquirida por aquellas alianzas. Si bien algunos miembros cercanos de la parentela dan su colaboración, lo que se advierte en cualquier contexto laboral o ritual familiar es que los más asiduos concurrentes son aquellos individuos unidos al actor principal por vínculos de matrimonio o parentesco ceremonial. Sea que se teche una casa, se marque al ganado, se siembre un terreno de maíz, los más obligados a participar son los parientes ceremoniales y los afines, que, como veremos, están más allá del límite de la parentela del actor principal y tienden a ser reclutados, a su vez, dentro del seno de parentelas con las cuales miembros de la parentela del actor principal se han unido en matrimonio o han contraído vínculos de parentesco ceremonial.

Más que un grupo cooperante la parentela bilateral de un individuo es una matriz que se pone en movimiento gracias a la alianza. Dado que su espectro abarca hasta parientes del cuarto grado tanto por las líneas paterna y materna y existe un ideal de tener 12 hijos, su margen de reclutamiento es muy alto, posibilitando el acceso de un gran flujo de cooperantes que provienen de otras parentelas que le son periféricas.

Deteniéndonos en la composición social de unos 52 asistentes a un ritual de techa de casa (*huasichacuy*) que tuvo lugar a mediados de Setiembre de 1974 (ver Diagrama 11), se puede apreciar que el dueño de la casa (1) tiene dos hermanos casados. Uno es varón y la otra mujer. Del primero sólo concurrieron sus suegros (21a y 21b), mientras que en relación a la segunda (15b), su esposo (15a)y un tío paterno del esposo (38). De seis hermanos que tiene 15b, una hermana aportó además a su esposo (34), al suegro (35), a la hija con su esposo (14b y 14a), y al hermano (41) y padres (32a y 32b) de este último. Además, este cuñado del dueño aportó a 44 que es el cuñado de su primera esposa (Eo Hna), a su primo hermano por el lado paterno (24) y al primo hermano de este último por el lado paterno (28a) con su respectiva mujer (28b). Finalmente, por la parentela de este cuñado del dueño de la casa también concurrió 43 que es el esposo de la hija del hijo del hermano del padre del padre (Eo Hja Hjo Hno P P).

Por el lado del padre del dueño (17) hemos podido determinar que asiste un poblador de Huaccracca (45) que está emparentado con la familia del dueño de cuatro maneras diferentes y con la de la esposa, aparentemente de una sola manera. En relación al padre del dueño, la posición de este asistente es la de hermano de la esposa del hijo de su hermana. En otras palabra se trata de un hermano de la nuera de la hermana del padre del dueño, pero también con relación a otra hermana de este último (17) su vínculo es de hijo del hijo del hermano de la madre del esposo de esta segunda hermana. Desde el punto de vista del esposo (15a) de la hermana del dueño viene a ser el hermano de una de sus cuñadas y el hermano de la esposa del hermano de la esposa (28b) del primo (28a) de su concuñado (44) con una primera esposa. Y, finalmente, desde el punto de vista de la esposa del dueño (2) este personaje es el esposo de la hija de la hija del

hermano de su padre (Eo Hja Hja Hno P). Además de este personaje vemos figurar una hija del hermano de la madre del padre del dueño (16) y uno de sus yernos (9), que también está emparentado con la familia de la esposa del dueño en calidad de hijo del hijo del hermano del padre.

Por el lado de la madre del dueño no hemos podido determinar la presencia de participantes porque desconocemos la familia a la cual se vincula esta señora. Por lo demás, si los hay la conexión existente debe estar ya incluida en la red, pues son muy pocos los asistentes que no han podido ser encadenados (10%). Con respecto a la red de los padres de la esposa del dueño debemos señalar, en primer lugar, que la unión de ambos no es formal y, por lo tanto la relación que tiene la hija con su padre es un tanto marginal porque este tiene su mujer legítima y varios hijos con ella. Sin embargo, el padre no evadió su responsabilidad y se hizo presente en el techamiento acompañado de su esposa legítima. Otros miembros de su familia que se hicieron presentes fueron el esposo (10) de una hermana, dos hijos de un hermano (6b, y 5a) con sus respectivos cónyuges y el hijo (25) de otro hermano con su cónyuge. En vista de que la parentela del padre de la esposa del dueño es muy grande y sólo asistieron unos cuantos, sospechamos que los que acudieron no sólo lo hicieron por tener vínculos con el padre, sino también con la madre de la dueña y con el mismo dueño o con algunos de los que integran la red que hemos descrito. Este es el caso de 10, que además de ser esposo de la hermana del padre de la dueña es también el hijo del hermano del padre del padre de la dueña. Por otro lado, también se observa que su madre es la hermana de la madre de la hermana de juramento [3] del dueño (28b), la cual, a su vez, es la segunda esposa de un individuo que previamente estuvo casado con una prima hermana del dueño (Hja Hna P).

Por el lado de la madre de la dueña se observa que el pariente más cercano que asiste es su hermano de padre (36a) acompañado de su esposa (36b). De su línea materna concurre 11, que es un hijo del hijo del hermano del padre de su madre. Aparte de ellos se suceden toda una serie de personajes que se vinculan por afinidad. Este es el caso de 4, que era la viuda de un hermano de padre y madre de 3 y que a la sazón tenía un nuevo marido; el de 19b, que era una hija de otro cónyuge que había tenido 4 y que estaba casada con un compadre del dueño (19a), que a su vez había estado unido con una hija del nuevo cónyuge de 4; el de 18, padre de 19a; el de 8, que estaba casado con la madre de 19b, ex-esposa del ex-esposo de 4; el de 42, que era el hermano de madre de 8; el de 20a, que es el hermano del yerno de 8 y el hijo de la hermana de la esposa del hermano de 42; el de 12, que es el medio hermano de 20; el de 40, que es el sobrino materno del padre de 20b; el de 7, que es el hijo de 40 y esposo de una señora cuya parentela abarca aquella de 12 y 20a, y que se vincula por afinidad con el padre de la dueña, con el cuñado del dueño y es fuente de reclutamiento de otros 4 participantes (6a y 6b, 25 y 26).

En este contexto los roles centrales fueron cumplidos, en primer lugar, por los compadres (10, 22, 46, y 19), el *masa* o yerno (15b), los maestros de la obra (6a,

3 Ver p. 260.

12a, y 5a). El cargo de cocinera recayó en 4 y, secundariamente, en 21; el de *aqa despensera*, en 16, y el de *trago despensero* (*cusicusicha*), en 20.

De este ejemplo se deduce que los principales canales por donde fluyen los participantes a un evento son los padres respectivos de una pareja conyugal y los hermanos conque cuentan. Entre estos últimos los que tienen mayor responsabilidad de asistir son las hermanas con sus respectivos maridos y algunos de los miembros de su parentela. Si bien ser yerno o ser nuera no da lugar a mayores diferencias en la terminología de parentesco, da la impresión de que el primero tiene mayores obligaciones que la segunda y que una de ellas es atraer a un mayor número de personas a colaborar con su suegro o hermanos de la esposa cuando estos tienen la responsabilidad de cumplir alguna tarea.

Para completar este análisis nos referiremos a continuación a las marcaciones de ganado vacuno y siembras rituales de maíz entre tres miembros de una misma parentela (dos hermanos de sexo distinto y el hijo de una hermana) y un cuarto que se une a ellos por vínculos de afinidad (ver Diagrama 12). Esta descripción tiene la ventaja de permitir una comparación entre la red de colaboradores de una misma persona en un contexto agrícola y ganadero, de continuarla en relación a la red de su hermana en otro contexto de marcación de ganados, de hacer lo mismo con la red de un consuegro de su hermana en un contexto similar y de completar esta secuencia de comparaciones observando la composición social de los colaboradores a una siembra ritual del sobrino de los dos primeros.

Lo primero que se desprende de este análisis es que con la excepción de la marcación de María Mogrovejo (1) [4], a la que asisten unas 47 personas, y la de su hermano Juan Mogrovejo (38a), donde sólo asisten 14, los tres eventos restantes oscilan entre 25 y 29 participantes. De los cinco eventos, los que muestran una mayor superposición de participantes son los de María (1) y su consuegro Rafael Toqto (5a). En la de los otros no se ve nada semejante, ni aún entre los que concurren a los dos eventos de Juan. Sólo aquellos que son de su núcleo más íntimo, como sus hijos (36b y 37a) y esposa (38b), asisten a los dos eventos. Ninguno de los miembros de la red que integra a los participantes de estos cinco eventos concurre a todos ellos. Lo máximo que se encuentra es a una pareja que participa hasta en cuatro de los eventos, como es el hijo de Juan Mogrovejo (37a) y su esposa (37b), y otros que concurren a tres de los eventos que son Alejandro Córdova Mogrovejo (24a), hijo de la hermana (22b) de Juan y uno de nuestros cinco casos, y su señora (24b). Lo común es encontrar a participantes que atienden a uno o dos de los eventos.

En vista de que en estas ocasiones la tendencia es a concurrir con el cónyuge, es natural que la mayor parte de los concurrentes se vinculen con el dueño de la celebración por vínculos de afinidad. Sin embargo, para efectos de poder contrastar entre los que concurren por ser miembros de la parentela del ego, de aquellos que asisten por ser

4 El nombre es ficticio.

principalmente parientes de los cónyuges que se han adherido a dicha parentela, en el análisis que sigue consideraremos a los cónyuges como parte de la parentela y a los parientes de estos como parte de los parientes por afinidad. En esta última categoría incluiremos también a los parientes ceremoniales, pues, como veremos posteriormente, el ámbito en que se inscriben es el de la afinidad.

Hechas estas aclaraciones, podemos señalar que en tres de nuestros casos la mayoría de los concurrentes han sido reclutados por vínculos de afinidad y en los otros dos, por ser miembros de la parentela del ego. El evento que muestra mayor participación de afines es el *vaca qerray* de María Mogrovejo (1). En este caso, de los 47 participantes 33 han sido reclutados a través de vínculos de afinidad. Los principales responsables de este reclutamientos son la hija menor (4b), que hacía poco había contraído matrimonio, y la hija mayor (2b). Aunque hay una gran superposición entre los parientes de los cónyuges de las dos hijas los afines más directos que atrae la hija menor son 22 (5a, 5b, 6, 7a, 7b, 9a, 9b, 11, 16a, 16b, 18a, 18b, 29a, 29b, 46a, 46b, 47a, 47b, 48, 49a, 49b y 51) entre los cuales se cuentan tres hermanos del marido (6, 7b y 9b) y las parentelas de los cónyuges de dos (7a y 9a) de ellos. La mayor, por su parte, atrae a nueve (13a, 13b, 14a, 14b, 41a, 41b, 42a, 42b y 43), de los cuales los cinco últimos parecería que también están vinculados con el cónyugue de la menor. La prima hermana de la madre de ego (51b) atrae a 5 (53a, 53b, 54a, 54b y, superponiéndose a la red de los parientes afines de la hija menor, a 48. Por su parte, el hermano de la madre (33) atrae, a su vez, a una ex-conviviente (34). El otro evento que muestra mayor presencia de afines es el *vaca qerray* de Rafael Toqto (5a), con 17 afines (11, 12, 14a, 15a, 15b, 16a, 16b 17a, 17b, 20, 40a, 40b, 50, 52, 54a, 55a y 55b) y 14 miembros de la parentela (4a, 4b, 6, 7a, 7b, 8a, 8b, 10a, 10b, 29a, 29b, 48, 49a, y 49b); y a continuación la siembra de Alejandro Córdoba Mogrovejo (24a) con 15 afines (19a, 19b, 23a, 23b, 28a, 28b, 31, 62, 63a, 63b, 64a, 64b, 65a y 65b) y 13 miembros de la parentela (1, 21a, 21b, 22a, 22b, 23a, 23b, 37a, 37b, 45a, 45b, 63a, y 63b). En los eventos auspiciados por Juan Mogrovejo los miembros de la parentela son los que predominan aunque hay que reconocer que en el caso de su *vaca qerray* la diferencia es de uno (8 a 7) mientras que en el de su siembra un poco más (20 a 7).

Los miembros de una parentela que concurren a estos eventos son por lo general hijos, hermanos, hermanos del padre o de la madre, y los descendientes de estos últimos. Lo más distante que hemos podido determinar es el de una abuela materna de la esposa de Alejandro Córdoba Mogrovejo (31). Además, hemos quedado sorprendidos de que el rol de *masa* del *vaca qerray* de Juan Mogrovejo, que en los otros casos es cumplido por yernos reales, en este caso lo desempeñe el esposo de una hija del hijo de la hermana del padre, es decir el esposo de una sobrina en segundo grado (58a). Como quedan muchos miembros de la parentela del ego y de sus afines sin concurrir, es nuestra impresión que ser consanguíneo no basta para asistir a estos eventos. Aunque no lo hemos podido comprobar en todos los casos por falta de mayor información, es nuestra impresión que una razón adicional para hacerlo es tener otros vínculos parentales con el ego y su cónyuge además de vivir en Andamarca y disponer del tiempo necesario. Por ejemplo, Juan Mogrovejo contaba a la sazón como con siete tíos maternos sin embargo sólo vemos

que asisten a su siembra el número 33, y dos hijos (59a y 60a) y la nieta (61b) de un tercer hijo de otro tío. En estos cuatro casos lo que se observa es que, además de pertenecer a una misma *casta*, el hermano de la madre que asiste cuenta con una hija ilegítima (66b) que está casada con un hijo (66a) de un hermano de Juan y que la madre de esta hija (34) pertenece a una *casta* hondamente enquistada en esta red. En lo concerniente al otro hermano y sus descendientes hemos podido establecer que estuvo casado con una mujer (67b) que forma parte de una *casta* que cuenta con miembros casados con Mogrovejo. Además, una hija de este hermano de la madre de Juan (59b) se casa con un hombre (59a) que cuenta con parientes que se han unido con la *casta* Mogrovejo. En un caso la unión es con una hija del hijo de la hermana del padre (58b) y en otro (68a), con otra hermana del padre (68b).

Respecto a María Mogrovejo ocurre algo semejante con relación a los tíos maternos de Juan. En esta oportunidad ni el tío (33) ni los descendientes del otro tío (59a, 59b, 60a, 60b, 61a y 61b) concurren a su marcación. En su lugar va el esposo de una hija (51a)de otro hermano de su madre (69a), que no asistió a los eventos de Juan. Lo más probable, en este caso, es que el vínculo adicional que está de por medio sea el que su hijo (49a) está unido en matrimonio a la hija (49b) del hermano (70a) del consuegro de María (5a).

El contar con múltiples vínculos en relación a un ego, como hemos visto, es una posibilidad que deja abierta el sistema social andamarquino debido a su orientación endogámica que con frecuencia favorece la reiteración de vínculos matrimoniales entre dos parentelas. En vista de que la descendencia por sí sola no basta para concurrir a estos eventos, se podría decir que la alianza juega un rol más importante. De aquí que tan sólo las categorías que se derivan de este tipo de vínculo, como el de *masa* o yerno, o *llumchuy* o nuera, asuman roles ritualizados. Este es también el caso de los parientes ceremoniales, que, como veremos después, además de reflejar la composición de las parentelas, constituye la muestra más palpable de la institucionalización de la configuración que adopta la afinidad en Andamarca y del rol que asume la convergencia de diferentes vínculos parentales en una misma persona debido a la orientación endogámica. Por último, es nuestra impresión que si la afinidad alcanza relieve es más que nada porque lo que está de por medio es un intercambio de servicios; y que la afinidad, como expresión de alianzas matrimoniales, no es sino una parte de un sistema de prestaciones que en Andamarca, como en muchas otras comunidades andinas, siguen teniendo un carácter total, como lo planteó el célebre Marcel Mauss en relación a la economía de los pueblos tradicionales.

d.- La familiar nuclear.-

Quizá por aparentar ser una entidad natural cimentada en principios biológicos comunes a todo el género humano y por predominar en medios sociales cercanos a nosotros, es que se ha supuesto con relativa facilidad que la familia nuclear debe ser la unidad social básica de toda sociedad. La mayor parte de estudios sobre la realidad social andina también ha participado de este supuesto, dejando muchas veces de lado el rol que cumplen

las otras unidades sociales y llegando, inclusive, hasta ignorarlas completamente.

Nuestra experiencia en la comunidad de Andamarca nos revela, por el contrario, que la unidad compuesta por una pareja conyugal y sus hijos, o familia nuclear o conyugal, si bien no es ignorada, es difícil de aislar. Para empezar, no nos ha sido posible encontrar un término específico en quechua que la designe. El término que algunos informantes usan a veces es el de *familia* o *wasi familia*, lo que significa que su existencia depende en gran medida de su asociación con una unidad doméstica. No obstante, esta asociación es muchas veces más nominal que real, pues no siempre una unidad doméstica está compuesta tan sólo por una familia nuclear. Aparte de este contexto, cobra relieve en relación a la herencia, aunque hay que destacar que esta también puede ser recibida por otros parientes e inclusive ahijados. En realidad, ni en relación a funciones vinculadas con la educación, la economía y el sexo, que normalmente aparecen asociadas con este tipo de unidad social, puede decirse que la familia nuclear en Andamarca tenga un rol destacado.

El supuesto de que la familia nuclear es coincidente con la unidad doméstica ha llevado a que también se la conozca como familia doméstica. Esta coincidencia generalmente implica que la unidad residencial es fácil de aislar dentro de un conjunto y que sus moradores la ocupan con cierto grado de permanencia. En Andamarca no ocurre ni lo uno ni lo otro. A pesar de que el trazo del pueblo se inspira en patrones europeos rectilíneos y que las casas cuentan con muros divisorios, ya hemos visto que todo esto es más aparente que real. Una mirada cuidadosa revela que en una manzana el patrón rectilíneo sólo se cumple en las fachadas, pero que en el interior también funciona un patrón no-lineal. Además, se descubre que algunas casas, aparentemente independientes desde fuera, en el interior están unidas y que esto guarda correspondencia con la concentración de parientes en el espacio. Inclusive el uso de los fogones como demarcadores de familias nucleares, tan usado por las estadísticas nacionales, no tiene un carácter permanente y varía según las circunstancias. Igual sucede en las actividades laborales y en muchos otros contextos más.

Dado el carácter marcadamente itinerante de los pobladores, por la diversidad de actividades productivas que practican y por la variedad de ámbitos ecológicos en que se encuentran dispersos sus medios de producción, es muy difícil fijar cualquier tipo de agrupación a través de la praxis cotidiana. A este nivel lo que siempre tiene relieve es la familia extensa. Aun si nos detenemos en la crianza de los hijos, que se supone debe ser una obligación de la familia nuclear, lo que se observa es que como existe la tendencia a tener muchos hijos y los padres están tan concentrados en sus ocupaciones, muchas veces un buen número de ellos son repartidos entre parientes para que se encarguen de su educación.

A diferencia de lo que ocurre en otras sociedades como los Apinayé (Da Matta, 1976), donde la familia nuclear puede ser aislada por el grado de participación de sus miembros en una misma sustancia, en Andamarca no nos ha sido posible observar si existe alguna evidencia, como restricciones dietéticas, o de otro tipo, como casos de

enfermedad de alguno de los miembros, para inferir algo semejante. Lo más próximo que hemos podido encontrar es que en contextos funerarios los miembros de la familia nuclear del difunto son los que menos contacto físico tienen con el cadáver o con sus prendas y son además los más obligados a llevar luto por un año. Sin embargo, esto no debe entenderse de manera rígida, pues, al margen del grado de parentesco, lo importante es que ningún pariente colateral tenga contacto físico con el difunto. Por otro lado, es frecuente que algunos miembros de la familia nuclear no se pongan luto por haber tenido alguna desvenencia con el difunto y que parientes lejanos o ceremoniales sí lo hagan por considerar que en vida el difunto les fue muy querido.

La familia nuclear pareciera, pues que comparte con la familia extensa bilateral una falta de precisión en sus límites que casi hace sospechar que se trata de una agrupación inexistente. Sin embargo, esto no es del todo cierto, pues supondría negar de plano el reconocimiento tan marcado que la sociedad andina hace del individuo, que se inicia a partir del matrimonio con la entrega de la donación y con la entrega de casas o terrenos urbanos para que la nueva pareja viva neolocalmente. Es esta asociación tan estrecha con una vivienda lo que hace que los informantes admitan su existencia y la llamen *wasi familia*, lo cual significa que una vez más resuelvan la falta de precisión en sus límites acudiendo a instancias extra-parentales como la localidad. Por lo tanto, pareciera que el ropaje más notorio de la familia nuclear es la unidad doméstica y su rol es servir de mediación entre la comunidad, la familia extensa y el individuo.

CAPITULO III

LOS SISTEMAS DE ALIANZA: EL MATRIMONIO

De lo expuesto hasta el momento podemos notar que en la Comunidad de Andamarca funciona simultáneamente, pero en distintos contextos y con funciones diferentes, una gran variedad de unidades sociales que se organizan sobre principios que se derivan de la descendencia. Igualmente, en relación a esta última, también encontramos que, lado a lado, coexisten tendencias que sugieren ciertas formas de unilinealidad, de transmisión paralela y de bilateralidad. Por eso, la primera lección que se desprende para la teoría del parentesco es que unidades sociales y formas de descendencia que se creían incompatibles entre sí pueden aparecer en un mismo ámbito funcionando paralelamente. El costo de una situación como esta es, sin embargo, el que la mayor parte de estas unidades, a excepción de la misma comunidad, aparezcan luciendo límites no muy definidos. Es por esta razón que una perspectiva descendentista, como la utilizada para estudiar algunas sociedades africanas que cuentan con una organización clánica elaborada, no es suficiente para este medio socio-cultural. Al respecto basta recordar que en la actualidad una de las acepciones que adquiere el término *ayllu* es la de unidad social cuyos miembros están prohibidos de casarse entre sí. Es decir, en este caso tenemos que una regla de alianza matrimonial, y no una que proclama exclusivamente la afiliación a un antepasado común, define a este tipo de agrupación.

La perspectiva descendentista, por lo tanto, debe ser complementada con la perspectiva aliancista, que será la que a partir de este capítulo comenzaremos a desarrollar en relación al matrimonio y, luego, en relación al parentesco ceremonial. Confiamos en que después de este análisis las unidades y categorías sociales que operan en Andamarca queden mejor definidas, lo que podrá redundar en una comprensión más precisa de las bases que sustentan la integridad del resto de las comunidades andinas. Además, como bien lo ha notado David Schneider:

> «La teoría aliancista, como teoría, es capaz de tratar con un sistema simbólico como un sistema separado, pero relacionado con la red de relaciones sociales. Tiene una manera de enfocar los significados que no tiene la teoría de la descendencia de Radcliffe-Brown y Fortes (Schneider, 1965, p. 78. Nuestra traducción).

Esto coincide con nuestro ideal de no sólo limitarnos a observar el comportamiento de los actores sociales y de describirlo e interpretarlo según nuestros propios términos, sino, más bien, de entenderlo de acuerdo al sistema conceptual de los campesinos.

a.- La dimensión individual del matrimonio.-

1.- Varón y mujer.-

Siguiendo con los lineamientos propuestos al final del párrafo anterior, daremos inicio a este análisis del matrimonio en Andamarca refiriéndonos a las representaciones mutuas que se hacen los sexos entre sí. La razón de este punto de partida es que consideramos, coincidiendo con Peter Rivière (1971), que un varón y una mujer constituyen la unidad irreductible sin la cual no puede existir el matrimonio. Además, es importante situarse desde el principio bajo la perspectiva de esta unidad elemental, pues, como es frecuente en las comunidades campesinas, el matrimonio aparece camuflado en distintas formas institucionalizadas que si no se remiten a esta estructura básica pueden conducirnos a dar una visión distorcionada de su naturaleza.

La diferenciación por sexos es una característica común a todas las sociedades, sin embargo, en la sociedad andina llega a extremos tales como dar lugar a un sistema de transmisión paralela de derechos y atributos al cual ya hemos hecho alusión. Da la impresión, por lo tanto, de que los sexos fueran dos mundos paralelos y complementarios, que estuviesen igualmente balanceados y que, en consonancia, no pudiese decirse que uno domina al otro.

Las mujeres son llamadas metafóricamente *taqicha* o *taqe*, que es el término que se da a los depósitos donde se almacena el maíz después de la cosecha. Estos depósitos siempre se colocan en una habitación de la casa, nunca en el exterior. Según los andamarquinos, esta metáfora se deriva del hecho de que consideran que las mujeres tienen una inclinación al ahorro y no despilfarran el dinero. El propietario de una tienda nos contó, por ejemplo, que cuando se ausentaba de la comunidad lo hacía tranquilo, pues sabía que la mujer cuidaba los ingresos del negocio mejor que él.

La primera vez que escuchamos esta metáfora fue en relación a una arraigada creencia que tiene que ver con el orden de nacimiento de los hijos. Tratando de averiguar por la preferencia que se tiene en relación al sexo del primer hijo se nos dijo que desean mujer porque su condición de *taqe* hacía que trajera buena suerte. Los varones, en cambio, si nacen primero acarrean pobreza y accidentes que pueden ser fatales.

Además del deseo de que el primer hijo sea mujer, hemos notado que en general existe una preferencia por tener más hijas que hijos. La razón que se da para esto es que las hijas ayudan más que los hijos y proveen de yernos (*masas*), que deberán servir a sus suegros en todo momento desempeñando las tareas más fatigosas. Esto último lo hemos podido comprobar en diversas ocasiones, como las que mencionamos al tratar las parentelas andamarquinas, donde se ve que, a diferencia de las nueras, los yernos reclutan más parientes para cumplir con sus suegros.

Esta asociación de la mujer con el *taqe* no es sino una de las tantas expresiones de la vinculación que se hace de ella con un ámbito interior en la sociedad andina. Un

paradigma de este tipo de ámbito es la cocina. Es debajo del fogón, por ejemplo, donde las madres entierran la placenta y el cordón umbilical luego del nacimiento de cada uno de sus hijos. De manera paralela, este es el ámbito que más permanentemente ocupan las mujeres cuando están en casa. A la hora de las comidas ellas permanecen en este recinto mientras los varones comen afuera. Sin lugar a dudas, una razón para esta asociación es que la actividad de cocinar es casi consustancial al sexo femenino. Tal es la compenetración existente que una explicación esgrimida con frecuencia para los conflictos conyugales es que la esposa se negó a cocinarle al marido o, altenativamente, que el marido pegaba mucho a su mujer. Igualmente, es común escuchar en son de broma que entre nietos y abuelos maternos de sexos opuestos se tratan de esposos, pero además que la nieta trata a su abuela de *cocinera* y el nieto a su abuelo de *enemiguy* [1].

Otras actividades importantes asociadas con las mujeres, y que guardan relación con su condición de *taqe*, son aquellas que implican un contacto con la tierra, como depositar la semilla, aplanar el terreno, abrir los surcos o *eqas* para que el riego del maíz sembrado en los andenes se reparta equilibradamente. Es precisamente en contextos vinculados con el cultivo del maíz donde mejor se contrastan las actividades de las mujeres y de los varones. En consonacia, se nos ha dicho que la semilla de maíz se transmite principalmente de madres a hijas y que el momento que se escoge para esta transferencia es el matrimonio. Además de la madre, hemos notado que las madrinas también hacen este donativo a sus ahijadas y que se utiliza en la primera siembra que la pareja conyugal realiza en las chacras recibidas en la donación.

Esta vinculación de la mujer con la actividad agrícola explicaría la estrecha asociación existente entre el valle, que es el ámbito apropiado para esta actividad, con este sexo. Tal es el grado de identificación, que este también recibe el apelativo de *taqe*. La puna, por el contrario, es denominada *orqo*, que es un término cargado de connotaciones masculinas. Coincidiendo con estas valoraciones hemos podido notar durante la fiesta del agua que los santos masculinos de la jerarquía religiosa tienden a vincularse con puntos geográficos del sistema de riego aledaños a la puna, mientras que las santas, con puntos geográficos del valle. Además, durante las marcaciones de ganado vacuno es notable observar que mientras las mujeres asperjan al ganado con chicha, que es un derivado del maíz, los varones asperjan con *trago* o aguardiente hecho de caña, que es un producto industrial asociado con la foraneidad y con una presencia muy notoria en los rituales de la puna.

El hombre y la mujer, por lo tanto, encierran valoraciones opuestas, pero complementarias, que se van acentuando de acuerdo al ciclo de desarrollo. Precisamente, la

1 Aunque algunos informantes sostienen que esta "joking relationship" también se extiende a los abuelos paternos y hasta a los padres de los padrinos, el que uno haya sido muy enfático en precisar que la broma se hace principalmente con los maternos nos sugiere que lo que está de por medio es el reconocimiento de una distancia parental lo suficientemente lejana como para que una alianza matrimonial sea posible. Esto guarda correspondencia con otras afirmaciones que se nos han hecho, en las que se sostiene que unirse en matrimonio con un primo por el lado materno es menos incestuoso que con uno por el lado paterno.

etapa adulta se caracteriza por la plenitud que alcanzan estas diferenciaciones que hacen de los individuos de cada sexo, por sí mismos, seres sociales incompletos.

2.- El ideal del emparejamiento.-

Llegados a esta etapa la sociedad exige que los individuos de sexos opuestos se constituyan en parejas. A partir de este momento la soltería es vedada por la sociedad, pues toda ocasión social implica eventos que demandan la presencia de parejas. Sea que se trate de una siembra ritual de maíz, de un techado de casa, de la marcación de ganados, de un matrimonio, de un bautizo, un funeral, etc., los distintos componentes de estos eventos demandan la presencia de parejas. Por ejemplo, el acto del *qelpuy* en un matrimonio, que consiste en recabar fondos de todos los asistentes para los novios, supone que el dinero que se dona se deposite en dos platos que están bajo el cuidado de los padrinos matrimoniales: en uno de los platos, bajo la jurisdicción del padrino, depositan los varones, y en el otro, supervisado por la madrina, su pareja. Es tal la exigencia de que los asistentes adultos concurran emparejados que si no se hace, un individuo tiene que desdoblar su donativo en los dos platos y, cuando se trata de comida, debe consumir una doble porción del convite.

Así como la división dual en Tuna y Pata y la valoración positiva que reciben los números pares frente a los nones traducen la condición dicotómica bajo la cual es concebida el orden social y el mundo en general, el emparejamiento de los seres humanos, llegada una etapa del ciclo de desarrollo, no es más que una consecuencia de dicha concepción y de la marcada división del trabajo entre los sexos. Como bien lo manifiesta un informante del grupo Macha, estudiado por Tristan Platt, *Tukuy ima khariwarmi* (todo es hombre y mujer)(Platt, 1976, p. 21). De todo esto se deriva que lo no emparejado generalmente es considerado como negativo. Por ejemplo, está muy extendida la creencia de que si se viaja en un mismo ómnibus con un cura católico de seguro ocurrirá un accidente. Igualmente existen adivinanzas y cuentos donde se compara al cura con una mula pastando en una pampa desolada bajo la luz de la luna, lo que apoyaría la suposición de que en la base de estas valoraciones de los sacerdotes está el hecho de que no se casan.

De lo dicho hasta el momento queda claro que el emparejamiento es un requisito esencial para que los individuos accedan al orden social pleno y que la condición de adulto se define por dicho acceso. En relación a este tema, se escucha decir en muchas partes que es a partir del momento en que los individuos desarrollan su potencial sexual que comienzan a ser honrados con ceremonias fúnebres propias de adultos. Antes de esta etapa, y luego de haber sido bautizados, los niños son enterrados en un ambiente festivo, pues se piensa que son angelitos que irán a la Gloria. No estando plenamente formados socialmente, cuando las campanas anuncian una de estas muertes repican del mismo modo para los dos sexos. Los adultos, por el contrario, son enterrados solemnemente, el doblar de campanas es distinto según el sexo y todos los rituales que se hacen tienen por objeto separar al muerto de la comunidad de los vivos. Estas últimas prácticas encuentran su explicación en la creencia que todo adulto, al contar con un

potencial sexual es susceptible de *cometer* incesto lo que trae consigo la posibilidad de convertirse en *condenado* cuando se muera. Este personaje folklórico, a su vez, es muy temido en Andamarca, pues se cree que una manera en que puede alcanzar su salvación es devorándose a tres seres humanos. Por consiguiente, para evitar cualquier duda frente a este potencial negativo que tienen los adultos, los rituales funerarios que se les asocian tienen como nota central el alejamiento del alma del difunto.

Una primera explicación del matrimonio andino deberá, por lo tanto, tener en cuenta que se trata de una de las expresiones del dualismo andino que permite el acceso de los individuos al orden social pleno. En tanto que se trata de una expresión institucionalizada esta consecución del orden social se manifiesta por la adquisición de una serie de derechos y deberes que le imponen al individuo no ya su familia inmediata, sino la misma comunidad o el estado. Tanto en la sociedad andina prehispánica como en la contemporánea se considera al matrimonio (no se especifiça qué tipo de matrimonio) como el punto de partida para la adquisición del *status* de adulto. Esto implica que, a diferencia de lo que se preconiza a nivel nacional, el matrimonio no es percibido como una institución optativa sino como un tránsito obligado por el cual deben pasar todos los individuos.

Las crónicas antiguas mencionan que a partir del matrimonio el individuo comenzaba a brindar sus servicios para el estado. Guaman Poma de Ayala llama a los varones que llegan a esta condición *aucacamayoc* y a las mujeres *auacouarmi* y les asigna a los primeros obligaciones guerreras y a las segundas, textiles. Otros cronistas denominan a los primeros *purec*, que significa andador, y les asignan obligaciones tributarias y guerreras. En las comunidades actuales el matrimonio confiere a sus miembros la condición de comuneros, que lleva aparejada la obligación de pasar cargos públicos, participar en las faenas comunales y el derecho de usufructuar de los bienes comunales. En muchas comunidades este cambio de *status* se institucionaliza a través de determinados cargos que sólo pueden pasar los recién casados. En Andamarca, uno de estos cargos recibe el nombre de *ñahuin*, y se pone especialmente de manifiesto durante la fiesta del agua. Los *ñahuin* son los acompañantes de los Alcaldes de Agua que tienen bajo su responsabilidad la distribución del agua. Entre las funciones que desempeñan deben de repartir plantas asociadas simbólicamente con la puna y el valle en distintos contextos de la celebración. Otro cargo que se asocia con los recién casados es el de *Alcalde Campo* que cumple la función de supervisar los terrenos agrícolas destinados al cultivo del maíz.

En Andamarca son tales las exigencias que la sociedad impone para que todos los individuos se emparejen que aun los ancianos que ya no pueden procrear y que han enviudado aspiran a conseguir cónyuge. Por consiguiente, es frecuente encontrarse tanto a varones como mujeres que a lo largo de sus vidas han contraído más de tres matrimonios y que inclusive cuando han pasado los 70 años se dedican a formar una nueva pareja.

Dada la relevancia social que se le concede al emparejamiento de los sexos opuestos en la sociedad andina, no es de extrañar que el ceremonial que consagra una unión conyugal sea conocido en todos los Andes con el término de *yananchacuy*, que deriva de *yanantin*, y que encierra la idea de dos cosas iguales. El análisis más detallado acerca de este concepto ha sido hecho por Tristan Platt (1976). Tiene el mérito de haber

destacado por primera vez la importancia de este concepto para el conocimiento de la organización social y la cosmología andina. Posteriormente, otros investigadores como Enrique Mayer (1977) han aportado materiales adicionales para clarificar las distintas connotaciones de este término.

Sin entrar en todos los matices que sobre este término han sidos registrados, sólo diremos que según los antiguos vocabularios el concepto *yanantin* es traducido como «un par de cosas iguales», como un par de zapatos o un par de ojos. Además de esta idea de igualdad, la raíz *yana* como sustantivo designaba a una categoría de sirvientes, sugiriendo una idea de desigualdad. Es esta doble connotación del término lo que destaca Platt en su artículo y que lo lleva a consignar lo siguiente:

> «Nuestro análisis de la palabra *yanantin* sugiere un mecanismo similar que representa como simétrica e igual una relación a la que en realidad le falta esa simetría, como en el caso del hombre y la mujer, en donde la autoridad se atribuye al hombre. En este caso, el aumento de la explotación bajo una máscara de reciprocidad durante los grandes estados y reinos andinos debe considerarse como una circunstancia agravante, una proyección hacia las nacientes sociedades de clase de un antagonismo *ya presente* en el corazón de las comunidades andinas pre-existentes, en el centro mismo del proceso productivo: dentro del hogar.» (Platt, 1976, p.49).

Si bien es cierto que el término *yanantin* encierra estas dos connotaciones aparentemente contradictorias, no estamos de acuerdo con las implicaciones de corte marxista que deduce. ¿Por qué sazonar tan brillante análisis con este condimento marxista que no aporta nada significativo para el conocimiento de la sociedad andina? ¿Por qué asume que los roles de autoridad que desempeñan los varones deban dar lugar a relaciones de explotación y conflictos de clase camuflados bajo una forma de reciprocidad? ¿Sobre qué bases se permite sugerir que la explotación tiene más realidad que la reciprocidad? Para nosotros el hecho de que un concepto como *yanantin* pueda expresar tanto una idea de simetría como otra de asimetría no es más que la expresión de una sociedad basada en la reciprocidad y en una organización jerárquica, que busca conciliar valores complementarios que se inscriben por un lado en la exogamia y, por otro, en la endogamia y, que entre estos valores privilegia a la primera por posibilitar la expansión y reproducción del orden social (ver p. 245).

Correspondiendo con la designación de *yananchacuy* que se le da al matrimonio andamarquino toda la simbología que acompaña a los rituales no hace sino remarcar esta idea de oposición complementaria y de que esta institución es parte de un dualismo cósmico. Una canción que exclusivamente se entona para esta ocasión dice, por ejemplo, lo siguiente:

«Ancallaqa qahuachcasqa	Aquel anca había estado mirando
Condorllaqa qahuachcasqa	Aquel cóndor había estado mirando
Mostrasallay pallachcaqta	Aquel que está recogiendo las semillas de mostaza
Achitallay pallachcaqta	Aquel que está recogiendo las semillas de achita
Orqora munichu icha manachu	La saqué o no la saqué
Apa munichu icha manachu	La traje o no la traje
Ima ninmi sonqollaiqui	Qué dice tu corazón ahora
Qayca ninmi geniollaiqui	Qué dice tu genio ahora
Yanantinta ricuy cuspa	Mirándola a ella con su pareja
Chullantinta ricuy cuspa	Mirándola a ella con su individuo
Ancallaqa qahuachcasqa	Aquel anca había estado mirando
Condorllaqa qahuachcasqa	Aquel cóndor había estado mirando
Mostrasallay pallachcaqta	Aquel que está recogiendo las semillas de mostaza
Achitallay pallachcaqta	Aquel que está recogiendo las semillas de achita
Qari huahuayoq ayniricuy	Dejen que los que tengan un hijo varón ayude
Huarmi huahuayoq ayqe ricuy	Dejen que los que tengan una hija se escape
Ancallaqa qahuachcasqa	Aquel anca había estado mirando
Condorllaqa qahuachcasqa	Aquel cóndor había estado mirando
Mostrasallay pallachcaqta	Aquel que está recogiendo las semillas de mostaza
Achitallay pallachcaqta	Aquel que está recogiendo las semillas de achita
Ricuy cucuy qahuay cucuy yanatillan palomata	Mira bien observa bien esta paloma con su pareja
Ricuy cucuy qahua cucuy yanatillan urpituta torcazata	Mira bien observa bien esta paloma torcaza con su pareja
Ima ninmi sonqollaiqui	Qué dice tu corazón ahora
Qayca ninmi geniollaiqui	Qué dice tu genio ahora
Ati munichu icha manachu	Pude hacerlo o no pude hacerlo
Pusa munichu icha manachu»	La estoy trayendo o no la estoy trayendo

Para entender esta canción es importante señalar, en primer lugar, que quien la entona asume el rol de un personaje que actúa como concertador del matrimonio. Por su papel mediador el nombre que se le da es el de *anca* que es el término conque se conoce a un águila (Geranoaetus fuscescens australis-Swann), identificada con el águila real en los antiguos vocabularios quechuas, cuyo pecho, abdomen y el lado interior de sus alas son blancos, mientras que su lomo es negro. El que sea un ave de rapiña que combina estos dos colores la hace coincidente con la descripción que Gonzalez Holguín ofrece del Coriquenque, que era uno de los emblemas reales de los Incas cuyas plumas adornaban la corona que se ceñían. Según este sacerdote el término «Ccori qquenqque» designaba a un «Aue de rapiña blanca y parda» (Gonzalez Holguin, D., 1952, p.69). La presencia de estos colores contrastados en esta ave es realzada en algunos documentos anteponiendo el término *allccamari*, que alude precisamente a esta combinación de colores, a «Coriquenque». Según Verónica Cereceda el *allcca* es el principio generativo de la distribución de las franjas que adornan las talegas del pueblo aymara de Isluga.

> «...l'allka - nos dice - conjoint les deux termes opposés et complémentaires d'un méme phénomèn:le blanc et le noir dans le domaine des couleurs naturelles, l'ombre et la lumière sur le plan cosmologique (la nuit et le jour, le féminin et le masculin, etc.,). Si nous parcourons du regard les exemples que nous avons cités,nous percevons que le dessin fondamental que répètant tous ces sacs, cette alternance des bandes entre le clair et l'obscur, n'est rien d'autre que le déploiement successif de diverses phases de l'allka: autrement dit, les bandes alternées sont comme des allka mineures qui se meuvent entre les pôles de l'extreme lumière et l'extrême obscurité.» (Cereceda V., 1978, p. 1025)

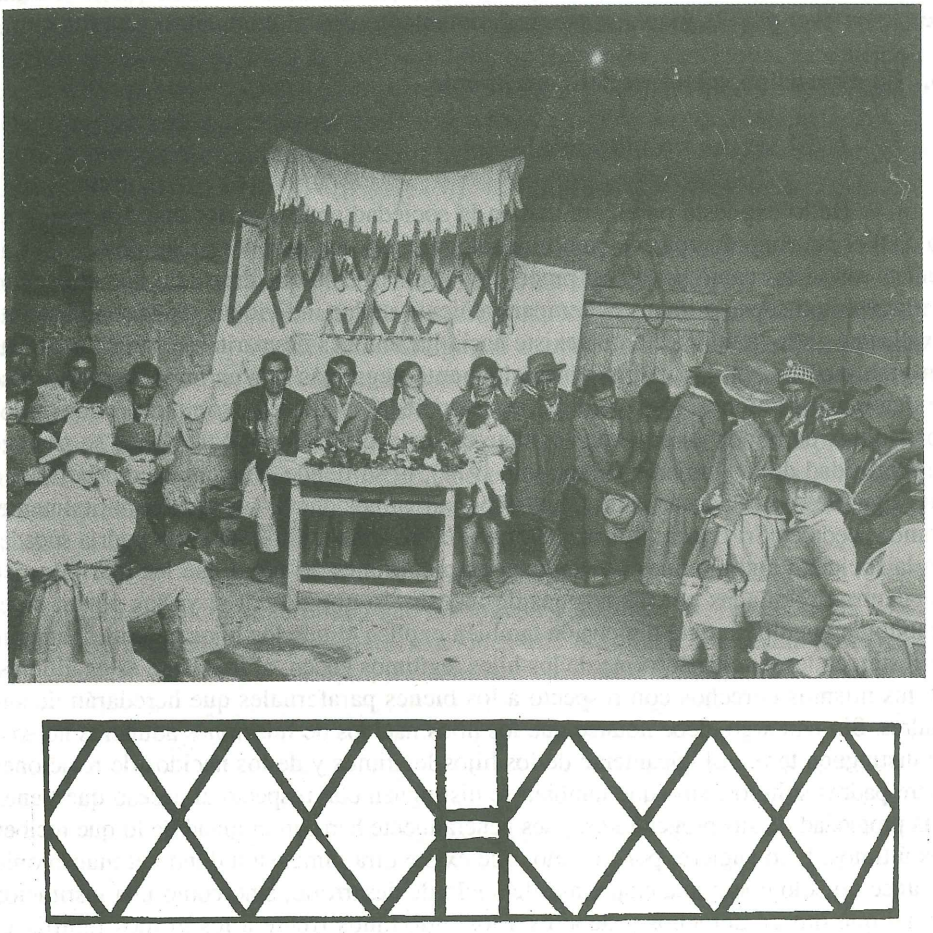
Dada las características que comparte *anca* con *allqa* no sería de extrañar que el primero fuese una metátesis del segundo, que remarca la condición de conciliador de contrarios o de generador de un emparejamiento, como se jacta a lo largo de la canción. Sea este el caso, lo que no hay duda es que el contraste entre lo blanco y lo negro, para remarcar el ordenamiento dualista en el que se inscribe el matrimonio, juega un papel preponderante en esta canción. Esto se confirma en la presencia de las semillas de mostaza, que, además de ser negras, en muchos rituales ganaderos figuran asociadas con la reproducción de los toros, y las semillas de achita que son blancas y se asocian con la reproducción de las vacas [2].

La condición de mediador del *anca* es ratificada por la presencia del cóndor, a quien se le dice *huamani* y se le identifica con el espíritu del cerro. Con ocasión de la fiesta del agua, de la grasa del pecho de las llamas y de harina de maíz *misa sara*

---

2 Estas anotaciones figuran explícitamente en el juego del *toro qaycu* (literalmente "toro obligado" que se hace la víspera de la marcación del ganado vacuno. Este consiste en una pantomima donde el dueño del ganado que se marcará recibe como regalo de quienes lo acompañarán en esta tarea "millones" de vacas y toros. Estos millones son en realidad semillas de mostaza, que representan toros, y de achita, que representan, vacas las cuales son dispuestas en un plato conteniendo *llampucha*, o harina de maíz de dos colores para luego ser utilizadas en las ofrendas que se hacen a los cerros tutelares y a la madre tierra.

Fig. 11.- El *puytu*



se hace imágenes de esta divinidad, que se entierran como ofrendas. La forma que se les da es de pirámides cuadrangulares que recuerdan el antiguo trono o *ushno* donde se sentaba el Inca.

De acuerdo a esas connotaciones, el anca y el cóndor en el contexto de esta canción hacen las veces de principios unificadores que sustentan un orden dual que a lo largo de las estrofas es remarcado por un vasto conjunto de oposiciones complementarias, como son la mostaza y la achita, lo par e impar, el varón y la mujer, y otras expresiones que dan cuenta de la riqueza de la lengua quechua y que requieren de un análisis lingüístico más cuidadoso. La posición que adoptan estas aves de rapiña es de observadores externos de los acontecimientos que se van sucediendo como consecuencia del éxito que alcanzó el mediador matrimonial. Desde esta perspectiva se podría decir

que dicha posición es análoga al *puytu* (ver p. 277, y Figura 11) que preside el convite del matrimonio, que adorna al *quille* (ver p.277), que socializa una casa que se termina de techar (ver p.277) y que se asocia íntimamente con el compadrazgo espiritual.

b.- La dimensión colectiva del matrimonio.-

1.-El status matrimonial.-

De lo expuesto pareciera que en la sociedad andina existe una dimensión en la cual el matrimonio aparece como indistinguible de las uniones premaritales, ya que ambas son vistas como partes del proceso de socialización que deriva en la consecución de la plenitud social a través del emparejamiento de los individuos. Esto posiblemente explica en parte la tolerancia que existe hacia las uniones premaritales, lo que contrasta en gran medida con las valoraciones altamente negativas que en otras sociedades se le dan a estas uniones. Por ejemplo, en la sociedad andina no son tan pronunciados los valores de honor y vergüenza conque en las sociedades mediterráneas se protege la virginidad de las mujeres (Campbell, 1974), ni se tiende a valorar como bestias, o en asignarles un estado de naturaleza, a los individuos que se unen extramaritalmente, como sucede en Sri Lanca (Stirrat, 1975: 597). En verdad, esto último no podría suceder en la sociedad andina, pues las uniones extramaritales, al igual que las maritales, se encuentran reguladas por las normas de incesto, lo que de por sí ya las ponen en el ámbito de la cultura. Esta dimensión también explica el que los hijos naturales, aunque se distingan terminológicamente de los hijos legítimos gocen, al igual que estos últimos, de los mismos derechos con respecto a los bienes parafernales que heredarán de sus padres. Sin embargo, debe notarse que los hijos nacidos de relaciones adúlteras no sólo se distinguen terminológicamente de los hijos legítimos y de los nacidos de relaciones entre padres solteros, sino que también se distinguen con respecto al acceso que tienen a la propiedad de sus progenitores, pues generalmente heredan la mitad de lo que reciben los últimos. Esto sugiere, por lo tanto, que existe otra dimensión donde el matrimonio aparece no sólo como una etapa más del ciclo de desarrollo, sino como una institución social que otorga derechos y deberes a los individuos frente a los grupos familiares de donde proceden los cónyuges, la comunidad y, en general, el conjunto de la sociedad. Entre estos derechos figuran el goce de derechos sexuales con exclusión de terceros, el acceso formal a la propiedad de la tierra, la adquisición del status adulto, la adscripción a un sistema terminológico y de relaciones sociales y otros más.

Partiendo de la adscripción a un sistema terminológico, vemos que se dan términos específicos que sólo son aplicables entre parejas que están formalmente casadas. Este es el caso de *qosay* [3] que emplean las mujeres para referirse a su esposo. Otro caso se puede observar en la distinción que se hace entre una pareja casada y otra soltera. A la primera se le califica de *yanantinmi* como cuando se dice: *Huac runaq yanantinmi*

3 De acuerdo a los antiguos vocabularios quechuas este término tiene la connotación de "asar" que es un medio de transformar la naturaleza en cultura.

richcan (Aquella persona está casada), que es equivalente a «*Huac runaq casado richcan*». A la segunda, por el contrario se le conoce como *huaynay* o *cholay*. En este caso, el primer término figura en Gonzalez Holguín con la misma connotación, pero referido al varón de una pareja. Para la mujer, el término que da este sacerdote es *sipas*, que actualmente se usa en Andamarca para referirse a una niña de 12 ó 14 años, que es menor que una *pasña* o adolescente. *Cholay*, a su vez, parece derivarse de *chulu* o *cholo*, que tanto en quechua como en aymara tiene la connotación de mestizo e ilegítimo (Ossio, 1977, p. 58, 59).

En contraste con lo que ocurre con los varones, las mujeres al casarse no reciben ningun término específico. A ellas sus maridos las siguen llamando *huarmi* (mujer) como si no hubiesen sufrido ninguna transformación. Es cierto que han abandonado su condición de *sipas* y *pasñas*; sin embargo, no asumen un término específico. Aunque todavía no tenemos una explicación al respecto, el problema que se plantea en este caso es semejante al dato que trae el vocabulario anónimo de 1586 sobre cómo entre los nobles del Cuzco todas las mujeres eran *mama* para los varones, pues tenían la prerrogativa de tratarlos de *huahua* (hijo). Coincidiendo en parte con este patrón, en Andamarca hemos notado que algunas veces los varones les dicen a su esposa *mama quilla* (madre luna).

La existencia de términos que distinguen a los hijos legítimos de los ilegítimos es otro indicador de las transformaciones que introduce el matrimonio. *Qahua churi* o *qahua huahua*, por ejemplo, son términos para designar a los hijos de solteros; *churi apacuy* o *huacha apacuy* (*apacuy* significa robar o llevarse algo sin el consentimiento del dueño) designan a los hijos de una relación adúltera. Los adúlteros, a su vez, sin distinción de sexo, son llamados *huaccra* (cuerno), y en algunas partes del departamento de Ayacucho se les castigaba poniéndolos en un cepo y haciéndolos ceñir un sombrero con cuernos de toro. Aparte de esta sanción pública hay todo un conjunto de creencias que castigan este comportamiento. Por ejemplo, se dice que el adulterio conduce a la infertilidad, volviendo a los individuos en *qolloq*, que es una condición muy negativa.

Tal es el grado de ilegitimidad que encierra el adulterio que aquel que nace de una unión de esta naturaleza es el ser humano que menos posibilidades cuenta para desarrollarse. Mientras que un hijo natural puede recibir la misma cantidad de los bienes parafernales de su progenitor que reciben sus hermanos legítimos. el *churi apacuy* apenas si recibe la mitad o nada. Su condición es practicamente la de un descastado y, generalmente, termina migrando.

La segunda dimensión del matrimonio andino permite, pues, caracterizarlo como un intercambio normado entre grupos sociales, que puede ser legitimado por distintas formas rituales a través de las cuales los individuos que se unen adquieren una serie de deberes y obligaciones mutuas. Posteriormente veremos que aunque estas uniones parecen conducidas por el azar, revelan cierta racionalidad que permite que adopten una configuración o tendencia que se podría caracterizar como de endogámica.

2.-Las etapas de formalización del matrimonio.-

En Andamarca se reconocen tres formas rituales a través de las cuales se legitima una unión marital y que, por lo general, se dan en etapas separadas. Una, que es siempre la primera, se legitima a través del ámbito familiar y frecuentemente se le conoce con el nombre de *rimaykuy* (conversar). Este ritual es seguido por otro que es legitimado por la comunidad valiéndose de la iglesia católica; y, finalmente, se da un tercero, considerado como menos importante que los anteriores, que se deriva del estado y es el que se conoce en todo el Perú como matrimonio civil. Al margen de estos rituales, el término más común que se utiliza para designar al matrimonio en abstracto es, como ya hemos indicado, *yananchacuy*. Otro término frecuente es el de *casaracuy* que se deriva del español, o el de *tinkuchacuy* (*tinkuy*:encontrar) que encierra la idea de encuentro, como cuando dos ríos se unen. En los vocabularios quechuas antiguos, y aun en la actualidad, se puede observar que algunas veces los varones se refieren a esta institución con el término *huarmichacuy* y las mujeres con el término *qosachacuy* (*qosa* = esposo). Estos términos se derivan de la manera como marido y mujer se refieren el uno al otro.

En vista de que el *rimaykuy* está vinculado con lo que se ha venido a conocer como matrimonio de prueba, empezaremos la descripción de estas formas rituales tratando este tema. Desde poco después de la Conquista española se ha venido argumentando, en términos más propiamente occidentales, sobre la existencia de una institución andina premarital cuya razón de ser era permitir a una pareja experimentar si se acomodarían mutuamente antes de unirse en un matrimonio permanente. El nombre más común con el cual se designa en la actualidad a esta institución es *servinacuy*, que pareciera derivar del verho español «servir». Otros términos que se usan son: *watanaki*, que significa amarrarse, *tincunacuspa*, que se deriva de *tinkuy* y que ya hemos mencionado; y *pantanacuy* que encierra la connotación de estar en falta y que lo vemos aparecer en algunos documentos que datan del siglo XVI (Price, 1965).

Generalmente se asume que la duración del período de prueba es de un año y que el compromiso puede ser quebrado por consentimiento mutuo sin dar lugar a ninguna seria consecuencia. Esta institución ha adquirido rango en la literatura antropológica al punto que antropólogas como Margaret Mead la han alabado como una magnífica técnica para compatibilizar caracteres y hasta la han recomendado para disminuir los divorcios en la sociedad norteamericana. Nosotros dudamos de su existencia en la sociedad andina, al menos en los términos como se le ha definido, pues consideramos que se han aplicado, sin mucha vacilación, criterios exclusivamente individualistas y sicologistas a una sociedad que valora el matrimonio como parte de una concepción dualista del orden social, como un instrumento de alianza entre grupos sociales y como una etapa dentro de un proceso de socialización.

A continuación trataremos de ilustrar nuestra posición describiendo el pocedimiento que se sigue en la comunidad de Andamarca en la consolidación de una unión conyugal. En esta comunidad, así como en muchas otras de los departamentos de Ayacucho y Apurímac, la forma más generalizada de acuerdo matrimonial es la que se conoce

como *chahua manta orqoy*, que literalmente quiere decir «sacar en crudo». El término «crudo» enfatiza la idea de que los individuos que se unirán en matrimonio no se han «conocido» antes. Obviamente esto supone que se admite una forma matrimonial alternativa a la que impera a nivel nacional, que supone el previo conocimiento mutuo de los contrayentes antes del matrimonio. Esto último es posible en la medida en que ya no se puede hablar de comunidades completamente ajenas a la esfera nacional. Sin embargo, a pesar de que muchos valores del contexto nacional se han filtrado, todavía el *chahua manta orqoy*, que figura consignado en la antiguas crónicas, sigue teniendo relevancia.

La característica central de esta modalidad matrimonial es que los padres de los contrayentes son los que formalizan el acuerdo, aun sin que estos últimos hayan tenido oportunidad de conocerse. En esta modalidad la iniciativa siempre es tomada por la familia del novio. Usualmente es la mujer más anciana de la familia la que sugiere que el joven se debe casar. El argumento que se usa es que ya está bastante crecido para seguir compartiendo las comidas de su casa y que es necesario que forje su independencia consiguiendo una esposa para que le cocine. En algunas ocasiones, para darle más realismo al argumento, encierran al joven en una habitación y sólo se le libera cuando, apremiado por el hambre, da su consentimiento para el matrimonio.

Otorgado este consentimiento, y luego de haber consultado la opinión de distintos miembros de la familia, los padres seleccionan tres candidatas como posibles parejas. Valiéndose de procedimientos adivinatorios en los cuales las hojas de coca cumplen un papel importante, una de las tres candidatas es seleccionada. Llegados a este punto se nombran los *ancas* o intermediarios, que conducirán las conversaciones para convencer a los padres de la candidata elegida que cedan la mano de su hija. Estos mediadores, que por lo general fluctúan entre dos o tres, son personas conocidas por su habilidad en este menester y, además, por mantener vínculos parentales equidistantes con las familias del novio y de la novia.

Como ya hemos visto, el término conque se les designa alude a un aguila pequeña y su rol es convencer a los padres de la novia para que se forje el matrimonio. Esta no es una tarea fácil. Por lo general demanda unos dos o tres intentos pues nadie gusta entregar a su hija sin mostrar cierta reticencia. Hacerlo de esta manera supondría que no es muy valorada y podría quedar indefensa en manos de la familia del varón. El nombre que se le da a este proceso es el de *rimaycuy* [4].

Si se fracasa definitivamente se insiste con los padres de alguna de las candidatas a las que las hojas de coca asignaron en un segundo lugar. La aceptación del novio por parte de los padres de la novia se sella cuando ellos aceptan consumir la bebida y las hojas de coca que los padres del primero insistentemente han venido ofreciendo.

La novia es la última en descubrir que se ha acordado su matrimonio. Solamente

---

4 Todas estas acciones también se conocen con el nombre de *yaykupacuy* o *warmi-tapuy* (Varillas, 1965, p. 116) (González y Galdo, 1977, p. 132) (Isbell, 1978, p. 316).

se entera cuando las conversaciones han culminado y cuando sorpresivamente se encuentra frente a frente con el novio en una habitación discretamente preparada para tal efecto. Habiéndose logrado el acuerdo, la novia es conducida con engaños al recinto donde espera el novio. Un recurso bastante utilizado es decirle que vaya a la casa de un familiar llevándole comida porque se encuentra enfermo. Sólo cuando traspone la puerta descubre el engaño. Con frecuencia la reacción que tiene es de gran indignación. Trata de escaparse y si no lo consigue lanza al novio, a los padrinos, y a cualquier otro concurrente, todo tipo de proyectil que encuentra a la mano. En algunos casos, de los cuales somos testigos, han llegado inclusive a denunciar al novio ante la policía por intento de violación. Pero lo común es que resignadamente acepte el designio de sus padres. Si este es el caso, los padrinos de matrimonio, seleccionados un poco antes, proceden a desvestir a sus ahijados y acostarlos en la cama. Acto seguido ingresan parientes y amigos para desearles prosperidad y fertilidad. Cada concurrente dirá: *Dios Yaya, Dios Churi, Dios Espíritu Santo. Huarmichapaq, qarichapaq curichapaq*, que quiere decir «en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. Produzcan hijas, hijos y mellizos». Uno o dos años más tarde pasan los rituales asociados con la iglesia y el estado.

Luego de esta descripción, ¿podría considerarse al *rimayku* o al *yaykupacuy* en general, como un matrimonio de prueba? ¿Podría decirse que existe deseo por parte de los contrayentes de unirse para experimentar cómo se llevarán durante la vida conyugal? Obviamente no, pues en ningún momento los hemos visto participar en las discusiones sobre el matrimonio. Sin embargo, algunos antropólogos no han vacilado en apoyar sus afirmaciones en cierta evidencia, que sometida a un análisis más profundo revela algo parecido a lo que hemos visto en Andamarca y que también ha sido descrita para otras comunidades de Ayacucho y Apurímac. Richard Price (Price, 1965), por ejemplo, sostiene que en Vicos (Ancash) existe el matrimonio de prueba bajo el nombre de *watanaki*. Sugestionado por la tesis que quiere probar, traduce este término sólo como «having a year together», (tener un año juntos) (Price, 1965, p. 315) olvidando que también encierra el significado de «amarrarse». A nuestro parecer este último significado está más de acuerdo con lo que expresan otros términos quechuas, que ya hemos tenido oportunidad de ver, tales como *tincunacuy*, que significa unirse, y *yananchacuy*, que significa emparejarse. Igualmente, guarda correspondencia con determinados actos rituales que tienen lugar en Chuschi durante la formalización de un matrimonio. Según Billie Jean Isbell, una vez que el novio ha sido aceptado por los padres de la novia, esta es separada del hogar paterno:

> «A las cuatro de la mañana, las hermanas y primas hermanas, los hermanos y primos hermanos, dos masas (yernos) y los padres del varón llegan a la casa de la joven ... La novia expectante es vestida con lo más fino que tiene ... Una soga se le amarra alrededor de la cintura por los *panis*, que la conducen por las calles del pueblo hasta llegar a la casa del novio» (Isbell, 1978, p. 120). (Nuestra traducción).

Pero, sobre todo, la institución que describe Price como matrimonio de prueba es asombrosamente parecida al *chahua manta orqoy* que hemos mencionado.

Según Price,

> «Entre las distintas maneras que los vicosinos distinguen para entrar en *watanaki*, el *ashipa* (buscar) formal y el *topakipa* (encontrar) informal representan dos extremos. El *ashipa* tiene bastantes variaciones. En el pasado, los padres de un joven frecuentemente sugerían a la compañera y hasta arreglaban secretamente la unión con la familia de ella, y las primeras relaciones sexuales de la pareja sólo ocurrían después de que ambas familias daban su aprobación final para el enlace. La pareja era encerrada en un cuarto para pasar la noche, mientras que sus familias bebían y celebraban afuera» (Price, 1965: 315, 316). (Nuestra traducción).

El parecido del *ashipa* con el *chahua manta orqoy* es extraordinario y más aún el que se le contraponga al *topakipa*. Este último es considerado como

> «...el más popular en el Vicos moderno, donde parece tener una considerable antigüedad. Ambos grupos de padres son simplemente presentados con un hecho consumado, y es poco lo que ellos o sus parientes pueden hacer sobre esto ... El padre, acompañado por su hijo, hace un pedido inmediato a los padres de la joven, llevándoles regalos de coca y alcohol reunidos apresuradamente». (Price, 1965,p. 316). (Nuestra traducción).

Ya hemos visto que en Andamarca el término *chahua* (crudo) implica otra modalidad matrimonial en que los contrayentes ya se han conocido. A esta modalidad se le conoce como *reqsinacuy* (conocerse); y es precisamente porque han tenido relaciones sexuales que se pone el énfasis en consolidar la unión. ¿Por qué, entonces, considerar al *ashipa* y al *topakipa* como matrimonio de prueba?

Al igual que Oscar Núñez del Prado (1964, p. 293) y Manuel Marzal (1977, p. 141), nos inclinaríamos a pensar que la razón reside en una manera etnocéntrica de juzgar al matrimonio andino como consolidado sólo a través de ceremoniales católicos y civiles, negando cualquier recurso local de legitimación y la posibilidad de que se trate de un contrato entre grupos.

De la misma manera se puede notar que la mayor parte de la evidencia acerca de los matrimonios antes de la Conquista sugieren que grupos y no individuos constituían las partes importantes de un contrato matrimonial y que una práctica similar a la del *chahua manta orqoy* y al *ashipa* ya se encontraba en vigencia. Por ejemplo, fray Martín de Murúa explícitamente nos dice que

> «También refieren que si entre los padres y madres concertaban algún casamiento sin que dél diesen parte a sus hijos era hecho, aunque los hijos no quisiesen, y este abuso aún dura asta el día de oy entre ellos, que si hablan al padre o madre, o le traen algun presente de leña, paja o chicha y la reciue y beue y se calienta con la leña, aunque la hija no quiera consentir en el matrimonio, los padres dizen que ya reciuió el presente y que no a de reusallos y el marido la persigue donde quiera

que ba, diziendole que ya sus padres se la dieron, y que es su muger aunque no quiera (Murúa, 1964, II, p. 72).

Luego del *rimaycuy* el siguiente ritual matrimonial es sancionado por la iglesia católica y puede tener lugar casi a continuación o, si se carece de los recursos económicos, después de más de un año. La importancia de este ritual consiste en que no sólo se sanciona religiosamente el matrimonio, sino que permite la obtención de determinados derechos con respecto a la comunidad.

Es con ocasión del matrimonio católico que tienen lugar los rituales tradicionales más elaborados. El tiempo que duran es alrededor de tres días. Ellos sintetizan muchos de los valores que rodean a esta institución en los Andes. Entre estos podemos mencionar la preparación de la ramada o adorno de ramas de árboles y troncos con que se decora el sitio que ocupa la mesa principal en la casa del novio, y el convido, cuyos gastos corren por cuenta de los familiares del varón; las canciones que se entonan especialmente para esta ocasión; el nombramiento de los compadres espirituales que actuarán de padrinos de bautismo de los futuros hijos que nazcan de la unión que se consagra; el *qelpuy* o donativos de dinero que los concurrentes obsequian a los novios y cuya recolección va por cuenta del padrino y la madrina de matrimonio; el *puñuchi* y la *dote*.

En Andamarca la selección de los futuros padrinos espirituales de los hijos exige que deban ser una pareja conyugal. La forma que adopta es que estos mismos personajes se insinúan para cumplir esta tarea portando un *quille* (arco) hecho de las ramas de un árbol conocido como pichus, al momento que los novios salen de la iglesia. Antes de salir, los flamantes cónyuges colectan las flores que los asistentes les obsequian y a continuación se ubican debajo del *quille*. En esta posición se desplazan luego por las calles del pueblo en dirección a la casa del novio donde les espera el convido. Una vez en la casa se hace el *perdonanacuy* o ceremonia del perdón en la cual los cónyuges se arrodillan y abrazan, ante la imagen de un santo, con sus parientes y con los otros ahijados de sus padrinos matrimoniales y se prometen respetarse mutuamente. Al dia siguiente los nuevos compadres espirituales hacen el *wayta ahijado*, o *wawa tusuchiy*, de las flores o *ramo apay* colectadas en el templo. Como mencionan González y Galdo (1977) para otras partes de Ayacucho, el *wayta ahijado* semeja una criatura arropada con mantas y representa a los niños que se procrearán en el matrimonio. Este muñeco de flores, cuyo sexo depende del santo que se celebra ese día, es hecho circular entre todos los parientes de ambos cónyuges, luego es bautizado simbólicamente por el padrino de bautismo de los futuros hijos de la pareja conyugal y, finalmente, es devuelto a los novios revestido de capillos o dinero que todos los concurrentes le han prendido.

Billie Jean lsbell, en su detallada descripción de los rituales del matrimonio en la comunidad de Chuschi (una de las más completas hasta ahora escritas), citando un caso similar nos dice que:

«...uno de los más importantes pasos hacia el matrimonio es el *ramo apay* que crea simbólicamente el núcleo de una nueva parentela destacando

figurativamente la ramificación «nueva» o el «crecimiento nuevo» en la forma de dos hijos simbólicos que son varón y mujer ... El acto de crear simbólicamente continuidad social y genética bajo la forma de hijos, varón y mujer de los nuevos cónyuges es deber de los compadres de ramo, que es el más importante tipo de compadres en Chuschi. Aquellos que desean convertirse en compadres de ramo de la nueva pareja llegan trayendo botellas de alcohol de caña, pan, y algunas veces fruta. Los *masas* traen flores y mantillas para los «nuevos niños». El novio recibe las flores de los masas juntando sus manos. Luego se las alcanza a la novia, quien las envuelve haciendo dos atados y alcanza al «niño» a su nuevo padrino y a la «niña» a su nueva madrina. Los *compadres de ramo* abandonan la reunión y bautizan los bouquets de flores dándoles nombres. He visto a compadres de ramo regresar al festejo portando partidas de bautismo. Los nombres dados al «recién nacido» son usados para los niños de la pareja, y los compadres de ramo son los verdaderos padrinos de bautismo ...

Cuando los compadres de ramo regresan con sus nuevos ahijados, el padrino alcanza el «niño» al novio y la madrina alcanza la «niña» a la novia. Los «niños nuevos» son circulados entre los dos ayllus, y los miembros pronuncian soliloquios acerca de sus relaciones con las nuevas adiciones. Los progenitores varones de la pareja dicen al «niño» cómo le enseñarán a cultivar y pastorear. La «niña» es aconsejada por sus abuelas acerca de cómo deben de aprender a hilar, cocinar y trabajar en los campos. Finalmente el «niño» es dado a la madre del novio y la «niña» a la madre de la novia, quienes los cargan en sus *llicllas* (mantos) a la manera tradicional de cargar niños». (Isbell, 1978, p. 124, 125).

Otra descripción interesante sobre este ceremonial hace también Fanny Bolívar de Colchado para la provincia de Cangallo. Según esta antropóloga

«Los compadres de bautizo son seleccionados antes de la ceremonia matrimonial, con la denominación de «compadres de apay» (ofrecer ramos de flores) o «compadres de apacuy» (ofrecer platos de pan); que les proporcionan a los contrayentes después de la ceremonia del matrimonio religioso; el primer caso se interpreta como la entrega o la llegada de los hijos de la pareja, y el segundo, como la obligación que tienen los padrinos de incrementar el patrimonio económico de sus futuros ahijados, se representa este hecho con la entrega de hasta 12 platos de panes, según la situación económica de los compadres. En ambas situaciones los compadres se comprometen a apadrinar el bautizo de los hijos nacidos en esa pareja (Bolívar de Colchado, 1960, p. 1, 2).

Enrique González y Virgilio Galdo a su vez mencionan que

> «Antes de realizar la ceremonia religiosa, la persona que quiere ser padrino del primer niño que nazca como fruto del matrimonio, lleva un «kipe» (manto) de flores, haciéndole cargar a la novia dichas flores bajo la forma de una muñequita, lo cual se conoce con el nombre de «wawa tusuchiy» (hacer bailar al niño) (González y Galdo, 1977, p. 134, 135).

Como se puede apreciar, esta parte del matrimonio andamarquino está bastante extendida en el departamento de Ayacucho y, como lo veremos, coincide con un conjunto de peculiaridades que se asocian con la institución del compadrazgo.

En lo concerniente a los obsequios de dinero, hecho que también forma parte del repertorio de rituales asociados con el matrimonio católico en otras comunidades ayacuchanas y del resto del Perú, lo que se estila, como ya hemos visto, es poner dos platos conteniendo un poco de hojas de coca o pétalos de clavel: en uno, que queda a cargo del padrino de matrimonio, ponen dinero todos los concurrentes varones, y en el de la madrina, todas las mujeres. En reciprocidad cada donante recibe una copa de aguardiente. Terminada la recolección el dinero es redistribuido entre los presentes «para que duerma en el bolsillo» (*puñuchi*), debiendo ser devuelto al día siguiente con una cantidad adicional o «interés».

Ya hemos mencionado que cuando una pareja se une en *chahua manta*, la novia generalmente descubre el complot cuando con engaños es encerrada en una habitación con el novio. En esta ocasión los padrinos de matrimonio desnudan a los novios y una vez en la cama los parientes los visitan y les desean que produzcan hijos. Esta ceremonia tiene el nombre de *puñukuy* y también se ha integrado dentro de los rituales del matrimonio religioso. Este ritual se realiza la noche del día de la boda. Nuevamente son los padrinos de matrimonio los que se encargan de desnudar a los novios, los acuestan cubriéndolos con una manta delgada y luego rocian agua alrededor de la cama. La razón de la manta delgada es para que los novios sólo puedan abrigarse con sus cuerpos y el agua que se rocía es para obligarlos a permanecer en la cama toda la noche.

Uno de los actos culminantes del matrimonio religioso, antes de dar paso al *uma jampi* o *cura cabeza*, común a toda celebración, es la entrega de la *dote*. Este acto consiste en exhibir y recoger muy solemnemente, en compañía de los padrinos de matrimonio y otros parientes, objetos pertenecientes a la novia, tales como vestidos, frazadas, etc., y llevarlos a la casa donde residirán los novios.

Sin pretender ser exhaustivos, pensamos que el ceremonial que acompaña al matrimonio religioso, además de revelar el valor del emparejamiento para la sociedad andina, también sugiere la importancia de la fertilidad en una pareja, la de la simetría en el intercambio entre grupos y, en consonancia, la de la igualdad esencial que rodea a los individuos que se unen.

El matrimonio civil es generalmente el último ritual que consagra una unión

conyugal. Son los alcaldes distritales o los agentes municipales de los anexos los que actúan de oficiantes y tiene lugar casi inmediatamente después del matrimonio religioso. Esta modalidad no tiene tanta importancia como la anterior y data únicamemte de cuando Andamarca se transforma en distrito. En vista que tiene la virtud de legitimar ante el estado la unión y los hijos que se procrean, la importancia que se le reconoce es fundamentalmente en relación a la transmisión de la tierra, o al uso de servicios estatales, como la escuela.

Además de las uniones conyugales sancionadas por todas estas modalidades matrimoniales, son frecuentes los casos de uniones consensuales, especialnente cuando los que se unen son bastante mayores de edad. En la comunidad de Andamarca estas uniones son conocidas con el nombre de *servinacuy* y no se les considera que tengan un carácter de prueba. Muy por el contrario, se piensa que son permanentes y que generan las mismas obligaciones y deberes para con las parentelas de los individuos que se unen que aquellas sancionadas por las modalidades matrimoniales ya referidas.

3.-La estabilidad matrimonial.-

Un tema relacionado al matrimonio andino que todavía no ha sido estudiado muy a fondo es el de la estabilidad conyugal. Uno de los pocos trabajos que existen al respecto es *Conflictos en la familia andina* de Ralph y Charlene Bolton (1975), que estudia este asunto en el pueblo Qolla de Incawatana, ubicado en el departamento de Puno, a orillas del lago Titicaca. Según estos autores, de una muestra total de 429 matrimonios, 67 ó un 15.6% terminaron en divorcio y un 40.8% de estos divorcios tuvieron lugar a los dos o más años de matrimonio, durante la etapa conocida como *servinacuy* en esta región. La causa principal para los conflictos conyugales la encuentran en el adulterio, que parece ser bastante frecuente ya que logran determinar que un 60% de los varones adultos mantienen relaciones extramaritales (Bolton, F. y Ch., 1975, p. 30, 31, 35).

En la comunidad de Andamarca no hemos podido obtener datos tan precisos acerca del volumen de divorcios o separaciones, ni de la etapa del matrimonio en que estos ocurren. Sin embargo, hemos podido constatar que son frecuentes los conflictos conyugales. Aparte de que diariamente se pueden observar en la calle escenas de pleito entre cónyuges, las actas del juez de paz revelan que los conflictos más habituales son aquellos que ocurren entre marido y mujer. Por ejemplo, de 15 litigios ocurridos en 1969, 5 ó 33.3% tuvieron lugar entre cónyuges. Igualmente, en 1973, de 37 casos consignados, 13 ó 35.1% fueron entre cónyuges, y de estos 13.8 pudieron reconciliarse y 5 se disolvieron. Hemos dicho que Ralph y Charlene Bolton encuentran que la causa principal para los conflictos conyugales es el adulterio, que es bastante frecuente en Incawatana. Además se considera que este delito se ve favorecido porque los varones se alejan frecuentemente de la comunidad por razones económicas, porque existe gran libertad sexual prematrimonial y porque las uniones conyugales son arrregladas por los padres sin atender a las relaciones previas que pudieran haber tenido los contrayentes. Otras causales de los conflictos conyugales mencionadas por estos autores están vinculadas con la toma de decisiones económicas, con los derechos y obligaciones relacionados con la comida, con los métodos de educación de los niños, con el cuidado del bienestar mutuo y con la ingerencia de otras personas en la vida de los cónyuges.

Estas razones para los conflictos conyugales pueden tener valor para Andamarca y para muchas otras comunidades. Inclusive muchas veces las vemos aparecer consignadas en las actas de los jueces de paz, y son generalmente las que formulan los mismos nativos. Sin embargo las consideramos como de carácter funcional, sin mayor peso estructural, pues no nos explican por qué el adulterio es sancionado, o por qué los impulsos sexuales no pueden ser encausados, etc. Es decir, son explicaciones que siempre admiten una causalidad anterior, pudiendo así construirse una cadena inacabable de razones. Creemos, por lo tanto, que la explicación deberá encontrarse en niveles más profundos que tienen que ver tanto con la valoración que se le da a los sexos como con la naturaleza de los intercambios que tienen lugar en la sociedad. Aunque quizá nos resulte prematuro aventurar una explicación de este tipo, pensamos que es importante tener en cuenta la relación de igualdad en que ingresan los cónyuges al matrimonio, al punto que las parentelas respectivas de ambos son vistas como simétricas. A diferencia de lo que ocurre en otras sociedades en que predominan grupos patrilineales que tienden a absorber a la esposa desligándola de su grupo original (Gluckman, 1971, p. 227-247; Leach, 1961, p. 114-123) y que guardan una relación jerárquica entre sí, en la sociedad andina el ingrediente bilateral y los matices de descendencia paralela, impiden una situación similar.

Una evidencia clara del carácter paritario de las parentelas de los cónyuges se puede apreciar en la noción de *aura* que Billie Jean Isbell encontró en la comunidad de Chuschi. Más adelante veremos que se trata del ámbito de donde se reclutan a los parientes ceremoniales; por el momento basta indicar que en la comunidad estudiada por Isbell alude a las parentelas respectivas de una pareja conyugal y que encierra connotaciones simétricas. Por ejemplo, tanto mazorcas dobles de maíz como al acto de tomar chicha en dos vasos iguales se les conoce como *aurama* (Isbell, 1978, p. 113). En Andamarca, lo hemos visto ya (ver p. 107), se conoce como *qaurama* el ritual que concluye las actividades de la siembra del maíz en un dia. Este ritual consiste en beber chicha con *pito* en dos vasos iguales, con la finalidad de que cada planta produzca por lo menos dos corontas.

La igualdad de los cónyuges también se advierte en la *dote* y, muy especiamente, en la *donación*, pues como hemos visto se trata de bienes de igual magnitud que recibe cada uno de ellos de sus respectivos padres. Es muy importante que los padres den el mismo número de bienes a sus hijos, pues de lo contrario se puede suscitar conflictos entre las familias de los contrayentes. La única diferencia que se da es que la familia del varón corre con los gastos de la celebración del matrimonio. Esto debe encerrar alguna importancia, pues generalmente se pide el resarcimiento de estos gastos cuando la separación de los cónyuges ocurre poco después del matrimonio. Otro factor que debe de agregarse es la relativa autonomía que adquiere la pareja conyugal con respecto a los bienes que administran sus padres. Esto es análogo al hecho de que sean los padrinos de matrimonio los principales mediadores en los conflictos de sus ahijados. Sin embargo, esta autonomía algunas veces no es total, pues los padres, para evitar las separaciones y que sus nietos se queden sin bienes, otorgan las donaciones nominalmente y sólo se hacen efectivas cuando quedan seguros que las relaciones serán armoniosas y sus nietos no quedarán desamparados. El hecho de que la autonomía sea parcial también

se evidencia en la costumbre de hacerse compadres los consuegros para contribuir al mantenimiento de la armonía conyugal de sus hijos. Finalmente, es importante tener en cuenta la racionalidad que revelan los intercambios matrimoniales, que es el tema que pasaremos a examinar a continuación.

4.-La orientación endogámica.-

A diferencia de lo que ocurre con los sistemas elementales del parentesco, que según Lévi-Strauss se caracterizan por prescribir la categoría de pariente con el cual uno puede casarse (por ejemplo la hija del hermano de la madre), el sistema andino se limita a proscribir con qué categorías no puede uno casarse. De aquí que Zuidema lo haya caracterizado como «proscriptivo». Sin embargo, esto no sólo es atributo del matrimonio sino de cualquier relación sexual, que, como hemos visto, también está sujeta a las reglas del incesto. Aparte de esta regla, que es de naturaleza negativa, el matrimonio, en tanto que expresión de intercambio de grupos, encierra reglas de carácter positivo pero que son deducibles estadísticamente.

Si uno pregunta en Andamarca sobre las razones que condujeron a la elección de un cónyuge, si es varón el que responde se escuchará decir: porque la novia era trabajadora, tenía propiedades, sabía cocinar, no era atrevida, etc.; y si es mujer, dirá: porque el novio no se emborrachaba, era sano, fuerte, trabajador, etc. Además, frecuentemente también se aduce que fue el azar, como sucede cuando la candidata es seleccionada por procedimientos adivinatorios. Según estas razones, pareciera, por lo tanto, que las uniones matrimoniales están libradas a la voluntad individual o al azar y que no debieran mostrar ninguna regularidad. Sin embargo una imagen distinta se obtiene si se ve a los matrimonios en conjunto a través de una muestra representativa y si se seleccionan las variables adecuadas. Para esto resultan particularmente útiles las partidas de los matrimonios civiles y religiosos que consignan por escrito tanto los recientes como los realizados años atrás.

La tendencia predominante que revelan los libros donde se registran los matrimonios civiles de Andamarca es que los cónyuges que se unen pertenecen a la misma comunidad, lo que en otras palabras significa que los matrimonios siguen una orientación endogámica. De un total de 713 matrimonios distribuidos en un periodo de 28 años hemos logrado determinar un 85.4% de endogamia comunal (ver Cuadro 28). Además, como ya lo hemos destacado (ver p. 163), pudimos notar que esta tendencia endogámica también se advierte en las divisiones internas de la comunidad, tales como las dos bandas del río, los dos barrios Tuna y Pata en que se divide el pueblo y aun en los anexos (ver Cuadro 29). Coincidiendo con esto que advertimos en las divisiones internas de la comunidad de Andamarca, muchos autores han manifestado que el sistema de mitades que opera en la sociedad andina es endogámico, y no exogámico, como en algunas tribus australianas. Al respecto, Alejandro Ortiz (en una comunicación verbal) nos informa que la comunidad de San Damián, ubicada en el departamento de Lima, está dividida en Checas y Conchas y que sus informantes le han asegurado muy enfáticamente que no pueden casarse unos con otros sino entre ellos mismos. Además le manifestaron que si un varón enamoraba

a una muchacha del barrio opuesto corría el riesgo de recibir nna golpiza muy fuerte por parte de los jóvenes del barrio de la mujer. La autonomía que guardan estas dos mitades llega a tal punto que cada cual posee un sector de la iglesia y, además, su propia puerta para ingresar al templo. En el área de Chucuito, John Hickman y William Stuart también encuentran una tendencia endogámica en las mitades que conforman la comunidad de Chinchera, aunque no es tan pronunciada como en San Damián (Hickman y Stuart, 1977: 57). En San Lorenzo de Quinti, Cotler nos dice que:

> «Durante el siglo pasado y posiblememte hasta principios del actual, existieron en San Lorenzo de Quinti barrios comunales en los que se distribuían los miembros de una comunidad y cuya función era controlar e integrar socialmente a sus pobladores. Para conservar la integracíón comunal en sus distintos aspectos y en especial en el de la propiedad, se promovía el matrimonio entre individuos pertenecientes a una misma comunidad, conformándose de esta manera un sistema de matrimonio endogámico en el interior de cada una de ellas.
>
> Los miembros de un barrio eran de esta manera, miembros de una misma comunidad y sus terrenos eran colindantes. El sistema matrimonial reforzaba el ajuste de los diferentes lazos comunales, pues servía para mantener la integridad de los terrenos comunales e impedir su movilización por medio de la herencia a otras comunidades ...
>
> L.A. nos dice que 'antes en la comunidad de Larán ... estaba prohíbido el matrimonio con gente de otra comunidad, no se casaban con otros. Ahora se casan con quien uno quiere'. B.A. dice 'en la comunidad de Larán no se casaban con gente de otra comunidad, porque no se podían gozar los terrenos de la señora, cuando una mujer se casaba con un hombre (de otra comunidad) la mujer se iba sin nada'. Pero es A.V. el que nos proporciona con mayor detalle el mecanismo completo: 'Antes cuando una mujer se casaba con un miembro de otra comunidad de la que pertenecía por parte de su padre, la comunidad le quitaba sus tierras y le pagaba en efectivo lo que costaban los terrenos confiscados. Esto sucedía en caso de que fuese heredera única o hija única, y sí eran varios los hermanos que tenía, se hacía la partición necesaria y los hermanos que se quedaban en la comunidad, se quedaban con las tierras que le correspondía a la hermana que iba a salir de la comunidad, pagándole la cantidad necesaria por esos terrenos ...
>
> Un rígido control social impedía la posibilidad del matrimonio fuera de la comunidad. R.N. en una extensa información nos refiere que cada barrio tenía su 'policía' que cuidaba por las noches que ningún extraño se introdujese en él y en caso de romperse la prohibición se le 'hacía rezar' al intruso... Un párrafo de la declaración dice... 'para el lado donde está el Consejo era Taumarca y para el otro lado era Llacuás y no se podía entrar a fastidiar a las mujeres del otro lado (Cotler, 1959, p.71, 72).

CUADRO 28

FRECUENCIA DE LOS INTERCAMBIOS MATRIMONIALES ENTRE ANDAMARQUINOS Y ENTRE ANDAMARQUINOS Y PERSONAS FORANEAS

Ambos de la Andamarca	Varón andamarquino y mujer foránea	Mujer andamarquina y varón foráneo	Varón y mujer foráneos
603 (85.54%)	35 (4.9%)	43 (6.0%)	32 ((4.1%)
	De la provincia de Lucana: 26 Del departamento de Ayacucho: 27 Del departamemnto de Junín: 2 Del departamento de Apurímac: 2 Del departamento del Cuzco: 1 Del departamento de Arequipa: 1 Del departamento de Cerro de Pasco:1 Del departamento de Lima: 1 TOTAL: 35	De la provincia de Lucanas: 31 Del departamento de Ayacucho: 32 Del departamento de Apurímac: 4 Del departamento de Cerro de Pasco: 1 Del departamento de Junín: 1 Del departamento de Ancasho: 1 Del departamento de Ica: 1 Del departamento Lima: 1 Del departamento de Huancavelica: 1 Del departamento del Cuzco: 1 TOTAL: 43	De la provincia de Lucanas: 20 Del departamento de Ayacucho: 24 Puquio/Cuzco: 2 Puquio/Ica: 1 Chipao/Andahuaylas: 1 Lucanas/Ica: 1 Lucanas/Nazca: 1 Ayacucho/Cuzco: 1 Cuzco/Cajamarca: 1 TOTAL: 32

En la comunidad de Andamarca los pobladores también advierten que existe cierta correspondencia entre la orientación endogámica y la tendencia a evitar la dispersión de los terrenos. Frecuentemente se escuchan casos de padres que han hecho desistir a sus hijos de casarse con una mujer foránea para mantener la concentración de sus terrenos. En consecuencia, generalmente se propone como ideal casarse entre individuos cuyas familias posean tierras aledañas. Esto último se destaca además en el hecho de que los dueños de terrenos colindantes, si no están emparentados entre sí, se tratan, en broma, de consuegros. Son tendencias de esta naturaleza las que también nos ayudan a explicar el que las *castas*, mencionadas anteriormente, permanezcan asociadas con determinados sectores espaciales de la comunidad.

De conformidad con estas tendencias también se puede observar que son numerosos los casos de reiteración de matrimonios entre dos familias. La comunidad de Andamarca nos provee de numerosos ejemplos en los cuales se observa a dos hermanos casándose con dos hermanas, o dos hermanos de padre y madre y tres primos hermanos casándose con dos medias hermanas y tres primas hermanas. Dada esta tendencia a la reiteración matrimonial entre familias es frecuente encontrar casos de levirato y sororato. El Diagrama 13, por ejemplo, ilustra un caso donde varios de los miembros de las *castas* Díaz, Quispe, Flores, Huamani y Capcha están unidos a través de varios vínculos matrimoniales. Se puede observar que el mayor número de reiteraciones ocurren entre los Flores Huamani y los Capcha. Se trata del matrimonio de dos hermanos reales, un hermano clasificatorio y una sobrina que se casan con cuatro hermanos clasificatorios de la *casta* Capcha. Desde la perspectiva de otra de las *castas* de este diagrama se puede notar que tres hermanos Flores Huamani se casan con dos hermanos reales y uno clasificatorio de la *casta* Díaz y que tres hermanos reales de la *casta* Capcha se casan con dos hermanos reales y uno clasificatorio de la *casta* Quispe y así sucesivamente. En el primer caso es evidente que el patrón que se da es de intercambio de hermanas: un hombre Flores por una mujer Capcha, un hombre Capcha por una mujer Flores Huamani, un hombre Capcha por una mujer Flores Huamani y un hombre Huamani por una mujer Capcha. El resto de los casos también muestra un patrón semejante.

El Diagrama 14 describe un caso aún más interesante, donde se ve claramente la presencia del sororato y la participación de hijos naturales en la secuela de intercambios matrimoniales. Nuevamente se puede ver que tres hermanos reales de la familia Astovilca se casan con dos hermanos reales y uno clasificatorio de la familia Cuevas. Una hermana de la familia Cuevas se casa con el hijo natural de una mujer que es la abuela paterna de un hombre que a su vez está casado con una mujer Cuevas, que es la hermana clasificatoria de la esposa del hijo natural. La madre de aquel hombre es también miembro de la misma *casta* de la madre de los hermanos Astovilca.

Existen otros casos que muestran que un padre y su hijo se han casado con dos hermanas reales y de un padre y su hija que se han unido matrimonialmente a un hermano y hermana respectivamente. Además, en la medida en que nos ha sido posible unir las genealogías de una pareja conyugal, hemos podido reparar que hay casos en que están emparentados o se encuentran en una situación límite que se denomina *caru.* Este es el caso de algunos que se han casado con la Hja Hja Hja Hjo Hja Hna P P M, o con la Hja Hjo Hno M M P P, o con la Hja Hja Hja Hna M M M, o con la Hja Hja Hno M M M (ver Diagrama 15). El que la novia figure en algunos casos en una generación distinta a la de ego es debido al ideal de tener 12 hijos, como veremos posteriormente. Estos casos son altamente reminiscentes del modelo de Pérez Bocanegra discutido por Zuidema (ver p.193).

Algunos informantes nos relataron que conocían de algunos individuos que se habían casado con parientes como también pudimos comprobar por nuestra cuenta en tres casos. Dos de ellos versan sobre dos hermanos que se han casado con dos hermanas que pertenecen a su misma *casta* paterna y que son equivalentes a primas segundas. El tercer caso es el de la unión entre primos paralelos de primer grado. Este caso extremo

DIAGRAMA 13
MATRIMONIOS ENDOGAMICOS ENTRE LAS CASTAS FLORES, HUAMANI, CAPCHA, DIAZ Y QUISPE

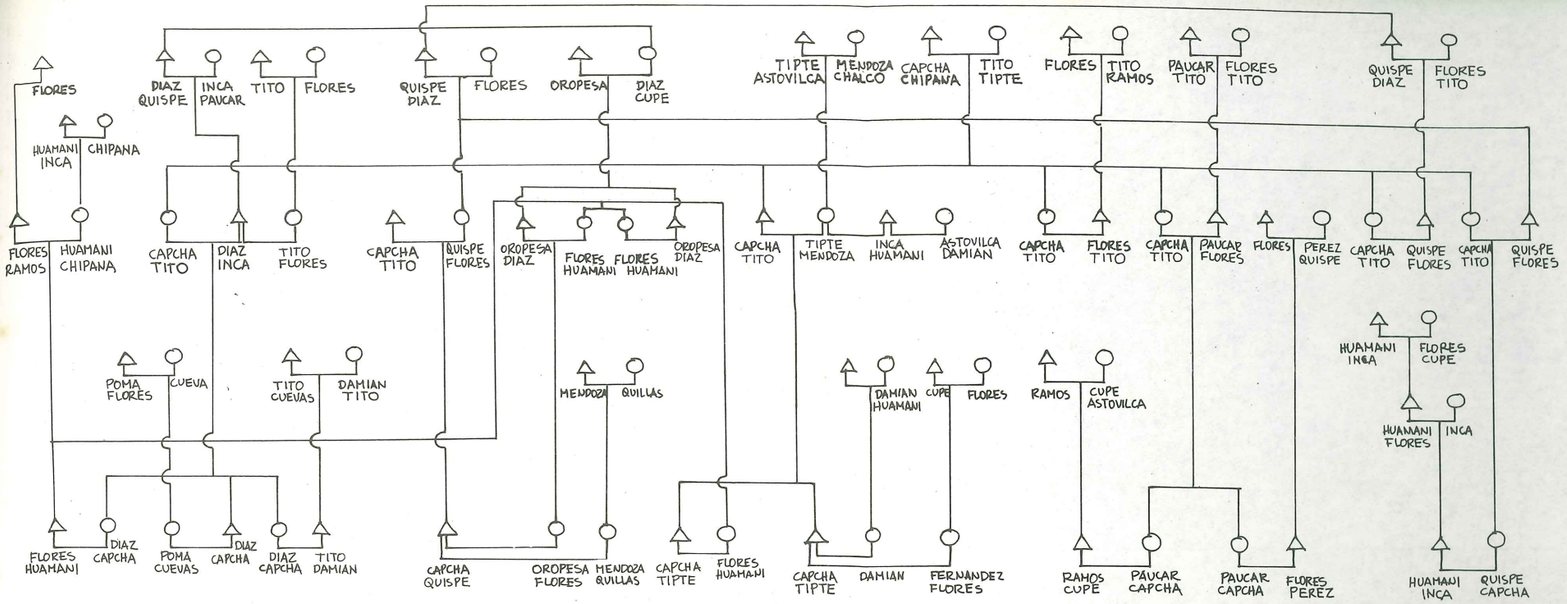
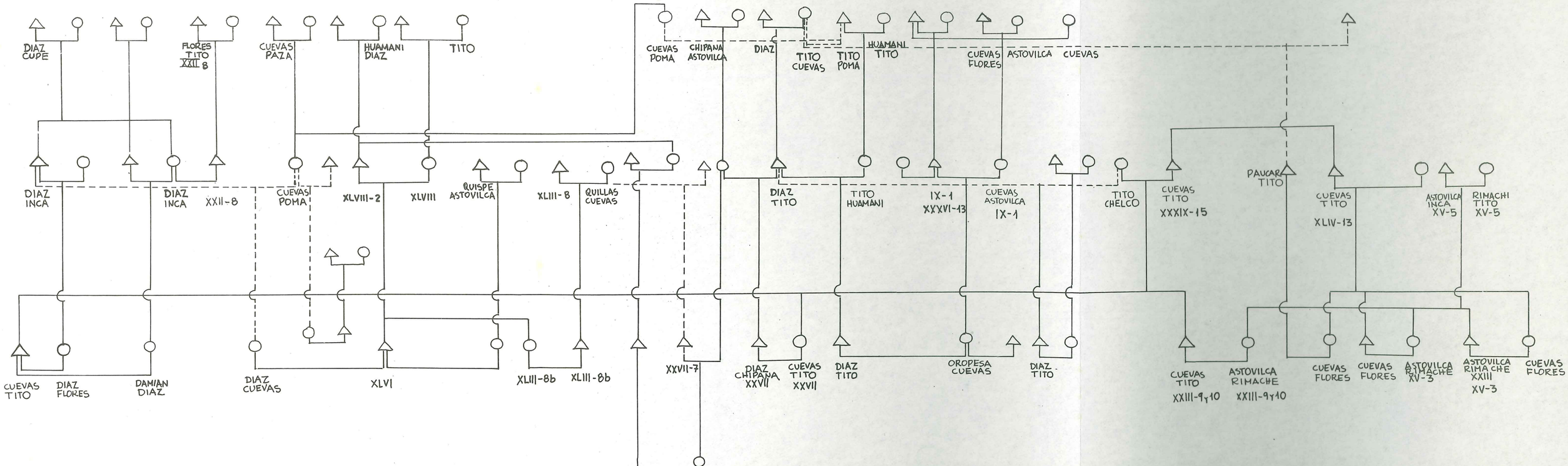


DIAGRAMA 14
MATRIMONIOS ENDOGAMICOS ENTRE LAS CASTAS CUEVOS, ASTOVILCA, DIAZ Y TITO



CUADRO 29
INTERCAMBIOS MATRIMONIALES ENTRE LAS DIFERENTES UNIDADES RESIDENCIALES DEL PUEBLO MATRIZ

																										TOTAL
RESIDENCE UNITS	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	
Tuna-Tuna	5	1	7	4	15	10	5	6	3	2	3	6	6	7	7	6	2	7	3	4	5	5	4	7	5	135 (25.6%)
Pata-Pata	4	1	6	7	16	10	11	4	3	4	3	11	3	3	13	14	13	13	3	9	6	7	4	2		178 (32.6%)
Tuna-Pata		1	3	5	1	3	4	2	1	1	1	2	3	1	8	3	2	3	3	4	1	2	3	5		62 (22.0%)
Pata-Tuna	1		1	8	2	2	3	3	1	1	1	2	2	3	4	5		1	3	1	3	2	2	2	1	54
Pata-																									1	
Pata-Puca Puca																										
Pata-Chiricke	1		1											1	1			1		1	1	1				8
Pata-Huasspacca														1		1		1			1		1			5
Pata-huayllahuarmi																				1	1					2
Tuna-Morro de Arica																							1			1
Tuna-Puca Puca																										
Tuna-Mallupampa																				1						1
Tuna -Chiricke							1		1												1					3 (10.4%)
Tuna-Huasspacca								1								1										2
Curo-Curo															1					1						2
Tuna-Chulluca																										
M. de Arica-M.de.A.																					1					1
M.de Arica-Tuna																					1					1
Mde Arica-Huaccralla																										
Mallupampa-Mallup.																2								1		3
Mallupampa-Tuna																					1					1
Mallucata-Chiricre																1										1
Chiricre-Chiricre												1				1	2		2							6
Chiricre-Pata																1								1		2
Chiricre-M. de Arica																				1						1
Huacracca-Huacracca															4				1							5
Huacracca-Pata								1												1						2
Huacracca-Huayllahu																			1							1
Huayllahuarmy-Huacra.																1										1
Huayllahuarmy-Pata																1										1
Huayllahuarmy-Tuna				1												1										2
Parccacha-Chiricre														1												1
Puca-Puca																										1
Purica-Purica																										1
Sin Identificar					2	1	7	3		3	1	2	3	1	6		1	2	1	1	3	4	2			43 (8.1%)
TOTALES	11	3	18	25	36	26	31	20	9	11	9	24	17	18	45	38	20	28	17	25	25	21	17	18		527

DIAGRAMA 15

UNIONES MATRIMONIALES ENTRE CARU AYLLU

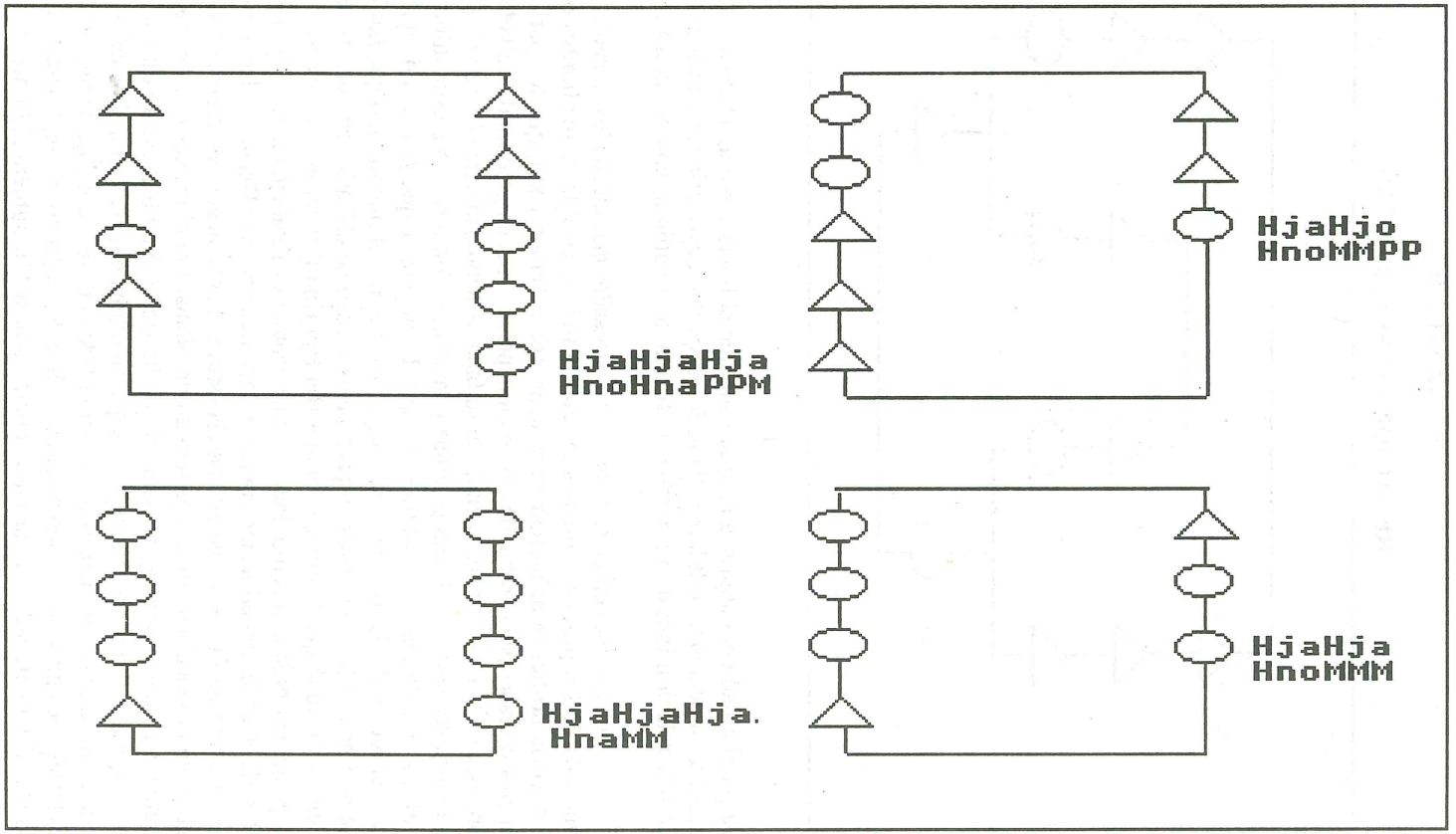
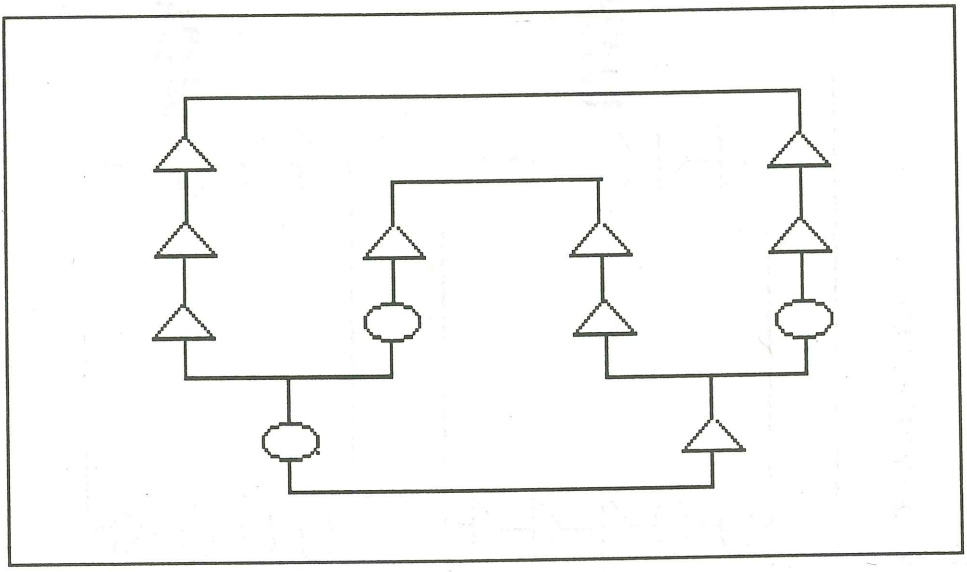


DIAGRAMA 16

RELACIONES INCESTUOSAS



de proximidad consanguínea ha motivado que el hombre sea apodado *qarqachón*, que alude a un personaje folklórico llamado *qarqacha*, cuyo atributo principal es provenir de una relación incestuosa y tener la forma de un animal con el cuello largo.

Así como es difícil rastrear a los antepasados más allá de los abuelos, igualmente, más allá de los primos hermanos les cuesta trabajo establecer los límites del incesto. En teoría no tienen dificultad en señalar, como hemos visto, que los parientes hasta el cuarto grado están prohíbidos, pero en la práctica tienen grandes dificultades en lograr precisar estos límites, pues además de su falta de habilidad para el recuerdo genealógico dan distinto peso a las líneas paternas y maternas. Con respecto a esto último, las Actas del Juzgado de Paz de 1972 traen el caso de una mujer que se queja de que su suegra es una fuente de desavenencia porque considera que el matrimonio que ha forjado con su hijo no es válido por estar emparentados. Luego de ubicarlos en nuestras genealogías hemos reparado que la esposa era una Hja Hja Hno P P del marido, es decir una prima segunda por el lado paterno. Pero no solamente eso. También era una Hja Hjo Hjo Hno P P M, es decir una prima tercera por el lado materno (ver Diagrama 16). La orientación endogámica hacía, pues, que esta pareja estuviera doblemente emparentada; sin embargo, el segundo vínculo no motivaba ningun problema. Era el primero, el derivado del lado paterno y más próximo, la fuente de la discordia. No obstante, lo que debió inducir a la esposa a llevar este caso al juez es que en última instancia en ambos lados su posición era de un pariente cruzado, es decir, por el lado paterno era la hija de una prima hermana del padre de ego y por el lado materno, la hija de un primo en cuarto grado de su madre. Quizá si hubiera sido una prima paralela su posición hubiera sido menos defendible,

pues se trata de una categoría reconocida como claramente prohibida. De todas maneras, desde el punto de vista de la filiación a una *casta* ambos cónyuges retenían los mismos patronímicos, aunque en un orden diferente: en el caso del varón era X Y y en el caso de la mujer, Y X. Esto significa que la relación prohibida en este caso era la derivada de la *casta* X transmitida a través de la línea paterna del novio.

En la medida en que existen grupos unilineales como las *castas*, que favorecen la línea paterna, es natural la existencia de una cierta asimetría entre las parentelas de los padres. Es posible que debido a ello algunos informantes sostengan que las relaciones burlescas entre generaciones alternas, mencionadas más atrás (ver p.217), se den principalmente entre los nietos y los abuelos maternos.

Los intercambios de hermanas como los que hemos mencionado se conocen como *truicusunchic* (del término «trueque»), o simplemente como *ayni* (intercambio recíproco). Aunque no tenemos estadísticas sobre la frecuencia con que se practican estos intercambios, no son incompatibles con los ideales de simetría que aparecen manifiestos en otros planos. Por lo demás, ya hemos visto que Zuidema sugiere la posibilidad de intercambios simétricos entre hermanos clasificatorios. Encuentra que un intercambio matrimonial de esta naturaleza no es incompatible con la regla del incesto que prohíbe la unión de parientes hasta el cuarto grado. Más aún, menciona como evidencia a Betanzos (1880, p. 86, 87) quien discute

> «cómo alrededor del Cuzco, en general, dos pueblos o dos provincias podían intercambiar sus mujeres en matrimonio. Ortiz (1967) clarifica este dato, citando para Huánuco, en el Perú central, la costumbre de intercambiar sus hermanas dos hombres. Al respecto cita dos ejemplos. Bertonio explica en su diccionario aymara la ecuación simétrica de parentesco (aunque no expresada en la terminología de parentesco) de una hermana del padre con una esposa del hermano de la madre. En una ceremonia descrita bajo los términos de sucullu y sucullu apsutha, un bebé era sacado por la primera vez de su cuna por la hermana del padre, y, en caso que estuviese ausente, por la esposa del hermano de la madre» (Zuidema, 1977: 258, 59).

Tristan Platt en su estudio sobre los machas del norte dc Potosí, además de señalar que «la primera regla (matrimonial) es de una fuerte endogamia dentro de cada mitad (o *ayllu* mayor)», también menciona que

> «Existe ... una preferencia marcada por el matrimonio inter-regional entre la puna y el valle. Las estadísticas indican que solamente algunos ayllus mínimos pueden realizar este tipo de matrimonio con alguna frecuencia ... Además se enfatiza en algún grado el deseo de intercambio de hermanas. Si dos extraños inician una amistad durante una juerga de borrachos, se preguntan si ambos tienen hermanas, y de ser asi, puede ser que se ofrezcan a intercambiárselas. No hace falta decir que

esta preferencia se encuentra mucho más a menudo al nivel de los ideales que a nivel de los hechos, aunque en algunos casos se encuentran múltiples intercambios de hermanas dentro de las genealogías» (Platt, 1976: 12, 13).

La orientación endogámica de las comunidades andinas es quizás uno de sus rasgos más típicos y cuenta con una honda raigambre histórica. Ya en las páginas de los *Comentarios Reales*, deI Inca Garcilaso de la Vega, se menciona explícitamente que a la gente común de la época incaica

> «No les era lícito casarse los de una provincia en otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro en su parentela (como las tribus de Israel) para no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes (a semejanza de las abejas de una colmena) y aun los de una provincia, como fuesen de una nación y de una lengua. Tampoco les era lícito irse a vivir de una provincia a otra, ni de un pueblo a otro, ni de un barrio a otro, porque no podían confundir las decurias que estaban hechas de los vecinos de cada pueblo y barrio, y también porque las casas las hacían los consejos, y no las habían de hacer más de una vez, y había de ser en el barrio o colación de sus parientes». (Garcilaso de la Vega, 1960, p. Lib. 4_, cap. vIII: 128).

Es precisamente sobre una inmovilidad de esta naturaleza que se montó la política de reciprocidad y redistribución del estado incaico, según ha sido caracterizada por John V. Murra y Nathan Wachtel. Deteniéndose en el tributo, este último autor considera, que en vista de que esta obligación recaía sobre los miembros de los *ayllus* colectivamente,

> «...suppose en conséquence la stabilité de la population tributaire. D'où un remarquable processsus dialectique: le tribut permet dans une certaine mesure la circulation des biens a travers l'Empire, mais en même temps il renforce l,immobilité sociale. D'une part, le système communautaire implique déjà cette stabilité: il est fondé sur les rapports de parenté, sur la redistribution des terres, et le membre de l'ayllu n'imagine guère qu'il puisse rompre les liens de reciprocité qui définissent pour lui la vie sociale. D'autre part, la rotation de la **mita**, le travail collectif des terres de L'Inca, situées dans le terroir d,une facon inmutable attachent les tributaire à l'ayllu où ils sont nés. En définitive, le tribut joue un double role: il relie la communauté à un ensemble plus vaste, mais en même temps il l'isole dans son cadre local et consolide ses structures traditionnelles». (Wachtel, 1971, p. 120).

En la actualidad además podemos apreciar que en comunidades como Chuschi el 75% de los matrimonios realizados entre 1950 y 1966 fueron endógamos (Isbell, 1978, p. 133). Richard Price, a su vez, menciona un porcentaje igual para Vicos (Price, 1965:

315). Entre las comunidades aymaras pertenecientes a los sectores de Achacachi, Coripata, Mocomoco, Tiawanaku y Jesús de Machaca ubicadas en el altiplano del departamento de La Paz, Bolivia, Xavier Albó encuentra que hay un 70% de endogamia comunal (Albo, y Mamani, 1976, p. 3); sucesivamente se pueden multiplicar los ejemplos mostrando que el patrón andamarquino no es una excepción.

El matrimonio andamarquino, como en el resto de los Andes, aparece, pues, regulado por reglas de carácter negativo y por reglas de carácter positivo. Las primeras son aquellas que norman el incesto prohibiendo las relaciones sexuales entre parientes consanguíneos hasta el cuarto grado y entre parientes ceremoniales, y las segundas, aquellas que recomiendan que las uniones conyugales se efectúen endogámicamente entre miembros de una misma comunidad, de la misma mitad, del mismo barrio o de otras unidades espaciales más inclusivas. A diferencia de las segundas, las primeras son más explícitas, ya que se definen en base a las categorías de parentesco; sin embargo, la frecuencia en que los matrimonios se reiteran entre dos familias, ya sea bajo la forma de intercambio de hermanas reales o clasificatorias, o de matrimonios entre conjuntos de hermanos con hermanas reales o clasificatorias, hacen sospechar que algunas investigaciones futuras saquen a luz enunciados positivos más explícitos. De hecho en Andamarca ya hemos encontrado que se recomienda que los mellizos se casen con hermanos y no nos sorprendería que así como se especifica que el último hijo debe heredar la casa, también el orden en el nacimiento se tome en cuenta en la selección del cónyuge. No olvidemos al respecto que en la medida en que son los padres y sus parientes los que deciden las uniones de sus hijos, esto da lugar a un gran margen de racionalidad, pasando las consideraciones sentimentales a un segundo plano. Aun cuando el azar es quien decide en las tres candidatas que se proponen, la racionalidad está presente en los criterios que se utilizaron para seleccionarlas.

c.- Endogamia y exogamia.-

Aunque no podamos, por el momento, señalar reglas positivas más específicas, queda al menos claro que en la sociedad andina existe una orientación endogámica, bastante generalizada, que se contrapone a las normas que prohíben el incesto. Gracias a estas reglas se asegura la reproducción del orden social y se logra el mantenimiento de la integridad del grupo. Por consiguiente su éxito depende de mantenerse en equilibrio. Demasiada endogamia puede dar lugar al incesto y demasiada exogamia, a la disrupción de la sociedad.

A riesgo de parecer un tanto impresionistas, pensamos que la necesidad de mantener el equilibrio entre estas dos reglas también es percibida por los mismos nativos y que la expresan en la gran acogida que han brindado al cuento europeo sobre el Oso Raptor, uno de los más extendidos en los Andes, y en el tema del condenado que le han añadido. Es quizás en el departamento de Ayacucho donde encontramos las versiones más representativas, aunque el nombre del héroe tiende a variar: algunas veces es conocido como el Maqta Peludo (El Joven Peludo), Juan el Oso, Juan Vela, etc. A continuación resumiremos una de las versiones más típicas, recogida por Arguedas en Lucanamarca, y luego daremos nuestra interpretación.

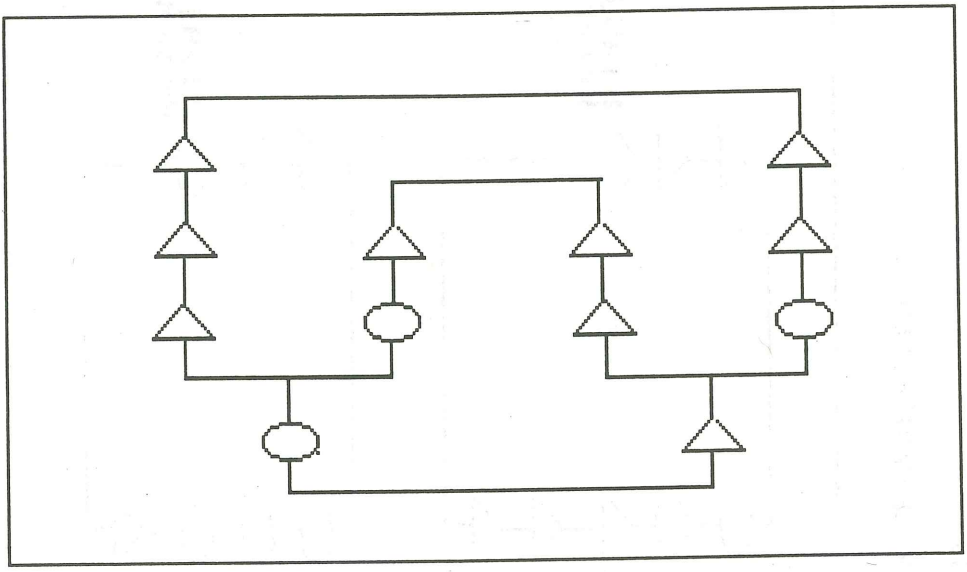
El cuento empieza narrando la historia de un hombre y una mujer sin hijos que vivían en el campo. Se dice que en esos parajes las mujeres no podían andar solas porque había un oso que las raptaba. Un día el marido tuvo que ausentarse al pueblo. Deja bien aprovisionada a su mujer para que no tenga que salir y se marcha. En el pueblo se queda más tiempo del debido, pues tiene que atender los funerales de un hermano que fallece, que duran cinco días. La mujer, mientras tanto, se ve obligada a buscar alimentos en el campo y es raptada por el oso. Conviven por más de un año. Al principio el oso alimenta a la mujer con carne cruda de vacunos y ovinos y después sólo le trae burros y perros. Al año y dos meses la mujer quedó encinta y da a luz a un varoncito que tenía el cuerpo cubierto de vellos pero cuya cabeza y rostro eran humanos. En esta etapa la alimentación de la mujer consistía en culebras y sapos. Al llegar a los dos meses el niño ofrece librar a su madre valiéndose de un ardid. Sugiere a su madre solicitar permiso al oso para lavar los pañales en el río. El oso consiente, pero le amarra una soga para que no se escape. La mujer, a su vez, pide a una rana que se encargue de la soga y que conteste por ella cuando el oso la llame. Después de un rato el oso descubre el engaño y observa que su hijo, que crece mágicamente, lleva a su madre en sus brazos por el medio del río. Ya en la orilla opuesta el padre y el hijo pelean. Primero el hijo lo hace con una rama de árbol que se bifurcaba en dos y luego a puñetazos. Mata a su padre y luego, haciéndose pequeño nuevamente, alcanza a su madre.

Camino de regreso se encuentran con el marido de la mujer; deciden hacer bautizar al hijo del oso y el sacerdote, además de acceder al bautizo, acepta ser su padrino. El niño comienza a crecer rápidamente. De dos o tres años ya come muchísimo. Su apetito va en aumento con el correr del tiempo y se convierte en una amenaza para el pueblo y para su padrino. Además desarrolla una fuerza descomunal, que la descarga en diversas ocasiones: una vez cuando bañándose en el río sufre las burlas de sus compañeros de escuela por ser peludo, en otra ocasión cuando por orden de su padrino se le impide tocar las campanas, por las cuales había cobrado gran afición, y finalmente cuando nuevamente por orden de su padrino treinta hombres intentan hacerlo caer dentro de una sepultura en la iglesia. Al cumplir 25 años su padrino lo hace capear un toro bravo para deshacerse de él. También sale airoso y como último intento el cura lo manda a pelear con un Condenado que había devorado a muchas personas. En el camino es advertido de que se trata de un ser muy peligroso, que en vida había sido un hombre muy avaro y que por tal razón se había condenado. Acompañado de un perro rojo se enfrenta a este personaje por tres noches consecutivas. La primera vez usa hachas, la segunda picos y barretas y la tercera troncos de árboles. En cada ocasión el perro lo ayuda devorando los pedazos de carne del Condenado, que se desprenden de su cuerpo. En la tercera oportunidad lo logra vencer y el Condenado alcanza su salvación transformándose en una paloma blanca. Agradecido por haber sido salvado, este personaje recompensa al hijo del oso dándole a su hija en matrimonio y tres vasijas de oro y cinco de plata. El Maqta Peludo, a su vez, recobra la normalidad y vuelve a comer como cualquier ser humano (Arguedas, 1960-61, p. 185-193).

Para empezar podemos decir que este cuento sigue una secuencia que, al igual que los ámbitos espaciales a que se alude, se encuentra marcada por valores que pueden

DIAGRAMA 16

RELACIONES INCESTUOSAS



de proximidad consanguínea ha motivado que el hombre sea apodado *qarqachón*, que alude a un personaje folklórico llamado *qarqacha*, cuyo atributo principal es provenir de una relación incestuosa y tener la forma de un animal con el cuello largo.

Así como es difícil rastrear a los antepasados más allá de los abuelos, igualmente, más allá de los primos hermanos les cuesta trabajo establecer los límites del incesto. En teoría no tienen dificultad en señalar, como hemos visto, que los parientes hasta el cuarto grado están prohíbidos, pero en la práctica tienen grandes dificultades en lograr precisar estos límites, pues además de su falta de habilidad para el recuerdo genealógico dan distinto peso a las líneas paternas y maternas. Con respecto a esto último, las Actas del Juzgado de Paz de 1972 traen el caso de una mujer que se queja de que su suegra es una fuente de desavenencia porque considera que el matrimonio que ha forjado con su hijo no es válido por estar emparentados. Luego de ubicarlos en nuestras genealogías hemos reparado que la esposa era una Hja Hja Hno P P del marido, es decir una prima segunda por el lado paterno. Pero no solamente eso. También era una Hja Hjo Hjo Hno P P M, es decir una prima tercera por el lado materno (ver Diagrama 16). La orientación endogámica hacía, pues, que esta pareja estuviera doblemente emparentada; sin embargo, el segundo vínculo no motivaba ningun problema. Era el primero, el derivado del lado paterno y más próximo, la fuente de la discordia. No obstante, lo que debió inducir a la esposa a llevar este caso al juez es que en última instancia en ambos lados su posición era de un pariente cruzado, es decir, por el lado paterno era la hija de una prima hermana del padre de ego y por el lado materno, la hija de un primo en cuarto grado de su madre. Quizá si hubiera sido una prima paralela su posición hubiera sido menos defendible,

esta preferencia se encuentra mucho más a menudo al nivel de los ideales que a nivel de los hechos, aunque en algunos casos se encuentran múltiples intercambios de hermanas dentro de las genealogías» (Platt, 1976: 12, 13).

La orientación endogámica de las comunidades andinas es quizás uno de sus rasgos más típicos y cuenta con una honda raigambre histórica. Ya en las páginas de los *Comentarios Reales*, deI Inca Garcilaso de la Vega, se menciona explícitamente que a la gente común de la época incaica

> «No les era lícito casarse los de una provincia en otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro en su parentela (como las tribus de Israel) para no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes (a semejanza de las abejas de una colmena) y aun los de una provincia, como fuesen de una nación y de una lengua. Tampoco les era lícito irse a vivir de una provincia a otra, ni de un pueblo a otro, ni de un barrio a otro, porque no podían confundir las decurias que estaban hechas de los vecinos de cada pueblo y barrio, y también porque las casas las hacían los consejos, y no las habían de hacer más de una vez, y había de ser en el barrio o colación de sus parientes». (Garcilaso de la Vega, 1960, p. Lib. 4_, cap. vIII: 128).

Es precisamente sobre una inmovilidad de esta naturaleza que se montó la política de reciprocidad y redistribución del estado incaico, según ha sido caracterizada por John V. Murra y Nathan Wachtel. Deteniéndose en el tributo, este último autor considera, que en vista de que esta obligación recaía sobre los miembros de los *ayllus* colectivamente,

> «...suppose en conséquence la stabilité de la population tributaire. D'où un remarquable processsus dialectique: le tribut permet dans une certaine mesure la circulation des biens a travers l'Empire, mais en même temps il renforce l,immobilité sociale. D'une part, le système communautaire implique déjà cette stabilité: il est fondé sur les rapports de parenté, sur la redistribution des terres, et le membre de l'ayllu n'imagine guère qu'il puisse rompre les liens de reciprocité qui définissent pour lui la vie sociale. D'autre part, la rotation de la **mita**, le travail collectif des terres de L'Inca, situées dans le terroir d,une facon inmutable attachent les tributaire à l'ayllu où ils sont nés. En définitive, le tribut joue un double role: il relie la communauté à un ensemble plus vaste, mais en même temps il l'isole dans son cadre local et consolide ses structures traditionnelles». (Wachtel, 1971, p. 120).

En la actualidad además podemos apreciar que en comunidades como Chuschi el 75% de los matrimonios realizados entre 1950 y 1966 fueron endógamos (Isbell, 1978, p. 133). Richard Price, a su vez, menciona un porcentaje igual para Vicos (Price, 1965:

El cuento empieza narrando la historia de un hombre y una mujer sin hijos que vivían en el campo. Se dice que en esos parajes las mujeres no podían andar solas porque había un oso que las raptaba. Un día el marido tuvo que ausentarse al pueblo. Deja bien aprovisionada a su mujer para que no tenga que salir y se marcha. En el pueblo se queda más tiempo del debido, pues tiene que atender los funerales de un hermano que fallece, que duran cinco días. La mujer, mientras tanto, se ve obligada a buscar alimentos en el campo y es raptada por el oso. Conviven por más de un año. Al principio el oso alimenta a la mujer con carne cruda de vacunos y ovinos y después sólo le trae burros y perros. Al año y dos meses la mujer quedó encinta y da a luz a un varoncito que tenía el cuerpo cubierto de vellos pero cuya cabeza y rostro eran humanos. En esta etapa la alimentación de la mujer consistía en culebras y sapos. Al llegar a los dos meses el niño ofrece librar a su madre valiéndose de un ardid. Sugiere a su madre solicitar permiso al oso para lavar los pañales en el río. El oso consiente, pero le amarra una soga para que no se escape. La mujer, a su vez, pide a una rana que se encargue de la soga y que conteste por ella cuando el oso la llame. Después de un rato el oso descubre el engaño y observa que su hijo, que crece mágicamente, lleva a su madre en sus brazos por el medio del río. Ya en la orilla opuesta el padre y el hijo pelean. Primero el hijo lo hace con una rama de árbol que se bifurcaba en dos y luego a puñetazos. Mata a su padre y luego, haciéndose pequeño nuevamente, alcanza a su madre.

Camino de regreso se encuentran con el marido de la mujer; deciden hacer bautizar al hijo del oso y el sacerdote, además de acceder al bautizo, acepta ser su padrino. El niño comienza a crecer rápidamente. De dos o tres años ya come muchísimo. Su apetito va en aumento con el correr del tiempo y se convierte en una amenaza para el pueblo y para su padrino. Además desarrolla una fuerza descomunal, que la descarga en diversas ocasiones: una vez cuando bañándose en el río sufre las burlas de sus compañeros de escuela por ser peludo, en otra ocasión cuando por orden de su padrino se le impide tocar las campanas, por las cuales había cobrado gran afición, y finalmente cuando nuevamente por orden de su padrino treinta hombres intentan hacerlo caer dentro de una sepultura en la iglesia. Al cumplir 25 años su padrino lo hace capear un toro bravo para deshacerse de él. También sale airoso y como último intento el cura lo manda a pelear con un Condenado que había devorado a muchas personas. En el camino es advertido de que se trata de un ser muy peligroso, que en vida había sido un hombre muy avaro y que por tal razón se había condenado. Acompañado de un perro rojo se enfrenta a este personaje por tres noches consecutivas. La primera vez usa hachas, la segunda picos y barretas y la tercera troncos de árboles. En cada ocasión el perro lo ayuda devorando los pedazos de carne del Condenado, que se desprenden de su cuerpo. En la tercera oportunidad lo logra vencer y el Condenado alcanza su salvación transformándose en una paloma blanca. Agradecido por haber sido salvado, este personaje recompensa al hijo del oso dándole a su hija en matrimonio y tres vasijas de oro y cinco de plata. El Maqta Peludo, a su vez, recobra la normalidad y vuelve a comer como cualquier ser humano (Arguedas, 1960-61, p. 185-193).

Para empezar podemos decir que este cuento sigue una secuencia que, al igual que los ámbitos espaciales a que se alude, se encuentra marcada por valores que pueden

valor social que la endogamia a la vez que pone de manifiesto la existencia de un gran potencial de apertura en la sociedad andina.

d.-El ideal de 12 hijos.-

Otros contextos en que se expresa el equilibrio entre estas dos tendencias son en la naturaleza concentrada y dispersa del patrón de tenencia de tierra y en la configuración que adopta el sistema de compadrazgo, que examinaremos a continuación. Sin embargo, antes de tratarlo debemos mencionar que, vinculado a la necesidad de mantener estas dos tendencias opuestas en equilibrio, pareciera que algunas comunidades, como Andamarca, han desarrollado como un ideal el que las parejas conyugales procreen 12 hijos. Este ideal lo expresan diciendo «tarea cumplida» cuando una pareja alcanza la cifra. Aparte de algunas alusiones indirectas que aparecen en los mitos de Huarochirí recopilados por el padre Avila, en Guamán Poma de Ayala, y en algún otro cronista, este ideal ha sido bastante ignorado en la literatura etnográfica sobre el área andina. Por esta razón la vinculación que establecemos entre este ideal y las dos tendencias debe de tomarse con cautela. Además debe de quedar claro que no creemos que este ideal se explique sólo desde este punto de vista. La razón de que sean 12 posiblemente se explica por consideraciones simbólicas; a un nivel más empírico también es posible pensar que este ideal guarde correspondencia con el alto índice de mortalidad infantil que se da en los Andes, o con la necesidad de contar con más mano de obra.

Al margen de que sean 12, 13 ó 14 hijos, lo que nos llama la atención es que se aspire a tener el mayor número de hijos posible, como también nos manifestaron algunos informantes. Sin descartar que este ideal se explique por otras razones, aunque suene un poco aventurado, nos parece que podría ser una solución plausible para el dilema planteado por las reglas endogámicas y exogámicas. Dado que existe un gran número de categorías de parentesco con las cuales se prohíbe el matrimonio, y dado que existe una preferencia por casarse dentro de los límites dc la comunidad, es lógico suponer que se busque generar recursos humanos propios en cantidades que sean compatibles con estas demandas estructurales. A través de esta solución es posible que ciertas familias mantengan sus vínculos de intercambio semi-permanentemente, de tal manera que puedan seguir identificándose con sus localidades de origen. De otro lado, un alto número de hijos permite a su vez la extensión de vínculos a otras familias asociadas con diferentes localidades, de tal manera que una saturación endogámica no ponga en peligro la estabilidad de los grupos interactuantes. En Andamarca, esta es la experiencia que se obtiene al observar familias con hijos numerosos que ya contrajeron matrimonio. Por ejemplo, es frecuente encontrarse con casos en que de ocho hermanos cuatro se han casado con mujeres pertenecientes a una misma parentela y vinculados territorialmente con ellos; dos, con mujeres emparentadas, pero asociadas con un territorio distinto al de las anteriores; y los otros dos, con mujeres de familias no emparentadas y dispersas territorialmente. Los cuatro que mencionamos primero contribuyen al mantenimiento de la identidad de la familia con un espacio territorial, mientras que los otros expanden los vínculos.

Como una implicancia de este ideal, en la sociedad andina también está bastante generalizada la creencia de que las parejas estériles son desafortunadas. Al igual que

ser descritos como no-sociales y sociales. Toda la primera parte se desarrolla en un ámbito alejado de lo urbano. La mujer vive con su marido en el campo y luego, al ser raptada por el oso, es llevada a un ámbito que se va tornando cada vez más salvaje. Primero se alimenta de carne cruda, que al principio es de vacunos y ovinos, pero que paulatinamente decae hasta ser de sapos y culebras. Este mundo no-social se separa de aquel que es social por un río y es aquí donde se libra el combate entre el oso y su hijo, que permitirá el reingreso a la sociedad de este último y su madre. Sin embargo, la incorporación del Maqta Peludo a este medio no es inmediata. Se trata de un ser anómalo que trae la herencia del ámbito que lo originó. Además, es el producto de una relación excesivamente exogámica: la de un ser humano con un animal [5]. De aquí que su padrino de bautismo sea un cura, (que, como hemos visto, por no casarse no es plenamente social) y que además se convierta en un peligro, pues amenaza con acabar con los alimentos y con destruir vidas ajenas por su enorme fuerza. Así transcurre su existencia hasta que llega a una edad adulta y su padrino lo manda a pelear con el Condenado. Como hemos visto anteriormente las causas que conducen a la condenación son el incesto y la avaricia. Ambas causales tienen en común el impedir la reproducción del orden social. Siguiendo a Lévi-Strauss podemos decir que en el primer caso se impide la circulación de mujeres y en el segundo la circulación de bienes. De todo esto se puede inferir que, en oposición al hijo del oso, el Condenado es el producto de una relación excesivamente endogámica que sólo puede tener lugar en un ámbito estrictamente social. Al igual que el hijo del oso, en este caso nuevamente estamos ante la presencia de un ser anómalo, pues el Condenado es un devorador de seres humanos. Llegados a este punto queda claro que la lucha entre el Maqta Peludo y el Condenado representa la oposición equilibrada de las reglas endogámicas y exogámicas a través de las cuales se sustenta el orden social andino. Reafirmándose la condición anómala y de oposición complementaria que une a los contrincantes, el desenlace del cuento también es equilibrado: nadie pierde. La lucha restablece el orden, pues el condenado, al ser «derrotado», se va a la Gloria, y el Maqta Peludo retorna a la normalidad y se casa con la hija de su rival. Este final sugiere, pues, que en la sociedad andina el orden florece a través de intercambios recíprocos entre individuos diferentes, pero que se equilibran mutuamente. Sin embargo, como en el concepto de *yanantin* (ver p. 220), dentro de esta tónica de igualdad también se esconde una pequeña asimetría: el restablecimiento del orden se logra sobre el «triunfo» del joven peludo. Es decir, en última instancia, sobre la «derrota» que el engendro de la excesiva exogamia infiere en el de la excesiva endogamia. Para nosotros lo que este detalle sugiere es que por su capacidad expansiva y dinámica la exogamia tiene un mayor

5 Nuestra interpretación de que la unión de la mujer con un oso expresa una unión excesivamente exogámica se corrobora en una versión que recogimos en la comunidad de Andamarca que encierra el mismo tema. En esta versión el héroe es llamado Juan Vela pero esta vez su padre no es un oso sino un ayacuchano advenedizo que trabaja en una mina. Luego de engendrar al hijo, el ayacuchano no vuelve más y la mujer pasa el tiempo tejiendo de día y destejiendo de noche a la luz de una vela. El niño nace a los tres meses de embarazo. También se le describe como un gran consumidor de alimentos y dotado de mucha fuerza. Su padrino es un cura y termina enfrentándose a un condenado. La caracterización del padre de Juan Vela como un minero ayacuchano es muy significativa, pues en Andamarca esta categoría de individuos son vistos como el prototipo de la foraneidad.

valor social que la endogamia a la vez que pone de manifiesto la existencia de un gran potencial de apertura en la sociedad andina.

d.-El ideal de 12 hijos.-

Otros contextos en que se expresa el equilibrio entre estas dos tendencias son en la naturaleza concentrada y dispersa del patrón de tenencia de tierra y en la configuración que adopta el sistema de compadrazgo, que examinaremos a continuación. Sin embargo, antes de tratarlo debemos mencionar que, vinculado a la necesidad de mantener estas dos tendencias opuestas en equilibrio, pareciera que algunas comunidades, como Andamarca, han desarrollado como un ideal el que las parejas conyugales procreen 12 hijos. Este ideal lo expresan diciendo «tarea cumplida» cuando una pareja alcanza la cifra. Aparte de algunas alusiones indirectas que aparecen en los mitos de Huarochirí recopilados por el padre Avila, en Guamán Poma de Ayala, y en algún otro cronista, este ideal ha sido bastante ignorado en la literatura etnográfica sobre el área andina. Por esta razón la vinculación que establecemos entre este ideal y las dos tendencias debe de tomarse con cautela. Además debe de quedar claro que no creemos que este ideal se explique sólo desde este punto de vista. La razón de que sean 12 posiblemente se explica por consideraciones simbólicas; a un nivel más empírico también es posible pensar que este ideal guarde correspondencia con el alto índice de mortalidad infantil que se da en los Andes, o con la necesidad de contar con más mano de obra.

Al margen de que sean 12, 13 ó 14 hijos, lo que nos llama la atención es que se aspire a tener el mayor número de hijos posible, como también nos manifestaron algunos informantes. Sin descartar que este ideal se explique por otras razones, aunque suene un poco aventurado, nos parece que podría ser una solución plausible para el dilema planteado por las reglas endogámicas y exogámicas. Dado que existe un gran número de categorías de parentesco con las cuales se prohíbe el matrimonio, y dado que existe una preferencia por casarse dentro de los límites dc la comunidad, es lógico suponer que se busque generar recursos humanos propios en cantidades que sean compatibles con estas demandas estructurales. A través de esta solución es posible que ciertas familias mantengan sus vínculos de intercambio semi-permanentemente, de tal manera que puedan seguir identificándose con sus localidades de origen. De otro lado, un alto número de hijos permite a su vez la extensión de vínculos a otras familias asociadas con diferentes localidades, de tal manera que una saturación endogámica no ponga en peligro la estabilidad de los grupos interactuantes. En Andamarca, esta es la experiencia que se obtiene al observar familias con hijos numerosos que ya contrajeron matrimonio. Por ejemplo, es frecuente encontrarse con casos en que de ocho hermanos cuatro se han casado con mujeres pertenecientes a una misma parentela y vinculados territorialmente con ellos; dos, con mujeres emparentadas, pero asociadas con un territorio distinto al de las anteriores; y los otros dos, con mujeres de familias no emparentadas y dispersas territorialmente. Los cuatro que mencionamos primero contribuyen al mantenimiento de la identidad de la familia con un espacio territorial, mientras que los otros expanden los vínculos.

Como una implicancia de este ideal, en la sociedad andina también está bastante generalizada la creencia de que las parejas estériles son desafortunadas. Al igual que

ellos, se piensa que sus tierras y animales también son infecundos y por consiguiente, lo que logran cosechar es siempre insuficiente. Como ya hemos mencionado, el término que se usa para designar a un individuo estéril en quechua, es *qolloq*. En los diccionarios antiguos este término aparece traducido, además, como «El mal aguero vano de destruycion» (González Holguín, 1952, p. 66) o connotando la idea de «Consumirse acabarse linage pueblo, o cosa durable». (Ibid., p. 66). Aquellos que cumplen con el ideal de tener varios hijos, por el contrario, son considerados como gente afortunada y sus tierras bastante productivas. Un andamarquino cuyo suegro le había obsequiado un surco de tierra para que se beneficiase su familia, nos aseguró que este surco era más productivo que otros que eran adyacentes porque los propietarios de estos últimos, que eran sus cuñados, no habían procreado tantos hijos como él con su señora.

Aunque no poseemos estadísticas del número de veces que el ideal de tener doce hijos o más es llevado a la práctica, las genealogías que logramos reconstruir y algunos testamentos indican que existen numerosos casos. Sin embargo, frecuentemente no todos los hijos llegan a la edad adulta, ya que, además, existe un alto índice de mortalidad infantil, que es común en casi todas las poblaciones rurales andinas.

Una evidencia adicional de la materialización de este ideal se puede observar además en los numerosos casos en que se da una discrepancia entre edad y generación en los matrimonios. Constantemente se oye de casos de un par de hermanos que se han casado con dos mujeres que entre sí guardan la relación de tía y sobrina, de madrastra e hija, e inclusive de abuela y nieta clasificatorias. Esto es posible de ocurrir porque doce o más hijos generalmente se tienen en un período de 18 ó 20 años, lo que significa que entre el primer hijo y el último puede haber veinte años de diferencia o más. De otro lado, una distancia similar, y aun menor, es la que generalmente guarda una madre con sus dos o tres primeros hijos. Por lo tanto es perfectamente dable que hermanos o hermanas que se llevan mucha diferencia de edad se casen con cónyuges que pertenecen a generaciones diferentes. Si una tendencia similar se mantiene por tres generaciones no sólo es posible que dos hermanos clasificatorios se casen con dos mujeres que guarden entre sí la relación de abuela y nietas clasificatorias, sino también la de bisabuela y bisnietas, y aun de tatarabuela y tataranieta clasificatorias, que es el límite para reconocerse como parientes entre sí.

La posibilidad de que se dé una discrepancia entre la edad y la generación es, además, favorecida por el hecho de que se procreen hijos desde una edad muy temprana. Ya hemos visto que esto se debe a que existe gran tolerancia sexual. También es importante señalar que muchos individuos se casan muy jóvenes. Hay casos de mujeres que se casan a los trece años y de varones, a los catorce. Lo común es que a los veinte años de edad un elevado número de jóvenes de ambos sexos ya estén casados.

Esta evidencia tiene el valor adicional de sugerir nuevas alternativas en una línea de investigación desarrollada por el antropólogo británico Rodney Needham (1974). Esta se inscribe en una preocupación por verificar la validez de tratar como sistemas diferentes de parentesco a los que se basan en la descendencia lineal de aquellos que se sustentan en una organización cognática. La formulación de estas diferencias las

hace a partir del uso desigual que diferentes sociedades dan a la edad relativa y a las categorías relacionales para definir el status de los individuos. Pasando revista a datos etnográficos derivados de distintas sociedades nuestro autor nota que mientras el primer criterio predomina en las sociedades cognáticas, el segundo lo hace en las sociedades con sistemas unilineales. La razón para esto la deduce del grado de correspondencia que puede existir entre la edad relativa y las categorías relacionales en cualquier sociedad dada. El supuesto de Needham es que cuando existe una discrepancia entre edad y categoría lo más probable es que sea la primera la que determina predominantemente el status de los individuos. Según él esto ocurre principalmente en las sociedades cognáticas, mientras que en las sociedades unilineales es siempre la categoría relacional la que cumple esta función.

Es en relación con las condiciones en que surge esta discrepancia entre edad y categoría que la evidencia de Andamarca es valiosa. Su valor radica en que ayuda a clarificar algunas afirmaciones que Needham da por sentadas y que requieren de mayor precisión. Una de ellas es cuando sostiene que:

> «Dada una disparidad de edades entre hermanos, entre las fechas en que se casan, y entre las edades de sus cónyuges, la posibilidad que conlleva es 1) que individuos de la misma edad pertenezcan a categorías diferentes y 2) que individuos de edades diferentes pertenezcan a la misma categoría.»(Needham, R., 1974, p. 74).

Y otra es cuando hablando sobre los Penan nos dice que allí

> «Donde comúnmente se practican inter-matrimonios cercanos es dable que se den un gran número de conexiones diferentes a través de las cuales los individuos pueden rastrear sus relaciones entre sí y, en ciertas circunstancias, que estos vínculos múltiples asignen a los individuos a más de un nivel genealógico.» (Ibid., p. 79).

Andamarca es una de esas sociedades cognáticas donde los individuos se conectan por múltiples lazos y quedan asignados a más de un nivel genealógico; sin embargo, a nuestro modo de ver, el factor que acompaña a esto último es el ideal de tener 12 hijos, que con gran empeño los individuos tratan de poner en práctica. Este ideal es, además, un factor necesario para la conservación del ideal endogámico que permite que los individuos se conecten por una multiplicidad de vínculos.

Por otro lado, el tener estas características no lleva a los andamarquinos a privilegiar la edad relativa frente a las categorías relacionales. En realidad, ambos criterios son utilizados para definir el status de los individuos, al punto de influirse mutuamente. Esto último da lugar a que un hermano mayor sea tratado como padre y que individuos ubicados en distintas generaciones se traten como hermanos en determinados contextos.

En verdad, Andamarca, y quizá el resto de la sociedad andina, es excepcional en mostrar simultáneamente un conjunto de características que en otras sociedades aparecen

como incompatibles. Una parte de estos rasgos es lo que acabamos de mencionar, otra es que su terminología de parentesco, generalmente asociada con sistemas unilineales, coexista con formas bilaterales de transmisión de derechos o con cualidades que pueden adoptar la forma de una transmisión paralela. En el siguiente capítulo veremos que todas estas particularidades se condensan en el parentesco ceremonial, que una vez más descubre una dimensión individual y otra colectiva que hacen posible la dialéctica entre exogamia y endogamia y el equilibrio entre jerarquía y reciprocidad.

CAPITULO IV

EL PARENTESCO CEREMONIAL

a.- Consideraciones teóricas.-

Finalmente llegamos a una de las instituciones más importantes de la sociedad andina contemporánea, que para nosotros tiene la ventaja de condensar y, por lo tanto, verificar los distintos componentes de la estructura social anadamarquina que hemos venido señalando. En tanto que esta institución, que cuenta con rasgos bastante definidos, está extendida en una serie de sociedades, su estudio tiene la ventaja de proyectar nuestros conocimientos sobre la realidad andina en un plano comparativo bastante amplio, posibilitándose así una mejor evaluación de lo que es propio de esta realidad.

En los últimos treinta años el tema del parentesco ceremonial, y específicamente el compadrazgo, ha dado lugar a un número creciente de estudios monográficos que cubren una gama variada de sociedades mayormente localizadas en el área mediterránea, en los países eslavos y en Latinoamérica. Aparte de estos estudios, también contamos con algunas síntesis comparativas elaboradas bajo los cánones del funcionaiismo, del estructural-funcionalismo y del estructuralismo. De estas síntesis, la más difundida y que ha tenido una mayor influencia, es la funcionalista. Sus exponentes más representativos han sido Mintz y Wolf en su estudio titulado *An analysis of Ritual Co-Parenthood* (1950), y Foster, en el ensayo que tituló *Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish America* (1953). Entre los exponentes de una línea estuctural-funcionalista podemos mcncionar principalmente a Julian Pitt-Rivers (1975, 1977a y 1977b); y entre aquellos que han seguido una línea estructuralista destaca de manera preponderante *The Compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person* de Stephen Gudeman (1972), que le valió el Curl Prize, y el estudio de Eugene Hammel sobre el parentesco espiritual en los Balkanes (1968).

El funcionalismo de los dos primeros autores se destaca, principalmente, en su intento de entender la institución del compadrazgo en términos utilitarios, asignándole como rol principal el de contribuir al desarrollo de la solidaridad social, y en su falta de interés por entender el contenido simbólico y conceptual que esta institución encierra. Un interés que se deriva de esta perspectiva es determinar la naturaleza de las relaciones entre compadres según si es estratificado u homogéneo el contexto social donde opera la institución o según el grado de predominio del sistema de parentesco. Por lo tanto, Mintz y Wolf hablan acerca de un compadrazgo «vertical» y otro «horizontal». El primero sería aquel en el cual los sujetos que se relacionan bajo esta institución pertenecen a

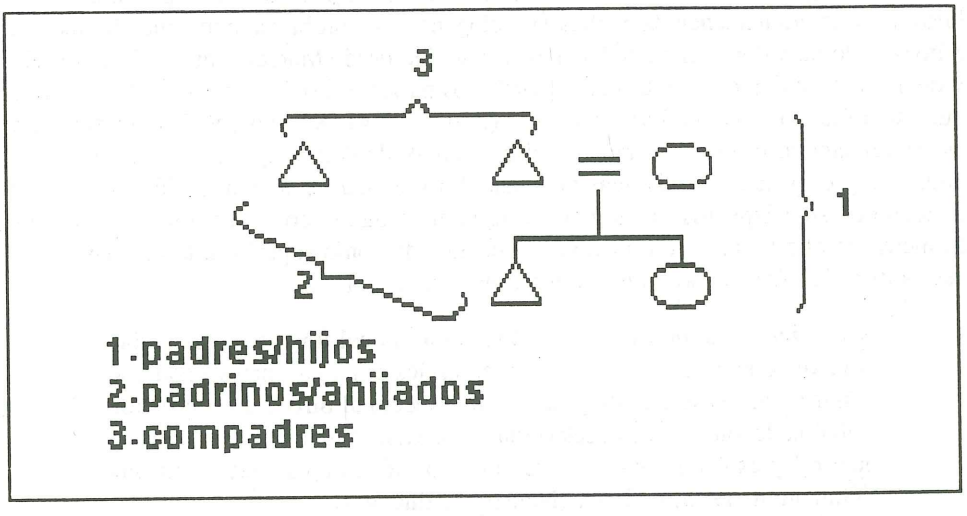
distintas clases sociales, y el segundo, aquel en el cual los sujetos pertenecen a la misma clase social. De otro lado, Foster vincula el compadrazgo con una situación en la cual el sistema de parentesco pre-existente en una sociedad ha sido disrupcionado. Para este autor el éxito que alcanzó el compadrazgo en sociedades como la mexicana se explica porque sustituyó al parentesco en su rol de integrador social. Las premisas que usa en su explicación se enmarcan dentro de su modelo acerca del contrato diádico en el que cobran especial relieve las relaciones contractuales entre individuos y la familia nuclear.

Los artículos de Pitt-Rivers, a su vez, siguen una perspectiva descendentista que es bastante característica del estructural-funcionalismo británico. A diferencia de los anteriores, los aspectos simbólicos y significativos son tomados en cuenta, tampoco se habla de sistemas de parentesco disrupcionados, ni de mantenimiento de la solidaridad social, ni de contratos diádicos. Para este autor un aspecto central vinculado con el parentesco ceremonial es la doctrina sobre la naturaleza dual del hombre, que hace que el parentesco espiritual y físico sean antitéticos y que, por ende, «...una persona no pueda apadrinar a su propio hijo» (Pitt-Rivers, 1977, p. 317). Además, utilizando el modelo de filiación complementaria de Fortes, asimila el rol de los compadres a aquel que desempeña el hermano de la madre en las sociedades patrilineales o el padre en las sociedades matrilineales. Es decir, los define como amistosos por ser periféricos a los grupos estructurados que, por el contrario, exigen a sus miembros deberes y obligaciones (Ibid.p. 330). En forma análoga, considera a las relaciones de compadrazgo como no-estructuradas, en oposición a aquellas de los miembros de un grupo de parentesco, pues estos están unidos por valores legales más que por morales. También señala que el ámbito del compadrazgo es la persona como individuo en contraste a la persona como miembro de una unidad social y que la función que cumple, en tanto que posee una naturaleza sagrada y pertenece a una esfera no-estructurada, es mitigar las tensiones entre grupos, parientes o crear vínculos entre clases (Pitt-Rivers, 1977, p. 333).

Hammel, por su lado, tiene el mérito de haber sido el primero en haber destacado que el compadrazgo no sólo se expresa como un contrato diádico entre individuos, sino, más bien, como un intercambio entre grupos. Sus observaciones las hizo sobre los Balcanes, donde encontró que había grupos organizados patrilinealmente conocidos como *zadruga* y que el compadrazgo se había superpuesto a esta organización, de tal manera que unas *zadrugas* aparecían como proveedores de padrinos de otros grupos. Poniéndose en una perspectiva aliancista, inspirada por Lévi-Strauss, sugiere que, al igual que el matrimonio, el compadrazgo puede ser visto como un sistema de intercambios que puede adoptar una configuración asimétrica o simétrica. Es del primer tipo cuando los miembros de un grupo actúan de padrinos de los hijos de otro grupo y los miembros de este último no pueden devolver el servicio y, por lo tanto, sólo pueden actuar de padrinos de los hijos de un tercer grupo. El intercambio simétrico, por el contrario, sí admite la devolución del servicio al primer grupo. Concordando con Lévi-Strauss en sus afirmaciones sobre el intercambio matrimonial, Hammel observa que cuando el intercambio de padrinazgo es de tipo asimétrico se alcanza una mejor integración que cuando es simétrico y que ello explica el mayor predominio de este tipo en los Balcanes.

De todos los trabajo comparativos sobre el compadrazgo los que nos han sido más útiles, a pesar de estar en desacuerdo en muchos puntos, son los de Stephen Gudeman. Ellos han constituido un gran estímulo para ordenar nuestro material y nos han conducido a una pespectiva que es muy significativa para el conocimiento de la estructura social del mundo andino. El estructuralismo de Gudeman conjuga una serie de puntos de vista que se derivan de Lévi-Strauss y de las enseñanzas que ha dejado este investigador en algunos antropólogos británicos como Leach, Needham, Rivière, etc. Lo primero que se destaca es una preocupación por reducir el compadrazgo a sus partes constituyentes, o conjunto de relaciones básicas, con el fin de especificarlo y dar una explicación a las variaciones que sufre; lo segundo, es la importancia que concede al lado ideológico de esta institución, relievando por un lado, al igual que Pitt-Rivers, la dualidad cuerpo y alma con que el dogma del bautismo caracteriza al ser humano y, por el otro, asimilando esta dualidad a la oposición naturaleza y cultura que usan los estructuralistas para interpretar los universos simbólicos. Finalmente, su estructuralismo también se manifiesta en el tratamiento aliancista que hace de esta institución, siguiendo las sugerencias vertidas por Hanmel.

El siguiente diagrama ilustra claramente las unidades mínimas y sus relaciones mutuas que componen la institución del compadrazgo:



La importancia que concede Gudeman al lado ideológico de esta institución se advierte cuando afirma:

> «...que las variantes temporales y espaciales del complejo son unificadas e informadas por la distinción conceptual del ser natural y espiritual, y del parentesco natural y espiritual. Dentro de una sociedad esta ideología tiene un profundo impacto en la relación del compadrazgo con el sistema de parentesco y matrimonio» (Gudeman, 1972, p. 45). (Nuestra traducción).

Siguiendo la misma línea sostiene que:

> «detrás de todas las variantes del compadrazgo observadas subyace la histórica distinción teológica cristiana que se hace entre el hombre como un ser espiritual y natural, o cultural y biológico. A través del bautismo es alcanzado el tránsito del estado de pecado original al estado de gracia: el hombre es pensado como concebido con el pecado de Adán; él es regenerado cuando este pecado es «lavado» durante el bautismo y renace a Cristo y a un segundo grupo de parientes que son el ministro y el padrino. La creencia en la naturaleza dual del hombre se encuentra, por supuesto, en muchas culturas. Lo que es distintivo acerca del padrinazgo espiritual cristiano es que estos dos aspectos de la personalidad humana deban ser encomendados a dos grupos diferentes de personas: los padres naturales y espirituales (Ibid., p. 47). (Nuestra traducción).

La perspectiva aliancista de Gudeman se hace bastante explícita en sus observaciones y explicaciones sobre la selección de padrinos. Por ejemplo, repara que existen dos tendencias bastante generalizadas: por un lado, se procura seleccionar a los padrinos fuera del círculo de parientes, y por el otro, el servicio de apadrinar no se devuelve, es decir un ego no puede ser padrino de los hijos de aquel que ya es padrino de sus hijos. La primera tendencia la explica homologando este problema con aquel del incesto e invocando un valor social que ha sido reconocido desde Marcel Mauss a Malinowski y de Tylor a Lévi-Strauss, a través del cual «los parientes establecen vínculos con otros que estén fuera de sus familias inmediatas (Ibid., p. 234). Además señala que este valor es complementario y se refuerza con el postulado ideológico que asigna los aspectos naturales y espirituales a distintas personas. La segunda tendencia también la explica aduciendo estos aspectos ideológicos y agregando que el compadrazgo encierra una asimetría implícita, pues lo espiritual es reconocido como superior a lo material. Para este autor, devolver el servicio de apadrinar resultaría

> « en una situación estructural difícil en la cual dos personas serían a la vez compadres espirituales y naturales el uno al otro y cada uno tendría una posición alta y baja con respecto al otro. La prohibición sobre la devolución de la selección preserva la distinción entre pariente natural y espiritual y evita una situación ideológicamente confusa» (Gudeman, 1975, p. 234). (Nuestra traducción).

En términos sociales, la razón que da para esta última es que:

> «el complejo del padrinazgo se encuentra principalmente en el contexto de sistemas de parentesco bilaterales. En tales sistemas nunca se forman grupos continuos y discretos únicanmente sobre la base de principios de parentesco ... En tal situación ... la forma recíproca tendría que establecerse entre parejas conyugales solamente; no sería una relación estructural continua entre grupos a la largo de las generaciones. Inversamente, la prohibición sobre la devolución de la selección obligaría a los padres

a comprometerse en relaciones más espirituales que la forma recíproca, y esto podría encajar mejor con la estructura fluída.» (Ibid, p. 223). (Nuestra traducción).

Esto último se vincula estrechamente con la afirmación de Hammel de que el intercambio asimétrico permite una mejor integración y solidaridad de los miembros de una sociedad. En cambio la primera parte de esta explicación ya había sido delineada por Pitt-Rivers.

Como ya hemos manifestado, entre todos estos enfoques sobre el compadrazgo, el que nos ha resultado más útil ha sido el de Gudeman. Sin embargo, el material andino está lejos de apoyarlo plenamente. En lo que sigue se verá que como Gudeman nosotros también intentaremos describir el compadrazgo andino remitiéndonos a sus aspectos conceptuales y a su inserción dentro del sistema de intercambios que operan en esta sociedad. Las notas más salientes que se advertirán es que el compadrazgo no es la única modalidad de parentesco ceremonial que existe en los Andes, que no se trata simplemente de un contrato diádico, que más que reemplazar supone la existencia de un sistema de parentesco, que al igual que el matrimonio encierra una dimensión individual y otra colectiva según las cuales puede aparecer como simétrico o asimétrico, que no necesariamente aparece constreñido por el dogma católico, y que entre las múltiples funciones que desempeña destacan el de la mediación, la consolidación de vínculos pre-existentes entre parentelas y la proyección de los individuos a escala comunal a través de la acumulación de relaciones sociales.

b.- Tipos de parentesco ceremonial y ciclo vital.-

Compartiendo una característica muy notoria del parentesco ceremonial andino, Andamarca cuenta con numerosas modalidades de este tipo de parentesco [1]. El total que hemos identificado son 14: compadrazgo y padrinazgo espiritual, el compadrazgo y padrinazgo de Misa de salud, de corte de pelo, de confirmación, el padrinazgo de matrimonio, el compadrazgo de respeto, el padrinazgo de objetos materiales y los padres, hermanos e hijos de juramento que veremos posteriormente.

De este total los 9 primeros están asociados con etapas del ciclo de desarrollo que culminan en el matrimonio. También se puede observar que para cada una de estas etapas se asocian tres tipos de vínculos: padrinazgo, compadrazgo y ahijadazgo, y que los dos primeros se forjan casi siempre entre parejas conyugales. Es esta característica la que le otorga al parentesco ceremonial la particularidad de contar, como el matrimonio, con una dimensión individual que ha hecho de que algunos antropólogos lo vean como una expresión de contratos diádicos. Además, esta dimensión cumple el rol de conferir dinamicidad a las relaciones sociales de los individuos posibilitando su acumulación a lo largo del ciclo vital. Las cinco últimas modalidades, a su vez, además de contribuir

1 El primero en destacar esta peculiaridad del parentesco ceremonial andino fue John Gillin (1945), que en la comunidad norteña de Moche identificó como 14 tipos. Posteriormente Daughty (1968) encontró 17 en el distrito ancashino de Huaylas y así sucesivamente los ejemplos se pueden multiplicar.

a este proceso acumulativo, tienen la virtud de inscribirse más nítidamente en una dimensión colectiva, pues su rol principal es reafirmar vínculos pre-existentes entre parentelas.

Siguiendo una tradición que, como veremos, estuvo hondamente arraigada en la sociedad andina prehispánica, la vida de los andamarquinos está pautada por una serie de etapas que progresivamente socializan a los individuos y que para pasarlas requieren del auspicio de otros congéneres. No bien nace una criatura, a los cinco días, que es también el período en que se despide a un muerto, se le hace un ritual familiar en que se le incorpora al mundo de los vivos. Al igual que con el lavado de la ropa de los muertos, este ritual toma el nombre de *pichca* y consiste en lo mismo, excepto que lo que se lava son los paños conque se atendió el nacimiento de la criatura. La razón para este ritual es eliminar los rastros del nacimiento, pues de lo contrario la criatura puede enfermar y morir. Siguiendo esta misma lógica la placenta y el cordón umbilical son enterrados debajo del fogón de la cocina.

A continuación de este ritual o antes, si las circunstancias lo exigen, a la criatura se le administra un bautismo provisional, que es el «agua de socorro» o *yacuchan*. Este ritual es indispensable para que la criatura, en caso de fallecer, alcance la Gloria, pues de lo contrario se cree que va al *tutaya ucuman*, que es un especie de limbo imaginado como un lugar oscuro donde las almas de estas criaturas lloran clamando por sus padres.

El bautizo definitivo tiene lugar algunos meses después del nacimiento, pues para cumplirlo a cabalidad hay que hacer algunos gastos que suponen un ahorro previo. De los rituales del ciclo vital que preceden al matrimonio este es el más importante. Gracias a él las criaturas adquieren un nombre y, por lo tanto, una posición dentro de la sociedad, dejan de ser *mapa*, que es una condición no social semejante a la de un feto o a la menstruación (ver p. 281, 282), tiene la posibilidad de ir a la Gloria como «angelitos» y de ser enterrados hacia el oriente, en el cementerio, en caso de que fallezcan. Por el contrario, morir sin haber pasado por este ritual significa quedarse a mamar piedras en este mundo por la eternidad o ir al *tutaya ucuman* y quedar impedido de ser enterrado en el cementerio. No siendo un ser social no puede ingresar a un espacio socializado. Si lo hace la sociedad de los vivos es removida por granizadas que malogran los cultivos. Esta razón obliga a que se les entierre debajo de los calvarios que protegen al valle de estos estragos de la naturaleza, y que sea un personaje a quien se le dice «contrapadrino» el que cumpla con este acto funerario.

El ritual que sigue al bautismo es la *misa de salud*. El momento en que se realiza varía según la salud de la criatura, pero la tendencia es a realizarlo cuando aprende a caminar y existe el riesgo de que caiga al suelo. Siendo su alma todavía volátil, pues su fijación supone un proceso paulatino a lo largo del ciclo vital, se piensa que una caída puede ocasionar que quede atrapada por la tierra. El ritual consiste en tres misas, auspiciadas por los padrinos seleccionados para esta ocasión, que se hacen en días sucesivos. Todo culmina en una reunión festiva que congrega a la parentela.

Aunque sin tener la importancia que se le otorga en otras comunidades andinas

ni generar vínculos muy significativos, cabe mencionarse el corte de pelo o *chucchu rutuy* que se celebra cuando una criatura cuenta como con tres años de edad y se le despoja de un faldellín o *wali* que viste desde que abandona la cuna o *quirao*. Este evento casi nunca entraña gran solemnidad, excepto, quizá, entre los *misti* y algunos que han migrado a otros lugares. Tampoco origina vínculos de parentesco ceremonial permanentes. Por lo general es un tío materno o los abuelos maternos los que cumplen con la función de cortar los mechones de pelo del neófito y de obsequiar a cambio algún vacuno de su ganadería bajo la forma de *suñay*. También puede suceder que el pelo de la criatura sea ordenado en un número de mechones o trenzas que es igual al de los concurrentes. La razón para ello es darle la oportunidad a todos los comensales a cortar el pelo y que den obsequios a cambio. Se dice que los mechones de los costados son menos valiosos de los que están encima, de modo que estos últimos son reservados para los parientes más cercanos y para los padrinos nombrados para esta ocasión.

La última etapa previa al matrimonio que recibe alguna consideración es la confirmación. Ella tiene lugar cuando el neófito tiene algo más de 8 años y la comunidad es visitada por el obispo de Ayacucho. Como esto ocurre con muy poca frecuencia no son muchas las personas que han pasado por este ritual. Esta etapa no es, pues, muy significativa, ni existe una gran aspiración en cumplirla. Tampoco se puede decir que esté rodeada de una gran solemnidad, ya que aparte de un pequeño convite en la casa de los padres, todo el ceremonial termina en la iglesia, en una celebración colectiva.

Finalmente, la etapa que convierte a los individuos en adultos, otorgándoles una socialización plena, es el matrimonio. Quizá por poseer esta cualidad es en esta ocasión que se generan los vínculos sociales más significativos de los individuos. Ellos son los de padrinos de matrimonio, los de compadrazgo espiritual y los de afinidad.

Aparte de estos lazos de parentesco ceremonial que se generan a través de estos ritos de tránsito, existe el *compadrazgo de respeto*, el *parentesco por juramento* y el compadrazgo por apadrinamiento de la bendición de un objeto. El primero no supone el auspicio de ningún ceremonial y, por lo tanto, no conlleva la creación de vínculos de padrinazgo. El término *respeto* es tomado en préstamo del español, pues en el sentido que se le usa no tiene un equivalente preciso en quechua. La connotación que se le da es la de «ausencia de conflicto» o «trato cordial». Según nuestros informantes, ejemplos del cumplimiento de este valor es el saludarse diciendo *allinllachu* (¿estás bien?), cooperar en el trabajo, entregarse obsequios, pero, sobre todo, no pelearse. Para ellos esto último se consigue sustentando los vínculos susceptibles de incurrir en esta falta en el orden sagrado. En consecuencia, este tipo de compadrazgo se caracteriza por tener el rol de estrechar una relación pre-existente, consagrándola ante una imagen religiosa que evite todo potencial de conflicto entre las partes. Es el caso de los consuegros o *laysi*, que para mantener relaciones armoniosas entre sí y favorecer la estabilidad matrimonial de sus hijos hacen este arreglo. También lo es el de los hermanos de compadres espirituales o de otra modalidad que suponga padrinazgo. Es pues, esta capacidad de extenderse a través de las parentelas lo que nos permite sugerir que el *compadrazgo de respeto* es una modalidad que incide principalmente en una dimensión colectiva reafirmando

parentelas y alianzas previamente establecidas entre ellas.

Una modalidad de parentesco ceremonial muy parecida al *compadrazgo de respeto* es el *parentesco por juramento*. Ambas tienen en común el consagrarse ante un crucifijo o cualquier otra imagen de santo, sin embargo esta última no necesariamente consolida un vínculo previo ni está tan estrechamente ligada a las parentelas unidas por afinidad. Además, mientras que el *compadrazgo de respeto* sólo implica un vínculo, el parentesco por juramento da lugar a tres: padre, hermano e hijo de juramento. Las causas que motivan la creación de este vínculo son muy variadas. Una puede ser haber estudiado juntos en el colegio, otra, formar parte de un mismo gremio, llevar el mismo nombre de pila, compartir un mismo padrino, incorporar a la red de parientes ceremoniales a los padres de los compadres de respeto, etc. Si bien pareciera que el punto de partida para este vínculo es una relación contractual entre individuos, no deja de tener una proyección colectiva, pues, como el *compadrazgo de respeto*, también tiende a extenderse a otros miembros de las parentelas de los actores principales. Por ejemplo, el ser hermano de juramento con otro individuo tiene como consecuencia que idealmente se extienda este vínculo a todos los hermanos, padres e hijos de ambas parentelas.

Ante esta variedad de modalidades de parentesco ceremonial, uno podría imaginar que las redes que forjan los individuos con este tipo de parientes son muy extensas. Como veremos a continuación sí lo son en alguna medida, pero no en tanta como podría parecer. La razón es que no todas tienen el mismo valor, ni la permanencia de los andamarquinos en su comunidad es muy rígida. Esto significa que gran parte de ellas pasan al olvido rápidamente y otras, a pesar de existir los canales, no se llegan a consolidar por ausencia de los candidatos. Además, en la medida en que estos vínculos generan prohibiciones matrimoniales y demandan gastos de reciprocidad no se puede abusar mucho de ellos por el riesgo de limitar las posibilidades de expansión de la parentela y de la economía doméstica.

Estas razones llevan a que unas modalidades sean más valoradas que otras, que se evite tener padrinos para cada hijo y que los padrinos para un rito de tránsito sean los mismos que para otros. Esto último es el caso de los padrinos de misa de salud y los de confirmación.

En realidad, de las distintas modalidades de parentesco ceremonial que se dan en Andamarca las que tienen un rol más protagónico es el *compadrazgo espiritual* y el *padrinazgo de matrimonio*. De estas dos la más importante es la primera, que tendremos oportunidad de ver en detalle posteriormente. La que le sigue es el *padrinazgo de matrimonio*, que tiene como rol central mediar entre los conflictos que se suscitan en el seno de una pareja conyugal. Quizá porque este es su rol principal, porque requiere de una diferencia generacional para cimentar la autoridad de los padrinos, y porque los padres de la pareja ya están declinando, esta modalidad no genera relaciones de compadrazgo. En vista de que cumplen una función decisiva para la estabilidad matrimonial, cualquiera no tiene la capacidad para desempeñarse en este rol. Sólo lo están aquellas parejas que son rectas (*reqsisqa runa*), que han mantenido una unión conyugal armoniosa y que

tienen una gran capacidad para forjar conciliaciones porque hablan bien (*allin palabra*). Dada esta característica es frecuente que los padrinos matrimoniales cuya popularidad los lleva a tener numerosos ahijados sean favorecidos para desempeñar el cargo de Juez de Paz.

Aunque da la impresión que sólo consideraciones de naturaleza individual motivan la selección de los padrinos de matrimonio, una observación más acuciosa revela que una garantía de imparcialidad es no tener ningun vínculo de parentesco con alguno de los cónyuges y, de tenerlos, que sea con ambos. En la medida en que los *misti* carecen de este tipo de vínculos con los indígenas son los más buscados por estos últimos para desempeñar este rol. Tal era la popularidad de algunos de ellos que llegaban a contar hasta cerca de 29 ahijados de matrimonio procedentes de distintas familias.

Los padrinos de matrimonio reciben atributos semejantes a los de los padres. La madrina, por ejemplo, al igual que la madre, contribuye en la donación de semillas de maíz que se le hace a la novia y ambos, igual que los abuelos maternos, participan de aquellas bromas que se hacen entre generaciones alternas.

Las relaciones entre padrinos y ahijados de matrimonio están rodeadas de un gran respeto. Además, los ahijados deben mostrarse sumisos frente a sus padrinos, quienes inclusive tienen la potestad de castigarlos físicamente con un zurriago. En la casa de los padrinos una esposa puede ampararse de las agresiones físicas de su marido. En cada ocasión que los padrinos de matrimonio necesitan colaboración, los ahijados deben concurrir y cuando mueren es obligación de estos últimos llevar la madera para el ataúd y para leña.

c.- Las redes de parentesco ceremonial.-

La evidencia que presentaremos a continuación se basa, una vez más, en la reconstrucción de genealogías; en una encuesta a 114 andamarquinos a los cuales, entre muchas otras cosas, se les preguntó por sus padrinos matrimoniales y compadres espirituales; y en un estudio de caso de ocho parejas matrimoniales, de las cuales cinco estaban relacionadas entre sí por uno de los cónyuges.

A la par de averiguar el número y variedad de parientes ceremoniales conque cuenta una pareja conyugal en un momento de su desarrollo, el interés principal que nos indujo a acometer esta empresa fue entender la posición estructural que ocupan los parientes ceremoniales dentro de una red de parentesco y, a la luz de ello, evaluar algunas precisiones que los informantes habían hecho al respecto.

El procedimiento que hemos seguido ha sido, por lo tanto, tratar de determinar el mayor número posible de parientes ceremoniales vinculados con una pareja e identificar los canales estructurales que sustentan a estos vínculos uniendo las redes de estas parejas con aquellas de sus hermanos y de otros miembros de sus parentelas respectivas. Dado que no es posible graficar las redes de parentesco ceremonial de cada miembro de una

parentela, para tener una visión completa de todo el espectro nos hemos limitado a hacerlo en relación a una muestra que incluye a tres de las ocho parejas mencionadas. Estas parejas son la I y II y la V y VI, que figuran en diagramas separados (ver Diagramas 17 y 18) y la pareja III y IV (ver Cuadro 30), que por la extensión de su red hemos preferido describirla en un cuadro donde la primera columna muestra la modalidad de parentesco ceremonial; la segunda, las iniciales de la pareja o individuo; la tercera, la extensión de los vínculos de parentesco ceremonial a otros parientes; y la última, la posición estructural sobre la cual se superpone el vínculo de parentesco ceremonial.

En vista de que no siempre se interactúa por igual con todos los parientes ceremoniales ni todos tienen la misma importancia, nunca fueron completas las listas que nos suministraron los informantes. Por ejemplo, el número que por lo general mencionan en las encuestas es de tres o cuatro, que se refieren principalmente a los compadres espirituales y a los de misa de salud. Los menos recordados son los de corte de pelo, confirmación, de respeto y los parientes por juramento. Con frecuencia sucede que un encuestado omite mencionar el nombre de algunos de sus parientes ceremoniales, pero cuando estos son interrogados ellos sí cumplen con mencionarlo. Por consiguiente, elaborar una red de cierta envergadura sólo se puede hacer por etapas y nunca se puede estar seguro de que se hayan agotado todos los vínculos.

Si bien hay un elemento de libre discernimiento en el número de parientes ceremoniales que un individuo o pareja conyugal acumula a lo largo de su vida, existen algunos factores que condicionan un tanto aquella decisión. Este es el caso de los vínculos ceremoniales establecidos previamente por los padres y los hermanos, el número de parientes consanguíneos de un pariente ceremonial, el ciclo de desarrollo, las veces en que se ha contraído matrimonio, la existencia de hijos ilegítimos de distintas parejas, el prestigio, etc.

Un soltero, por lo general, sólo cuenta con padrinos, parientes de juramento o compadres de respeto. Si tiene un hijo natural, puede formalizar un vínculo de compadrazgo espiritual, pero éste tiende a ser muy débil, a menos que se le asigne un nuevo rol cuando se casa legítimamente. Es, pues, a partir del matrimonio que las relaciones de parentesco ceremonial se fortalecen e incrementan; además, algunas relaciones previas pasan a ser patrimonio común de la pareja y otras se olvidan. Es por esta razón que en nuestros casos los parientes ceremoniales que refiere el esposo son casi siempre los mismos que los mencionados por su esposa, exceptuando los padrinos que tuvieron ambos antes del matrimonio.

Como ya hemos adelantado, el rol que cumple el prestigio en la selección del pariente ceremonial es mayormente notorio en relación a los padrinos de matrimonio y no tanto respecto a los *compadres espirituales*. Esto no podría ser posible, pues, como veremos, estos compadres son los que toman la iniciativa para apadrinar a una criatura. No obstante existe un margen de opción, ya que, por lo general, son varias las parejas que se ofrecen a cumplir este rol. Sin embargo, en ningún caso nos vamos a encontrar que una pareja apadrine los bautizos de los hijos de más de 6 ó 7 familias.

De los casos que hemos estudiado el que cuenta con la red más extensa es el

CUADRO 30

RED DE PARENTESCO CEREMONIAL DE LA PAREJA III - IV

TIPO DE PARENTESCO CEREMONIAL	INDIVIDUOS QUE DESEMPEÑAN ESTE ROL	RELACIONES CON OTROS PARIENTES	POSICION ESTRUCTURAL
Padrino de Bautismo de III Padrino de Bautismo de IV	J.B. y su esposa F.Q.C. y su esposa H.D.Q	Padrino del primer y cuarto hermano de II Padrino de Bautismo de su hermana menor	Foráneo. Vive en Cabana Su abuela es es una pariente matrilateral del padre de IVpariente de la Ea del Hno de F.Q.C.
Padrino de Confirmación de III.	C.P.F. y su esposa F.R.D	Padrino de Confirmación del quinto, sexto, séptimo y octavo hermano de III.El padre y la madre de III son también pdrinos de confirmación de un hijo de C.P.F. y F.R.D.	F.R.D. es la Hna Ea P
Padrino de Matrimonio de III - IV	L.T.B. y su esposa J.H.	Padrino de Bautismo de los hijos del segundo hermano de III con su segunda esposa y de su sexto hermano. El HnoP de L.T.B es padrino de matrimonio del segundo hermano de III. La hermana de L.T.B. y su Eo son Padrinos de Matrimonio del octavo hermano de III y del Hermano de Juramento de III y IV, El HjoHnoM de L.T.B. y su Ea (que es media hermana de L.T.B.) son Padrinos de Matrimonio del octavo hermano de III. La HjaHnoM de L.T.B. y su Eo es Hermano de Juramento de III.	**Caru ayllu** matrilateral de III
Compadre Dador de Bautismo	E.F.P. y su esposa J.Q.T	Ver Compadre de Respeto A.F.P. y su esposa D.Q.T (No duró el vínculo.	HnoEoHnaEoHna de IV
Compadre Dador de Bautismo	L.R.A	Es también Comadre Recibidora de Misa de Salud.El hermano de L.R.A. y su esposa son también Compadres Recibidores de Misa de Salud. El HjoHjoHjoHnoP P de L.R.A es Compadre Recibidor de Bautismo.La HjaHjoHnoP de L.R.A y su esposo son los Padrinos de Confirmación de III mencionados más arriba.La Hja HjoHjoHnoP de L.R.A. y su esposo con Compadres Dadores de Bautismo del octavo hermano de III y esposa. El hijo de L.R.A. y su esposa son Compadres Recibidores de Bautismo del octavo hermano de III y su esposa.L.R.A. es Comadre de Respeto del segundo hermano de III. El HjoHjaHna de L.R.A y esposa son Hijos de Juramento de III y su esposa son compadres recibidores de Bautismo del séptimo hno. de III y su esposa	HjaHjoHnoPPP de IV. HjaHjoHnoPP de la esposa del segundo Hno de III

TIPO DE PARENTESCO CEREMONIAL	INDIVIDUOS QUE DESEMPEÑAN ESTE RO	RELACIONES CON OTROS PARIENTES	POSICION ESTRUCTURAL
Compadre Recibidor de Bautismo.	T.R.B. y su esposa T.H.F.	La HnaEoHnaM de T.R.B. y su esposo son Padrinos de Bautismo del quinto, sexto, y ocatavo hermano de III. El HjoM de T.R.B. y su esposa son Hermanos de Juramento del primer hermano de III. El hermano de T.R.B. y su esposa son Compadres de Respeto de III y IV.La Hja del HnoM de T.H.F. y su esposo (que es el Hno de T.R.B.) son Compadres de Respeto de III y IV.El Hjo HnoP de la madre de T.H.F. es Compadre de Respeto de III y IV y el hermano de este último es también Compadre Recibidor de Bautismo del primer hermano de III.El EoHna de T.H.F.es HjoHnoP del Compadre Dador de Confirmación de III y IV.	T.R.B. esHjoHjoHjo Hno. PP de IV. T.H.F. es HjaHjaHnoP del EoHnaEoHna de IV
Compadre Recibidor de Bautismo	V.O.T. y su esposa E.H.Q	E.H.Q era Comadre Recibidora de Bautismo de IV antes de su actual matrimonio	V.O.T. es el octavo hermano de III.El segundo hermano de V.O.T. está casado a la hermana de E.H.Q. y anteriormente estuvo casado con laHnaP de IV
Compadres de Respeto	T.R.B. y su esposa F.F.F.	T.R.B. es el hermano del Compadre Recibidor de Bautismo mencionado arriba	
Compadres de Respeto	A.F.P. y su esposa D.Q.T.	La HjaHjaHnoP de A.F.P. es T.H. F o la Comadre Recibidora de Bautismo de de III y IV.La HjaHjoHno P de A.F.P. es F.F.F. o la Comadre de Respeto de III y IV. El Hno de A.F.P. fue el primer Compadre Dador de Bautismo de III y IV. La Hna de A.F.P es Comadre de Respeto de III y IV	D.Q.T es HnaEoHna de IV
Compadres de Respeto	B.Q. y su esposa M.F.P	El Hno de M.F.P. es A.F.P.	Las HjasHna de B.Q. son las esposas del segundo y octavo hermano de III respectivamente.
Compadres de Respeto	N.O.F. y su esposa	———————	———————
Comadre de Respeto de IV	J.	Su HnaM era la Madrina de Misa de Salud de IV	
Compadre Recibidor de Misa de S.	C.R.A. y su esposa. I.F.T	La Hna de C.R.A. era la Comadre Dadora de Bautismo	Ver arriba
Comadre Recibidora de Misa de Salud.	L.R.A	Es la Comadre Dadora de Bautismo	Ver arriba
Compadre Dador de Confirmación.	C.Q.F. y su esposa R.F.P.	La HnaEaHjoHnoP de C.Q.F es la Comadre Recibidora de Bautismo de III y IV	
Padre de Juramento	N.I.T. y su esposa J.P.	Ambos son Hermanos de Juramento del padre de III.Ambos son Padres de Juramento del segundo hermano de III. La hija de N.I.T. y su Eo son Hijos de Juramento de III y IV	

TIPO DE PARENTESCO CEREMONIAL	INDIVIDUOS QUE DESEMPEÑAN ESTE ROL	RELACIONES CON OTROS PARIENTES	POSICION ESTRUCTURAL
Padre de Juramento	L.H.Ch. y su esposa I.F.P..	El hermano de L.H.Ch y su esposa son Padres de Juramento de III y IV	L.H.Ch. es el HjoHja HnoMP de IV
Padre de Juramento	H.Ch. y su esposa A.L.P.	Ver L.H.Ch	Ver L.H.Ch. Las tres últimas mujeres están emparentadas
Hermano de Juramento	S.T.I. y su esposa S.P.Q.	La HnaEoHno de S.T.I. es la Comadre de Respeto A.Q.M. La HjaHnoEaHno P de S.T.I. y su Eo son los Compadre Dadores de Misa de Salud de III y IV.	
Hermano de Juramento	A.c.F. y su esposa F.T.Ch	La HjaHnoM de A.C.F. y Eo son los Compadres Recibidores de Misa de Salud. El HnoPP de A.C.F. es el Padrino de Bautismo del quinto, sexto séptimo y octavo hermano de III. La Hna PP de A.C.F. y su Eo son Compadres Recibidores de Bautismo de los padres de III.	El HjoHnoP de F.T.Ch. es S.T.I.
Hermano de Juramento	A.F.I. y su esposa . M.T.D	El Hno de A.F.I. es Hermano de Juramento de III y IV. La HnaP de A.F.I. es la Hermana de Juramento. Formaron parte de la banda de música y tenían los mismos Padrinos de Matrimonio.	
Hermano de Juramento	T.F.I y su esposa E.H.F	Ver A.F.I.	
Hermano de Juramento	J.Q.T. y su esposa L.B.C.	El HjoHnoP de L.B.C. y suEa son hermanos de Juramento de los padre de III. La EaHno de L.B.C. es la Hja de los Hermanos de Juramento de los padres de III. La HjaPP y el HjoPP de J.Q.T. son Compadres de Respeto de III y IV. Tienen Padrinos de Matrimonio comunes.	La HnaEaHjoPPP de J.Q.T. es IV
Hermano de Juramento	T.C.A. y su esposa L.H.R.	La Hja de T.C.A. y su Eoson Hijos de Juramento de III y IV. El PEoHja de T.C.A. es Hermano de Juramento del primer hermano de III.	
Hijo de Juramento	F.O.I. y su esposa I.C.H.	Ver T.C.A.	
Hijos de Juramento	B.B. y su esposa R.I.Q.	Ver Padre de Juramento N.I.T.	
Hijo de Juramento	H.F.C. y su esposa M.H.A	El P. de M.H.A es Compadre de T.C.A. Los Padrinos de Matrimonio de los padres de M.H.A son los Hermanos de Juramento de III y IV llamados J.Q.T.	

de la pareja I y II (Diagrama 17). El total que enumeran es 25 parejas y 4 individuos, haciendo un total de 54 personas. A diferencia de los otros casos, también mencionan que por haber tenido hijos con otras parejas antes de su matrimonio cada cual había forjado vínculos de compadrazgo con distintas personas que a partir de su unión conyugal comenzaban a ser patrimonio de ambos.

Una peculiaridad de este caso es que los vínculos de parentesco ceremonial los establecieron estando radicados en Lima. Ellos contrajeron matrimonio en Andamarca en 1972, cuando el hombre tenía 31 años y la mujer 24. Casi imediatamente despues se establecieron en el pueblo joven El Ermitaño, donde viven hasta la fecha. El haberse casado un poco pasados de años explica que el hombre ya contase con dos hijos de una mujer no andamarquina y la esposa, con un hijo de un hombre de su comunidad. La relación del marido con una foránea y de la esposa con un andamarquino se explica en que el primero ya llevaba un buen tiempo de migrante en Lima, mientras que su esposa llegó a esta ciudad sólo a partir de su matrimonio. El haberse casado tardíamente y terminar como migrantes en Lima pareciera vincularse al hecho de que ambos eran socialmente anómalos. En el caso del varón, su padre había fallecido cuando él todavía era muy pequeño y su madre se había vuelto a casar, procreando una nueva familia; mientras que en el de la esposa, ella era la hija ilegítima de un *misti* con una mujer indígena cuya familia muestra un alto grado de cohesión social.

En vista de que esta pareja sólo llevaba cuatro años de casada cuando nos proporcionaron la red de sus parientes ceremoniales es de suponer que las dimensiones que alcanza se debe al grado de cohesión de la familia de la mujer y a la necesidad de contar con redes sólidas que los apoyen tanto en Lima como en Andamarca.

El segundo caso detallado que poseemos es el de la pareja III y IV (ver Cuadro 30), que enumera 22 parejas y dos mujeres adultas (una sin hijos) como parientes ceremoniales de ambos. Su red suma, pues, un total de 46 individuos.

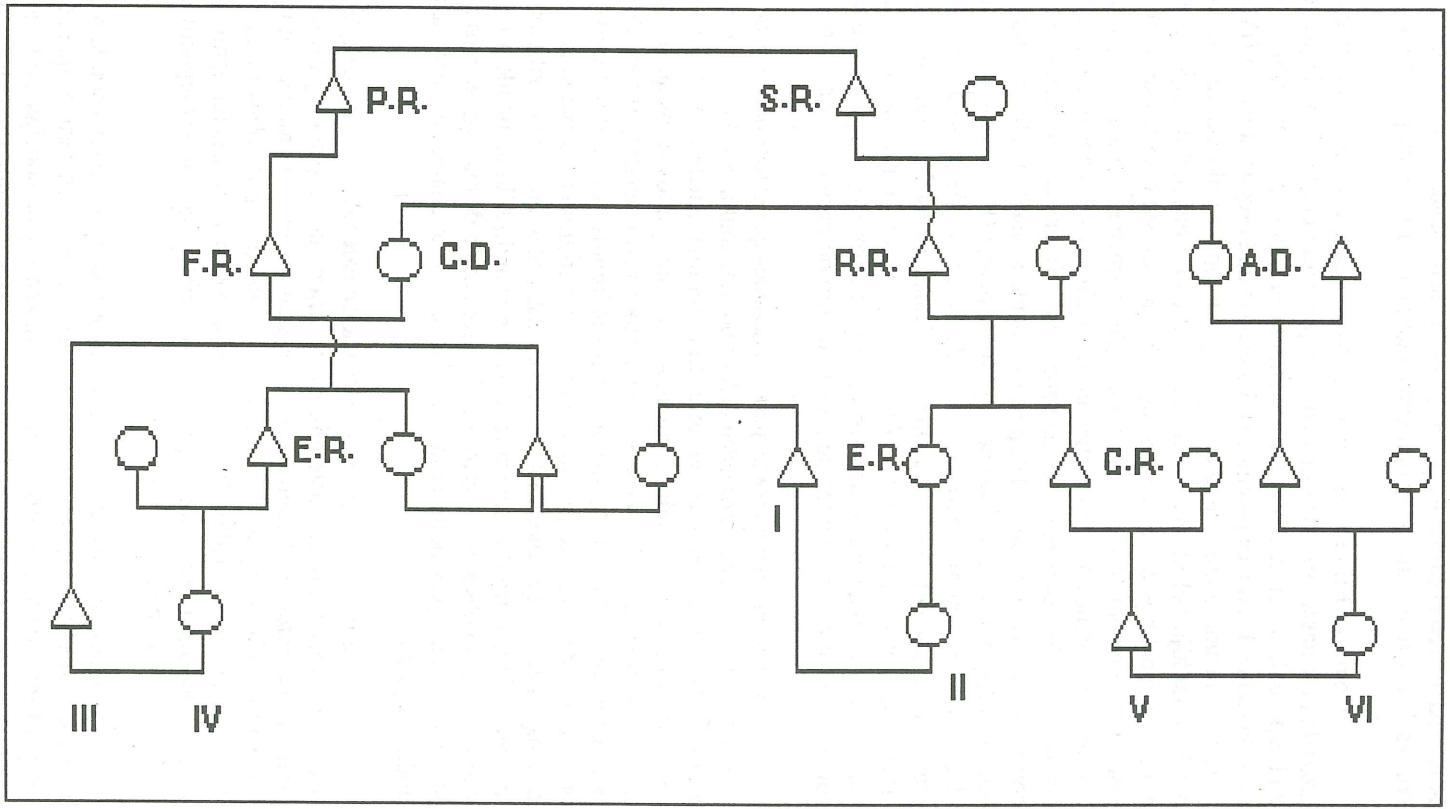
En relación con este caso, una vez más se nos informó que tanto el marido como la mujer contaban con parientes ceremoniales previos a su matrimonio. Por el lado del varón, se trataba de un vínculo de compadrazgo de respeto con una pareja, mientras que por el lado de su esposa uno de la misma naturaleza con una sobrina de su madrina de misa de salud.

Contrastando con el caso anterior, ambos residían en Andamarca y habían contraído matrimonio hacía unos 18 años atrás, cuando el varón contaba con 22 años y la mujer 14.

La tercera pareja de la cual poseemos una red detallada de sus parientes ceremoniales es la V y VI (ver Diagrama 18), que contrajo matrimonio en 1964 cuando ambos tenían 17 años de edad. Desafortunadamente, en esta oportunidad no indagamos por los parientes de juramento limitándonos sólo a las modalidades que suponen compadrazgo. La información ha sido recogida diez años después de su matrimonio e incluye a 11 parejas de compadres, 1 pareja que apadrinó el matrimonio y una comadre de respeto. El esposo mencionó, además, tres padrinos de ritos de tránsito previos al matrimonio y la mujer,

DIAGRAMA 19

VINCULOS ENTRE TRES CASOS DE LAS REDES DE PARENTESCO CEREMONIAL



2. Al igual que en el caso anterior esta pareja no había salido de Andamarca, aunque contaba con varios pariente que viajaban constantemente a la costa por razones económicas.

Como ya hemos adelantado, estos tres casos estaban vinculados entre sí por lazos de parentesco. El más estrecho era aquel entre la esposa de la primera pareja (II) y el esposo de la tercera (V). Ambos eran primos cruzados, es decir, V era el hijo del tío materno de II (ver Diagrama 19). La esposa de la segunda pareja (IV), con respecto a V, era en cambio una prima en cuarto grado por el lado paterno. Es decir, una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre del padre. Esta misma mujer (IV) era una hija del hijo de la hermana de la madre del padre de la esposa de V (VI) y con respecto a II era una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre de la madre. Además, en términos de alianza pudimos determinar que las dos primeras parejas contaban con una conexión adicional, pues un hermano de III, que con anterioridad se había casado con la hermana del padre de IV, posteriormente se había vuelto a casar con otra dama que era la hermana del esposo de la primera pareja (I). De todo este conjunto, IV era el que contaba con más hermanos, siendo el tercero de un total de 8 (5 varones y 3 mujeres). Le seguía I, con dos hermanos legítimos y 2 medios hermanos, luego su esposa (II) con dos medios hermanos y finalmente el resto, con un hermano legítimo. Cada cual, a su vez, contaba con numerosos primos hermanos y segundos que cumplían un rol secundario como agentes de reclutamiento de parientes ceremoniales.

Aunque es muy probable que los individuos que conforman las redes de parentesco ceremonial de estos tres casos estén unidos por una multiplicidad de vínculos, de acuerdo a la orientación endogámica, el no contar con una genealogía total de la comunidad sólo nos ha permitido identificar algunos. Al igual que los casos que hemos citado para ilustrar la tenencia de la tierra, la de unidades residenciales, el parentesco bilateral y la orientación endogámica, una vez más tendremos que conformarnos con una parte del abanico de vínculos que unen a los andamarquinos. La razón para ello es que es casi imposible unir genealógicamente a 3,000 habitantes, que era la población de Andamarca al tiempo de nuestra investigación, más aún cuando sólo se tiende a recordar hasta la genealogías. No obstante, creemos que la información de que disponemos es lo suficientemente abundante para destacar las peculiaridades estructurales del parentesco ceremonial andamarquino.

Con estos antecedentes, a continuación haremos un examen de las redes de cada uno de nuestros casos para determinar la posición que ocupan los parientes ceremoniales frente al parentesco consanguíneo y las alianzas matrimoniales. Aunque el término compadre cuando se asocia con el auspicio de un rito de tránsito no distingue entre el que auspicia y los padres del que es auspiciado por razones de significación implícita para los andamarquinos, en el primer caso hablaremos de «compadre dador» y en el segundo de «compadre recibidor».

Empezando por la pareja V y VI, que es la que cuenta con la red más pequeña (ver Diagrama 18), el primer detalle interesante que se advierte es que de las 11 parejas de compadres de V y VI, sólo una era de foráneos y la modalidad a la que se asociaban era el compadrazgo de corte de pelo. El resto, todas eran de andamarquinos, aunque

las que conformaban el núcleo principal eran miembros de una familia pertenenciente al *ayllu* Chaupi de Puquio que había migrado a Andamarca hacía tres generaciones. Aunque es muy probable que todas estas parejas estuviesen vinculadas entre sí, las conexiones que hemos logrado identificar sólo nos permiten señalar tres grupos de hermanos. Uno es el del núcleo central, compuesto por los padrinos de matrimonio de ego y sus hijos, que con sus respectivas esposas configuran las parejas 3 y 4. La razón por la cual llamamos a este conjunto el núcleo central es porque la pareja 4, además de estar ligada con los padrinos de matrimonio porque 4a es hijo de ellos, se desempeña como compadres espirituales dadores de ego y son, además, los compadres espirituales recibidores del padre de ego. La pareja 3, por su lado, es compadre espiritual dador del hijo de la hermana del padre de V y compadre recibidor de confirmación de la pareja I y II, pues esta última (II) es la hija de otra hermana del padre de V. El segundo grupo lo conforman las parejas 1, 2, 5 y 10, siendo el factor aglutinante dos hermanos y una hermana de 4b. Todas ellas, excepto 10, son compadres de respeto de V y VI, quienes a cambio del padrinazgo espiritual que la pareja 4 hizo a favor de V y VI, son a su vez compadres espirituales recibidores de esta pareja. Adicionalmente se debe notar que 4b es la hija del hijo de la hermana de la madre del padre de V, pero que es considerada como una relación lo suficientemente lejana como para no obstaculizar una relación de compadrazgo. El tercer grupo de hermanos lo constituyen las parejas 6, 7 y 8 que sólo han establecidos vínculos de compadrazgo de respeto con V y VI. La razón para ello es que se ha querido reforzar el vínculo de afinidad que el primo de V (el hijo de la hermana del padre) generó en relación a esta parentela. En este caso el canal para establecer estos vínculos ha sido claramente el padre de V.

Además de estos vínculos también se advierte que los padres de V y VI han reafirmado sus vínculos de *laysi* o consuegros con uno de compadrazgo de respeto; que una pareja de compadres dadores de misa de salud (11) tienen la posición de afines con respecto a la madre de V (11a es el hermano del esposo de la hija del hermano del padre de la madre de V) y que algunos de los padrinos de V también se inscriben dentro de esta red o, al menos, se ve que se agrupan a lo largo de dos generaciones en una misma parentela. Por ejemplo, con relación a estos último se observa que los padrinos espirituales de V (17) son a la vez padres de un compadre espiritual recibidor del padre de V (15a) y de un compadre de respeto (16a). Además, el padrino de confirmación de V (18a) es tío de 15b. El canal que permitió el enlace entre los padres de V y esta parentela no lo hemos podido determinar. En lo concerniente a los padrinos de misa de salud de V, quienes desempeñan este rol es nuestra pareja III y IV y el canal de este vínculo claramente viene de IV, pues forma parte de la misma *casta* que V (es una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre del padre de V)[2].

Finalmente, en relación a la red de parientes ceremoniales de la pareja V y

2 Una muestra adicional de que los vínculos de parentesco ceremonial y las alianzas matrimoniales se cimentan sobre redes muy estrechas la vemos en el hecho de que la madrina de misa de salud de V no sólo es parte de su *casta*, sino también de aquella de su esposa (VI). En término genealógicos, VI es una hija del hijo de la hermana de la madre del padre de IV.

VI hay que señalar que existe una *casta* adicional que aglutina a una serie de parientes ceremoniales de esta red. Los miembros que se incluyen en ella son 5b, 2b, 1a y, en calidad de afín, 19a, que es el padrino de matrimonio del hermano de VI. Aunque no hemos podido unir todos los elabones, nos da la impresión que esta *casta* es la misma que la que tiene por el lado materno la madre de VI y, por el paterno, la madre de 19b. La razón es que todos ellos se asocian con el anexo de Huaccracca, que es donde predomina esta *casta*.

Mientras que en el caso de la pareja V y VI aparentemente el primero cumple un rol más predominante en el reclutamiento de parientes ceremoniales, en el de la pareja I y II es por el lado de la esposa que esto sucede (ver Diagrama 17). Una posible explicación para ello es que tanto V como II forman parte de una *casta* que está muy cohesionada. Tratándose de que éstos dos son parientes cercanos, pues II es la hija de la hermana del padre de V, veremos que se dan muchas superposiciones entre las redes de estas parejas. En consecuencia, de las 11 parejas de parientes ceremoniales de V y VI, cinco también lo son de la pareja I y II y una sexta, tanto de esta pareja como de V. Más aun, otras dos parejas de la red de parientes ceremoniales de I y II están estrechamente relacionadas a través de uno de sus miembros a 2 de las cinco parejas mencionadas [3]. En última instancia, por lo tanto, se podría decir que son nueve las parejas que se superponen, pero el vínculo predominante en este caso no es el compadrazgo sino el parentesco por juramento. De estas nueve parejas, por ejemplo, 5 son o padres, o hermanos de juramento de la pareja I y II. Son ejemplos de esta naturaleza los que dificultan la distinción entre el *compadrazgo de respeto* y el *parentesco de juramento*.

La importancia de la esposa de este caso en el reclutamiento de parientes ceremoniales también se manifiesta en el hecho de que, al igual que las nueve parejas que se superponen, existen unas 10 parejas adicionales en que uno de los cónyuges es un hermano de un pariente por afinidad de II: un hermano de la esposa del hermano (Hno Ea Hno)(4a), un hermano de la esposa del hijo del hermano de la madre (Hno Ea Hjo Hno M) (1a), los padres del esposo de la hija de la hermana de la madre (6), dos hermanas de la esposa del hijo de la hermana de la madre (12b y 13 b) y así sucesivamente 7b, 8b, 9a, 10a y 11. Sólo en dos casos se observa de manera clara la influencia de I en el reclutamiento, aunque tampoco están exentos de cierta influencia de la parentela de la esposa. Uno es 14a, de la pareja 14, que era amigo de I desde su estadía en Lima, y el otro es 24b, que es la hija del hermano del padre del esposo de la hermana de I. 14b, por su parte, es la hermana de 15a, que con 15b conforman la pareja de compadres recibidores de misa de salud de I y II. 15b, a su vez, es la hija del hermano de la madrina

3 En el Diagrama 17 las cinco parejas son las siguientes: la 19, 17, 18, 13 y 12, que corresponden respectivamente a la 34, 10, 8 y 6 del Diagrama 18. La sexta pareja que está vinculada a V y a la pareja I y II es la 2, que corresponde a 18 del Diagrama 18, que son los padrinos de confirmación de V. Ahondando el vínculo de la pareja 2 con I y II, también se suman a la red de parentesco ceremonial un hijo de 2 que con su esposa hacen la pareja 3 y un nieto que con su esposa hacen la pareja 23. Las otras dos parejas de la red de parientes ceremoniales de I y II que se vinculan con la V y VI a través de uno de sus miembros, son la 20, en la que el esposa viene a ser el hijo de la pareja 3 del Diagrama 18, y la 22, en la que la esposa es media hermana por el lado materno del padre de 20.

de bautismo de los hijos ilegítimos de I, y por el lado de su madre se vincula con las redes de parientes ceremoniales que son comunes a I y II y a V y VI. Además, algunos de los padrinos de I y de II también pertenecían a una misma red de parentesco consanguíneo.

Como mencionamos anteriormente, la red de parientes ceremoniales de la pareja I y II suman 25 parejas y 4 individuos. De este total 12 parejas y un individuo son parientes de juramento y el resto son compadres, con la excepción de una pareja, que son ahijados de matrimonio. La forma como se distribuyen las distintas modalidades de compadrazgo es como sigue: 4 parejas y 3 individuos entran en la categoría de de compadres de respeto; 1 pareja, como compadres recibidores de Bautismo; 1 pareja, compadres dadores de Bautismo; 2 parejas, compadres dadores de Misa de Salud; 1, compadres recibidores de Misa de Salud; 1, compadres recibidores de Corte de Pelo; 1, compadres dadores de Confirmación; 1, compadres recibidores de Confirmación y otra pareja como padrinos de matrimonio. También cuentan con una pareja de compadres, oriundos de Huancayo, que apadrinaron el techado de su casa en Lima y tanto I como II, individualmente, tienen sus respectivos compadres dadores de Bautismo para los hijos que han procreado fuera de su matrimonio [4]. Sumando a toda esta lista de parientes ceremoniales el total a que se llega es de 64 de los cuales 58 figuran en el Diagrama 17 [5].

Como en el caso anterior, la red de parientes ceremoniales de la pareja I y II se organiza sobre la base de extender los vínculos de parentesco ceremonial a los parientes consanguíneos. Dado que, como se ha señalado, el sistema de parentesco andamarquino es bilateral y se da una orientación endogámica en los matrimonios, un individuo puede pertenecer simultáneamente a más de una parentela que mantiene vínculos ceremoniales con la pareja I y II. No obstante, hay algunas parentelas con las cuales I y II mantienen una vinculación más nutrida en términos de parentesco ceremonial. La más numerosa es aquella en la cual 10 de sus miembros (15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24 y 25) han forjado distintas modalidades de parentesco ceremonial con I y II. Adicionalmente, este ejemplo también destaca que se da la posibilidad de extender estos vínculos a lo largo de tres generaciones, adoptando los abuelos (18) la modalidad de Padres de Juramento, dos hijos de estos (17a y 19a), las de compadres recibidores de Confirmación y compadres de respeto respectivamente, la media hermana (22b) y su marido, la de compadres dadores de Misa de Salud, y finalmente el nieto (20a) y su esposa, la de ahijados de Matrimonio.

En esta parentela de diez miembros se superponen una serie de modalidades de parentesco ceremonial, pero muy particularmente de la categoría que supone compadrazgo. El total de miembros que cae bajo esta categoría son seis. Dos son compadres de respeto (17 y 24) y cuatro son de los que suponen padrinazgo, como la madrina de bautizo de la hija natural de I (25); la comadre recibidora de Misa de Salud (15b) que es a la

---

4 I tiene a dos parejas de compadres y II a una.

5. Hemos tenido que excluir del diagrama a los padrinos de matrimonio, que son del grupo *misti*, y a cuatro individuos aislados porque no tienen una posición clara dentro de las redes de nuestra pareja.

vez hija de la hermana del padre de la anterior; el compadre recibidor de Confirmación (19a), que es a su vez el hijo de la hija de la hermana de la madre de la madre de la madrina de Bautismo del hijo ilegítimo de I (25); y la madrina de Misa de Salud de los hijos de I y II 22b), cuya hermana es la madre del compadre recibidor de Confirmación (19a) y de uno de los dos compadres de respeto mencionados anteriormente (17a). El otro compadre de respeto (24a) es hijo del hermano de la madre del compadre recibidor de Confirmación. Los padres de juramento (21) y el ahijado de matrimonio (20) son padre e hijo, respectivamente, del compadre recibidor de Confirmación (19a).

Este caso muestra fehacientemente que las modalidades de parentesco ceremonial que unen a dos individuos o parejas no se construyen en el aire, sino que dependen de relaciones previas y que estas relaciones parecieran estar determinadas por ciertas reglas de reciprocidad simétrica que rigen entre los grupos parentales. Esto se ve particularmente claro en aquellos hermanos (14b y 15a; 19b y 22b) en que, con respecto a ego, uno hace las veces de compadre dador en cierta modalidad de parentesco ceremonial y otro las veces de compadre recibidor.

Que los vínculos de parentesco ceremonial dependen de relaciones previas nos lo ratificó I explicándonos la razón por la cual optaron por la modalidad de padres de juramento con los padres de 19. Deseando cimentar un vínculo con 18 para consolidar las relaciones que tenían con sus hijos, escogieron este vínculo porque no había otro disponible. No podía ser uno de compadrazgo porque ellos ya eran compadres con los hijos. Tampoco podían comportarse hacia ellos como si fueran padrinos, pues ello hubiera supuesto que tenían que haber sido auspiciados en algun ritual, lo cual no había sucedido ni de solteros ni de casados. Haber optado por tratarse como hermanos de juramento hubiera sido tan incongruente como tratarse de compadres, por estar en diferentes generaciones. En estas circunstancias la única alternativa que les quedó fue el de padres de juramento [6].

El tercer caso para el cual contamos con una información detallada es el de la pareja III y IV, que, como ya hemos visto, a través de IV está relacionada con las dos parejas anteriores. En verdad la información de que disponemos en esta oportunidad es muy minuciosa, pues además de haber hilvanado exhaustivamente la red de parientes ceremoniales de la pareja, se nos dio información adicional de las redes de cada uno de los 7 hermanos de III y de la hermana, padre, hermanos del padre e hijos de la hermana del padre de IV . Siendo, pues, tan abundante el material de que disponemos nos ha sido imposible volcarlo en un diagrama genealógico. Es por esta razón que hemos preferido diseñar un cuadro donde, como ya adelantamos, distribuiremos el material en cuatro columnas (ver Cuadro 30). Quizá esta presentación no resulte tan didáctica para el lector como un diagrama genealógico, sin embargo esperamos que la explicación que hagamos

6 El único caso que conocemos en que miembros de generaciones adyacentes se tratan de compadres es cuando un padre se desempeña como compadre dador de un alter y su hijo como compadre recibidor de aquel mismo alter. En este caso tanto el padre como el hijo tratan de compadre al alter y viceversa.

resalte las principales características que este caso aporta a la especificación del parentesco ceremonial andamarquino.

Un primer rasgo que se advierte en este caso es que la pareja III y IV tienen tantos parientes de juramento como compadres. De las 22 parejas y dos mujeres que conforman su red de parentesco ceremonial, encontramos que hay tres padres de juramento, una madre de juramento, seis hermanos de juramento, y tres hijos de juramento lo que hacen un total de trece. Por otro lado, tienen además 4 compadres de respeto, seis compadres que son padrinos, y una pareja de padrinos de matrimonio. A diferencia del caso anterior da la impresión de que la mayor parte de los miembros de esta red hubiese sido reclutada por medio de III, aunque los que ocupan las modalidades más significativas de parentesco ceremonial pareciera que se hubieran incorporado por el lado de la esposa. Lo primero lo dedujimos de la superposición que se da entre la red de esta pareja y las de los hermanos de III y lo segundo, del hecho de que los que ocupan las modalidades significativas claramente muestran que están emparentados con IV. Este es el caso de la madrina de bautismo de los hijos de III y IV (que es la hermana de la madre de IV y además comadre recibidora de Misa de Salud) y del compadre recibidor de Misa de Salud, que es el padre de I, es decir el ego del caso anterior.

Estas relaciones parecerían una desviación de la regla que prohíbe forjar relaciones de parentesco ceremonial entre consanguíneos, pero cuando pedimos una aclaración al respecto, III nos dijo que ellas se habían producido como reemplazo de vínculos previos con otros compadres dadores de Bautismo y recibidores de Misa de Salud que se habían quebrado. Esta explicación nos iluminó no solamente en relación a los casos excepcionales en que parientes cercanos se unen como parientes ceremoniales, sino también en lo concerniente a la estabilidad de estos vínculos. En el primer caso la ruptura se había producido debido a que sus compadres, con motivo de una ceremonia, habían rechazado el trago que les habían ofrecido y en el segundo, debido a que había existido ausencia de respeto.

Además de estas razones también se puede señalar como explicación para estos casos en que los parientes ceremoniales son a la vez parientes consanguíneos cercanos, la existencia de vínculos previos de parentesco ceremonial y de afinidad entre las parentelas de III y de IV. Este es el caso de una hermana del padre de IV que era la madrina de Confirmación de III y la hermana de la primera esposa del hermano mayor de III.

Más grave que estos casos parecería ser la relación de compadrazgo que la pareja III y IV mantiene con el hermano menor de III y su esposa. Sin embargo, en este caso la explicación radica en que III ya era pariente ceremonial con la esposa de su hermano desde antes que se casara. La modalidad en este caso había sido la de compadre dador de Bautismo, pues había apadrinado este ritual en relación a un hijo natural que había tenido la esposa de su hermano antes de casarse con él. El canal pre-existente para asumir este rol había sido que dicha comadre era la hermana de la tercera esposa de su hermano mayor.

Lo sorprendente de la existencia de este vínculo ceremonial es que no hubiese

obstaculizado el matrimonio de la mujer con el hermano menor de III. Al respecto, se nos aseguró que no habiéndose establecido ningún vínculo de parentesco ceremonial con el hermano de III dicha mujer no tenía impedimento para casarse con él.

En realidad, en la medida en que no existe un vínculo de parentesco cercano o que se de una relación de parentesco ceremonial explícita entre un hombre y una mujer no hay inconveniente en que contraigan matrimonio. El que los hermanos del varón hayan forjado vínculos de parentesco ceremonial o conyugal con los hermanos de la mujer no es impedimento para que estos se casen. Por el contrario, lo que el ejemplo anterior sugiere es que el parentesco ceremonial y el matrimonio son dos vínculos alternativos en la tarea de estrechar las relaciones entre dos parentelas y que en esta tarea el intercambio simétrico cumple un rol importante.

En vista de que para este caso también disponemos de información de las redes de parentesco ceremonial de los parientes de III y IV, además de la de ellos, hemos podido comprobar, como en el caso anterior, que la extensión de los vínculos de parentesco ceremonial entre las parentelas conlleva la práctica de intercambios simétricos. Por ejemplo, V y su hijo de la hermana del padre son ahijados de Misa de Salud de la pareja III y IV, mientras que la hermana del padre de V es, a su vez, la comadre dadora de Bautismo de III y IV y su hijo (el ahijado de Misa de Salud de esta pareja), el compadre recibidor de Bautismo del hermano menor de III. Igualmente, el hermano del compadre recibidor de Bautismo del hermano mayor de III fue el primer compadre dador de Bautismo de la pareja III y IV, el cual fue reemplazado por la hermana del padre de V.

Es con la familia de este compadre dador de Bautismo original que III y IV tienen el mayor número de vínculos de compadrazgo. A cambio del servicio recibido ellos son a su vez compadres dadores de Bautismo de la hija de la hija del hermano del padre de su primer compadre dador de Bautismo. Por extensión también se vinculan con el hermano del esposo de la comadre recibidora de Bautismo, que a su turno está casado con la hija del hermano de la madre de esta comadre. Con estos últimos el vínculo que mantiene la pareja III y IV es de compadrazgo de respeto el cual es extendido al hermano y hermana del compadre dador de Bautismo original. Estos últimos son a su vez hermanos de la esposa del hermano del esposo de la hermana de IV.

Si consideramos la red de parientes ceremoniales de la hermana de IV y su esposo, notamos que un sexto miembro de la familia mencionada atrás está unida a nuestra pareja como comadre recibidora de bautismo, Esta mujer es la hermana de la comadre recibidora de bautismo de III y IV; su esposo, a su vez es hijo del hermano del padre de su compadre dador de Bautismo (ver Cuadro 30). A su vez, el padre de IV es compadre dador de Misa de Salud de un séptimo miembro de aquella familia. Esta es la hermana del compadre dador de Bautismo original de la pareja III y IV y la esposa del hermano del esposo de la hermana.

Por consiguiente, varios de los parientes consanguíneos del primer compadre dador de Bautismo de la pareja III y IV son también compadres de los hermanos de

III y de la hermana, padre y tía de IV. De aquellos siete hermanos de III, los dos mayores tienen vínculos de parentesco ceremonial con, al menos, uno de los parientes del compadre dador de bautismo original de la pareja III y IV, pero de los cinco menores no existen evidencias al respecto. La razón para ello es que uno todavía es soltero, otro migró a la costa poco después de su matrimonio, otro contrajo matrimonio con una huamanguina y migró a la costa, uno más había muerto luego de siete años de matrimonio y casi nadie se acordaba de sus vínculos de parentesco ceremonial y el menor, que tiene 20 años menos que su hermano menor y 11 años menos que III, ha preferido desarrollar vínculos de parentescos ceremonial con los parientes de la segunda comadre dadora de Bautismo de la pareja III y IV. En esta decisión posiblemente ha influido el hecho de que el hermano mayor de III y el padre y hermana del padre de IV han estado previamente vinculados a algunos de los parientes del primer compadre dador de Bautismo de la pareja III y IV.

Mientras que los compadres de III y IV suman un total de 11, los parientes de juramento, como hemos visto, llegan a 13. Con un par de excepciones, los vínculos que nuestra pareja mantiene con sus parientes de juramento no se han extendido ni a las parentelas de III ni de IV. Tampoco se puede decir que los 13 parientes de juramento pertenezcan a una misma parentela. El mayor número de estos parientes vinculados a una misma parentela es de cuatro y existen otros tres que indirectamente se vinculan a un miembro de la parentela de este grupo. Otros dos parientes de juramento mantienen una relación entre sí de padre a hijo y para los cuatro restantes no pudimos hallarles un vínculo en común, ni entre ellos ni con los otros nueve. En contraste con los parientes de juramento de la pareja I y II, los de III y IV no parecen tener ningun vínculo con la red de compadres. Dada la discontinuidad que manifiestan estos vínculos, pareciera que se hubieran adquirido a través de relaciones contractuales de naturaleza diádica y no tanto como una extensión de los vínculos de parentesco (aunque estos últimos no están del todo ausentes). Esto coincidiría con lo que el mismo III nos dijo al respecto: un vínculo de hermano de juramento lo habría establecido porque ambos tocaban en la banda de músicos; otro, de padre de juramento con respecto a una hija de juramento, porque lo ayudaba a preparar el pan cuando era pequeña; otro, de hermano de juramento porque ambos tenían un mismo padrino de matrimonio y así sucesivamente.

De estos tres casos que acabamos de describir emerge con bastante claridad que el parentesco ceremonial andamarquino encierra dos polos: uno colectivo y otro individual. El primero se expresa, por un lado, en la posibilidad de extender los vínculos de parentesco ceremonial a los parientes consanguíneos y, aun, a otros parientes ceremoniales de ego; por otro, en la marcada superposición entre parientes ceremoniales y afines. El segundo extremo, el individual, se destaca por el margen que este sistema deja para la selección y la acumulación, por el hecho de que nadie extiende estos vínculos a toda su parentela y, relacionado con lo anterior, por no existir dos individuos que tengan los mismos parientes ceremoniales. Con respecto a estos dos últimos puntos se podría decir que el parentesco ceremonial es un reflejo de la naturaleza bilateral del sistema de parentesco de Andamarca, en el cual, aparte de los hermanos de padre y madre, ningún otro miembro de la parentela cuenta con los mismos parientes consanguíneos. No obstante,

en el caso del parentesco ceremonial esto es llevado a un extremo mayor, pues ni siquiera los hermanos de padre y madre tienen a los mismos parientes ceremoniales. Posiblemente cuenten con padrinos que son comunes para todos, pero nunca coincidirán plenamente en los compadres y parientes de juramento. Aparte del libre albedrío y de estar de por medio el auspicio de ritos de tránsito, una razón adicional para ello es que en este contexto no estamos tratando con individuos sino con parejas, en las cuales cada cónyuge tiene sus canales de reclutamiento y los acuerdos que se toman están sujetos a variación a lo largo del tiempo.

Pero si bien el parentesco ceremonial es un reflejo del sistema de parentesco bilateral también los es de la orientación endogámica y de la predisposición para establecer alianzas de naturaleza simétrica. Es precisamente debido a la influencia de este sistema de alianzas que junto con la dimensión individual se da una dimensión colectiva, que otorga cierta permanencia a una armazón que por naturaleza debería ser fugaz.

d.- El Compadrazgo de Bautismo o Compadrazgo Espiritual.-

1.- Expresiones simbólicas.-

De todas las modalidades de parentesco ceremonial que existen en la comunidad de Andamarca la que tiene más relevancia es el compadrazgo espiritual que se forja en torno al sacramento del Bautismo. La importancia que se le asigna se advierte en la preeminencia que se concede a este tipo de compadres en distintos contextos rituales, en la naturaleza elaborada de los ritos y símbolos que se le asocian, en la perdurabilidad de los vínculos y en su participación efectiva en distintas actividades que involucran ayuda mutua. Además es la forma de parentesco ceremonial que tiende a desempeñarse como paradigma de todas las otras modalidades. Es por estas razones que la hemos escogido para destacar el significado que los andamarquinos otorgan al parentesco ceremonial.

En Andamarca en contraposición a lo que normalmente se asume, el compadrazgo espiritual no es una relación que se forja al momento del sacramento del Bautismo, sino cuando tiene lugar el matrimonio religioso. Esto constituye para nosotros la mejor evidencia de que matrimonio y compadrazgo marchan de la mano y que es válido suponer que existe una interdependencia entre ambos. Además, de esta peculiaridad veremos que se derivan una serie de consecuencias que sugieren que esta institución, como el matrimonio, tiene una dimensión individual y otra colectiva.

Por expresar algunos símbolos asociados con los compadres, el ceremonial del matrimonio religioso tiene el valor adicional de adentrarnos en el significado de este tipo de relación. A través de estos símbolos se entrevee, por ejemplo, que el compadrazgo espiritual tiende a forjarse entre parejas conyugales y que el valor que se le asocia es el de cubrir.

Vinculado a esta característica se advierte a la vez que los padres de una criatura no son los que idealmente seleccionan al padrino o madrina, sino más bien estos se

ofrecen como tales. Como ya tuvimos ocasión de ver (p. 230), en la cultura andina existen diversas maneras para expresar la voluntad de convertirse en padrinos espirituales de los futuros hijos de una pareja conyugal en aquel contexto ritual. Algunas veces se presentan portando un *quipe* (atado) de flores o llevando alcohol, pan y frutas. En Andamarca el objeto escogido es un *quille* o arco que, al contar con dos extremos, se supone que tiene que ser sostenido por dos personas. Estas deben ser en realidad una pareja conyugal, pues se piensa que el vínculo que se forja debe ser permanente y que esta pareja deberá apadrinar el bautismo de todos los hijos que se procreen de aquel matrimonio . Además, es de suma importancia que sean de sexos opuestos, puesto que con ello se asegura que cada hijo que nazca contará con alguien de su mismo sexo que lo apadrine al momento del bautismo. Esto tiene gran importancia, ya que se cree que si al momento de bautizarse un niño lo sostiene alguien de sexo distinto al suyo crecerá débil y eventualmente morirá.

El *quille*, como hemos visto, se elabora de la madera pichus que tiene la virtud de ser bastante flexible, pudiéndose arquear con facilidad [7]. Para realzar su valor simbólico el tramo arqueado es forrado con un paño blanco sobre el cual discurren un par de cintas rojas que se entrecruzan a intervalos formando un motivo muy clásico en la región andina. Este es el *puytu*, que semeja una cadena de rombos. Debajo de la parte arqueada del *quille* se extiende un hilo o cinta, en línea recta, de donde se cuelgan numerosas monedas de plata.

La asociación de estos compadres espirituales potenciales, que en este contexto toman el nombre de *compadres de ramo*, con el *quille* es asombrosamente parecida al rol que estos mismos desempeñan cuando se hace el techado de una casa o *huasichacuy*. En este último caso es deber de los compadres del dueño de una nueva casa asistir a la última etapa de la corstrucción llevando como regalos una cruz de hojalata y un par de cintas de diferentes colores que se colocan tanto fuera como debajo del techo, respectivamente, al concluir los festejos. Ambos objetos son llevados por el compadre y sus familiares en diferentes etapas y con el acompañamiento de músicos y cantos. La cruz es colgada en una pared hasta el día siguiente, en que se pone sobre el techo, y las cintas son atadas, por los *masas* o yernos del dueño de casa, en un punto central del *mayu* o viga principal, de tal manera que cuelguen cuatro extremos. A continuación estos extremos son tomados por el dueño de casa, su esposa, y los compadres, y al rítmo de una música privativa de esta ocasión tienen que trenzar y destrenzar las cintas, sin equivocarse. Esta misma operación la repiten los dueños con el que dirigió la construcción de los cimientos y paredes y su mujer, y con el carpintero que dirigió la construcción del techo y su mujer. Posteriormente todos los concurrentes tienen que ejecutar este ritual en medio de una gran borrachera, y aquel que se equivoca paga una multa.

Todo este ritual termina al día siguiente, poco antes de instalarse la cruz de hojalata sobre el techo, cuando los *masas* se suben a la viga y entrecruzando las cintas en las

7 Esta madera también se usa en la confección de *quiraos* o cunas (ver Figura 2).

armas, que corren perpendiculares a la viga, conforman el motivo del *puytu* (ver Figura 11), que ya tuvimos oportunidad de describir, y que es el término con que se conoce a todo este ritual.

Junto con el *qenqo*, que es un diseño en forma de línea zigzagueante, el *puytu* es un motivo prominente en todos los Andes. Aparece de manera dominante en distintos tipos de tejidos como ponchos, *lliclas* (mantos de las mujeres), *pisjas* (bolsas para llevar la coca), *chumpis* (fajas para la cintura), etc. En el Perú antiguo este motivo aparece asociado con una serie de recipientes para almacenar y beber ritualmente la chicha. Los canales por los cuales discurría la chicha en las antiguas *pacchas* generalmente muestran este diseño. Igualmente, este motivo ocupa una posición central en los aríbalos incas. Debido a la asociación de este motivo con estos recipientes algunos investigadores han pensado que representa el correr de las aguas de un río. No nos parece muy descaminada esta interpretación, pues en el ritual que acabamos de describir las cintas se amarran en la viga que se conoce como *mayu*, que quiere decir río. En algunos casos, inclusive, en vez de desplazar las cintas hacia las armas, estas se entrecruzan en el mismo *mayu*, de igual manera que lo hacen en el paño del *quille*, remarcando así la imagen de río que se le da a la viga.

Por la difusión y continuidad que mantiene, pensamos que el *puytu* es uno de los símbolos fundamentales de la cultura andina. Aunque recién lo estamos descubriendo nos atrevemos a pensar que las connotaciones que encierra son las de unión de contrarios y de vitalidad (el fluir de líquidos tiene esta última connotación). Esto quizás nos explica el porqué este motivo cumple un rol tan central en el matrimonio religioso andamarquino, pues además de decorar el *quille*, está presente en la ramada decorando un gran paño blanco que se coloca detrás de donde se sientan los novios.

En el vocabulario de fray Domingo de Santo Tomás el término *puyto* es traducido como «azotea» o «bóveda» (Santo Tomás, 1951, p. 342) e igual significado encontramos en los otros vocabularios antiguos. Esta connotación del término guarda, por lo tanto, correspondencia con el *quille*, el techo de la casa y el paño que está detrás de los novios, pues todos ellos expresan claramente la idea de cubrir.

En vista del vínculo que tienen los compadres con todos estos objetos se puede inferir que uno de los roles simbólicos que se les asigna es el de «cubrir». Este rol también se manifiesta en la naturaleza de los obsequios que dan a sus ahijados cuando tiene lugar el bautismo. Estos consisten principalmente en ropa y la *pampana*, que es un paño de tela o seda decorada con motivos tales como soles, hojas, animales, etc., que se usa para cubrir a los bebés cuando descansan en su cuna o *quirao*. Otro contexto en que también se destaca el rol de cubrir a través de los obsequios es cuando, durante la siembra, los compadres de los dueños de chacras que están trabajando sus tierras llevan flores a estos últimos para que decoren sus sombreros.

Como iremos detallando, el rol de cubrir de los compadres se puede interpretar en dos sentidos, que guardan correspondencia con las dimensiones individual y colectiva

que encierra esta institución. Desde el punto de vista de la primera dimensión, el rol de cubrir de los compadres se pone de manifiesto en el hecho de que actúan de introductores sociales tanto de sus ahijados como de los padres de ellos; y desde el punto de vista de la segunda dimensión, en el hecho de que su posición estructural con respecto a sus ahijados, padres y familiares de estos, es periférica.

2.- Introductores sociales.-

Volviendo una vez más al ceremonial del matrimonio religioso, se observa que el rol de introductores sociales de los compadres de ramo con respecto a los novios se escenifica por el gesto de esperar a estos en la puerta de la iglesia y de cubrirlos con el *quille* hasta llegar a la casa del novio. Esta escena nos sugiere un proceso paulatino de socialización que se vale del *quille* para proteger a la pareja y al medio urbano de los efectos peligrosos de una condición ambigua. Esta última se inicia en el ceremonial de la iglesia y culmina en la casa del novio con el *perdonanakuy*, cuando las respectivas parentelas de los novios les reconocen su nuevo status por medio de abrazos y besos en la mano. Es por esta razón que son estos compadres los que tienen mayor importancia y por consiguiente se les da el calificativo de «principal» frente a todos los compadres que puede tener una pareja conyugal. De aquí que se establezca una diferencia implícita entre los que hemos llamado compadres dadores de Bautismo y compadres recibidores de Bautismo.

El que los compadres espirituales tengan, además, la calidad de introductores sociales de sus ahijados también se desprende de las diferentes actividades que desarrollan los compadres de ramo en este contexto ceremonial. Por ejemplo, ellos reciben este nombre por ser los autores del *wayta ahijado*, que es un ramo confeccionado con las flores que todos los concurrentes obsequiaron a los novios en la iglesia, por ser los responsables de simular su bautizo y por hacerlo circular entre las parentelas de ambos novios. En otras palabras, lo que estos gestos, nacidos en un contexto festivo y un tanto burlón, parecen traducir es que los compadres espirituales tienen la virtud de configurar al ahijado a partir de una acción colectiva y de posibilitar que ingrese a la sociedad de los cónyuges por medio del bautismo.

El bautismo católico que se preludia en este acto ritual no tiene ni en Andamarca ni en la mayor parte de la sociedad andina el significado que le otorga la religión de la cual se ha derivado. Como ya hemos adelantado, el bautismo andino no tiene como fin exclusivo incorporar plenamente al recién nacido a la Iglesia de Cristo, sino, más bien, de introducirlo a una etapa muy significativa del proceso de socialización por el cual deben pasar todos los seres bumanos. En otras palabras, no creemos que en la sociedad andina se establezca una distinción clara entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, pues esta última ya es parte de un orden sagrado que sustenta a la sociedad. Es, pues, nuestra impresión que el compadrazgo andamarquino, y en general el del mundo andino, más que estar constreñido por el cristianismo, como sostiene Gudeman (ver andam 4, p.246), responde a ciertos patrones sociales que ya estaban presentes en la época prehispánica. como veremos posteriormente.

distintas clases sociales, y el segundo, aquel en el cual los sujetos pertenecen a la misma clase social. De otro lado, Foster vincula el compadrazgo con una situación en la cual el sistema de parentesco pre-existente en una sociedad ha sido disrupcionado. Para este autor el éxito que alcanzó el compadrazgo en sociedades como la mexicana se explica porque sustituyó al parentesco en su rol de integrador social. Las premisas que usa en su explicación se enmarcan dentro de su modelo acerca del contrato diádico en el que cobran especial relieve las relaciones contractuales entre individuos y la familia nuclear.

Los artículos de Pitt-Rivers, a su vez, siguen una perspectiva descendentista que es bastante característica del estructural-funcionalismo británico. A diferencia de los anteriores, los aspectos simbólicos y significativos son tomados en cuenta, tampoco se habla de sistemas de parentesco disrupcionados, ni de mantenimiento de la solidaridad social, ni de contratos diádicos. Para este autor un aspecto central vinculado con el parentesco ceremonial es la doctrina sobre la naturaleza dual del hombre, que hace que el parentesco espiritual y físico sean antitéticos y que, por ende, «...una persona no pueda apadrinar a su propio hijo» (Pitt-Rivers, 1977, p. 317). Además, utilizando el modelo de filiación complementaria de Fortes, asimila el rol de los compadres a aquel que desempeña el hermano de la madre en las sociedades patrilineales o el padre en las sociedades matrilineales. Es decir, los define como amistosos por ser periféricos a los grupos estructurados que, por el contrario, exigen a sus miembros deberes y obligaciones (Ibid.p. 330). En forma análoga, considera a las relaciones de compadrazgo como no-estructuradas, en oposición a aquellas de los miembros de un grupo de parentesco, pues estos están unidos por valores legales más que por morales. También señala que el ámbito del compadrazgo es la persona como individuo en contraste a la persona como miembro de una unidad social y que la función que cumple, en tanto que posee una naturaleza sagrada y pertenece a una esfera no-estructurada, es mitigar las tensiones entre grupos, parientes o crear vínculos entre clases (Pitt-Rivers, 1977, p. 333).

Hammel, por su lado, tiene el mérito de haber sido el primero en haber destacado que el compadrazgo no sólo se expresa como un contrato diádico entre individuos, sino, más bien, como un intercambio entre grupos. Sus observaciones las hizo sobre los Balcanes, donde encontró que había grupos organizados patrilinealmente conocidos como *zadruga* y que el compadrazgo se había superpuesto a esta organización, de tal manera que unas *zadrugas* aparecían como proveedores de padrinos de otros grupos. Poniéndose en una perspectiva aliancista, inspirada por Lévi-Strauss, sugiere que, al igual que el matrimonio, el compadrazgo puede ser visto como un sistema de intercambios que puede adoptar una configuración asimétrica o simétrica. Es del primer tipo cuando los miembros de un grupo actúan de padrinos de los hijos de otro grupo y los miembros de este último no pueden devolver el servicio y, por lo tanto, sólo pueden actuar de padrinos de los hijos de un tercer grupo. El intercambio simétrico, por el contrario, sí admite la devolución del servicio al primer grupo. Concordando con Lévi-Strauss en sus afirmaciones sobre el intercambio matrimonial, Hammel observa que cuando el intercambio de padrinazgo es de tipo asimétrico se alcanza una mejor integración que cuando es simétrico y que ello explica el mayor predominio de este tipo en los Balcanes.

Siguiendo la misma línea sostiene que:

> «detrás de todas las variantes del compadrazgo observadas subyace la histórica distinción teológica cristiana que se hace entre el hombre como un ser espiritual y natural, o cultural y biológico. A través del bautismo es alcanzado el tránsito del estado de pecado original al estado de gracia: el hombre es pensado como concebido con el pecado de Adán; él es regenerado cuando este pecado es «lavado» durante el bautismo y renace a Cristo y a un segundo grupo de parientes que son el ministro y el padrino. La creencia en la naturaleza dual del hombre se encuentra, por supuesto, en muchas culturas. Lo que es distintivo acerca del padrinazgo espiritual cristiano es que estos dos aspectos de la personalidad humana deban ser encomendados a dos grupos diferentes de personas: los padres naturales y espirituales (Ibid., p. 47). (Nuestra traducción).

La perspectiva aliancista de Gudeman se hace bastante explícita en sus observaciones y explicaciones sobre la selección de padrinos. Por ejemplo, repara que existen dos tendencias bastante generalizadas: por un lado, se procura seleccionar a los padrinos fuera del círculo de parientes, y por el otro, el servicio de apadrinar no se devuelve, es decir un ego no puede ser padrino de los hijos de aquel que ya es padrino de sus hijos. La primera tendencia la explica homologando este problema con aquel del incesto e invocando un valor social que ha sido reconocido desde Marcel Mauss a Malinowski y de Tylor a Lévi-Strauss, a través del cual «los parientes establecen vínculos con otros que estén fuera de sus familias inmediatas (Ibid., p. 234). Además señala que este valor es complementario y se refuerza con el postulado ideológico que asigna los aspectos naturales y espirituales a distintas personas. La segunda tendencia también la explica aduciendo estos aspectos ideológicos y agregando que el compadrazgo encierra una asimetría implícita, pues lo espiritual es reconocido como superior a lo material. Para este autor, devolver el servicio de apadrinar resultaría

> « en una situación estructural difícil en la cual dos personas serían a la vez compadres espirituales y naturales el uno al otro y cada uno tendría una posición alta y baja con respecto al otro. La prohibición sobre la devolución de la selección preserva la distinción entre pariente natural y espiritual y evita una situación ideológicamente confusa» (Gudeman, 1975, p. 234). (Nuestra traducción).

En términos sociales, la razón que da para esta última es que:

> «el complejo del padrinazgo se encuentra principalmente en el contexto de sistemas de parentesco bilaterales. En tales sistemas nunca se forman grupos continuos y discretos únicanmente sobre la base de principios de parentesco ... En tal situación ... la forma recíproca tendría que establecerse entre parejas conyugales solamente; no sería una relación estructural continua entre grupos a la largo de las generaciones. Inversamente, la prohibición sobre la devolución de la selección obligaría a los padres

a este proceso acumulativo, tienen la virtud de inscribirse más nítidamente en una dimensión colectiva, pues su rol principal es reafirmar vínculos pre-existentes entre parentelas.

Siguiendo una tradición que, como veremos, estuvo hondamente arraigada en la sociedad andina prehispánica, la vida de los andamarquinos está pautada por una serie de etapas que progresivamente socializan a los individuos y que para pasarlas requieren del auspicio de otros congéneres. No bien nace una criatura, a los cinco días, que es también el período en que se despide a un muerto, se le hace un ritual familiar en que se le incorpora al mundo de los vivos. Al igual que con el lavado de la ropa de los muertos, este ritual toma el nombre de *pichca* y consiste en lo mismo, excepto que lo que se lava son los paños conque se atendió el nacimiento de la criatura. La razón para este ritual es eliminar los rastros del nacimiento, pues de lo contrario la criatura puede enfermar y morir. Siguiendo esta misma lógica la placenta y el cordón umbilical son enterrados debajo del fogón de la cocina.

A continuación de este ritual o antes, si las circunstancias lo exigen, a la criatura se le administra un bautismo provisional, que es el «agua de socorro» o *yacuchan*. Este ritual es indispensable para que la criatura, en caso de fallecer, alcance la Gloria, pues de lo contrario se cree que va al *tutaya ucuman*, que es un especie de limbo imaginado como un lugar oscuro donde las almas de estas criaturas lloran clamando por sus padres.

El bautizo definitivo tiene lugar algunos meses después del nacimiento, pues para cumplirlo a cabalidad hay que hacer algunos gastos que suponen un ahorro previo. De los rituales del ciclo vital que preceden al matrimonio este es el más importante. Gracias a él las criaturas adquieren un nombre y, por lo tanto, una posición dentro de la sociedad, dejan de ser *mapa*, que es una condición no social semejante a la de un feto o a la menstruación (ver p. 281, 282), tiene la posibilidad de ir a la Gloria como «angelitos» y de ser enterrados hacia el oriente, en el cementerio, en caso de que fallezcan. Por el contrario, morir sin haber pasado por este ritual significa quedarse a mamar piedras en este mundo por la eternidad o ir al *tutaya ucuman* y quedar impedido de ser enterrado en el cementerio. No siendo un ser social no puede ingresar a un espacio socializado. Si lo hace la sociedad de los vivos es removida por granizadas que malogran los cultivos. Esta razón obliga a que se les entierre debajo de los calvarios que protegen al valle de estos estragos de la naturaleza, y que sea un personaje a quien se le dice «contrapadrino» el que cumpla con este acto funerario.

El ritual que sigue al bautismo es la *misa de salud*. El momento en que se realiza varía según la salud de la criatura, pero la tendencia es a realizarlo cuando aprende a caminar y existe el riesgo de que caiga al suelo. Siendo su alma todavía volátil, pues su fijación supone un proceso paulatino a lo largo del ciclo vital, se piensa que una caída puede ocasionar que quede atrapada por la tierra. El ritual consiste en tres misas, auspiciadas por los padrinos seleccionados para esta ocasión, que se hacen en días sucesivos. Todo culmina en una reunión festiva que congrega a la parentela.

Aunque sin tener la importancia que se le otorga en otras comunidades andinas

parentelas y alianzas previamente establecidas entre ellas.

Una modalidad de parentesco ceremonial muy parecida al *compadrazgo de respeto* es el *parentesco por juramento*. Ambas tienen en común el consagrarse ante un crucifijo o cualquier otra imagen de santo, sin embargo esta última no necesariamente consolida un vínculo previo ni está tan estrechamente ligada a las parentelas unidas por afinidad. Además, mientras que el *compadrazgo de respeto* sólo implica un vínculo, el parentesco por juramento da lugar a tres: padre, hermano e hijo de juramento. Las causas que motivan la creación de este vínculo son muy variadas. Una puede ser haber estudiado juntos en el colegio, otra, formar parte de un mismo gremio, llevar el mismo nombre de pila, compartir un mismo padrino, incorporar a la red de parientes ceremoniales a los padres de los compadres de respeto, etc. Si bien pareciera que el punto de partida para este vínculo es una relación contractual entre individuos, no deja de tener una proyección colectiva, pues, como el *compadrazgo de respeto*, también tiende a extenderse a otros miembros de las parentelas de los actores principales. Por ejemplo, el ser hermano de juramento con otro individuo tiene como consecuencia que idealmente se extienda este vínculo a todos los hermanos, padres e hijos de ambas parentelas.

Ante esta variedad de modalidades de parentesco ceremonial, uno podría imaginar que las redes que forjan los individuos con este tipo de parientes son muy extensas. Como veremos a continuación sí lo son en alguna medida, pero no en tanta como podría parecer. La razón es que no todas tienen el mismo valor, ni la permanencia de los andamarquinos en su comunidad es muy rígida. Esto significa que gran parte de ellas pasan al olvido rápidamente y otras, a pesar de existir los canales, no se llegan a consolidar por ausencia de los candidatos. Además, en la medida en que estos vínculos generan prohibiciones matrimoniales y demandan gastos de reciprocidad no se puede abusar mucho de ellos por el riesgo de limitar las posibilidades de expansión de la parentela y de la economía doméstica.

Estas razones llevan a que unas modalidades sean más valoradas que otras, que se evite tener padrinos para cada hijo y que los padrinos para un rito de tránsito sean los mismos que para otros. Esto último es el caso de los padrinos de misa de salud y los de confirmación.

En realidad, de las distintas modalidades de parentesco ceremonial que se dan en Andamarca las que tienen un rol más protagónico es el *compadrazgo espiritual* y el *padrinazgo de matrimonio*. De estas dos la más importante es la primera, que tendremos oportunidad de ver en detalle posteriormente. La que le sigue es el *padrinazgo de matrimonio*, que tiene como rol central mediar entre los conflictos que se suscitan en el seno de una pareja conyugal. Quizá porque este es su rol principal, porque requiere de una diferencia generacional para cimentar la autoridad de los padrinos, y porque los padres de la pareja ya están declinando, esta modalidad no genera relaciones de compadrazgo. En vista de que cumplen una función decisiva para la estabilidad matrimonial, cualquiera no tiene la capacidad para desempeñarse en este rol. Sólo lo están aquellas parejas que son rectas (*reqsisqa runa*), que han mantenido una unión conyugal armoniosa y que

parentela, para tener una visión completa de todo el espectro nos hemos limitado a hacerlo en relación a una muestra que incluye a tres de las ocho parejas mencionadas. Estas parejas son la I y II y la V y VI, que figuran en diagramas separados (ver Diagramas 17 y 18) y la pareja III y IV (ver Cuadro 30), que por la extensión de su red hemos preferido describirla en un cuadro donde la primera columna muestra la modalidad de parentesco ceremonial; la segunda, las iniciales de la pareja o individuo; la tercera, la extensión de los vínculos de parentesco ceremonial a otros parientes; y la última, la posición estructural sobre la cual se superpone el vínculo de parentesco ceremonial.

En vista de que no siempre se interactúa por igual con todos los parientes ceremoniales ni todos tienen la misma importancia, nunca fueron completas las listas que nos suministraron los informantes. Por ejemplo, el número que por lo general mencionan en las encuestas es de tres o cuatro, que se refieren principalmente a los compadres espirituales y a los de misa de salud. Los menos recordados son los de corte de pelo, confirmación, de respeto y los parientes por juramento. Con frecuencia sucede que un encuestado omite mencionar el nombre de algunos de sus parientes ceremoniales, pero cuando estos son interrogados ellos sí cumplen con mencionarlo. Por consiguiente, elaborar una red de cierta envergadura sólo se puede hacer por etapas y nunca se puede estar seguro de que se hayan agotado todos los vínculos.

Si bien hay un elemento de libre discernimiento en el número de parientes ceremoniales que un individuo o pareja conyugal acumula a lo largo de su vida, existen algunos factores que condicionan un tanto aquella decisión. Este es el caso de los vínculos ceremoniales establecidos previamente por los padres y los hermanos, el número de parientes consanguíneos de un pariente ceremonial, el ciclo de desarrollo, las veces en que se ha contraído matrimonio, la existencia de hijos ilegítimos de distintas parejas, el prestigio, etc.

Un soltero, por lo general, sólo cuenta con padrinos, parientes de juramento o compadres de respeto. Si tiene un hijo natural, puede formalizar un vínculo de compadrazgo espiritual, pero éste tiende a ser muy débil, a menos que se le asigne un nuevo rol cuando se casa legítimamente. Es, pues, a partir del matrimonio que las relaciones de parentesco ceremonial se fortalecen e incrementan; además, algunas relaciones previas pasan a ser patrimonio común de la pareja y otras se olvidan. Es por esta razón que en nuestros casos los parientes ceremoniales que refiere el esposo son casi siempre los mismos que los mencionados por su esposa, exceptuando los padrinos que tuvieron ambos antes del matrimonio.

Como ya hemos adelantado, el rol que cumple el prestigio en la selección del pariente ceremonial es mayormente notorio en relación a los padrinos de matrimonio y no tanto respecto a los *compadres espirituales*. Esto no podría ser posible, pues, como veremos, estos compadres son los que toman la iniciativa para apadrinar a una criatura. No obstante existe un margen de opción, ya que, por lo general, son varias las parejas que se ofrecen a cumplir este rol. Sin embargo, en ningún caso nos vamos a encontrar que una pareja apadrine los bautizos de los hijos de más de 6 ó 7 familias.

De los casos que hemos estudiado el que cuenta con la red más extensa es el

TIPO DE PARENTESCO CEREMONIAL	INDIVIDUOS QUE DESEMPEÑAN ESTE RO	RELACIONES CON OTROS PARIENTES	POSICION ESTRUCTURAL
Compadre Recibidor de Bautismo.	T.R.B. y su esposa T.H.F.	La HnaEoHnaM de T.R.B. y su esposo son Padrinos de Bautismo del quinto, sexto, y ocatavo hermano de III. El HjoM de T.R.B. y su esposa son Hermanos de Juramento del primer hermano de III. El hermano de T.R.B. y su esposa son Compadres de Respeto de III y IV.La Hja del HnoM de T.H.F. y su esposo (que es el Hno de T.R.B.) son Compadres de Respeto de III y IV.El Hjo HnoP de la madre de T.H.F. es Compadre de Respeto de III y IV y el hermano de este último es también Compadre Recibidor de Bautismo del primer hermano de III.El EoHna de T.H.F.es HjoHnoP del Compadre Dador de Confirmación de III y IV.	T.R.B. esHjoHjoHjo Hno. PP de IV. T.H.F. es HjaHjaHnoP del EoHnaEoHna de IV
Compadre Recibidor de Bautismo	V.O.T. y su esposa E.H.Q	E.H.Q era Comadre Recibidora de Bautismo de IV antes de su actual matrimonio	V.O.T. es el octavo hermano de III.El segundo hermano de V.O.T. está casado a la hermana de E.H.Q. y anteriormente estuvo casado con laHnaP de IV
Compadres de Respeto	T.R.B. y su esposa F.F.F.	T.R.B. es el hermano del Compadre Recibidor de Bautismo mencionado arriba	
Compadres de Respeto	A.F.P. y su esposa D.Q.T.	La HjaHjaHnoP de A.F.P. es T.H. F o la Comadre Recibidora de Bautismo de de III y IV.La HjaHjoHno P de A.F.P. es F.F.F. o la Comadre de Respeto de III y IV. El Hno de A.F.P. fue el primer Compadre Dador de Bautismo de III y IV. La Hna de A.F.P es Comadre de Respeto de III y IV	D.Q.T es HnaEoHna de IV
Compadres de Respeto	B.Q. y su esposa M.F.P	El Hno de M.F.P. es A.F.P.	Las HjasHna de B.Q. son las esposas del segundo y octavo hermano de III respectivamente.
Compadres de Respeto	N.O.F. y su esposa	———————	———————
Comadre de Respeto de IV	J.	Su HnaM era la Madrina de Misa de Salud de IV	
Compadre Recibidor de Misa de S.	C.R.A. y su esposa. I.F.T	La Hna de C.R.A. era la Comadre Dadora de Bautismo	Ver arriba
Comadre Recibidora de Misa de Salud.	L.R.A	Es la Comadre Dadora de Bautismo	Ver arriba
Compadre Dador de Confirmación.	C.Q.F. y su esposa R.F.P.	La HnaEaHjoHnoP de C.Q.F es la Comadre Recibidora de Bautismo de III y IV	
Padre de Juramento	N.I.T. y su esposa J.P.	Ambos son Hermanos de Juramento del padre de III.Ambos son Padres de Juramento del segundo hermano de III. La hija de N.I.T. y su Eo son Hijos de Juramento de III y IV	

de la pareja I y II (Diagrama 17). El total que enumeran es 25 parejas y 4 individuos, haciendo un total de 54 personas. A diferencia de los otros casos, también mencionan que por haber tenido hijos con otras parejas antes de su matrimonio cada cual había forjado vínculos de compadrazgo con distintas personas que a partir de su unión conyugal comenzaban a ser patrimonio de ambos.

Una peculiaridad de este caso es que los vínculos de parentesco ceremonial los establecieron estando radicados en Lima. Ellos contrajeron matrimonio en Andamarca en 1972, cuando el hombre tenía 31 años y la mujer 24. Casi imediatamente despues se establecieron en el pueblo joven El Ermitaño, donde viven hasta la fecha. El haberse casado un poco pasados de años explica que el hombre ya contase con dos hijos de una mujer no andamarquina y la esposa, con un hijo de un hombre de su comunidad. La relación del marido con una foránea y de la esposa con un andamarquino se explica en que el primero ya llevaba un buen tiempo de migrante en Lima, mientras que su esposa llegó a esta ciudad sólo a partir de su matrimonio. El haberse casado tardíamente y terminar como migrantes en Lima pareciera vincularse al hecho de que ambos eran socialmente anómalos. En el caso del varón, su padre había fallecido cuando él todavía era muy pequeño y su madre se había vuelto a casar, procreando una nueva familia; mientras que en el de la esposa, ella era la hija ilegítima de un *misti* con una mujer indígena cuya familia muestra un alto grado de cohesión social.

En vista de que esta pareja sólo llevaba cuatro años de casada cuando nos proporcionaron la red de sus parientes ceremoniales es de suponer que las dimensiones que alcanza se debe al grado de cohesión de la familia de la mujer y a la necesidad de contar con redes sólidas que los apoyen tanto en Lima como en Andamarca.

El segundo caso detallado que poseemos es el de la pareja III y IV (ver Cuadro 30), que enumera 22 parejas y dos mujeres adultas (una sin hijos) como parientes ceremoniales de ambos. Su red suma, pues, un total de 46 individuos.

En relación con este caso, una vez más se nos informó que tanto el marido como la mujer contaban con parientes ceremoniales previos a su matrimonio. Por el lado del varón, se trataba de un vínculo de compadrazgo de respeto con una pareja, mientras que por el lado de su esposa uno de la misma naturaleza con una sobrina de su madrina de misa de salud.

Contrastando con el caso anterior, ambos residían en Andamarca y habían contraído matrimonio hacía unos 18 años atrás, cuando el varón contaba con 22 años y la mujer 14.

La tercera pareja de la cual poseemos una red detallada de sus parientes ceremoniales es la V y VI (ver Diagrama 18), que contrajo matrimonio en 1964 cuando ambos tenían 17 años de edad. Desafortunadamente, en esta oportunidad no indagamos por los parientes de juramento limitándonos sólo a las modalidades que suponen compadrazgo. La información ha sido recogida diez años después de su matrimonio e incluye a 11 parejas de compadres, 1 pareja que apadrinó el matrimonio y una comadre de respeto. El esposo mencionó, además, tres padrinos de ritos de tránsito previos al matrimonio y la mujer,

2. Al igual que en el caso anterior esta pareja no había salido de Andamarca, aunque contaba con varios pariente que viajaban constantemente a la costa por razones económicas.

Como ya hemos adelantado, estos tres casos estaban vinculados entre sí por lazos de parentesco. El más estrecho era aquel entre la esposa de la primera pareja (II) y el esposo de la tercera (V). Ambos eran primos cruzados, es decir, V era el hijo del tío materno de II (ver Diagrama 19). La esposa de la segunda pareja (IV), con respecto a V, era en cambio una prima en cuarto grado por el lado paterno. Es decir, una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre del padre. Esta misma mujer (IV) era una hija del hijo de la hermana de la madre del padre de la esposa de V (VI) y con respecto a II era una hija del hijo del hijo del hermano del padre del padre de la madre. Además, en términos de alianza pudimos determinar que las dos primeras parejas contaban con una conexión adicional, pues un hermano de III, que con anterioridad se había casado con la hermana del padre de IV, posteriormente se había vuelto a casar con otra dama que era la hermana del esposo de la primera pareja (I). De todo este conjunto, IV era el que contaba con más hermanos, siendo el tercero de un total de 8 (5 varones y 3 mujeres). Le seguía I, con dos hermanos legítimos y 2 medios hermanos, luego su esposa (II) con dos medios hermanos y finalmente el resto, con un hermano legítimo. Cada cual, a su vez, contaba con numerosos primos hermanos y segundos que cumplían un rol secundario como agentes de reclutamiento de parientes ceremoniales.

Aunque es muy probable que los individuos que conforman las redes de parentesco ceremonial de estos tres casos estén unidos por una multiplicidad de vínculos, de acuerdo a la orientación endogámica, el no contar con una genealogía total de la comunidad sólo nos ha permitido identificar algunos. Al igual que los casos que hemos citado para ilustrar la tenencia de la tierra, la de unidades residenciales, el parentesco bilateral y la orientación endogámica, una vez más tendremos que conformarnos con una parte del abanico de vínculos que unen a los andamarquinos. La razón para ello es que es casi imposible unir genealógicamente a 3,000 habitantes, que era la población de Andamarca al tiempo de nuestra investigación, más aún cuando sólo se tiende a recordar hasta la genealogías. No obstante, creemos que la información de que disponemos es lo suficientemente abundante para destacar las peculiaridades estructurales del parentesco ceremonial andamarquino.

Con estos antecedentes, a continuación haremos un examen de las redes de cada uno de nuestros casos para determinar la posición que ocupan los parientes ceremoniales frente al parentesco consanguíneo y las alianzas matrimoniales. Aunque el término compadre cuando se asocia con el auspicio de un rito de tránsito no distingue entre el que auspicia y los padres del que es auspiciado por razones de significación implícita para los andamarquinos, en el primer caso hablaremos de «compadre dador» y en el segundo de «compadre recibidor».

Empezando por la pareja V y VI, que es la que cuenta con la red más pequeña (ver Diagrama 18), el primer detalle interesante que se advierte es que de las 11 parejas de compadres de V y VI, sólo una era de foráneos y la modalidad a la que se asociaban era el compadrazgo de corte de pelo. El resto, todas eran de andamarquinos, aunque

VI hay que señalar que existe una *casta* adicional que aglutina a una serie de parientes ceremoniales de esta red. Los miembros que se incluyen en ella son 5b, 2b, 1a y, en calidad de afín, 19a, que es el padrino de matrimonio del hermano de VI. Aunque no hemos podido unir todos los elabones, nos da la impresión que esta *casta* es la misma que la que tiene por el lado materno la madre de VI y, por el paterno, la madre de 19b. La razón es que todos ellos se asocian con el anexo de Huaccracca, que es donde predomina esta *casta*.

Mientras que en el caso de la pareja V y VI aparentemente el primero cumple un rol más predominante en el reclutamiento de parientes ceremoniales, en el de la pareja I y II es por el lado de la esposa que esto sucede (ver Diagrama 17). Una posible explicación para ello es que tanto V como II forman parte de una *casta* que está muy cohesionada. Tratándose de que éstos dos son parientes cercanos, pues II es la hija de la hermana del padre de V, veremos que se dan muchas superposiciones entre las redes de estas parejas. En consecuencia, de las 11 parejas de parientes ceremoniales de V y VI, cinco también lo son de la pareja I y II y una sexta, tanto de esta pareja como de V. Más aun, otras dos parejas de la red de parientes ceremoniales de I y II están estrechamente relacionadas a través de uno de sus miembros a 2 de las cinco parejas mencionadas [3]. En última instancia, por lo tanto, se podría decir que son nueve las parejas que se superponen, pero el vínculo predominante en este caso no es el compadrazgo sino el parentesco por juramento. De estas nueve parejas, por ejemplo, 5 son o padres, o hermanos de juramento de la pareja I y II. Son ejemplos de esta naturaleza los que dificultan la distinción entre el *compadrazgo de respeto* y el *parentesco de juramento*.

La importancia de la esposa de este caso en el reclutamiento de parientes ceremoniales también se manifiesta en el hecho de que, al igual que las nueve parejas que se superponen, existen unas 10 parejas adicionales en que uno de los cónyuges es un hermano de un pariente por afinidad de II: un hermano de la esposa del hermano (Hno Ea Hno)(4a), un hermano de la esposa del hijo del hermano de la madre (Hno Ea Hjo Hno M) (1a), los padres del esposo de la hija de la hermana de la madre (6), dos hermanas de la esposa del hijo de la hermana de la madre (12b y 13 b) y así sucesivamente 7b, 8b, 9a, 10a y 11. Sólo en dos casos se observa de manera clara la influencia de I en el reclutamiento, aunque tampoco están exentos de cierta influencia de la parentela de la esposa. Uno es 14a, de la pareja 14, que era amigo de I desde su estadía en Lima, y el otro es 24b, que es la hija del hermano del padre del esposo de la hermana de I. 14b, por su parte, es la hermana de 15a, que con 15b conforman la pareja de compadres recibidores de misa de salud de I y II. 15b, a su vez, es la hija del hermano de la madrina

3 En el Diagrama 17 las cinco parejas son las siguientes: la 19, 17, 18, 13 y 12, que corresponden respectivamente a la 34, 10, 8 y 6 del Diagrama 18. La sexta pareja que está vinculada a V y a la pareja I y II es la 2, que corresponde a 18 del Diagrama 18, que son los padrinos de confirmación de V. Ahondando el vínculo de la pareja 2 con I y II, también se suman a la red de parentesco ceremonial un hijo de 2 que con su esposa hacen la pareja 3 y un nieto que con su esposa hacen la pareja 23. Las otras dos parejas de la red de parientes ceremoniales de I y II que se vinculan con la V y VI a través de uno de sus miembros, son la 20, en la que el esposa viene a ser el hijo de la pareja 3 del Diagrama 18, y la 22, en la que la esposa es media hermana por el lado materno del padre de 20.

vez hija de la hermana del padre de la anterior; el compadre recibidor de Confirmación (19a), que es a su vez el hijo de la hija de la hermana de la madre de la madre de la madrina de Bautismo del hijo ilegítimo de I (25); y la madrina de Misa de Salud de los hijos de I y II 22b), cuya hermana es la madre del compadre recibidor de Confirmación (19a) y de uno de los dos compadres de respeto mencionados anteriormente (17a). El otro compadre de respeto (24a) es hijo del hermano de la madre del compadre recibidor de Confirmación. Los padres de juramento (21) y el ahijado de matrimonio (20) son padre e hijo, respectivamente, del compadre recibidor de Confirmación (19a).

Este caso muestra fehacientemente que las modalidades de parentesco ceremonial que unen a dos individuos o parejas no se construyen en el aire, sino que dependen de relaciones previas y que estas relaciones parecieran estar determinadas por ciertas reglas de reciprocidad simétrica que rigen entre los grupos parentales. Esto se ve particularmente claro en aquellos hermanos (14b y 15a; 19b y 22b) en que, con respecto a ego, uno hace las veces de compadre dador en cierta modalidad de parentesco ceremonial y otro las veces de compadre recibidor.

Que los vínculos de parentesco ceremonial dependen de relaciones previas nos lo ratificó I explicándonos la razón por la cual optaron por la modalidad de padres de juramento con los padres de 19. Deseando cimentar un vínculo con 18 para consolidar las relaciones que tenían con sus hijos, escogieron este vínculo porque no había otro disponible. No podía ser uno de compadrazgo porque ellos ya eran compadres con los hijos. Tampoco podían comportarse hacia ellos como si fueran padrinos, pues ello hubiera supuesto que tenían que haber sido auspiciados en algun ritual, lo cual no había sucedido ni de solteros ni de casados. Haber optado por tratarse como hermanos de juramento hubiera sido tan incongruente como tratarse de compadres, por estar en diferentes generaciones. En estas circunstancias la única alternativa que les quedó fue el de padres de juramento [6].

El tercer caso para el cual contamos con una información detallada es el de la pareja III y IV, que, como ya hemos visto, a través de IV está relacionada con las dos parejas anteriores. En verdad la información de que disponemos en esta oportunidad es muy minuciosa, pues además de haber hilvanado exhaustivamente la red de parientes ceremoniales de la pareja, se nos dio información adicional de las redes de cada uno de los 7 hermanos de III y de la hermana, padre, hermanos del padre e hijos de la hermana del padre de IV . Siendo, pues, tan abundante el material de que disponemos nos ha sido imposible volcarlo en un diagrama genealógico. Es por esta razón que hemos preferido diseñar un cuadro donde, como ya adelantamos, distribuiremos el material en cuatro columnas (ver Cuadro 30). Quizá esta presentación no resulte tan didáctica para el lector como un diagrama genealógico, sin embargo esperamos que la explicación que hagamos

6 El único caso que conocemos en que miembros de generaciones adyacentes se tratan de compadres es cuando un padre se desempeña como compadre dador de un alter y su hijo como compadre recibidor de aquel mismo alter. En este caso tanto el padre como el hijo tratan de compadre al alter y viceversa.

obstaculizado el matrimonio de la mujer con el hermano menor de III. Al respecto, se nos aseguró que no habiéndose establecido ningún vínculo de parentesco ceremonial con el hermano de III dicha mujer no tenía impedimento para casarse con él.

En realidad, en la medida en que no existe un vínculo de parentesco cercano o que se de una relación de parentesco ceremonial explícita entre un hombre y una mujer no hay inconveniente en que contraigan matrimonio. El que los hermanos del varón hayan forjado vínculos de parentesco ceremonial o conyugal con los hermanos de la mujer no es impedimento para que estos se casen. Por el contrario, lo que el ejemplo anterior sugiere es que el parentesco ceremonial y el matrimonio son dos vínculos alternativos en la tarea de estrechar las relaciones entre dos parentelas y que en esta tarea el intercambio simétrico cumple un rol importante.

En vista de que para este caso también disponemos de información de las redes de parentesco ceremonial de los parientes de III y IV, además de la de ellos, hemos podido comprobar, como en el caso anterior, que la extensión de los vínculos de parentesco ceremonial entre las parentelas conlleva la práctica de intercambios simétricos. Por ejemplo, V y su hijo de la hermana del padre son ahijados de Misa de Salud de la pareja III y IV, mientras que la hermana del padre de V es, a su vez, la comadre dadora de Bautismo de III y IV y su hijo (el ahijado de Misa de Salud de esta pareja), el compadre recibidor de Bautismo del hermano menor de III. Igualmente, el hermano del compadre recibidor de Bautismo del hermano mayor de III fue el primer compadre dador de Bautismo de la pareja III y IV, el cual fue reemplazado por la hermana del padre de V.

Es con la familia de este compadre dador de Bautismo original que III y IV tienen el mayor número de vínculos de compadrazgo. A cambio del servicio recibido ellos son a su vez compadres dadores de Bautismo de la hija de la hija del hermano del padre de su primer compadre dador de Bautismo. Por extensión también se vinculan con el hermano del esposo de la comadre recibidora de Bautismo, que a su turno está casado con la hija del hermano de la madre de esta comadre. Con estos últimos el vínculo que mantiene la pareja III y IV es de compadrazgo de respeto el cual es extendido al hermano y hermana del compadre dador de Bautismo original. Estos últimos son a su vez hermanos de la esposa del hermano del esposo de la hermana de IV.

Si consideramos la red de parientes ceremoniales de la hermana de IV y su esposo, notamos que un sexto miembro de la familia mencionada atrás está unida a nuestra pareja como comadre recibidora de bautismo, Esta mujer es la hermana de la comadre recibidora de bautismo de III y IV; su esposo, a su vez es hijo del hermano del padre de su compadre dador de Bautismo (ver Cuadro 30). A su vez, el padre de IV es compadre dador de Misa de Salud de un séptimo miembro de aquella familia. Esta es la hermana del compadre dador de Bautismo original de la pareja III y IV y la esposa del hermano del esposo de la hermana.

Por consiguiente, varios de los parientes consanguíneos del primer compadre dador de Bautismo de la pareja III y IV son también compadres de los hermanos de

en el caso del parentesco ceremonial esto es llevado a un extremo mayor, pues ni siquiera los hermanos de padre y madre tienen a los mismos parientes ceremoniales. Posiblemente cuenten con padrinos que son comunes para todos, pero nunca coincidirán plenamente en los compadres y parientes de juramento. Aparte del libre albedrío y de estar de por medio el auspicio de ritos de tránsito, una razón adicional para ello es que en este contexto no estamos tratando con individuos sino con parejas, en las cuales cada cónyuge tiene sus canales de reclutamiento y los acuerdos que se toman están sujetos a variación a lo largo del tiempo.

Pero si bien el parentesco ceremonial es un reflejo del sistema de parentesco bilateral también los es de la orientación endogámica y de la predisposición para establecer alianzas de naturaleza simétrica. Es precisamente debido a la influencia de este sistema de alianzas que junto con la dimensión individual se da una dimensión colectiva, que otorga cierta permanencia a una armazón que por naturaleza debería ser fugaz.

d.- El Compadrazgo de Bautismo o Compadrazgo Espiritual.-

1.- Expresiones simbólicas.-

De todas las modalidades de parentesco ceremonial que existen en la comunidad de Andamarca la que tiene más relevancia es el compadrazgo espiritual que se forja en torno al sacramento del Bautismo. La importancia que se le asigna se advierte en la preeminencia que se concede a este tipo de compadres en distintos contextos rituales, en la naturaleza elaborada de los ritos y símbolos que se le asocian, en la perdurabilidad de los vínculos y en su participación efectiva en distintas actividades que involucran ayuda mutua. Además es la forma de parentesco ceremonial que tiende a desempeñarse como paradigma de todas las otras modalidades. Es por estas razones que la hemos escogido para destacar el significado que los andamarquinos otorgan al parentesco ceremonial.

En Andamarca en contraposición a lo que normalmente se asume, el compadrazgo espiritual no es una relación que se forja al momento del sacramento del Bautismo, sino cuando tiene lugar el matrimonio religioso. Esto constituye para nosotros la mejor evidencia de que matrimonio y compadrazgo marchan de la mano y que es válido suponer que existe una interdependencia entre ambos. Además, de esta peculiaridad veremos que se derivan una serie de consecuencias que sugieren que esta institución, como el matrimonio, tiene una dimensión individual y otra colectiva.

Por expresar algunos símbolos asociados con los compadres, el ceremonial del matrimonio religioso tiene el valor adicional de adentrarnos en el significado de este tipo de relación. A través de estos símbolos se entrevee, por ejemplo, que el compadrazgo espiritual tiende a forjarse entre parejas conyugales y que el valor que se le asocia es el de cubrir.

Vinculado a esta característica se advierte a la vez que los padres de una criatura no son los que idealmente seleccionan al padrino o madrina, sino más bien estos se

Las razones en las cuales nos basamos para hacer esta afirmación son que no creemos que las partes que componen el dogma del bautismo hayan sido entendidas del modo como lo estipula la iglesia católica. Empezando por la figura de Cristo como Redentor, tenemos que existen numerosas versiones míticas que lo representan, en oposición al Incarrí, como asociado con la anti-cultura, o se le representa asociado con los mestizos, el comercio o con diferentes expresiones de la foraneidad. En todo caso, lo que se destaca es su condición de interpar de Incarrí y, por lo tanto, el ser un personaje mesiánico con capacidad para restaurar el orden vigente y doblegar al demonio. En cuanto a la noción dicotómica de cuerpo y alma, es cierto que en la cultura andina también se da, pero no se cree que los individuos tengan sólo un alma. Lo que se oye comúnmente es que los varones tienen tres y las mujeres siete almas o ánima. Entre los aymaras, María Luisa Valda de Jaime, citada por Antonio Paredes, nos dice que conciben que

> «la persona humana está compuesta del cuerpo físico y del síquico; éste último está dividido en tres, que son:el *jacha ajayu* (el gran espíritu), el *jisca ajayu* (pequeño espíritu), la *kamasa*, a la que también denominam *chichihui*, que quiere decir sombra» (Paredes, 1972: 20).

Una referencia similar encontramos en La Barre (1948, p. 168) y en Tschopik (1968, p. 158-159), quien además nos dice:

> «Cualquiera sea la génesis del alma, su esencia espiritual es muy débil al nacer e incrementa su fuerza gradualmente en forma paralela al proceso del crecimiento fisiológico, hasta que en la edad madura declina progresivamente. Por eso, las almas de los niños no están fuertemente adheridas como las de los adultos» (Tschopik, 1968, p.161).

Si nos detenemos en las nociones de castigo y recompensa también vemos que la sociedad andina no coincide con el dogma católico. El Cielo o la Gloria es generalmente pensado como un sitio exclusivamente reservado para las criaturas que fallecen estando bautizadas y el alcanzarlo no depende de la conducta que hayan tenido. En lo que se refiere a los adultos, su destino después de la muerte también es inexorable: todos caminan hacia el Qoropuna u otras montañas, donde pasan su tiempo construyendo una torre que nunca acabarán. Alternativamente algunos también se «condenan» pero, como hemos visto, este estado no implica sufrir un castigo eterno en el infierno, pues alcanzan su salvación, ya sea porque se comen a tres seres vivientes o pelean con el Hijo del Oso. En este último caso, además, no se trata exclusivamente de una sanción para el individuo que está en falta, sino también de una sanción potencial que pende sobre la sociedad de los vivos, pues es a su costa que el condenado logra salvarse. Por lo expuesto también se comprenderá que la noción católica de pecado tampoco ha calado muy a fondo. La idea de que somos herederos del pecado de Adán y Eva les es bastante lejana, pues ni siquiera estos personajes bíblicos son entendidos como padres del género humano. En el mito de Adaneva, que recogió en Vicos Alejandro Ortiz, este término no aparece asociado con una pareja, sino con un Dios masculino, que es marido de la Virgen Mercedes y padre del Dios Mañuco (Ortiz, 1973, p. 9).

Las razones en las cuales nos basamos para hacer esta afirmación son que no creemos que las partes que componen el dogma del bautismo hayan sido entendidas del modo como lo estipula la iglesia católica. Empezando por la figura de Cristo como Redentor, tenemos que existen numerosas versiones míticas que lo representan, en oposición al Incarrí, como asociado con la anti-cultura, o se le representa asociado con los mestizos, el comercio o con diferentes expresiones de la foraneidad. En todo caso, lo que se destaca es su condición de interpar de Incarrí y, por lo tanto, el ser un personaje mesiánico con capacidad para restaurar el orden vigente y doblegar al demonio. En cuanto a la noción dicotómica de cuerpo y alma, es cierto que en la cultura andina también se da, pero no se cree que los individuos tengan sólo un alma. Lo que se oye comúnmente es que los varones tienen tres y las mujeres siete almas o ánima. Entre los aymaras, María Luisa Valda de Jaime, citada por Antonio Paredes, nos dice que conciben que

> «la persona humana está compuesta del cuerpo físico y del síquico; éste último está dividido en tres, que son:el *jacha ajayu* (el gran espíritu), el *jisca ajayu* (pequeño espíritu), la *kamasa*, a la que también denominam *chichihui*, que quiere decir sombra» (Paredes, 1972: 20).

Una referencia similar encontramos en La Barre (1948, p. 168) y en Tschopik (1968, p. 158-159), quien además nos dice:

> «Cualquiera sea la génesis del alma, su esencia espiritual es muy débil al nacer e incrementa su fuerza gradualmente en forma paralela al proceso del crecimiento fisiológico, hasta que en la edad madura declina progresivamente. Por eso, las almas de los niños no están fuertemente adheridas como las de los adultos» (Tschopik, 1968, p.161).

Si nos detenemos en las nociones de castigo y recompensa también vemos que la sociedad andina no coincide con el dogma católico. El Cielo o la Gloria es generalmente pensado como un sitio exclusivamente reservado para las criaturas que fallecen estando bautizadas y el alcanzarlo no depende de la conducta que hayan tenido. En lo que se refiere a los adultos, su destino después de la muerte también es inexorable: todos caminan hacia el Qoropuna u otras montañas, donde pasan su tiempo construyendo una torre que nunca acabarán. Alternativamente algunos también se «condenan» pero, como hemos visto, este estado no implica sufrir un castigo eterno en el infierno, pues alcanzan su salvación, ya sea porque se comen a tres seres vivientes o pelean con el Hijo del Oso. En este último caso, además, no se trata exclusivamente de una sanción para el individuo que está en falta, sino también de una sanción potencial que pende sobre la sociedad de los vivos, pues es a su costa que el condenado logra salvarse. Por lo expuesto también se comprenderá que la noción católica de pecado tampoco ha calado muy a fondo. La idea de que somos herederos del pecado de Adán y Eva les es bastante lejana, pues ni siquiera estos personajes bíblicos son entendidos como padres del género humano. En el mito de Adaneva, que recogió en Vicos Alejandro Ortiz, este término no aparece asociado con una pareja, sino con un Dios masculino, que es marido de la Virgen Mercedes y padre del Dios Mañuco (Ortiz, 1973, p. 9).

Un análisis comparativo de las creencias y prácticas funerarias que rodean la muerte de los niños sin bautizo con aquellas que rodean a los niños que mueren después del bautismo y con aquellas de los individuos que mueren de adultos, nos revela que el bautismo es nada más que una etapa dentro del proceso de socialización de los seres humanos.

Al bebé que muere sin ser bautizado comúnmente se le denomina *malpa* en Andamarca. Desafortunadamente no contamos con mayores referencias sobre este término, ni en la cultura quechua y aymara contemporáneas, ni en los antiguos vocabularios. Lo más próximo que aparece en estas últimas fuentes es el término *mapa*, que denota el significado de cera, suciedad o menstruación, y que es en cierta manera equivalente a la categoría en que se ubica a los abortos y a los niños que mueren sin bautizo. Como ya hemos adelantado, estos últimos son vistos como seres no-sociales que pueden causar grandes catástrofes si se les entierra en espacios socializados, como puede ser un cementerio. Lo recomendable es, por lo tanto, que sean enterrados de noche y debajo de los calvarios o cruces que circundan el valle, pues se considera que tienen propiedades protectoras contra las heladas. A los encargados de enterrar a estos niños se les da el nombre de «contrapadrino» y son por lo general parientes consanguíneos de los padres del difunto. El destino del alma de estos niños, según hemos visto, es permanecer en este mundo «mamando a las piedras ya que no tuvieron oportunidad de hacerlo con sus madres» o, según otros, encaminarse al *tutaya ucuman*, que es pensado como una región oscura donde las almas lloran clamando por sus padres. Según Oscar Núñez del Prado, este lugar es conocido en Chinchero como *llimpu* y se piensa que es un sitio oscuro donde las almas buscan el badajo de una campana y cuando lo hallen vendrá el día del Juicio Final (Núñez del Prado, 1952, p. 3).

En vista de las consecuencias negativas que acarrea el morir sin estar bautizado, se considera de suma importancia recibir este sacramento lo antes posible. Sin embargo, debido a que en estas comunidades distantes no es fácil conseguir un sacerdote de inmediato, este sacramento se administra en etapas sucesivas. La primera etapa se conoce como *yacuchan* o administración del agua de socorro, que consiste en consagrar al recién nacido con agua bendita y otorgarle un nombre que se deriva del santo que se celebra el día en que nació. En esta ocasión no interviene ningún sacerdote; sólo los padrinos intervienen desempeñándose como tales y haciendo las veces del sacerdote. Terminado este ceremonial las criaturas superan el riesgo de convertirse en *malpa* y quedan en espera de la siguiente etapa, que es el bautismo propiamente dicho, en la cual sí interviene un sacerdote, se realiza una celebración costosa y se fortifican los vínculos entre los compadres. Esta segunda etapa generalmente tiene lugar al año del nacimiento de la criatura.

Los niños que fallecen después de haber recibido el agua de socorro se cree que se transforman en angelitos y alcanzan la Gloria, donde cuidan los jardines de Dios, ya sea cultivándolos o regándolos. Esto explica que a veces se acostumbre enterrar a los niños con instrumentos de labranza pequeños y con un poco de agua. En vista de tan bienaventurado destino, se considera que el funeral de un niño bautizado debe

ser un acontecimiento alegre, matizado con música y bailes. Para tal efecto los padrinos espirituales de la criatura contratan a los músicos, visten de angelito al pequeño difunto, usando paños de imperial de colores blanco y celeste, además lo adornan con alas y zapatos de cartón recubiertos con platinas, y corren con todos los gastos de la ceremonia. La muerte de estos niños se anuncia con un repique de campanas intermitente. Al igual que los *malpa*, los niños bautizados también son enterrados de noche. Para tal efecto son colocado en un pequeño ataúd de color blanco y bajo el estallido de cohetes arrojados por los parientes y el acompañamiento de los músicos el cortejo fúnebre se encamina hacia el cementerio. Consecuentes con la idea de que los ahijados no pueden ser sostenidos por padrinos del sexo opuesto al suyo, si es varón el responsable de cargarlo es el padrino y si mujer, la madrina. Una vez en el camposanto, el lugar que se les asigna para ser enterrados es el oriental o lado «izquierdo».

Como ya hemos visto anteriormente, el énfasis que se pone en los funerales de adultos es el de separar al difunto de la sociedad de los vivos por el peligro de que su alma se transforme en condenado. En contraste con los funerales de niños bautizados, los de adultos se realizan en medio de un ambiente de congoja, en el cual se entonan canciones tristes como el *San Gregorio* o los *Aya Taqui* (canción de los muertos), También tratándose de adultos es notoria una marcada diferenciación por sexos. Así, cuando se trata de difuntos varones se repican las campanas tres veces y cuando son mujeres, siete veces, correspondiendo con el número de almas que se supone tiene cada sexo. Por otro lado, el entierro de los adultos se hace de día, el ataúd es cargado por los yernos del difunto y el sitio que se le asigna en el cementerio es el lado oeste, concebido como «derecha». Posteriormente, tiene lugar la *pichqa*. Este ritual consiste en velar y lavar las ropas del muerto con el propósito de purificarlas. Conjuntamente los yernos o *masas* ahorcan a los perros del difunto para que lo guíen en el más allá y se le despide con el *qoqao* o comida ritual que lo alimentará en este recorrido. Los parientes, por su parte, según su cercanía con el difunto guardan luto ya sea hasta el momento del lavado de las ropas o por un año (ver Cuadro 31).

Recapitulando lo descrito hasta el momento, podemos decir que este material revela un proceso que va de lo asocial o no-social a lo más social y que, por lo tanto, el bautismo no es más que una etapa dentro de este proceso y no solamente el momento en que borrándosele el pecado original la persona es acogida en el seno de la Iglesia. Todo individuo parte de una etapa pre-bautismal en la cual si muere no puede ser enterrado en un ámbito social. Este ámbito es el cementerio, que al igual que los pueblos andinos aparece dividido en dos partes, que en este caso se vinculan con el este y el oeste. El lugar apropiado para estas criaturas es debajo de las cruces o calvarios, que generalmente se ubican en zonas periféricas al pueblo o en lugares altos donde, según Billie Jean Isbell, marcan los límites de distintos pisos ecológicos. La posición periférica de las cruces se vincula, a la vez, con su rol protector de los cultivos frente al granizo y las heladas.

Más aún, al igual que actividades como el abigeato o la brujería, que son no-sociales por excelencia, el entierro de estos niños también se lleva a cabo de noche

CUADRO 31

CREENCIAS Y PRACTICAS FUNERARIAS ASOCIADAS CON EL CICLO VITAL

	Pre-Bautismo	Post Bautismo	Adulta
Nombre del Alma	Malpa	Angelito	Posible Condenado
Destino del Alma	Tutayaq ucuman o periferia de la comunidad o punas	Gloria	Qoropuna o periferia de la comunidad o punas
Relación con la sociedad de los vivos	Destrucción de las cosechas por granizo, hielo y otros fenómenos metereologicos	Positivas	Los condenados si devoran a 3 seres humanos alcanzan la salvación
Tumba	Debajo de los calvarios o cruces que estan dispersas en las alturas del valle	Lado este o izquierdo del cementerio	Lado oeste o derecho del cementerio
Momento del día en que se hace el entierro	Noche	Noche	Día
Categoría Social del individuo o individuos que cargan al difunto	Contrapadrino	Padrino	Yernos reales o clasificatorios
Repique de campanas	Ninguno	Intermitente	3 para varones y 7 para mujeres
Velatorio	Ninguno	Festivo	Solemne
Luto	Ninguno	Ninguno	Ropa negra y algunas otras restricciones.

y, curiosamente, como hemos visto, la persona que los entierra asume el nombre de «contrapadrino».

En la etapa adulta, por el contrario, la condición social de los individuos que fallecen se advierte principalmente por el peligro de ser condenados potenciales a quienes hay que mantener distantes de la sociedad de los vivos. Como hemos visto, esta potencialidad se desarrolla con el despertar del apetito sexual, que trae aparejado la posibilidad del incesto; el pecado más temido de los andamarquinos. Esta condición social, además, se enfatiza en los rituales funerarios por la distinción que se hace del sexo del difunto en el repique de las campanas. En cierta manera se podría decir que el repique de las campanas tiene el mismo significado, al nivel de las distinciones sexuales, que el incesto al nivel de las relaciones de parentesco: en ambos casos actúan como instrumentos de clasificación y de ordenación de las categorías de individuos a través de los cuales es posible la reproducción del orden social. El ser enterrados durante el día, en el cementerio, y muy particularmente en el lado oeste, considerado como «derecha», y que sean los yernos los encargados de transportar el ataúd, son otros detalles que resaltan la condición social de la etapa adulta. Es, por ejemplo, bajo la luz del día cuando se realizan las actividades sociales, como aquellas vinculadas con la agricultura o con la ganadería. El valor social del oeste también se desprende de distintos contextos, pero muy en particular por su asociación con el lado de mayor preeminencia, que es la derecha. Los yernos, a su vez, son los beneficiarios del difunto y su grupo social, ya que a través de la mujer que han recibido han podido acceder al ordenamiento social pleno y han posibilitado la reproducción de este orden. Frente a estos dos extremos la etapa de las criaturas que fallecen bautizadas emerge verdaderamente como un estadio intermedio que encierra algunos detalles comunes tanto con el primero como con el último extremo. Por ejemplo, al igual que los *malpa*, la condición no-social de los angelitos también se sugiere por ser enterrados de noche, pero su aproximación a lo social, a diferencia de estos, se de-nota en que al menos son enterrados en el cementerio y por un padrino. En contraposición a los difuntos adultos, es interesante notar que la condición social incompleta de los angelitos se advierte en los hechos de que las campanas repican intermitentemente sin diferenciar a los sexos y en que si bien son enterrados en el cementerio el lado que se les asigna es el oriental, que es concebido como izquierda, por la valoración no-social que recibe esta dirección espacial. Al respecto, es bastante común la creencia de que así como el sol aparece por este lado, igualmente la primera humanidad también se originó desde aquí. En consecuencia, la valoración no-social de este lado guarda correspondencia con su asociación con orígenes (Ver Cuadro 31).

Dado el significado del bautismo y el rol que cumplen los padrinos espirituales en relación a este ritual, se puede apreciar que no difieren mucho de otros introductores sociales que existen en tradiciones culturales no-cristianas como aquellas de los apinayé y kayapó del Brasil Central, estudiadas respectivamente por antropólogos como Kurt Nimuendajú (1967), Roberto Da Matta (1973- 1976) y Terence Turner (1968), o en la misma sociedad andina prehispánica. Con respecto a esta última, existe abundante evidencia, tanto para la cultura quechua como aymara, de introductores sociales que actuaban en rituales tales como el *rutuychicuy* o *chucchu rutuy* (corte de pelo), el *huarachicuy* (primeros

pantalones), el *quicuchicuy* (primera menstruación) (González y Galdo, 1977), (Ayala, 1974-76), (Avila, 1966), o en el ritual aymara del *sucullu* descrito por Ludovico Bertonio (1984). En todos estos casos se menciona a los tíos maternos, a sus esposas o a las tías paternas, que eran, a su vez, considerados como parientes afines (Zuidema, 1977) y como los introductores o iniciadores en estos rituales. Más aún, ya hemos visto, al hablar de la descendencia paralela, que el cronista indio Felipe Guaman Poma de Ayala, que vivió en la región de Lucanas en el s. XVI y principios del XVII, nos dice que en tiempos prehispánicos se daba una forma de bautismo asociada con compadrazgo. Hablando de los indígenas que le eran contemporáneos, nos dice:

> «La pulicia y ley del cazamiento y buena horden al cuñado le llama maza y el cuñado le llama caca antiguamente cin meter ydulatras se casauan y se hacian compadres del casamiento le llamauan -socna al compadre del bautismo le llamaua -uayno a los hombres parientescos -les llamauan uauquicona y a las mugeres panicona y con estos nunca pecauan ni se casauan con ellas porque decian que ya tenian hecho compadres -socna comadre uayno uauqui pani estos compadres ayudauan en el trabajar y en otras necesidades y quando estan enfermos y en el comer y el ueuer y en la fiesta y en las sementera y en la muerte a llorar y despues de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos biuieren y despues sus hijos y desendientes nietos y bisnietos se seruian y guardauan la ley de dios (Guaman Poma, 1968, p. 848.)

Desafortunadamente no nos ha sido posible determinar el significado de los términos quechuas conque se designan a estos compadres. Sin embargo, el aparecer consignados y que Guaman Poma los traduzca como «compadres» es una evidencia impresionante de que la institución de origen europeo tuvo su equivalente andino y que su organización no difería en mucho de la que muestran los casos que ya hemos analizado. Por ejemplo, es especialmente interesante que se mencione que los vínculos de compadrazgo eran heredados por los hijos, los nietos y hasta los bisnietos, pues guarda una gran semejanza con lo que nos indican las redes de parientes ceremoniales de las tres parejas que hemos estudiado, pero muy particularmente de I y II. En consecuencia, no estamos solamente ante simples detalles culturales aislados que guardan continuidad, sino frente a rasgos estructurales que, aparte de convalidar la existencia de introductores sociales en ciertos rituales del ciclo vital (que inclusive tenían la particularidad de asociarse con la asignación de nombres), muestran que ya desde antiguo se inscribían en una dimensión individual y otra colectiva. Además, estas citas hacen bastante explícitas las tendencias de descendencia paralela que rodean a la institución del compadrazgo, y a la organización social andina en general, como ya tuvimos ocasión de ver.

3.- La dimensión colectiva del compadrazgo espiritual.-

Hasta el momento hemos visto que la dimensión individual que encierra el compadrazgo andamarquino aparece vinculada con los ritos de pasaje que marcan el proceso de socialización de los individuos. Posteriormente veremos que también se

expresa en el hecho de que no hay dos individuos que tengan redes de compadres exactamente individuales. Por su parte, la dimensión colectiva, al igual que la anterior, también se deja entrever en el ritual del matrimonio católico, pues el hecho de que los vínculos de compadrazgo se forjen en este momento implica que todos los hijos que se gesten de esta unión matrimonial serán ahijados de una misma pareja de padrinos. Esto contrasta bastante con lo que ocurre en otras regiones del mundo, donde la tendencia que impera es a forjar los vínculos de compadrazgo al momento del bautismo, lo que generalmente trae como consecuencia que cada hijo de una pareja conyugal cuente con padrinos distintos. En Andamarca, por lo tanto, el número de hijos no aumenta el número de compadres espirituales, sino que para ello se utilizan otros mecanismos que también enfatizan las relaciones entre grupos y no solamente entre individuos aislados.

Así como un individuo en tanto que padrino espiritual se vincula como tal con todos los hijos de una pareja, también en tanto que compadre tiende a vincularse como tal con todos los hermanos reales y clasificatorios de la pareja cuyos hijos apadrinó, y recíprocamente todos estos tienden a vincularse, bajo este tipo de relación u otras formas de parentesco ceremonial, con sus propios hermanos reales y clasificatorios. Además, también existen aquellos casos en que, como señala Guaman Poma de Ayala, los vínculos de compadrazgo o de otras formas de parentesco ceremonial, se transmiten hasta por tres generaciones. Obviamente, en la medida en que para hacerse efectivas las relaciones de parentesco ceremonial es necesario un convenio voluntario, existen consideraciones de índole demográfica que limitan la realización de esta tendencia, además del hecho, visto ya, de reiterar uniones matrimoniales entre dos familias.

La extensión de los vínculos de compadrazgo entre los miembros de dos parentelas bilaterales es similar a la práctica de reiterar alianzas matrimoniales entre los miembros de dos familias, pero difieren en que la primera es más flexible y permite la integración de un mayor número de gente. Esta flexibilidad se deriva del hecho de que se reconocen vínculos de compadrazgo que no suponen vínculos de padrinazgo, como el compadrazgo de respeto, y casos de padrinazgos sin el desarrollo de vínculos de compadrazgo, como sucede cuando los padrinos espirituales designados al momento del matrimonio, por razones de ausencia, delegan a alguien para que los reemplace. Además, en el caso del matrimonio no es posibe que dos familias reiteren sus matrimonios al punto que los hijos de una pareja llegasen a casarse con sus tíos y tías paternos o maternos. La naturaleza bilateral del sistema de parentesco previene la posibilidad de que individuos de generaciones sucesivas de un grupo se unan con individuos de generaciones sucesivas de otro grupo. La razón es que si dos individuos, representantes de estos dos grupos, se unen, sus descendientes formarán parte de estos dos grupos hasta por tres generaciones. Por el contrario, en el caso del compadrazgo es posible que un ahijado se convierta en compadre de un hermano menor o de un hijo de su padrino.

La posibilidad de que el compadrazgo integre mayor número de personas que el matrimonio también se desprende del hecho de que generalmente son dos parejas o cuatro individuos no emparentados entre sí los que se unen bajo este tipo de vínculo y no solamente dos individuos. Esto supone, por lo tanto, que existen cuatro familias

entre las cuales se pueden extender la relaciones de compadrazgo. A esto debemos añadir que el matrimonio es monógamo -aunque el adulterio es bastante frecuente-, mientras que el compadrazgo no prohíbe que un individuo cuente con una red numerosa de compadres.

Aunque la mayor parte de los estudios que se han realizado sobre el compadrazgo andino se han modelado sobre las premisas funcionalistas de Wolf y Mintz o de Foster, que enfatizan la naturaleza diádica de las relaciones que contiene esta institución, no han podido evitar dejar translucir alguna evidencia sobre los matices colectivos de que venimos hablando. Así, por ejemplo, refiriéndose al compadrazgo en Moche, Gillin nos, dice que

> «Las relaciones son fraseadas en términos de conexiones sociales entre status individuales... No hay liderazgo, ni actividad de grupo, ni derechos u obligaciones pertenencientes al grupo como un todo» (Gillin, 1945, p. 109, 110). (Nuestra traducción)

Sin embargo antes menciona que

> «Finalmente, los términos de Compadrazgo se generalizan a los parientes consanguíneos de los padres y de los compadres. Así, los hermanos y las hermanas de los padres siempre guardan esta relación con los padrinos y también con los hermanos y hermanas respectivos de estos últimos. La relación se extiende aun a los primos de la misma generación. Algunos informantes dicen que también se extiende a los abuelos del niño, pero al verificar esto nunca he escuchado a un padrino llamar espontáneamente al abuelo de su ahijado compadre» (Gillin, 1945, p. 107). (Nuestra traducción).

Igualmente, Héctor Martínez, al describir el compadrazgo de la comunidad de Taraco (Puno), nos dice, por un lado, que «El compadrazgo funciona, en cierto modo, como un mecanismo sustitutorio de la familia extensa, frente a su quiebra a causa de los problemas emergentes» (Martinez, 1963, p. 26), pero por otro afirma que:

> «El compadrazgo o parentesco espiritual, que surge principalmente del bautizo, del matrimonio religioso y de la confirmación, con bendición de la iglesia, y también del «corte de pelo», enlaza automáticanmemte a dos grupos de familia: la de los padrinos y la de los ahijados, resultando el padrino y la madrina padrinos no sólo del ahijado verdadero sino también de sus hijos y parientes consanguíneos de la misma línea, del mismo modo que resultan siendo sus padrinos los hijos y parientes colaterales de aquéllos; y de otro lado, los padres del ahijado, lo mismo que sus parientes colaterales, resultan siendo compadres de los padrinos, de sus hijos y de sus parientes situados en la misma línea de descendencia» (Martínez, 1963, p. 19).

El estudio de Esteva Fabregat sobre el compadrazgo en la comunidad de Chincheros

(Cusco) también presenta una situación similar, pero tiene el mérito adicional de darnos una terminología quechuizada del compadrazgo en la que se advierten ciertos matices de asimetría que contrastan con lo que se da en Ayacucho, como veremos posteriormente. Según su descripción

> «los ahijados de ambos sexos llaman a su padrino, *padrenui*; y a la madrina, *madrinai*. El padrino llama a sus ahijados de ambos sexos *cásarachicuskawaway* - «hijo que he sacado de un matrimonio».- El ahijado llama al hijo del padrino, *sullcapadrenui* o padrino menor, y a la hija del padrino, *sullcamadrinai* o madrina menor, y los mismos tratamientos reciben aquéllos de los hijos de sus padrinos y madrinas. Entre ahijados se llaman *ahijadomasii*, y entre ahijadas, *ahijadamasii*. Estos tratamientos se extienden a ahijados de bautizos, de confirmación, pues se consideran también como de familia. Asimismo, ellos llaman a los padres de su ahijado, respectivamente, *compadrii* y *comadrii*. Por añadidura, los hijos e hijas de uno llaman compadrii y comadrii a los compadres de sus padres. En otro caso, los hijos de los compadres y de las comadres se llaman entre si, *juchuy compadrii* o *juchuy comadrii*, que quiere decir, pequeños compadres o pequeñas comadres» (Esteva Fabregat, 1970, p. 65 y 66).

Estos matices de asimetría, aun de manera más pronunciada, se advierten en el compadrazgo aymara, según es descrito por Xavier Albó y Mauricio Mamani. Nos dicen, por ejemplo, que

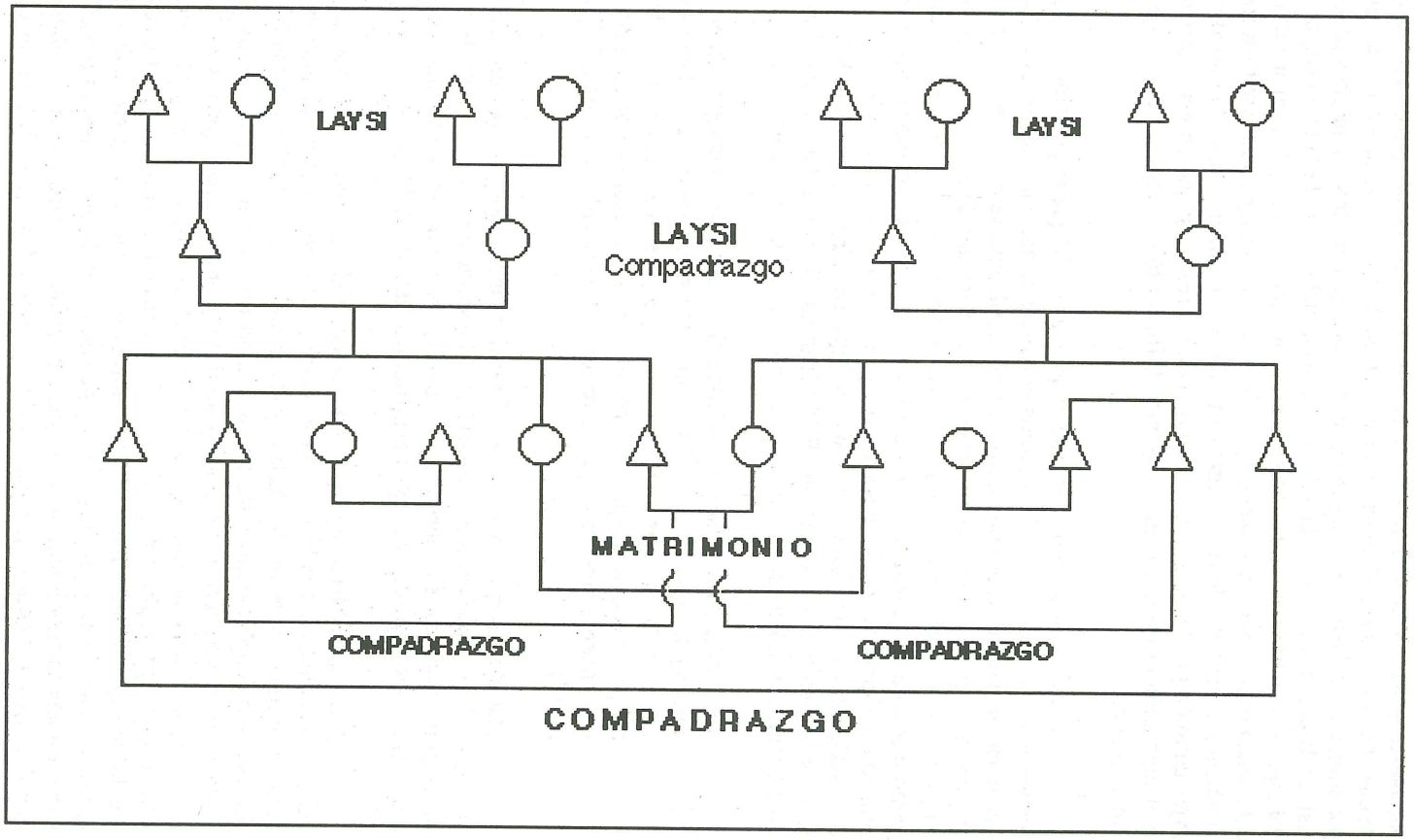
> «los hermanos del ahijado quedan asimilados al mismo ahijado en cuanto al tratamiento dado o recibido. El término «compadre» se reserva a los padrinos para hablar a los padres de los ahijados, en forma no-recíproca. Es decir, los padres de los ahijados seguirán llamándoles a ellos «padrinos» ... Los hijos del padrino en cambio siguen usando el mismo tratamiento que da el padrino a sus ahijados y a los padres de sus ahijados. En San Andrés de Machaca los ahijados y sus hijos llaman a los hijos de su padrino de bautismo *ichu jila* o *kullaka* (hermano o hermana de estar en brazos). Pero estos últimos siguen llamando ahijado o *ichu wawa* a los primeros. He escuchado también un caso de Ancoraimes (Omasuyos) en que los hijos de un padrino de matrimonio llamaban «hermano» a los hijos de los novios-ahijados, mientras que estos llamaban «tío» a los hijos del padrino (Albó y Mamani, 1976, p. 26, 27).

De manera análoga a lo que ocurre en Ayacucho, los vínculos de compadrazgo entre los aymara también se gestan al momento del matrimonio, y entre parejas, pero se diferencian en que estos últimos se expresan en términos asimétricos.

La naturaleza colectiva y simétrica del compadrazgo andamarquino (y de otras comunidades ayacuchanas), su posición estructural con respecto a las relaciones de

DIAGRAMA 20

CONSUEGROS Y COMPADRES



parentesco y sus vinculaciones con el matrimonio, son también sugeridas por el hecho de que el término «compadre» ha sido incorporado dentro de la terminología del parentesco por afinidad e inclusive se ha superpuesto, en un caso, a un término quechua pre-existente. Así, en la comunidad de Andamarca el hermano del esposo de la hermana, la hermana del esposo de la hermana, el hermano de la esposa del hermano y la hermana de la esposa del hermano son tratados de «compadres» o «comadres» al margen de que se haya consagrado el vínculo. Igualmente los consuegros, que además de tratarse con el término recíproco *laysi* también pueden designarse como «compadres», aunque en este caso el uso de la designación es optativa. El Diagrama 20 ilustra todas estas relaciones que hemos mencionado.

Un estudio cuidadoso de este diagrama revela que la posición estructural de los hermanos respectivos de una pareja conyugal es similar a la posición estructural que mantienen entre sí los consuegros. En otras palabras, se podría decir que el vínculo que une a los primeros es una extensión de las relaciones de afinidad que existen entre sus respectivos padres. Esto se confirma por el hecho de que el hermano mayor de un yerno o una nuera generalmente trata a los suegros de estos como si fueran *laysi*. Las relaciones simétricas de los consuegros, y sus respectivos descendientes, y también de sus ascendientes inmediatos, que son expresadas con términos de compadrazgo, recuerda asombrosamente la descripción de Billie Jean Isbell acerca del uso del término *aura* (ver Diagrama 21) en la comunidad de Chuschi. Según esta antropóloga

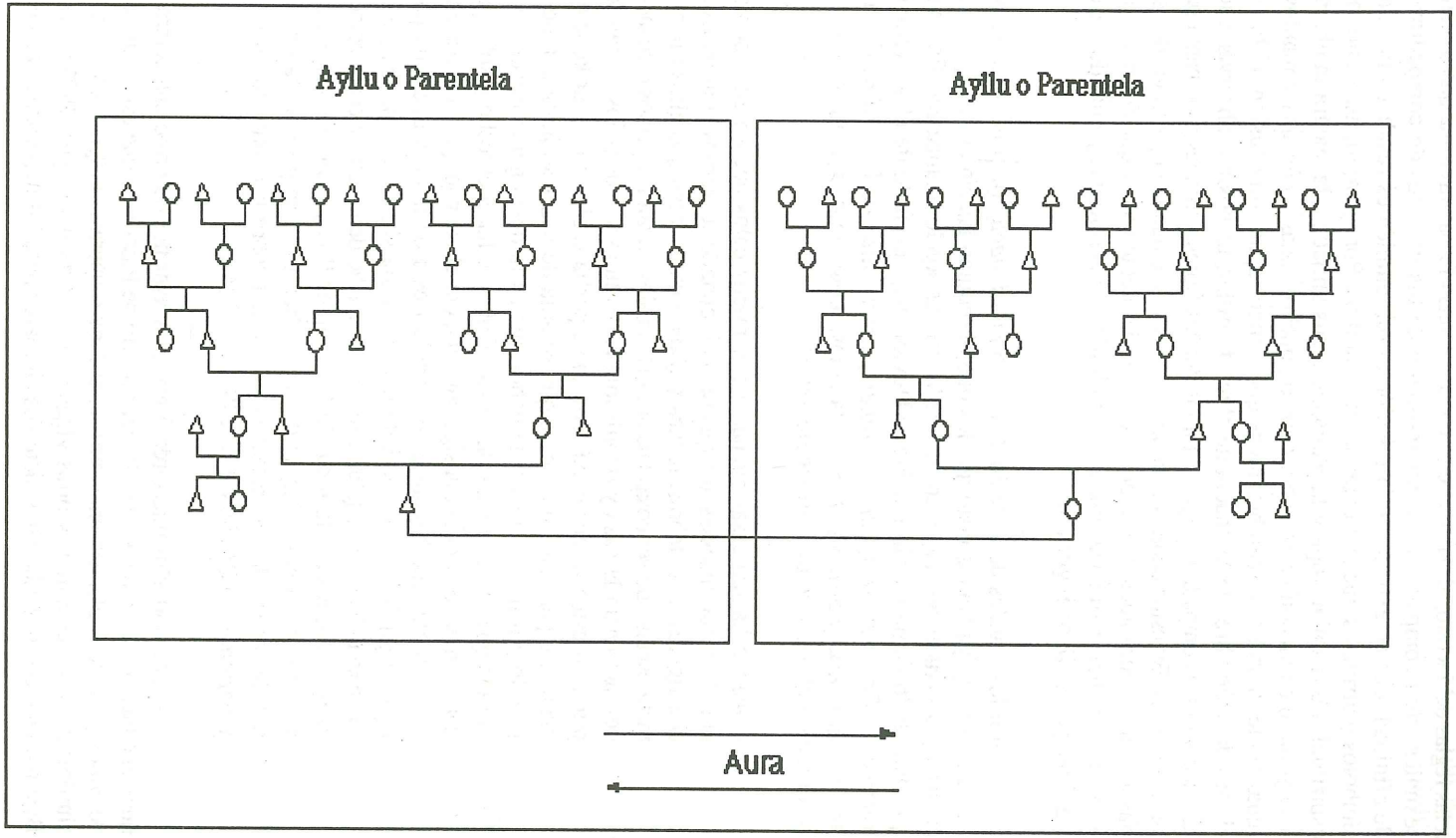
> *Aura* indica una relación simétrica entre dos grupos consanguíneos unidos por el matrimonio. El término es usado cuando el hablante se está refiriendo a los miembros del grupo que guardan una relación recíproca con su grupo consanguíneo, el ayllu. Aura es por lo tanto un concepto simétrico que se refiere a colectividades (Isbell, 1978, p.113).

Más aún, es importante que en Chuschi los individuos que conforman la categoría *aura* también se describan como compadres. Al respecto nuestra autora nos dice: «Cuando se les pidió comentar este término en español, los informantes respondieron que *aura* eran como compadres o parientes espirituales (Isbell, 1978, p. 113).

De lo que se ha dicho hasta el momento resulta claro que el compadrazgo andino encierra una dimensión colectiva, que es correspondiente con el predominio de unidades sociales mayores que la familia nuclear, y que guarda un gran paralelismo con la institución del matrimonio. Ya hemos visto que una expresión de este paralelismo es que ambos tipos de vínculos se forjen al momento del matrimonio católico y que tienden a reiterarse entre los familiares de aquellos que los forjaron. Además es interesante observar que ambos tipos de vínculos están sujetos a las normas que regulan el incesto. Así, al igual que los vínculos de matrimonio, los de compadrazgo también están prohibidos de forjarse entre parientes, aunque reina un poco más de flexibilidad. Es por esta razón que los *aura* son una categoría idónea entre quienes establecen estos vínculos. Adicionalmente también hay que destacar que una vez que se consolidan estos vínculos quedan sujetos

DIAGRAMA 21

PARENTELA O AYLLU Y LA CONFIGURACION DEL AURA



a las reglas del incesto, al punto que se considera una ofensa gravísima que se den relaciones sexuales entre compadres. La superposición de los vínculos de compadrazgo con los de afinidad, que se expresa en la relación *aura*, también es resaltada por una serie de símbolos y atributos que son comunes para ambos. Por ejemplo, así como los padrinos espirituales obsequian ropa y la *pampana* a sus ahijados, la suegra también obsequia a su yerno o nuera con prendas tales como ponchos, fajas o *chumpis* y mantos o *llicllas*. Igualmente, durante las celebraciones que tienen lugar con ocasión de la siembra, en el mes de setiembre, en la chacra de algún familiar, es posible observar que tanto los afines como los compadres obsequian a los dueños flores naturales o de papel para decorar sus sombreros. En estos contextos también se prescribe que sean parientes de estas categorías los que se encarguen de sembrar en los bordes del terreno y que lleven en sus espaldas a los dueños hasta su casa una vez concluido el ceremonial y cuando ya no pueden caminar por el licor ingerido.

En los rituales de techado de casa o *huasichacuy* (también llamados zafa-casa en otras partes), ya hemos visto que los que obsequian las cintas con que se cofecciona el *puytu* y las cruces que lucen encima de los techos son los compadres. En un documento que data de 1603, publicado por Pierre Duviols bajo el título de *Une Petite Chronique Retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Piru* se da el testimonio más antiguo acerca de este ritual en el área andina, y se dice lo siguiente:

> «Quando hazian casas nueuas los primeros palos que en ellas ponían que llamaban macssas que quiere decir cuñados o yernos eran pintados con figuras de culebras, leones y osos y unas cosas que ellos mismos manifestauan no ser cosas buenas. Estos palos trayan los yernos o cuñados del que hazia la casa y de alli tomaua el nombre los palos y eran los primeros estos yernos o cuñados que a porfia subian a asentar la demas madera y para qualquier casa que se auia de hazer se juntaua todo el pueblo porque era fiesta de beber que es la desta gente miserable y el fin a que reduzen todas las suyas. Cubriase hasta el techo y solo quedaua um poco para el dia siguiente que era el concho que es el assiento de la chicha que hazían tanta para la fiesta de la casa que auia para todo el pueblo y auia de sobrar para el dia siguiente. En esta tierra fria hazian luego muy grande lumbre en medio de la casa nueua y comencaua la tamborillada tocando los tamborillos y cantando las yndias sus ynuocaciones y baylando los yndios y asi se gastaua la tarde y toda la noche y lo que restaua de la casa por cubrir lo cubrian los macssas y parientes» (Duviols, 1974, 1976, p. 284).

Cerca de 360 años más tarde, Enrique Mayer nos describe una ceremonia similar que tiene lugar en la comunidad de Tangor (Cerro de Pasco), en que estas mismas categorías de afines y sus equivalentes femeninos (*lumtshuys* o nueras) cumplen roles y dan obsequios similares: *palos lumtshuys* y otras vigas en forma de A (Mayer, 1977). Efraín Morote Best también nos describe unos ejemplos similares para los departamentos de Amazonas,

Junín y Ayacucho en su artículo sobre la zafacasa (Morote Best, 1956). Esta evidencia destaca de manera más clara la superposición entre compadres y afines en este contexto. Hablando acerca de este ritual en Jauja, departamento de Junín, Morote nos dice:

> «En la zafacasa («wasi qatay»), cubrir la casa: «wasi ispiy», terminación de la casa, la ceremonia empieza cuando se ha terminado de techar. El dueño nombra un padrino («masha») con anterioridad; éste encomienda el forjado de una cruz de hierro para la cumbrera y contrata una orquesta.
>
> La madrina («lumchuy») también señalada con anterioridad, encomienda por su parte la fabricación de una chocita de «uksha», cierta paja de la puna, que la presenta muy aliñada con adornos de cadenilla de papel (Morote Best, 1956, p. 15).

Finalmente, es también muy interesante la referencia que hace Morote a la ceremonia de techado de casa en el pueblo de San Javier de Alpabamba (Parinacochas, Ayacucho) por la asociación de los compadres con determinados símbolos que también aluden al parentesco por afinidad. Esta referencia aparece consignada en una cita que toma de la monografía de la provincia dc Parinacochas que dice así:

> «Después de almorzar los compadres invitados se encargan de cerrar la abertura que en el techo ha quedado a propósito. Este forado, le llaman el ojo de la casa («ñahuin»). Terminado de tapar el «ñahuin», recogen algunos pedazos de soga y preparan el «atocc» (zorro), es decir, fabrican de los retazos de soga sobrante del techado, la imagen de un zorro, procurando darle la forma exacta. En seguida colocan el «atocc» pendiente dc una soga amarrada en una de las vigas de la casa y un hombre se encarga de hacerlo bailar dando pequeños tironcs de la soga; las comadres hacen que bailan con el zorro, cantando al son del bombo (Morote, 1956, p. 18).

En esta cita llama la atención la asociación del zorro con los compadres, pues coincide con la costumbre, bastante extendida en la región del valle del Mantaro y en parte de Huancavelica, de poner zorros y leones de barro (obsequiados por los compadres) en los techos de las casas. Además, también coincide con una tradición muy extendida en los cuentos folklóricos de llamar al zorro compadre y describirlo como tonto o personaje marginal a la sociedad, que alcanza un fin trágico a consecuencia de su exceso de vanidad, avaricia y envidia.

En la sociedad andina hay por lo tanto un conjunto de evidencias que sugieren que los compadres y los parientes por afinidad se superponen desde la perspectiva de la dimensión colectiva y que esto conduce a una situación en que, al igual que los segundos, los primeros también pueden ser vistos como ocupando una posición estructural que se puede definir como de periférica al grupo de parientes consanguíneos.

4.- El compadrazgo como reflejo del parentesco consanguíneo, del matrimonio y de los principios estructurales que rigen el orden social.-

-Simetría y asimetría en los vínculos de compadrazgo.-

Gudeman considera

«...que al menos dos patrones de selección del padrino caracterizan al compadrazgo de las culturas contemporáneas; uno es una regla inflexible; el otro es una serie de variaciones que parecen estar correlacionadas, aunque no enteramente causadas por, el contexto social amplio en el que se encuentran. Estos dos patrones son:

1. Los padres están universalmente prohibidos de escogerse a sí mismos como padrinos.
2. En una cultura los padres están constreñidos por una de tres formas de selección:la devolución de la elección puede ser prescrita, permitida o prohibida. La primera regla provee de una relación simétrica entre los padres y el padrino mientras que la última puede conducir a un vínculo asimétrico» (Gudeman, 1975, p. 221, 222) (nuestra traducción).

Aparte de señalar que el primer patrón guarda relación con el hecho de que la persona natural y espiritual, que distingue el bautismo, deben estar asignados a distintas personas, Gudeman también sugiere que tiene ver con un valor social, reconocido como tal desde Mauss a Malinowski y desde Tylor a Lévi-Strauss, por medio del cual «...los padres pueden establecer vínculos con otros fuera de sus familias imediatas» (Ibid., p.229) (nuestra traducción). En otras palabra se trata de un valor social vinculado con la noción del incesto.

Con respecto a esto último el material de Andamarca es confirmatorio. Sin embargo, hay divergencia total cuando apoyando la idea del predominio de la elección no-recíproca o asimétrica Gudeman afirma que:

«Un posible argumento es el siguiente. El complejo del padrinazgo se encuentra principalmente en el contexto de sistemas bilaterales de parentesco. En tales sistemas nunca se forman grupos continuos y discretos sólo sobre la base de principios parentales. Otro elemento ya sea derivado de la localidad, de la política o de otra parte debe intervenir para que se establezcan grupos perpetuos. En tales situaciones donde los grupos corporados no se basan en el parentesco la forma recíproca tendría que establecerse sólo entre parejas conyugales; no sería una relación continua entre grupos a través de generaciones. Inversamente, la prohibición de la devolución de la elección forzaría a los padres a asumir más relaciones espirituales que la forma recíproca, lo cual parece encajar mejor con una estructura fluída» (Ibid., p.233)(nuestra traducción).

No plenamente satisfecho con esta explicación, porque encierra elementos fun-

cionalistas que considera que no se pueden verificar, Gudeman retorna a la oposición cuerpo/alma del dogma del bautismo y sugiere que el predominio de la relación no-recíproca o asimétrica del compadrazgo puede ser explicada de la siguiente manera:

> «Primero, dado que el padrino es conceptualemente preeminente que los padres, el vínculo tiene una asimetría inherente o incipiente que puede o no ser reconocida socialmente...Segundo, dado que lo espiritual es mayor que lo natural, la retribución de la elección puede resultar en una situación estructural difícil en donde dos personas serían simultáneamente coparientes naturales y espirituales el uno al otro y cada cual tendría una posición alta y baja con respecto al otro. La prohibición sobre retribuir la elección preserva la distinción entre el pariente natural y espiritual y evita una situación ideológicamente confusa» (Ibid., p. 234) (nuestra traducción).

Aunque se trata de una afirmación muy sugerente, que pone de manifiesto la viabilidad de un tratamiento aliancista del compadrazgo, no creemos, sin embargo, que el material de Andamarca la apoye ni en términos sociales ni ideológicos.

La explicación de Gudeman sobre el predominio de la selección asimétrica en términos sociales está influída por el estudio de Hammel sobre el compadrazgo en Yugoeslavia, que es el primer intento de analizar esta institución en términos colectivos, y por los puntos de vista de Lévi-Strauss sobre las estructuras elementales del parentesco ((1969). El intento de Hammel fue posibilitado debido a que en las regiones estudiadas por este autor el compadrazgo se superpone a un sistema social basado en grupos unilineales con filiación patrilineal que se denominan *Zadruga*.

Habiendo identificado a dichos grupos, Hammel nota que «...el mismo grupo que es corporado con respecto a la propiedad material, nombre y la *slava*, también es corporado con respecto al status *kumstvo* (compadrazgo) y los derechos y obligaciones que le son incumbentes,» y también que «...*kumstvo* era por su misma naturaleza un intercambio intergrupal y contribuía a la estructura del conjunto de la sociedad...» (Hammel, 1968, p. 44, 73)(nuestra traducción). Sobre este punto señala que allí donde predomina el intercambio asimétrico de padrinos como «...en el sur y el este, la tendencia es hacia la continuidad, estabilidad y simple unilateralidad de los vínculos entre patrilíneas nombradas; por el contrario, en la zonas donde predomina el intercambio simétrico como ... en el oeste, la tendencia es hacia cambios frecuentes de relaciones, complejidad en los vínculos y reciprocidad directa.» (Ibid., p. 77) (nuestra traducción). Según Hammel, este material «...apoya la hipótesis de Lévi-Strauss (1949) de que los sistemas de intercambios directos muestran menos solidaridad que aquellos de prestación unilateral.»(Ibid., p. 77) (nuestra traducción).

Estos estudios tienen el valor de reflejar no sólo el estado en que se encuentran las investigaciones sobre el compadrazgo, sino también los logros alcanzados por la antropología social en el conocimiento de distintos tipos de sistemas sociales. Sin embargo su aplicabilidad es únicamente para sociedades que se sustentan en una organización basada exclusivamente en grupos unilineles.

Frente a las dudas sobre la viabilidad de una aproximación de esta naturaleza a sociedades bilaterales, el material de Andamarca, y de la sociedad andina en general, nos muestra que un sistema con este tipo de filiación también puede servir de base para la organización del compadrazgo en términos colectivos y para la coexistencia de principios simétricos y asimétricos de intercambios de padrinos. El fundamento que permite la presencia de todos estos rasgos es la existencia de un juego dialéctico entre una dimensión individual y otra colectiva que genera tres tipos de relaciones: una individuo/individuo, otra individuo/grupo y una última grupo/grupo.

En esta sociedad el sistema de compadrazgo, además, tiene la virtud de mostrar claramente que no estamos ante una institución que hace frente a un posible deterioro del sistema de parentesco, como sugiere Foster (1953), o que actúa como agente para mantener la solidaridad del grupo. Como hemos insistido a lo largo de estas páginas, la familia extensa, en verdad, retiene una gran importancia, al punto de sustentar y contribuir a configurar el sistema de parentesco ceremonial. Además, coexiste con otras instituciones que también se podría decir que son cohesionadoras, como el sistema de cargos religiosos, que permite la articulación del conjunto de la sociedad en un mismo esquema unitario. Consecuentemente, para el caso de Andamarca, y para la mayor parte de las comunidades andinas, no se podría decir que las explicaciones funcionalistas sobre el compadrazgo resulten muy adecuadas.

El sistema de parentesco andino por ser bilateral no da lugar a la formación de grupos continuos y discretos basados exclusivamente en el parentesco, como ocurre en las sociedades unilineales. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda surgir alguna forma de organización colectiva basada en el parentesco. Ya hemos visto que existen grupos cognáticos y grupos con cierta unilinealidad incipiente como los *ayllu* y las *castas* respectivamente. Igualmente, se cuenta con una terminología de parentesco tipo iroqués que alcanza hasta el cuarto grado, que es, a su vez, el límite donde llegan las prohibiciones de incesto y, por lo tanto, del grupo cognático. En consonancia con esta importancia otorgada a la alianza en la definición de estas colectividades también se observa, especialemente a partir del caso de Chuschi, que el matrimonio da lugar a dos grupos simétricos que se denominan *aura*.

Como ya hemos mencionado, el compadrazgo comparte las mismas características que el *aura*, lo cual supone que conlleva cualidades colectivas. Así como los *auras* son dos entidades simétricas, también el compadrazgo comparte este atributo porque el término «compadre» es usado recíprocamente de la misma manera que el de *laysi* o consuegro, que alude a un vínculo que tiende a transformarse en compadrazgo de respeto. Por lo tanto, pueden darse tres, o más, generaciones de compadres, ya que este vínculo puede extenderse a los padres de los consuegros, a sus hijos reales y clasificatorios y hasta sus nietos. Además, pareciera que este patrón correspondiese a la naturaleza reiterativa de los vínculos matrimoniales entre parentelas y que el sistema de intercambios de ambas formas de alianza se influyesen mutuamente, al punto de otorgar permanencia a grupos cuya esencia es ser impermanentes y carentes de límites precisos.

Dado que el compadrazgo supone una relación grupo/grupo; también una individuo/individuo; o individuo/grupo, que se muestra en el auspicio de los ritos de tránsito; y dado que existe más de un tipo de vínculo de compadrazgo, la selección de padrinos revela una forma de intercambio que es simétrica y asimétrica al mismo tiempo. El caso más claro de intercambio simétrico es aquel en que una pareja A actúa de padrinos de bautismo de los hijos de una pareja B e inversamente un hermano o hijo de B actúa de padrino de bautismo para los hijos de A o de algunos de los hermanos de esta pareja. Otro caso es aquel en que una pareja A actúa de padrino de bautismo de los hijos de una pareja B, mientras que esta última (o algunos de sus hermanos)actúa de padrino de misa de salud de los hijos de A. Sólo muy excepcionalmente se encuentra casos donde dos parejas sean la una a la otra al mismo tiempo compadres dadores y recibidores en el mismo tipo de compadrazgo. Esto sugiere que a nivel individual la preferencia es por la asimetría.

Al respecto debemos recordar que en el caso de los padrinos de bautismo, el vínculo se forja al momento del matrimonio, es decir, antes de que los ahijados hayan sido procreados y quienes lo asumen es una pareja casada, a fin de evitar discrepancias entre el sexo del auspiciador y el de los ahijados al momento de ciertos rituales. En estas circunstancias la asimetría emerge, por lo tanto, de la necesidad de contar con auspiciadores que estén casados y que, como es de suponer, ya cuentan con padrinos para sus propios hijos. Esta tendencia explica, por otro lado, que por lo general los compadres dadores sean mayores que los recibidores. En la práctica la existencia de esta relación asimétrica se expresa en el tratamiento preferencial que se le da a los compadres dadores en contraste con los recibidores.

Pero si bien esto se da en la práctica, en la teoría esta tendencia trata de ser oscurecida, particularmente en el área cultural de Ayacucho y Apurímac, por el marcado acento simétrico que enfatiza la dimensión colectiva. Este patrón contrasta marcadamente con la configuración que adopta el compadrazgo en los departamentos del sur del Perú. Como si se tratase de un área cultural diferente los departamentos de Cuzco y Puno muestran un sistema de compadrazgo donde la asimetría también se expresa a nivel colectivo. Esto se ve claramente en la terminología que acompaña a este vínculo, donde los padres de un ahijado son tratados como si ellos mismos fuesen ahijados y los hijos del padrino, como si ellos también fuesen padrinos.

- Matrimonio y compadrazgo.-

Es a nivel del intercambio matrimonial y de la terminología que acompaña al parentesco por afinidad donde los aspectos estructurales del compadrazgo se presentan de una manera más evidente en las comunidades andinas contemporáneas y donde mejor se pueden rastrear las continuidades con el pasado prehispánico.

Aunque el sistema matrimonial no puede ser descrito como «prescriptivo» o «preferencial», los patrones que contiene son similares a lo que hemos visto del compadrazgo. Uno de ellos es la tendencia a reiterar vínculos matrimoniales entre dos parentelas o a combinar los intercambios matrimoniales con los de compadrazgo a fin de preservar

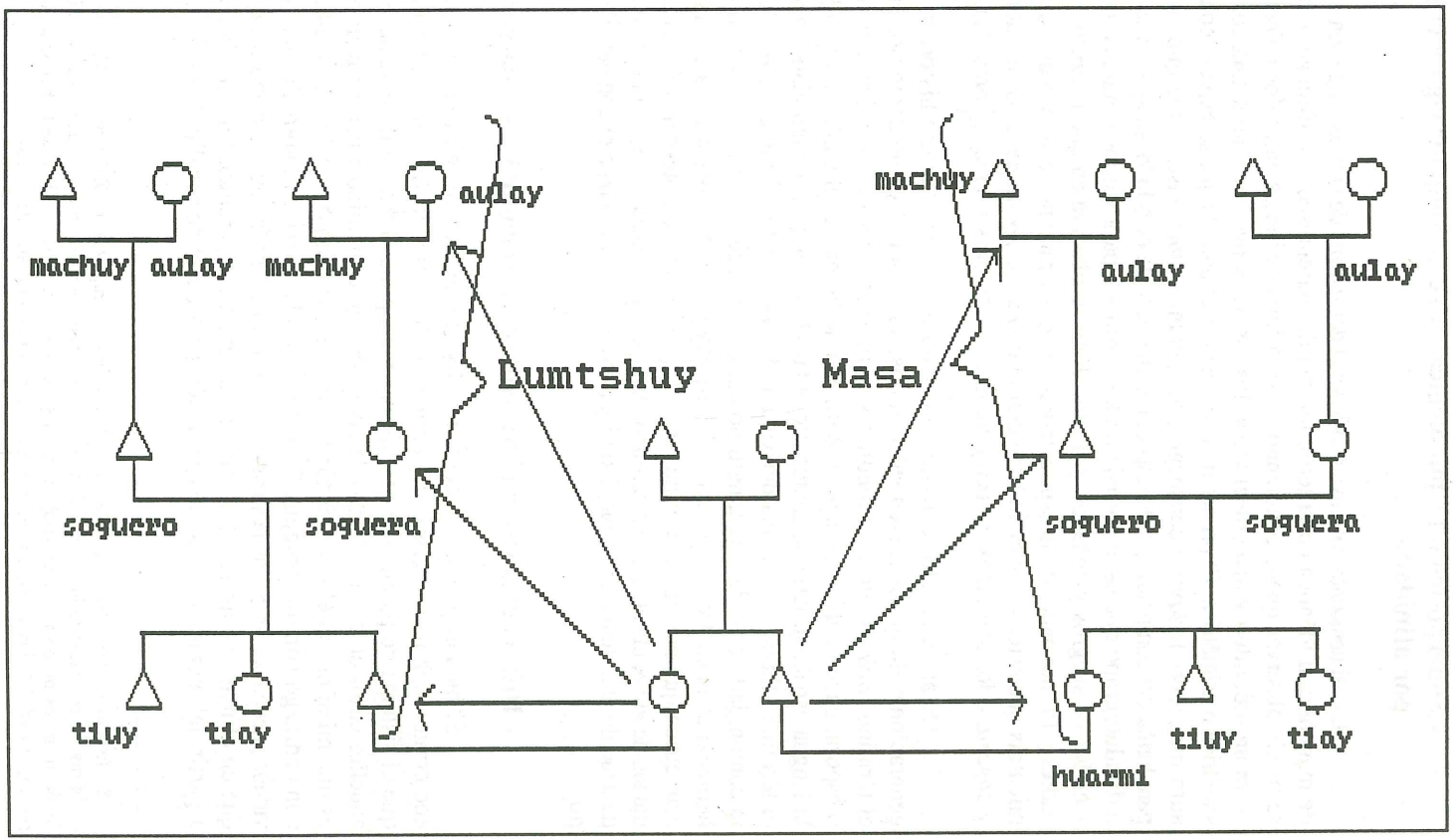
los ideales simétricos que rigen en la dimensión colectiva. Esto se puede apreciar en los numerosos casos en los cuales un grupo A da una mujer o un varón a un grupo B y a cambio recibe una mujer o un varón como compadre dador. Tal es la preocupación en este sentido que a fin de incluir el mayor número de miembros de estas parentelas en este sistema de intercambios se procura que aquellos que son de sexo opuesto contraigan matrimonio y aquellos del mismo sexo, se hagan compadres. Este último vínculo tiene además la ventaja de extender la relación por varias generaciones, ya que a diferencia del matrimonio puede regenerar otros vínculos de parentesco ceremonial, mientras que el matrimonio, sólo vínculos de parentesco.

La naturaleza reiterativa del matrimonio y el compadrazgo, muestran a su vez una tendencia muy pronunciada hacia la endogamia en distintos niveles de la sociedad, la cual tan sólo es mediatizada por las prohibiciones del incesto. En el caso del parentesco ceremonial, particularmente del compadrazgo espiritual, son muy pocos los casos en que el vínculo se ha forjado con foráneos. Lo común es hacerlo entre andamarquinos, particularmente del círculo de los allegados, pero que no sean parientes consanguíneos, salvo algunas excepciones ya mencionadas. En consecuencia, se puede apreciar que el matrimonio y compadrazgo andamarquinos muestran, por un lado, las mismas tendencias reiterativas vinculadas a una orientación endogámica que se sustenta en un ideal de intercambio simétrico entre parentelas y, por otro, tendencias exogámicas que buscan ampliar los vínculos del grupo consanguíneo. Aunque no conocemos de ningún caso en que un vínculo de parentesco ceremonial entre parientes consanguíneos dé lugar a que se conviertan en *qarqachas* o *condenados* y, por lo tanto, se dé un mayor grado de permisividad, no hay duda de que un principio semejante al que sustenta a la prohibición del incesto hace que se prefiera seleccionar a los parientes ceremoniales fuera del círculo más estrecho de consanguíneos. Este principio tiene que ver con la necesidad de expandir el grupo consanguíneo, pero no a un grado en que pueda poner en peligro la expansión de las alianzas matrimoniales, pues el parentesco ceremonial también genera vínculos que caen bajo la jurisdicción de las prohibiciones del incesto.

Aunque las reglas del incesto que se aplican al parentesco ceremonial tienden a circunscribirse a los individuos que forjan el vínculo y muy secundariamente a otros miembros de la parentela, no son pocos los que quedan excluidos. Un ahijado, por ejemplo, no puede casarse ni con su madrina, ni con los hijos de sus padrinos, y frecuentemente ni con los hermanos de sus padrinos. Si a esto le sumamos que tampoco lo puede hacer con categorías del parentesco por consanguinidad hasta el cuarto grado y con algunos de sus afines, el margen para optar por una pareja que no esté constreñida por las reglas de incesto es muy limitado. Dadas estas condiciones, y debido a que Andamarca cuenta con 3,000 habitantes y un 85% de matrimonios endogámicos, ya se podrá imaginar lo que ocurriría si para cada hijo (que son numerosos, por el ideal de procrear 12 hijos) se le escogiese un padrino de familias diferentes en las distintas modalidades de parentesco ceremonial. Obviamente, el resultado sería incurrir en incesto o buscar al cónyuge en otra comunidad. Ante un panorama de esta naturaleza, se podría decir que la reiteración de los vínculos, además de permitir la consolidación de los vínculos de solidaridad entre las parentelas, es también un mecanismo que evita restringir el potencial humano disponible para contraer matrimonio.

DIAGRAMA 22

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO POR AFINIDAD



- Superposición terminológica entre el compadrazgo y el parentesc por afinidad.-

Las dimensiones colectiva e individual del sistema de compadrazgo son reproducidas de manera casi idéntica en la terminología del parentesco por afinidad. Una vez más se puede observar que dependiendo de si la interacción es entre dos colectividades o entre un individuo y una colectividad los vínculos pueden asumir una configuración simétrica o asimétrica. El primer tipo de relación es aquella que se expresa con el término auto-recíproco de *laysi* o consuegro, que, como hemos visto, es la que constituye el paradigma del compadrazgo. El aspecto asimétrico, de otro lado, se aprecia en la relación individuo/grupo que es expresada en los términos para yernos y nueras, por un lado, y en los de suegros y cuñados, por otro. Esto se observa en que tanto los abuelo, los padres y los hermanos de la esposa tratan con el término no-recíproco de *masa* al yerno, mientras que este, a su vez lo hace con el de *machuy* y *aulay*, a los primeros, *sogero* y *sogera*, a los segundos, y *tiuy* y *tiay*, a los terceros (ver Diagrama 22).

De acuerdo a los antiguos vocabularios y otras fuentes históricas, estas tres generaciones de afines fueron subsumidos, tanto por el yerno como por la nuera, en el término *caca*. Además de aludir a suegro, padre del suegro y hermano del esposo o esposa, *caca* también designó al hermano de la madre, el cual, bajo la influencia de la lengua española, terminó siendo reemplazado en muchas comunidades quechuas por el término «tiuy», que es una derivación de «tío». Esto último es lo que le sucedió a la comunidad de Andamarca, pero no tanto en relación al suegro, sino en relación al hermano de la madre y al hermano del esposo/esposa. En consonancia con la naturaleza asimétrica que poseía el término *caca*, hoy el hermano o hermana de un cónyuge es tratado de «tío», mientras que el término recíproco de «cuñado», que es el que correspondería de acuerdo al sistema terminológico hispánico, es reservado para el cónyuge de un hermano [8].

- Diferencias entre el parentesco ceremonial y el matrimonio.-

Si bien el parentesco ceremonial y el matrimonio se influyen mutuamente y encierran muchos paralelismos, también se dan grandes diferencias. Una de ellas es que el sistema de parentesco ceremonial presupone el matrimonio, especialmente en aquellos casos en que el vínculo de compadrazgo está unido a uno de padrinazgo. Otra es que mientras en el matrimonio los que se unen son dos individuos, en el caso del compadrazgo son dos parejas. En términos colectivos las parentelas de cuatro individuos pueden servir de canales para la extensión de los vínculos de compadrazgo, mientras que en el matrimonio la interacción se da entre las parentelas de dos individuos que a partir del momento de su consagración permite el desarrollo de mayores vínculos

8 Esta evidencia, además, tiene el valor de confirmar la hipótesis de Zuidema (1977) de que el hermano de la madre es valorado en la sociedad andina más como un pariente afín que como un consanguíneo. Es decir, no es propiamente un "tio", sino un suegro o cuñado para el hijo de la hermana, debido a que, por la unidad del linaje paterno, este hereda la condición de afín de su padre.

por afinidad, de parentesco ceremonial y nuevas relaciones matrimoniales entre ellas. Otra diferencia no tan pronunciada entre estas instituciones es que los descendientes de dos parejas unidas por el parentesco ceremonial pueden renovar este vínculo mientras que los descendientes de una pareja conyugal no pueden renovar el vínculo matrimonial sino pasadas unas cuatro generaciones. Por lo tanto, el parentesco ceremonial, sólo puede generar otros vínculos de parentesco ceremonial mientras que el matrimonio se da el lujo de crear vínculos de consanguinidad, afinidad y, potencialmente, de compadrazgo.

Una diferencia importante entre el matrimonio y el compadrazgo es la naturaleza monogámica del primero y la naturaleza plural del segundo. Es decir, mientras que en el matrimonio un individuo sólo puede tener un cónyuge al mismo tiempo, en el compadrazgo no hay restricción en cuanto al número de vínculos que establece un individuo o pareja. En este sentido el parentesco ceremonial es semejante al sistema de cargos religiosos: ambos son acumulativos y esta acumulación ocurre a lo largo del ciclo vital. Gracias a este atributo dinámico del compadrazgo, y del parentesco ceremonial en general, la red social de una persona puede expandirse al punto de poder conseguir el apoyo necesario para pasar los cargos asociados con los niveles de mayor inclusión comunal, como veremos luego.

Unido a esta capacidad ascumulativa otro rasgo del compadrazgo es ser optativo. Es decir, para activarse en la practica no basta que el compadrazgo tenga una posición estructural dentro del sistema: también depende del libre albedrío de los individuos. Así, aunque los *laysi* o consuegros son compadres potenciales por pertenecer a las parentelas respectivas de una pareja conyugal, sólo consolidan este vínculo cuando por decisión propia sellan su unión delante de un santo. El tener estos atributos es nada mas que una consecuencia de la dimensión individual que encierra el parentesco ceremonial, la cual, a su vez, debe su existencia, como en el caso del matrimonio, a que esta institución se asocia con la socialización de los individuos a lo largo del ciclo vital y con la naturaleza bilateral del sistema de parentesco.

-El rol del compadrazgo.-

De toda esta descripción queda claro que así como pueden operar simultáneanente en una misma comunidad distintas agrupaciones sociales que se organizan sobre principios diferentes (bilateralidad, unilinealidad, descendencia paralela) y así como el matrimonio aparece como un ritual que marca el status de adulto de los individuos y expresa el intercambio entre grupos, también el parentesco ceremonial encierra una doble dimensión, una de las cuales presenta un carácter individual y la otra uno colectivo. La mejor expresión de la dimensión individual quo encierra el parentesco ceremonial es que no hay dos individuos que cuenten con redes de este tipo de parientes que sean exactamente iguales, y la mejor expresión de su dimensión colectiva es que estos vínculos tienden a reiterarse entre dos parentelas y que llegan a heredarse de padres a hijos. Igualmente, en el caso del matrimonio, la dimensión individual se advierte en los términos proscriptivos de estas alianzas, y la dimensión colectiva, en que las alianzas son arregladas generalmente por los padres y tienden a reiterarse entre las parentelas. Situándonos desde una perspectiva

aliancista veremos que estas dimensiones guardan correspondencia con las tendencias exogámicas y endogámicas que ya hemos mencionado al hablar del matrimonio y con las tendencias disgregantes y aglutinantes de los principios bilaterales y unilineales de descendencia. Las tendencias endogámicas del sistema de parentesco ceremonial se advierten principalmente en el hecho de que estos vínculos tienden a forjarse entre individuos de una misma localidad, mientras que si se forjan con foráneos la importancia que se les da es secundaria con respecto a los primeros; y en que la institución encierra una dimensión colectiva que a la vez de reforzar vínculos previos entre parentelas evita limitar las posibilidades matrimoniales de los individuos.

De lo dicho queda establecido que el parentesco ceremonial andino no puede ser explicado simplemente como un mecanismo sustitutorio de un sistema de parentesco debilitado. Por el contrario, la evidencia que hemos presentado sugiere que el parentesco ceremonial supone un sistema de parentesco previamente organizado que inclusive llega a modelarlo. Tampoco creemos que sea suficiente explicarlo como una institución que contribuye exclusivamente al mantenimiento de la solidaridad del grupo, pues esto podría decirse de cualquier institución. En todo caso, si esta fuese su única función habría que preguntarse por qué se presenta bajo tan diversas modalidades y bajo significados tan diferentes. A nuestro parecer, decir que una institucioán contribuye al mantenimiento de la solidaridad social es decir prácticamente nada o muy poco. Por el contrario, lo que se debe de hacer es tratar de entender una institución en el contexto de otras instituciones, en sus manifestaciones conceptuales y empíricas, y en el contexto de los principios de la realidad social que se está estudiando.

Dejando de lado los significados particulares de los diferentes tipos de parentesco ceremonial, esta institución tiene ciertas características generales que contrastan con las relaciones entre parientes consanguíneos y afines. El elemento más irreductible del parentesco ceremonial es que los vínculos se forjan entre dos individuos o, más comúnmente, entre dos parejas que idealmente no guardan relación consanguínea, el que obtiene su legitimidad a través de formas religiosas de inspiración católica. En añadidura, se señala que estas relaciones deben ser guiadas por el respeto mutuo y,por lo tanto, deben ser ajenas a todo tipo de conflictos entre las partes involucradas. Efectivamente ocurre así en la práctica, lo que contrasta con los conflictos que tienden a ocurrir entre parientes consanguíneos y afines. A diferencia de otras relaciones, aquellas del parentesco ceremonial se caracterizan por un exceso de generosidad que conduce a considerar el rechazo de obsequios como una de las mayores ofensas. Las relaciones conyugales, consanguíneas y de afinidad se caracterizan, por contraste, por cierta dosis de tensión que se expresa en el deseo de obtener mayores ventajas en el intercambio de bienes materiales. Es por esta razón que en los contextos festivos o en los laborales se espera de los parientes ceremoniales la mayor colaboración, luego siguen los afines y, finalmente, los consanguíneos.

Que el parentesco ceremonial se consolide sobre bases religiosas ejerce sin duda una gran influencia en la armonía que predomina en este tipo de relaciones. Sin embargo, no creemos que esta sea la única razón, pues las relaciones conyugales y las

de afinidad (a través del *perdonanakuy*) también tienden a consolidarse sobre estas bases, pero, sin embargo, generalmente conllevan conflictos. A nuestro de modo de ver quizá la respuesta esté vinculada a premisas más estructurales, como puede ser el ámbito de donde son reclutados estos vínculos, lo que quizás guarda correspondencia con el rol de mediación que tienden a desempeñar y con la naturaleza que encierran, de acuerdo a si la interacción es percibida como simétrica o asimétrica.

En relación con la afirmación anterior, en la región de Ayacucho, particularmente en la comunidad de Andamarca, hemos notado que el parentesco ceremonial es predomi nantemente simétrico, en contraste con el parentesco por consanguinidad y afinidad. Esto se advierte en el hecho de que estos vínculos, especialmente en la modalidad de compadrazgo, se forjan principalmente entre los miembros del *aura* o parentelas respectivas de una pareja conyugal, y que la terminología que se usa es recíproca, mientras que las terminologías de los parientes consanguíneos y propiamente afines son asimétricas. Por ejemplo, entre los parientes consanguíneos, aun los hermanos, que aparentan sostener las relaciones más simétricas, se reconoce que unos son mayores y otros menores, y entre los afines vemos que inclusive se han traducido al español las diferencias que la terminología del parentesco quechua establecía entre el esposo/a y el hermano/a de la esposa/o. Pareciera, por ende, que existe una correlación entre la imagen de simetría de las relaciones de compadrazgo y las bases colectivas sobre las cuales se funda, entre la imagen asimétrica de los vínculos de afinidad y su base individuo/grupo; y entre la imagen asimétrica de los vínculos consanguíneos y su base de relaciones individuo/individuo.

La mejor evidencia para nuestra hipótesis de que es la base simétrica de las relaciones sociales, y no tanto la base religiosa, la que sustenta este respeto mutuo entre los parientes ceremoniales radica en que el compadrazgo, que es considerado como la relación simétrica por excelencia, ha ingresado en la terminología de parentesco para designar una relación fundamentalmente simétrica (ver Diagrama 20) y además ha dado lugar a una modalidad que no implica padrinazgo que se conoce como «compadrazgo de respeto». Sin embargo no dejamos de reconocer que, dados los matices asimétricos que predominan en el compadrazgo del Cuzco, Puno y Bolivia, es posible que esta hipótesis tenga que ser perfeccionada en el futuro.

Llegados a este punto, queda claro que el compadrazgo en Andamarca es una expresión tangible de la vitalidad de un sistema socio-cultural que tiene la capacidad de incorporar instituciones foráneas, reteniendo sus formas, pero variando sus contenidos. El poder hacer esta distinción entre forma y contenido nos ha sido posible gracias al uso de ciertas premisas estructurales que nos han permitido determinar las partes constitutivas de esta institución, el significado que le confieren los actores sociales y su semejanza a las partes constitutivas de otras instituciones como el parentesco y el matrimonio cuyos rasgos andinos han sido motivo de muchos estudios. Además, el que estemos ante una interpretación andina de esta institución se ve reforzada por las semejanzas que encierra el compadrazgo andamarquino en relación al de otras comunidades peruanas y bolivianas y debido a que ellas se extienden a determinados contextos que rodean a esta institución tales como algunos rituales, la terminología de parentesco, etc. Finalmente,

estos distintos contextos sugieren que el significado principal del compadrazgo en la sociedad andina es el de ser una institución mediadora entre individuos y grupos y que su legitimidad se deriva de la dimensión colectiva, que en Andamarca busca realzar sobre todo el valor de la simetría.

PARTE III

LA UNIDAD COMUNAL

En esta última parte nos detendremos en las expresiones simbólicas y rituales a través de los cuales se manifiesta la unidad de la comunidad de Andamarca y de los mecanismos sociales para materializarla. Con respecto a las primeras, veremos que, como en el pasado prehispánico, existen dos estructuras fundamentales que organizan los símbolos y los rituales. Una adopta una configuración diamétrica y es de naturaleza simétrica y estática mientras que la otra asume una forma concéntrica, y su naturaleza es jerárquica y dinámica. La primera tiene como patrón numérico al dualismo y organiza al espacio, al tiempo y la sociedad en mitades opuestas y complementarias, mientras que la segunda, a un dualismo concéntrico que se expande hacia el triadismo y organiza al espacio, al tiempo y la sociedad en secuencias que suponen una socialización progresiva y una mayor inclusividad espacial y social. Finalmente, la primera se inscribe en un plano esencialmente colectivo, mientras que la segunda lo hace en uno que supone una dialéctica entre lo individual y lo colectivo.

Con respecto a los mecanismos sociales que materializan esta unidad ya hemos visto que su base reside en la importancia que los andamarquinos asignan a las relaciones de parentesco y parentesco ceremonial y en el papel significativo que, en este contexto, asume la dialéctica endogamia y exogamia como sustento de dichas relaciones. Pero la institución por antonomasia que concretiza la unidad comunal, por vertebrar en una misma estructura a los comuneros y los segmentos sociales que los respaldan, es el sistema de cargos religiosos. Siendo el punto de convergencia de la máxima expresión de lo colectivo y lo individual la configuración que adopta es eminentemente jerárquica. Es gracias a este sistema que los comuneros incrementan la socialización que les confiere el ciclo vital a la par que asumen simbólicamente la totalidad de la comunidad en sus personas. De ello no solamente obtienen prestigio sino la posibilidad de recrear anualmente la unidad de la comunidad, las partes que la conforman y los hitos clasificatorios de origen católico bajo los cuales se ordenan el espacio, el tiempo y la sociedad.

Nuestro punto de partida para esta parte será la fiesta del agua, que condensa los principales símbolos a través de los cuales se expresa la unidad andamarquina. A continuación analizaremos la estructura jerárquica de los santos y el sistema de cargos religiosos, las relaciones interétnicas, la organización dualista y la representación del poder.

CAPITULO I

LA FIESTA DEL AGUA
Y LA
REPRESENTACION
DE LA UNIDAD DE ANDAMARCA

a.- El simbolismo del agua.-

Que una comunidad cuente con riego en los Andes es siempre motivo de un conjunto de celebraciones, pero si a la existencia de este recurso se le añade el asociarse con el maíz y con los vacunos, el valor que se le otorga es mucho mayor. Este parece ser el caso de la comunidad de Andamarca donde el agua recibe un tratamiento preeminente como se puede apreciar del hecho de que motive la fiesta más importante y compleja que se celebra a lo largo del año y de que se le asocie el único mito de origen de la comunidad, logrado registrar, que reproduzca en el plano narrativo las estructuras que encierra este ritual.

Quizá llamarle fiesta a la celebración que se hace en torno del agua no sea muy apropiado pues podría dar la impresión que es como una de las tantas que se realiza en homenaje a los santos y que tienen una duración muy limitada. La fiesta del agua no se hace, pues, en un día ni en un solo lugar. Ella supone una secuencia de actos que se suceden en distintos lugares y que se inician hacia el primero de agosto y terminan el 26. Es debido a esta característica que se puede desentrañar la existencia de una estructura temporal y espacial que puede ser comparada con la que emerge en otras instancias socio-culturales de la vida andamarquina. Una de ellas es el mito de origen que nos habla de la fundación del pueblo de Andamarca por uno de cuatro hermanos que emergieron de la laguna de Yaurihuiri (ver p.55).

Como ya hemos tenido oportunidad de señalar, el que los héroes de este mito se llamen *Mayo*, que significa río, de por sí muestra que el motivo central de este es el mismo que el de dicha fiesta. Igualmente relevante es la mención que se hace al 25 de agosto, ya que coincide con la fecha en qué los regantes de la banda oriental celebran en el pueblo esta fiesta. Además, ya desde un plano estructural, el itinerario que siguen los personajes es muy semejante a la secuencia de los rituales asociados con esta fiesta. En ambos casos, el recorrido es de sudeste a noroeste, iniciándose en los orígenes del río Vizca y terminando en el Negromayo. Una coincidencia adicional es que en ambos casos estos dos ríos, con sus bandas respectivas, son representados como opuestos complementarios pero otorgándosele al Negromayo una mayor preeminencia. Igualmente significativas son las lágrimas que brotan de los ojos, que recuerda un motivo muy característico del Horizonte Medio (600 DC - 1000 DC) [1], y la preeminencia del Negromayo, subrayada

1 Es el caso del personaje central de la Portada del Sol de Tiahuanaco, que debajo de los ojos muestra unos lagrimones que parecen transformarse en acueductos.

por su asociación con el ojo derecho. Finalmente la mención a una pirámide truncada recuerda la figura del Huamani que es una de las principales ofrendas que se ponen en honor del agua.

Este mito, además de coincidir con los valores espaciales expresados en los ritos de la fiesta del agua, tiene la virtud de realzar lo que a otro nivel trata de expresar el ritual, es decir, que la integración plena se obtiene a través de un proceso de socialización paulatina y que el medio para simbolizarla es la división dual en dos mitades opuestas pero complementarias.

Como ya hemos señalado, la fiesta del agua de la Comunidad de Andamarca tiene lugar en el mes de agosto y sus etapas se desarrollan a lo largo de casi todo este mes. La posición de esta fiesta dentro del ciclo anual de actividades y la naturaleza de los eventos que tienen lugar en su interior nos permiten apoyar la interpretación de Billie Jean Isbell acerca de la fiesta de la limpieza de la acequia de la comunidad de Chuschi (provincia de Cangallo)(1975). Al igual que ella creemos que la fiesta del *yarqa aspi* de Andamarca se presenta como un ritual de fertilidad en el cual la madre tierra es fecundada por el agua que discurre por los canales de irrigación y que desciende de la puna. Efectivamente, de manera análoga a los chuschinos, los andamarquinos también comparten la creencia de que la tierra se abre [2] en este mes (inclusive señalan el día 2 de agosto como fecha de la apertura) e igualmente también regresan las cruces, que fueron bajadas a la iglesia del pueblo en el mes de mayo para la Fiesta de las Cruces, al concluirse los festejos de la limpia acequia.

Decir que la tierra se abre es usar una metáfora bastante obvia acerca de la predisposición que esta muestra por ser fecundada. La alusión al desplazamiento de las cruces debe entenderse, como lo sugiere Isbell, de acuerdo al significado de fertilidad y abundancia que tienen las cruces en el mundo andino. El rol que estas cumplen es proteger a los cultivos de las inclemencias climatológicas y muy especialmente del granizo. Una muestra de ello es la creencia que sólo enterrando debajo de las cruces a las criaturas que fallecen sin ser bautizadas se neutraliza su potencial de causar granizadas. Pero donde se advierte más fehacientemente su acción protectora es en el hecho de que las cruces son removidas en el período de la cosecha, cuando la tierra cumplió su ciclo de gestación, y son devueltas cuando la tierra está por iniciar su gestación lo que coincide con la culminación de la fiesta del agua y con la víspera de la siembra del maíz, que tiene lugar en el mes de setiembre.

La parte activa en este proceso fertilizador fue asociado, ya desde José María Arguedas, con el Huamani; posteriormente Ulpiano Quispe (1969)) y Billie Jean Isbell

---

2 La creencia de que "la tierra se abre" está muy difundida en los andes. Por lo general se supone que ocurre en dos momentos; agosto y febrero, que son períodos que frecuentemente coinciden con competencias entre las mitades que dividen un cuerpo social. Estas etapas del año se consideran que son muy peligrosas pues al estar abierta la tierra afloran emanaciones que son dañinas para la salud. En Andamarca está apertura de la tierra es aludida en quechua como *allpa quichayarachcan*, y la enfermedad que sobreviene de aspirar estas emanaciones se conoce como *pachapaq* ("agarrado por la tierra"). El medicamento que usan para contrarrestarla es la *qacañan*, que es el líquido de la placenta de una vicuña o alpaca.

han coincidido con esta interpretación. En Puquio: *Una Cultura en Proceso de Cambio*, Arguedas nos cuenta que según el Regidor y Auki menor de Chaupi,

> «El Aguay unu es un don de los Wamanis. Wamanikunamantan llocsimuchkan yawar bena, Uno. Ima wawanchikpaq todo, lliopaq, riki... De los wamanis brota la vena de sangre, el agua. Para nuestros hijos de toda especie, todo, para todas pues. Orqotaytapa venan, riki unuqa, aguay unu, afirma don Viviano : El agua es la vena del Padre cerro, el aguay unu».

Además señala que

> «En el relato del mito de Inkarrí, el mismo Don Viviano dijo: Taytanchik wamanikunamantaqa aguay unullata chaskinchik (De nuestros padres, los wamanis, recibimos el agua, el agua solamente). Porque la lluvia es obra de Dios. El Aguay Unu es, pues, el agua que brota de la tierra». (Arguedas, J. M., 1964).

A continuación, Arguedas, de manera concluyente, afirma: «Todos nuestros informantes conciben el Aguay Unu sólo como la sangre fecundante de los Wamanis».

Ulpiano Quispe, a su vez, sugiere que hay una estrecha asociación entre el agua y el Amaru en su rol de mediador entre el cielo y la tierra; y Billie Jean Isbell piensa que quizás podría decirse que el agua es el semen del Huamani que actúa como fecundador de la tierra. En el mundo andino la asociación entre agua y Amaru es indudable, sin embargo, por aparecer este animal mítico constantemente vinculado con el mundo subterráneo tendríamos nuestras reservas de enfatizar demasiado su rol como mediador entre el cielo y la tierra. Por lo demás, la cita de Arguedas sugiere de manera bastante obvia que los indígenas de Puquio distinguen entre la lluvia que se supone es enviada por Dios y el agua que se dice brota de la tierra.

La asociación del agua con el semen del Huamani nos parece más afortunada, aunque, debemos hacer notar, no aparece directamente explícita en la sociedad andina. Más explicita es la asociación de agua con *yawar* o sangre, como se evidencia en la cita de Arguedas, y como se desprende de la interpretación de Tom Zuidema (1964, p. 142) acerca de la vinculación de Inca Roca con el agua [3]. Esta asociación hace hincapié en el carácter de principio vital del agua. En los materiales de Arguedas, la cualidad fecundadora del agua es más aparente a través de su asociación con los *wachoq* (cuyo significado literal es fornicador). Como ya hemos visto en la nota 1 de la p. 200, los *wachoq* fueron los que repartieron las tierras a los cuatro ayllus de Puquio. Ellos precedieron

---

3 Zuidema cita un mito que trae el cronista Pedro Cieza de León que relata que Inca Roca sintió mucho dolor al horadársele las orejas para ponerle los discos que usaban como atributo los nobles. Para encontrar alivio se fue a la montaña llamada Chaca, en las afueras del Cuzco. Una vez en este sitio rogó a las divinidades para que proporcionaran agua de riego, la cual era escasa. Súbitamente escuchó un retumbar. Temeroso de este suceso, el Inca se inclinó hacia adelante dejando que su oído izquierdo se aproximara a la tierra. De este gesto fluyó mucha sangre, a la vez que escuchó correr agua. LLamó a su gente para que liberarán el agua que fluía, lo cual tuvo como consecuencia originar al río Huatanay que corre en las inmediaciones del Cuzco.

a los *sallqa* runa u hombres salvajes y conocieron el agua penetrando hasta el corazón de los Huamanis. Penetraron por la vena del agua portando una tinya de oro en la cabeza y vestidos con anako y chaleco de oro y plata, reverberantes (Arguedas, op. cit., p. 242). El significado de fornicario que da González Holguin para este término y la vinculación de estos personajes con el agua enfatiza el rol fecundador de este elemento.

Así como la tierra es referida por un término secular y otro religioso o metafísico, que son respectivamente *allpa* y *pacha*, el agua es también designado en el quechua de ayacucho con un término secular como *yaku* y otro metafísico como *unu* [4]. Guaman Poma de Ayala, por ejemplo, cuando se refiere al agua de riego lo llama tan sólo *yaku*, mientras que cuando habla del Diluvio le dice *Uno yaku Pachacuti*. Arguedas sostiene que:

> «Si a cualquier persona, misti, mestizo o indio, se le habla de *unu*, como nombre de agua, no lo entiende. Sin embargo, el nombre de agua en los himnos de los aukis. durante la fiesta de la Scquia... es Unu... (Arguedas, op. cit., p. 238).

En los diccionarios quechuas de los siglos XVI y XVII, *unu* es mencionado como sinónimo de *yaku* y traducido como agua. Además, Fray Domingo de Santo Tomás menciona la forma verbal *unoyani* como sinónimo de *yacoyani* y la traduce como 'correr o derretirse algo'. En el *Vocabulario Aymara* de Ludovico Bertonio también encontramos la forma verbal equivalente *unukhtatha* o *unukhtaatha*, que lo traduce como 'menear', 'mover'. El término *unuqueña* lo traduce como 'el movimiento'. Sobre el sustantivo *unu* dice lo siguiente:

> «*Unu*: *Uno* solo, único. Parece nombre tomado de la lengua castellana, aunque me inclino más a decir que es propio, por ser muy claro (Bertonio, L.,1879, p. 377).

Es interesante hacer notar que el término *sapa*, que se usa tanto en quechua como en aymara para designar la noción de «único» y que en la época prehispánica indicó uno de los atributos del Inca, tiene también en aymara la connotación de semen. Entre las diversas ascepciones del término, Bertonio menciona *sapaca* y lo define como: «La semilla de los animales y hombres» y además añade «... Hombre, o cualquier otro animal que engendra mucho en una, o en muchas hembras». (Bertonio, op. cit., p. 309)[5].

De esta manera llegamos nuevamente a la asociación sugerida por Isbell, pero con un mayor enriquecimiento del contenido simbólico del elemento agua. Según este análisis se podría decir, por lo tanto, que para el hombre andino el concepto «agua»

---

4 Al respecto es importante señalar que esta distinción es válida para el quechua ayacuchano, pues en el cuzqueño el término ordinario para agua, en distintos contextos, es *unu*.

5 Juan Víctor Núñez del Prado en comunicación personal nos dice que en el Cuzco el hombre adúltero es actualmente designado Inca. De manera semejante, en Andamarca este término también se usa para designar a un carnero de cuatro cuernos que generalmente es reservado como padrillo. En Cuzco el nombre que se le da a este carnero según Núñez del Prado es **Encaychu.**

encierra principalmente las nociones de unidad y de fuerza vital. De acuerdo a esta segunda noción podemos explicar por qué está tan extendida la creencia de que los muertos no pueden cruzar el agua en movimiento y para hacerlo tienen que solicitar la ayuda de los vivos. Es quizás teniendo presente esta noción que podría interpretarse la afirmación de los andamarquinos que para ser Yaku Alcalde o repartidor de agua el candidato tiene que ser una persona muy activa y rápida, pues de lo contrario el agua se estancaría. En efecto, fueron varias las oportunidades en que pudimos constatar, y también sufrir, el rítmo acelerado que pauta el paso de estos funcionarios.

Además, se menciona explícitamente que el agua que fluye está viva y que algunas veces se le suele oír llorar como si se tratara de una criatura. De cuál sería su sexo no se dice nada. Quizá por su naturaleza ambigua una veces es conceptualizado como masculino y otras como femenino. Lo primero ocurre cuando se le asocia con la sangre del Huamani y lo segundo lo hemos advertido en relación a unos niños que personifican renacuajos en los días centrales de la fiesta del *yarqa aspi*. El nombre que se les da es *yacupa huahuan* que quiere decir «hijos del agua», pero en relación a una madre.

En contraste con las aguas que corren, que son las que usan los andamarquinos para sus actividades productivas, las aguas estancadas, como las de algunos lagos, son consideradas peligrosas y alrededor de ellas se han tejido un cúmulo de historias que hablan de su proclividad por devorar seres humanos y de su asociación con determinados personajes malignos.

Junto a esta imagen de vitalidad y fertilidad, que sugiere el fluir de las aguas, aquella de unidad es remarcada por la posición de mediación que guardan los ríos con respecto a sus bandas. Este es el caso del río Negromayo, que, como veremos, será el núcleo principal a través del cual la comunidad de Andamarca accede a su integración simbólica en la fiesta del *yarqa aspi*. Igualmente, es el caso, también, de la viga central del techo de una casa. que, como hemos visto, recibe el nombre de *mayu*, que significa río, y desempeña un papel muy importante en los rituales que acompañan al techamiento de una casa. En última instancia se podría decir que también es el caso de la calle Chaupi o Lima que media entre las mitades opuestas y complementarias de Tuna y Pata en que se divide el pueblo de Andamarca.

Finalmente lo que veremos esconderse detrás de los valores de fertilidad y unidad, que están presentes en la fiesta del *yarqa aspi*, es uno de conjunción de opuestos complementarios que es la forma andina de expresar la recreación del orden social.

b.- La secuencia ritual.-

Habiendo definido la posición que tiene esta fiesta a lo largo del ciclo anual procederemos ahora a relievar algunos aspectos del escenario en que se desarrolla y a estudiar la secuencia de los eventos que se suceden, a fin de comprender el valor integrador que encierra.

Como ya hemos adelantado, la fiesta del agua de la comunidad de Andamarca se estructura sobre una base dual que es mediada por el río Negromayo. Esta estructura

tiene implicaciones espaciales y temporales que revela valores fundamentales de la sociedad andamarquina expresados en varios contextos, pero, muy particularmente, en la configuración que adopta el pueblo matriz.

Así como el pueblo de Andamarca se divide en un barrio Tuna, que está hacia el oeste, y en un barrio Pata, que está hacia el este, también el valle se divide en una banda oriental y en una banda occidental. Esta división es especialmente evidente en la organización de la fiesta del *yarqa aspi* en la cual los canales y estanques de agua tienen un rol predominante. Como ya hemos descrito (ver p.48), ambas bandas del río cuentan con un sistema de irrigación independiente. En la banda occidental la acequia principal tiene el nombre de Negromayo porque se nutre de las aguas del río Negromayo o Hatun Huamani. En la banda oriental hay dos acequias que corren paralelas, una encima de la otra, y que se nutren del río Visca. La más alta se denomina Orqo, porque está más cerca a la puna, y la más baja, Visca. Aparte de estas acequias, ambas bandas cuentan con un conjunto de estanques y puquiales que completan el sistema de irrigación.

Como se puede apreciar en el calendario de eventos de la fiesta de la limpieza de la acequia (ver Cuadro 32a y 32b), los rituales se inician propiamiente en el *yacu oqari* (soltar agua) de la acequia del Negromayo, que tiene lugar el día 8 de Agosto. En esta ocasión los que tienen a cargo el ritual son los Alcaldes de Agua del canal del Negromayo. Estos son tres: el Tomero, que controla la parte sur, el Alcalde del Estanque de Huallacca, que controla el centro, y finalmente el Alcalde de la Punta, que controla la parte norte. El cargo que desempeñan es anual y son elegidos en el mes de agosto. Este ritual marca la culminación del cargo que estuvieron desempeñando. A el asisten, además de los alcaldes, las autoridades y algunos notables del pueblo.

El ritual del *yacu oqari* consiste en ofrendar, enterrando en el suelo una serie de objetos, en *saymear* (o sahumar) a tres *Huamani* con los que se identifican cada uno de los alcaldes y, finalmente, en la colocación de ofrendas en tres piedras, asociadas con cada Alcalde y ubicadas dentro de la acequia, a continuación de la compuerta, y que serán arrastradas por las aguas una vez que son soltadas. La ceremonia de enterrar las ofrendas y hacer el *saymi* tiene lugar en un abrigo que está casi al lado de la compuerta y en cuyo interior hay una abertura orientada hacia el oeste. Las ofrendas consisten en alcohol de caña, tres pares de clavel y *llampu* (harina hecha de una coronta de maíz con granos de color rojo y blanco) mezclado con *qori qollque* (oro y plata). A continuación el Tomero empieza quemando su *saymi* al *Huamani* Osqonta, le sigue el alcalde del Estanque repitiendo esta operación para el *Huamani* Santa Ana Punco y finalmente el alcalde de la Punta *saymea* al *Huamani* Timpuq. Estos tres *Huamani* son en realidad cerros que hay en la puna y que se ubican a lo largo de los orígenes del rio Hatun Huamani o Negromayo. Osqonta está cerca de los orígenes de este río, Santa Ana Punco le sigue a continuación y a este le sucede finalmente Timpuq. Al respecto es interesante notar que así como a Osqonta, es al alcalde Tomero a quien se le adjudica más preeminencia y que el mismo orden sucesivo de mayor a menor mostrado por los *Huamanis* se advierte en los *yaku alcaldes* cuando, en contextos rituales, caminan en columna de uno. Por consiguiente, en Andamarca la caminata de los alcaldes puede ser vista como una metáfora del río,

CUADRO 32a

SECUENCIA DE LOS EVENTOS DEL YARQA ASPI

2 de Agosto...	La tierra se abre.
8 de Agosto...	Yaku Oqari (soltar agua) de los Alcaldes de Agua salientes. (Banda Occidental)
14 de Agosto...	Santa Rosa y Niño Jesús de Praga inician la colocación de ofrendas al agua en el punto «Supaymayo Cucho». (origen de la acequia Visca en la Banda Oriental).
15 de Agosto...	Virgen del Perpetuo Socorro da el alcance a los 2 santos anteriores en Huayllahuarmi y pone una ofrenda para la acequia de Visca (Banda Oriental).
16 de Agosto...	Virgen concebida inicia la colocación de ofrendas en la Banda Occidental. Pone ofrendas en los puntos (de S. a N) de Tomacucho, Huerta Rumi y Qollpa.
17 de Agosto...	Santa Cruz pone ofrendas en los puntos San Ramón y Jonicha de la acequia del Negromayo (Banda Occidental). Niño Reyes pone ofrenda en el estanque de Huayllura (Banda Occidental.
18 de Agosto...	Yaku Oqari de los nuevos Alcaldes de Agua de la Acequia del Negromayo. San Francisco pone ofrendas en los puntos Jausía y Mayoccocha de la acequia del Negromayo. Espíritu Santo pone ofrendas en el estanque de Chitjansa (Banda Occidental).
19 de Agosto...	Virgen del Carmen pone ofrendas en los puntos Pataimari y Alfapampa de la acequia del Negromayo. Santísima Custodia (Jollana Amo) y San José ponen ofrendas en Cheqosno y Uña Huatana respectivamente, que son puntos iniciales de la acequia Orqo de la Banda Oriental.
20 de Agosto...	San Pedro (antes el Sr. Santiago Apóstol) da el encuentro a los dos santos anteriores en Matara Qocha, y en aquel punto entierra una ofrenda. Se inician las «Jayllay» que son ofrendas particulares al agua de los componentes de un sector de cultivo irrigado (barrio).
21 de Agosto...	Señor Resurrección (o San Pascual). pone ofrenda para el estanque de Totora (Banda Occidental). Virgen Encarnación pone ofrenda para el estanque de Auqatunco (Banda Occidental).
22 de Agosto...	San Isidro pone ofrenda para los estanques de Curhua y Yanaqocha (Banda Occidental). Virgen Dolorosa pone ofrenda para el estanque de Mullacata (Banda Occidental).
23 de Agosto...	Ofrendas simultáneas para lagunas localizadas en ambas bandas del rio Negromayo, Santísima Trinidad pone ofrenda para la laguna de Jeruycha (Banda Oriental) y Señor de la Ascención y Santa Cruz ponen ofrenda para la laguna de Yarpuqocha (Banda Occiden tal). Vispera de los Danzantes de Tijeras de los Mayor de Danzantes de la Banda Occidental.
24 de Agosto...	A partir de esta fecha todos los acontecimientos que se suceden tienen como escenario el pueblo (y también los Anexos). Los regantes de la Banda Occidental pasan los cargos centrales, se celebra la fiesta de San Isidro Labrador y se bendice el estanque de Totora.
25 de Agosto...	Los regantes de la Banda Oriental pasan los cargos centrales, se celebra la fiesta de Santa Rosa de Lima y se bendice el estanque de Chimpaqocha.
26 de Agosto...	Se celebra la fiesta de San Francisco y todos los que han pasado cargos hacen el «Despacho». en esta fecha culminan todas las celebraciones de la Fiesta de la Acequia.

CUADRO 32b

OPOSICIONES COMPLEMENTARIAS EN EL *YARQA ASPI*

Banda Oriental	*Banda Occidental*
Jeruicha Asociada con Santísima Trinidad.	Yarpuqocha Asociada con Santa Cruz y Sr. Ascención.
Santísima Trinidad Asociada con la ganadería.	Santa Cruz y Sr. Ascención Asociados con la agrícultura.
Celebra el 25 de agosto a Santa Rosa	Celebra el 24 de agosto a San Isidro labrador.
Amunchic se incluye entre los santos que ponen ofrendas en en esta banda.	Yayanchic y Mamanchic se incluyen entre los santos que ponen ofrendas.
Saca a personajes con el rostro pintado de rojo y con gorros de piel.	Saca a personajes con el rostro pintado de negro y con sombreros de paja.
Hormigas Rojas: Chilenitas o Guamanguinas	Hormigas Negras: Peruanitas.

pues no sólo tienen ellos que caminar apresuradamente sino que también el alcalde asociado con los orígenes tiene que marchar detrás de todos. La mayor jerarquía del alcalde Tomero es igualmente correspondiente a la primacía que tiene el Sur con respecto al Norte en las configuraciones espaciales.

El *saymi* es una pequeña ofrenda que se envuelve en *panca* de maíz y que contiene incienso hembra de color amarillo, *unto* o grasa del pecho de una llama y *misa sara* o harina de maíz de una coronta con granos de dos o más colores. Cada uno de los tres alcaldes ofrenda su *saymi* respectivo poniéndolo al fuego de una bosta ardiente. El Tomero coloca su *saymi* al centro, hacia la izquierda lo pone el alcalde del Estanque y hacia la derecha, el alcalde de la Punta. Esta distribución de los *saymi* corresponde exactamente a la manera como asperjan con chicha o aguardiente, y a la manera como corrientan (frotan) con doce minerales distintos las ofrendas que se ponen al agua en los pagos que se hacen en los distintos puntos de las acequias y en los manantiales. Estas consagraciones las hacen rociando el líquido o frotando los objetos al tiempo que dicen «en el nombre del Padre», luego repiten este procedimiento al lado izquierdo de lo actuado anteriormente y diciendo «en el nombre del Hijo», y, finalmente, a la derecha de la marca del Padre se repite el gesto diciendo «y del Espíritu Santo». Esta correspondencia posicional entre los *saymi* de los alcaldes y las consagraciones que se hacen en el nombre de la Trinidad también tiene una correspondencia temporal en el sentido que, al igual que en otras partes del mundo andino, los andamarquinos creen que una `Edad del Padre' precedió a una `Edad del Hijo' y que luego vendrá la `Edad del Espíritu Santo'.

Las piedras asociadas con los alcades también se ordenan de una manera análoga a la de los *saymi*, pero esta vez la piedra asociada con el Tomero está un tanto adelantada de su posición céntrica en dirección a la compuerta. Cada piedra es rociada con vino y trago, luego, intercalándose, se ponen tres pares de hojas de lirio y tres pares de hojas de coca, son espolvoreadas con *llampu* y se añaden tres ramas de clavel. Además, encima

Fig. 12.- El primer *yacu oqari*



de la piedra del alcalde del Estanque se pone el Huamani, que es una figura en forma de pirámide cuadrangular hecha de *llampu* mezclado con grasa del pecho de una llama, y dos claveles de color blanco. También se pone un floripondio blanco junto con las ofrendas que van encima de la piedra del alcalde de la Punta (ver Figura 12). Al abrirse la compuerta todas estas ofrendas son arrastradas por el agua y entonces se da por concluido el ceremonial.

Diez días después, el 18 de Agosto, los nuevos alcaldes de agua hacen su primer *yacu oqari*. En esta oportunidad vuelven a asistir todas las autoridades del pueblo. Además concurren los *ñahuin* [6] repartiendo waylla ichu (calamagrostis recta) y raki-raki (polypodiaceae) a todos los presentes, y finalmente acompaña un *ñahuin churaq* que es el encargado de ejecutar algunos de los pagos al agua (Figura 13). El primer acto de este ritual tiene lugar en un remanso del río Hatun Huamani o Negromayo ubicado cerca de la compuerta de la Toma. Este punto se denomina Tomacucho. Este primer acto lo ejecutan los tres nuevos alcades introduciéndose en el remanso y colocando cada uno, en el fondo del

6 Como hemos soñalado, es el primer cargo que cumplen los varones recién casados. Su rol principal es servir de asistentes de los *yaku alcaldes* repartiendo waylla ichu y raki-raki en distintos contextos rituales y aportar los negritos o pucas que actúan los días centrales de la fiesta. Dependiendo de la jerarquía del alcalde unos son mayores y otros menores.

Fig. 13.- La primera parte del segundo *yacu oqari*

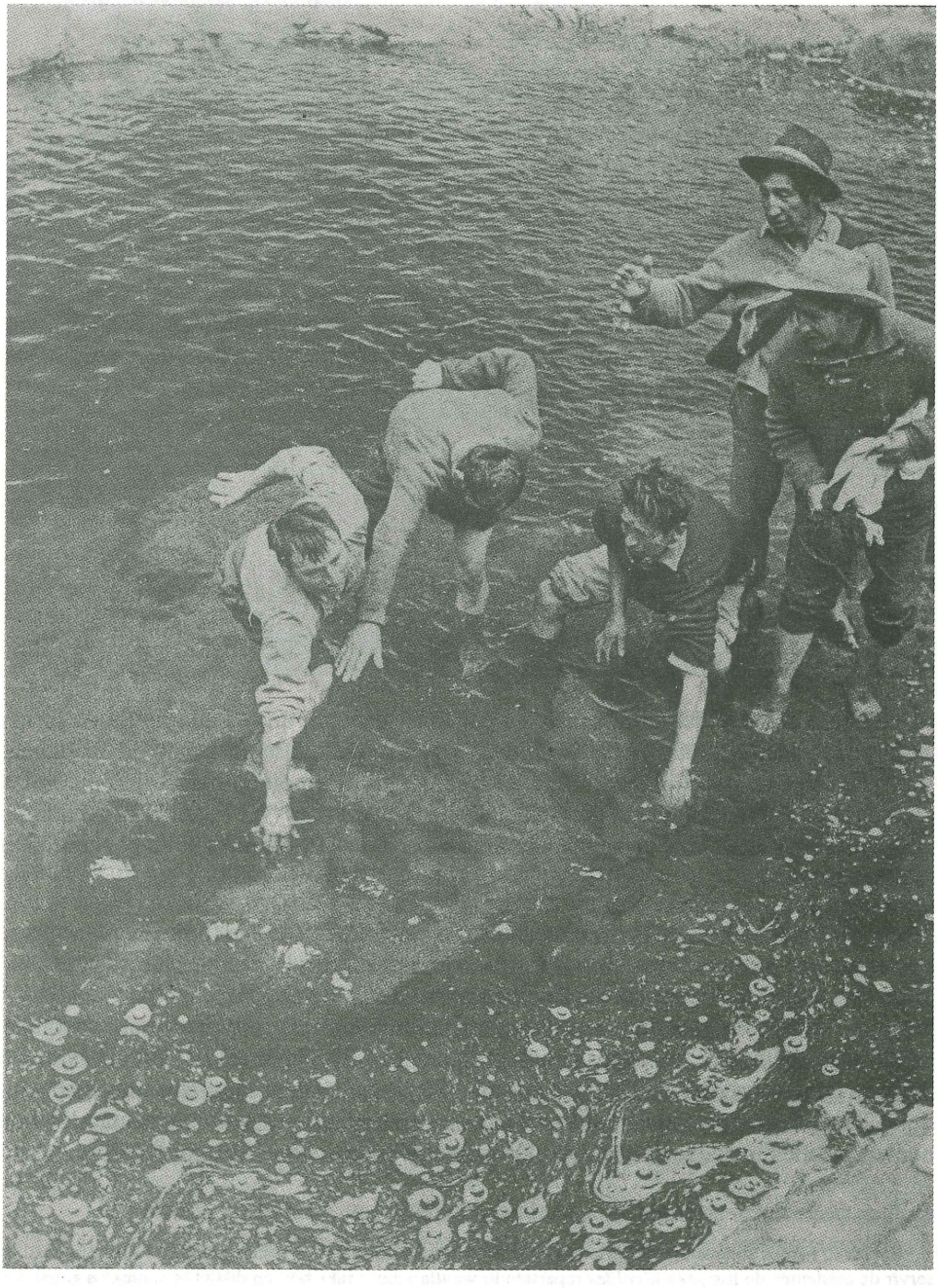


Fig. 14.- La segunda parte del segundo *yacu oqari*



agua, un cantarito conteniendo chicha, tapado con claveles, denominado *blancucha* [7]. Si los cantaritos no se ladean es buen augurio y si lo hacen se fijan en cuál y hacia qué dirección para determinar la suerte del alcalde asociado con el cantarito (ver Figura 13)). El segundo acto tiene lugar en el abrigo ubicado al lado de la compuerta mencionada anteriormente. Aquí el *ñahuin churaq*, ayudado por los cuatro *ñahuin*, prepara las ofrendas que se pondrán encima de las tres piedras asociadas con los alcaldes. En la piedra vinculada al Tomero se ponen dos botellitas pequeñas de agua florida llenas de vino, tapadas con claveles violáceos (Figura 14). Dada su importancia, son realzadas con una cinta, atada a sus cuellos, que lleva los colores de la bandera peruana. En las piedras restantes se ponen dos docenas de hojas de coca y una docena de claveles, pero esta vez no van encima de la piedra sino debajo. Al abrirse la compuerta se fijan en la dirección que señalan el pico de las botellitas al caerse con el ímpetu de las aguas: si apuntan hacia el oeste es mala suerte y si al este, buena suerte o que habrá un buen año.

Los canales de la banda oriental no cuentan con rituales *yacu oqari* semejantes a los del canal del Negromayo, sin embargo tienen en común con este, y con algunos estanques y lagunas, el que se lleven a cabo ofrendas al agua en algunos puntos significativos del recorrido de sus aguas. Estas ofrendas son las famosas *qayra* que se depositan en unas cavidades llamadas «caja», divididas en tres niveles superpuestos. Cada uno de estos puntos significativos donde se entierran las ofrendas está asociado con uno de 18 de los 20 santos que se veneran en la Iglesia principal de Andamarca [8]. La razón para la selección de cada uno de estos puntos no la hemos podido determinar plenamente, sin embargo hemos podido deducir algo de la lógica que se esconde detrás de la asociación de los santos con estos puntos y de la secuencia de las ofrendas.

Como se puede apreciar en el calendario de acontecimientos de la fiesta del

---

7 Un informante nos especificó que el *blancucha* del Tomero contenía vino, que es el licor de mayor prestigio; el del Estanque, trago o aguardiente, que es el opuesto al vino, pues se asocia con la puna; y el de la Punta, chicha que media entre los dos anteriores.

8 La asociación de estos puntos con cada uno de los santos de la iglesia matriz se advierte en el hecho de que los auspiciadores de estos santos deben acompañar a los especialistas rituales que colocan estas ofrendas. Llegado el día de la colocación de la ofrenda en determinados puntos del sistema de riego la comitiva que tendrá esta obligación se reúne desde muy temprano en la casa del mayordomo del santo asociado con estos puntos. Esta comitiva está compuesta por el mayordomo, algunos de sus familiares, dos *previstes*, que son sus ayudandes masculinos y dos *muñidoras*,que son la versión femenina de los anteriores. A ellos se le suma un *ñahuin churaq*, que es el encargado de poner las ofrendas y los que tienen el rol de distribuir el agua.

Mientras dura la caminata hasta la meta final, los previste marcan el rítmo del paso redoblando una *tinya* o una lata que hace las veces de tambor. Llegados a los sitios donde se encuentran las "cajas", el *ñahuin churaq*, con algún ayudante, se separa de la comitiva para ir a colocar las ofrendas. Ni el mayordomo, ni sus ayudantes pueden presenciar este acto pues el símbolo católico que auspician está reñido con lo pagano.

Una vez tapada la "caja", después de ponerse el último ingrediente se procede a un almuerzo entre todos los concurrentes y luego al *mitu puqllay*. Este es un juego cargado de matices eróticos, en el que varones y eres terminan literalmente embarrados.

De retorno en el pueblo, lo primero que hace la comitiva es postrarse ante la puerta de la iglesia para saludar a los santos y luego se retiran a la casa del mayordomo. Aquí se continúa con el consumo de alcohol iniciado en el almuerzo a la vez que se entonan, a modo de competencia entre varones y mujeres, las canciones del *qayra*. Una peculiaridad de estas canciones es que la letra siempre alude a flores como el sunchu de color amarillo o a la grama conocida como waylla ichu.

agua que adjuntamos, estas ofrendas asociadas con santos se inician en la banda oriental, en un punto en la puna que está cerca de los orígenes del río Visca. En esta oportunidad las ofrendas que se ponen están asociadas con la acequia Visca y cinco días más tarde el mismo número de ofrendas se pone para la acequia Orqo, que corre encima de la anterior casi en forma paralela. A diferencia de la organización de los puntos ofrendados en la banda occidental, en cada acequia de la banda oriental se seleccionan tres puntos: dos asociados con dos santos distintos son ofrendados en un mismo día; al día siguiente un tercer santo da el encuentro a los dos anteriores y, a su vez, pone una ofrenda. De acuerdo a la jerarquía de los santos los dos que inician la puesta de ofrendas son Constaticios, pero de jerarquía distinta: uno es Propietario y el otro Sullca (ver Cuadro 33). El santo que da el encuentro a los anteriores es clasificado como Oculto. Aquí nuevamente vemos que el sur, por estar más próximo a los orígenes de la fuente de agua, tiene mayor jerarquía que el norte. Otro detalle que coincide con valoraciones señaladas anteriormente es que todos los santos asociados con la acequia Orqo, que es la más cercana a la puna, son varones, mientras que los asociados con Visca tienen una connotación femenina [9]. El hecho de ofrendarse primero en la acequia de Visca y luego en Orqo pareciera estar vinculado a la secuencia en la distribución de las aguas de riego: la técnica utilizada es regar de abajo para arriba y de norte a sur (aunque con algunas variaciones) (ver p.102).

En la banda occidental se puede notar que la mayoría de los puntos donde se ponen ofrendas están dominados por santos Ocultos, pero que, asimismo, los santos de mayor jerarquía, que son Yayanchic o Espíritu Santo y Mamanchic o Virgen Encarnación, están hacia este lado. Al igual que en la banda oriental, los santos masculinos, vinculados con lagunas y estanques, ponen ofrendas en los sitios más altos, y los santos femeninos, en los más bajos. Así, por ejemplo, Espíritu Santo pone en Chitjansa mientras que la Virgen Encarnación en Auqatunco, que se surte y está casi debajo del anterior. Una excepción es el Señor Resurrección o San Pascual, un equivalente menor del Espíritu Santo, que se asocia con el estanque de Totora aledaño al pueblo. A nuestro modo de ver esto se explica porque la posición de este estanque es un tanto ambigua: por un lado es un punto terminal de las aguas que descienden de Chitjansa y pasan por Auqatunco y, por otro, es un punto inicial del agua que abastece al pueblo matriz.

En lo que respecta a la posición de los santos en relación a la acequia del Negromayo lo que se desprende es que estos se distribuyen en cuatro puntos sucesivos del canal que se ordenan de acuerdo a valores ligados a la vida y la muerte. En la Toma, que es el punto inicial de las aguas, el mayordomo que acompaña a poner las ofrendas es el de la Virgen Concebida que, como su nombre lo indica, se asocia con la idea de engendramiento[10]. El que sigue, en los puntos de San Ramón y Jonicha, es el mayordomo de Santa Cruz,

---

9 La excepción en este caso sería el Niño Jesús de Praga, sin embargo, en distintos contextos ceremoniales en que los auspiciadores de los santos actúan en conjunto el representante de este santo se agrupa junto a los mayordomos o previstes de los santos femeninos.

10 En el Cuzco la toma del principal canal de riego también parece guardar relación con esta Virgen, pues se denomina Concebidayoq.

CUADRO 33

ORDEN JERARQUICO DE LOS SANTOS DE LA COMUNIDAD DE ANDAMARCA

Constaticios	Fiesta
Propietarios	
Yayanchic: Espíritu Santo	21 de Mayo
Amunchic: Santísima Custodia (Qollana Amo)	25 de Mayo (Corpus Christi)
Mamanchic: Virgen Encarnación	22 de Mayo
Niño Jesús de Praga	25 de Enero
Santísima Trinidad	28 de Mayo*
Sullca	
Sullca Yayanchic: Sr. Resurrección	Movible (Domingo de Resurrección)
Sullca Amunchic: San José	14 de Abril
Sullca Mamanchic: Virgen de las Nieves	5 de Agosto
Santa Rosa de Lima	25 de Agosto
Virgen Dolorosa	Movible (Viernes Santo)*
San Pedro	7 de Julio
Ocultos	
<u>Santos</u>	
Sr. de la Ascensión	11 de Mayo unidos
Santa Cruz	10 de Mayo
San Francisco	26 de Agosto (unido con Sta. Rosa)
San Isidro	24 de Agosto
Niño Reyes	6 de Enero
Sagrado Corazón de Jesús	7 de Agosto
Sr. Santiago	5 de Agosto (olvidándose) (unido con V. de las Nieves)
<u>Santas</u>	
Virgen Concebida	6 de Enero (unida con Niño Reyes)
Virgen del Carmen	6 de Agosto (unida con S.C. de Jesús)
Virgen del Perpetuo Socorro	28 de Junio

que, como hemos visto, protege el desarrollo de los cultivos. Más hacia el norte, en los puntos de Jausía y Mayoccocha casi a la altura del cementerio, el mayordomo que acompaña es el de San Francisco, que es un santo del cual se dice que custodia a los muertos en el Qoropuna y cuyo hábito modela la mortaja que se pone a los difuntos varones. Cerrando esta secuencia, los últimos puntos donde se ponen ofrendas son Pataimiri y Alfapampa, que están casi al frente del cementerio y que se asocian con la Virgen del Carmen. En este caso nuevamente estamos ante una santa que, además de asociarse con el purgatorio, su hábito modela la mortaja que viste el cadáver de las mujeres.

Finalmente, todo este ciclo concluye el 23 de agosto con el entierro simultáneo de ofrendas en dos lagunas grandes ubicadas respectivamente en la banda oriental y banda occidental. Este día y los dos días que le anteceden tienen nombres específicos. Este día tiene el nombre de *víspera*, el 22, *cheqe* y el 21, *pampa*.

En el día 21 ponen ofrendas Sullca Yayanchic y Mamanchic en los estanques de Totora y Auqatunco, respectivamente, que están hacia el sur y muy próximos al pueblo. Antiguamente se hacía una procesión hacia Auqatunco o Pampayarqa (de aquí el nombre de Pampa para este día) con el acompañamiento de Danzantes de Tijeras. En el día denominado *cheqe* cada barrio en forma particular pone sus respectivas ofrendas al agua. Además, en este día el mayordomo de San Isidro pone ofrendas en dos lagunas que están en la puna y el Mayordomo de la Virgen Dolorosa pone ofrendas en un estanque que está debajo y que se nutre de estas lagunas.

Resumiendo lo descrito hasta el momento, se puede notar que al igual que el mito de fundación de Andamarca, donde se nos habla de cuatro hermanos Mayu que emergieron de la laguna de Yaurihuiri y cuya ruta es de sudeste a noroeste hasta que Mayo Anta funda Andamarca, las ofrendas que se ponen en los canales de riego también siguen una orientación semejante. Estas se inician, para la acequia Visca, ubicada en la banda oriental, el 14 de agosto, y el lugar donde se colocan es en Supaymayo cucho que queda precisamente en la misma dirección que Yaurihuiri, hacia el sudeste. El 15 de agosto, completando las obligaciones para con este acequia, se pone otra ofrenda en Huayllahuarmi, que está más hacia el norte y colindando con el anexo más alto que tiene esta comunidad. Siguiendo un claro sentido de alternancia, el 16 de agosto este ritual se cumple en la acequia Negromayo de la banda occidental; el punto donde se ponen las ofrendas es nuevamente en el extremo sur. En realidad se trata de tres puntos adyacentes ya que son tres la ofrendas que se entierran. Una se pone en Tomacucho, otra en Huerta Rumi y la última, ubicada más hacia el norte, en Qollpa. Constituyendo el Negromayo un canal más largo e importante que Visca, las ofrendas para este acueducto se ponen en cuatro días consecutivos, siguiendo siempre una orientación de sur a norte. Consecuentemente, las ofrendas para esta acequia culminan el 19 de agosto.

Entre el 16 y el 18 ninguna ofrenda es llevada a otros canales de riego de la banda oriental. Todo gira en la banda occidental, ya sea en el canal del Negromayo, siguiendo una secuencia de sur a norte o en otros canales menores que son surtidos de manantiales. En este último caso el orden es de abajo hacia arriba: primero el 17 de Agosto, cumplir con un estanque que queda en la parte baja, adyacente al pueblo,

y al día siguiente, el 18 de agosto, con otro que está en las alturas y cuyas aguas surten al mencionado estanque.

El 19 de agosto, cinco días despues de iniciada la distribución de ofrendas, por primera vez se colocan estas simultáneamente en puntos ubicados en las dos bandas. En la occidental se culmina la secuencia de ofrendas del canal del Negromayo en el extremo norte, en un punto cercano al cementerio, y en la oriental se da inicio a las que se ponen en el canal de Orqo, encima del de Visca. El 20 de agosto culminan las ofrendas para Orqo y se inician las *jayllay*, que son ofrendas de carácter particular. El 21 y 22 de agosto se ponen ofrendas adicionales en algunos canales pequeños de la banda occidental, siguiendo un orden de abajo hacia arriba y, finalmente, el 23, víspera de las celebraciones en el pueblo, se cierra todo este ciclo de homenajes a los canales de riego acudiendo a dos lagunas ubicadas simétricamente en las partes más altas de cada una de las bandas.

Llegados a este punto lo que se nos sugiere es que luego de nueve días en que se inició la colocación de ofrendas la unidad está a punto de reconstruirse de sus partes. La secuencia seguida ha sido partir de lo más periférico, de lo menos social e irse aproximando hacia el centro. El que el recorrido sea de sur a norte sin lugar a dudas tiene que ver con la orientación del curso del río, que es el eje mediador y el paradigma de la unidad. Y el que sea de este a oeste, guarda correspondencia con el movimiento del sol que confiere al oriente una valoración de orígenes.

Nos encontramos pues el 23 de agosto. Las comitivas que irán a depositar las ofrendas ya se están congregando. El Mayordomo de la Santísima Trinidad, que deberá auspiciar las ofrendas en la laguna de Jeruycha, en la banda oriental, ya está reunido con sus dos *previstes* (o asistentes varones) y su dos *muñidoras* (o asistentes mujeres). También han acudido su yerno y nuera, lo mismo que algunos compadres. Sólo falta que llegue el *Ñahuin churaq* o especialista ritual que deberá enterrar las ofrendas. La esposa del mayordomo afanosamente los atiende con una *lawita* o sopa espesa mientras termina de empacar la viandas que disfrutarán al almuerzo. En otra casa, un poco más distante, se repite una escena similar. Es el hogar del mayordomo del Sr. Ascensión y de Santa Cruz que se dispone a ir a la laguna de Yarpuqocha, ubicada en la banda occidental. Hacia las 10.00 am., casi al mismo tiempo y al rítmo de las *tinyas* o tambores ejecutadas por los *previstes*, se encaminan a sus metas respectivas. Posteriormente, el retorno también estará sincronizado y el pueblo en masa se volcará a recibirlos junto con los danzantes de tijera y todos aquellas actores que tendrán un rol protagónico en la fiesta que seguirá al día siguiente.

¿Por qué los que auspician la ofrenda en esta oportunidad son los mayordomos de la Santísima Trinidad y del Sr. Ascensión o de la Santa Cruz? Para responder a esta pregunta debemos tener presente que cada ofrenda que se ha puesto a los canales de riego ha sido auspiciada por los mayordomos de cada uno de 18 santos del pueblo de Andamarca y que cada santo tiene un significado especial, ya sea por su posición en el sistema jerárquico en el cual se organizan o por su asociación con determinados valores de la vida comunal. En este caso la razón por la cual se han escogido a estos santos es porque la Santísima Trinidad está asociada con la ganadería y la Santa Cruz y el Sr.

de la Ascensión, con la agricultura. Y la razón por la cual se ha dado prioridad a estas actividades es porque son las más importantes de esta comunidad, se asocian con los niveles ecológico más significativos (la puna y el valle) y son las que más han sido utilizadas en la sociedad andina para expresar una idea de complementaridad, como lo atestiguan la antigua oposición entre *huari* y *llacuaz* y la organización en ayllus simbólicos en muchos pueblos ayacuchanos.

Que efectivamente las bandas a los lados del río Negromayo que atraviesa la comunidad de Andamarca se hallan asociadas con estos valores complementarios se confirma por la presencia de unos personajes rituales que aparecen en las festividades que se realizan en el pueblo los días 24 y 25 de agosto. Se trata de los «negritos» y los «*puca*» o «colorados». Los primeros, que sólo aparecen el 24, cuando corresponde a los regantes de la banda occidental celebrar su fiesta, tienen como característica untarse la cara de negro y lucir unos grandes sombreros de paja. En cambio los segundos, asociados con la fiesta del 25 que auspician los regantes de la banda oriental, tiene como atributos untarse la cara de rojo y ceñirse un gorro de piel en vez de sombrero de paja. La oposición sombrero de paja y gorro de piel sugiere la oposición entre agricultura y ganadería o entre valle y puna, pues en el Perú el sombrero de paja está normalmente vinculado con lugares calientes y el gorro de piel generalmente se usa en las punas para abrigarse del frío. El calificativo de gringo para los *puca* indica, por otro lado, que son vistos como foráneos, en oposición a los Negritos que, consecuentemente, serían locales (ver Figura 22). Esta última interpretación se refuerza por la valoración que hacen de unas hormiguitas de especies distintas que cuando se encuentran se traban en una lucha a muerte. Tratándose de enemigos irreconciliables, los andamarquinos gustan mucho enfrentar a estas hormigas para ver cuál de las dos gana. Una, que es de color negro, es llamada *peruanita*, y la otra, que es de color rojo, *chilenita* o *huamanguina*. La valoración foránea de las hormigas rojas se puede comprobar aún más fehacientemente debido a que los huamanguinos [11] son considerados como el prototipo de los comerciantes, como se puede observar en la personificación que se hace de ellos en las fiestas de la limpia acequia de los ayllus de Puquio.

El orden en que se estructuran estas celebraciones, además de ser coincidente con la oposición que existe entre los dos barrios que dividen el pueblo de Andamarca, realza una vez más la preeminencia del lado oeste sobre el este, pues, así como el pueblo matriz se ubica en la banda occidental y la Plaza de Armas en Tuna, son los regantes de la banda occidental los que inician las celebraciones en el pueblo.

En consonancia con la orientación endogámica de cada mitad del dualismo andino, los regantes de cada banda hacen su propia celebración de esta fiesta en días separados. En cada oportunidad se repiten los mismos festejos, aunque también se dan algunas variantes.

---

11 Según José María Arguedas,

"Los "huamanguinos" representan a los comerciantes mestizos e indios que antes de la construcción de la carretera venían de Huamanga a los pueblos de la provincia, vendiendo telas, charangos, guitarras, baratijas, santos y amuletos. Los "huamanguinos" aparecen con trajes en que se han colgado trozos de tela de diversos colores y baratijas. Simulan tocar charango". (Arguedas, 1964, p. 249).

Una de las diferencias, como hemos visto, es que los de la banda occidental proveen a los «negritos» y bendicen el estanque de Totora adyacente al pueblo, y los de la banda oriental exhiben a los *puca* y bendicen el estanque de Chimpaqocha ubicado en la banda oriental, cerca del anexo de Chiricre. Otra diferencia es que las celebraciones del 24 de agosto giran en torno de San Isidro Labrador, que es el patrón de la agricultura, mientras que las del 25, alrededor de Santa Rosa de Lima, que es la patrona de Chiricre.

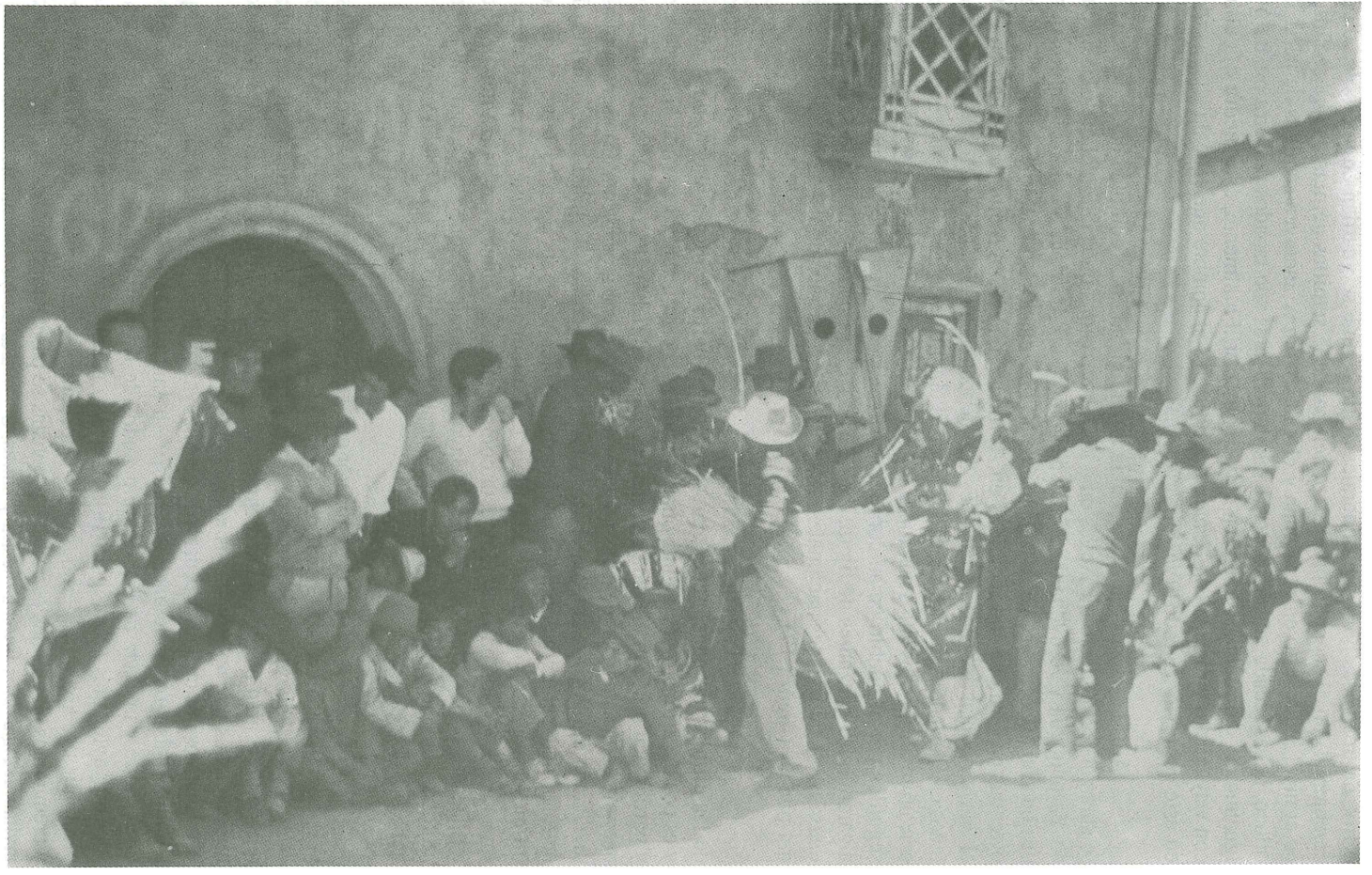
Pero como el cometido final de esta fiesta es la unidad, el 26 de agosto se hace una última celebración en el pueblo, bajo el patronazgo de San Francisco, que termina en el «despacho» o despedida y el retorno de las cruces a los lugares de donde fueron sacadas en el mes de mayo con ocasión de la fiesta de las cruces. En la medida de que estas imágenes cumplen el rol de proteger la fertilidad de los campos, el que sean retornados a sus lugares de origen quiere decir que ya la tierra ha sido una vez más engendrada por el agua y que está a punto de iniciarse un nuevo ciclo agrícola.

c.- La integración comunal.-

La simultaneidad de las ofrendas que se pone en ambas bandas el día 23 de agosto relieva de manera notoria la dualidad esencial que está detrás de la organización del universo andamarquino y el carácter eminentemente integrador de la fiesta de la acequia. Aparte de este detalle, se suceden todo un conjunto de expresiones que no hacen sino insistir en el mismo tema. Anteriormente hemos mencionado a unos personajes que están ligados a los alcades de agua, que son recién casados y que se les llama *ñahuin*. Como hemos señalado en la nota 6 , estos personajes están jerarquizados en mayores y menores. En la acequia del Negromayo se consideran mayores a los que están vinculados con el Tomero, y menores a los vinculados con el alcalde del Estanque. En la banda oriental se considera mayor al *ñahuin* asociado con la acequia Orqo, y menor al asociado con la acequia Visca. Lo interesante del caso es que en distintas ocasiones a lo largo de los eventos de la fiesta de la acequia, los mayores siempre reparten, a toda la concurrencia, waylla ichu o qori waylla ichu (calamagrostis ovata), que son gramas que crecen en la puna, y los menores reparten raki-raki, que es un helecho que crece en las profundidades de los valles. Ambas especies vegetales son luego puestas por la concurrencia en sus respectivos sombreros (ver Figura 15).

La distribución de los niveles donde se distribuyen las ofrendas al agua es otra modalidad bajo la cual se expresa la unidad de la comunidad atendiendo a sus niveles ecológicos más significativos. Como ya hemos indicado, las cavidades donde se ponen las ofrendas en los distintos puntos son permanentes y el nombre que reciben es «Cajas» o «Espíritu Santo». Cada «Caja» tiene tres niveles divididos por dos piedras aplanadas. En el nivel inferior se colocan ramas de clavel, a manera de lecho, y encima, cantaritos, denominados *blancuchas*, que contienen respectivamente chicha y *aqnu*, o agua virgen de puquial mezclado con jora o maíz en estado de germinación, y también una botellita con vino. Al centro de este nivel inferior se coloca el Huamani, mencionado anteriormente, adornado con tres o cinco pares de hojas de coca, y en ambos costados del Huamani se pone una coronta de maíz almidón con la punta adornada con tres pares de hoja de coca. Estos ingredientes son luego tapados por una piedra plana cuya base ha sido «correntada»

Fig. 15.- Reparto de *waylla ichu* y *raki-raki*



o frotada tres veces por doce minerales distintos que se guardan en una bolsa o *pisqa* ceremonial. En el segundo nivel se ponen pares de semillas de plantas que se cultivan en el nivel intermedio entre la puna y el valle. Aquí se incluyen semillas de papa, oca, olluco, haba, cebada, mashua, etc. Estos ingredientes son tapados por otra piedra plana igualmente «correntada» como en el caso anterior. Finalmente, esta piedra es cubierta con waylla ichu y rociada con *Ñahuin trago* (que es el nombre que se le da al aguardiente en este contexto sagrado) (ver Figura 16).

A estas expresiones que remarcan la unidad en la complementaridad también se suma el recibimiento que se les da a los mayordomos que cierran el ciclo de ofrendas en Yarpuqocha y Jeruycha. Esto sucede como a las 4:00 pm del día 23 en dos puntos que quedan respectivamente en cada una de las dos mitades del pueblo. Los que depositaron ofrendas en Jeruicha son recibidos en Ayruicha, que es un punto localizado en Pata o el barrio oriental de Andamarca; y los que depositaron ofrendas en Yarpuqocha son recibidos en Plaza de Acho, que queda en Tuna o el barrio occidental de este pueblo. Quienes concurren a estos dos sitios son todos los que desempeñarán roles festivos al día siguiente, seguidos por el pueblo en su conjunto. Allí se hacen presente, en medio de una gran algarabía, los danzantes de tijera, los negritos, el «*chasqui*», el «arador y la vieja», los «*mistis*» u «autoridades nacionales», sus diferentes auspiciadores, los músicos y el resto del pueblo (Figura 17).

Las celebraciones del 24, 25 y 26 de agosto, que se suceden despues de la colocación de las últimas ofrendas, tienen, pues, como escenario el mismo pueblo de Andamarca y es posible afirmar que ninguna otra festividad del ciclo anual cuenta con la concurrencia y participación de tan elevada cantidad de gente. Igualmente, no existe otra ocasión en que se pasen tal cantidad de cargos, los cuales llegan como a cincuenta. En esta oportunidad nuevamente todos los actos que se suceden tienen como finalidad remarcar las ideas de fertilidad e integración de la comunidad. Antes una expresión bastante obvia de lo último eran las competencias de baile y canto llamadas *ayla*, que se hacían entre los jóvenes de los dos barrios. Hoy esta competencia la asumen los danzantes de tijeras auspiciados por los *Danzaq Mayor* o «Mayor de Danzantes», que es el cargo más oneroso de todos los que existen y que están obligados a pasarlo los que hacen un mayor uso del agua de riego.

Uno de los primeros actos conque se inicia la jornada festiva de los días 24 y 25 es el reclutamiento de los viejos para que sirvan a la patria. El que empieza cumpliendo este rol es el «*chasqui*» (ver Figura 18), un personaje vestido prácticamente de andrajos que porta un gran palo para amedrentar a sus víctimas. Su rol es reclutar a los pobladores más ancianos que no tengan sus «documentos» en regla para que sirvan a la patria. Los «documentos» es cualquier pedazo de papel cuya validez queda a discreción del «chasqui». Un poco más tarde se le unen los «*mistis*» u «autoridades nacionales» (un Subprefecto, un Alcalde y un Juez de Paz) acompañados de licenciados del ejército que hacen las veces de ayudantes (ver Figura 19). Haciendo gala de un gran sentido del humor estos personajes se visten de terno, cuello y corbata, se cuelgan un bastón en el antebrazo y premunidos de grandes periódicos o revistas se pasean orondos por las calles del pueblo invitando cigarrillos finos a diestra y siniestra y avalando los reclutamientos del «*chasqui*».

Fig. 16.- La *caja* de los *qayra*



Fig. 17.- La víspera de los acontecimientos centrales del *yarqa aspi*



Fig. 18.- El *chasqui* y los reclutas



Fig. 19.- Los *mistis*

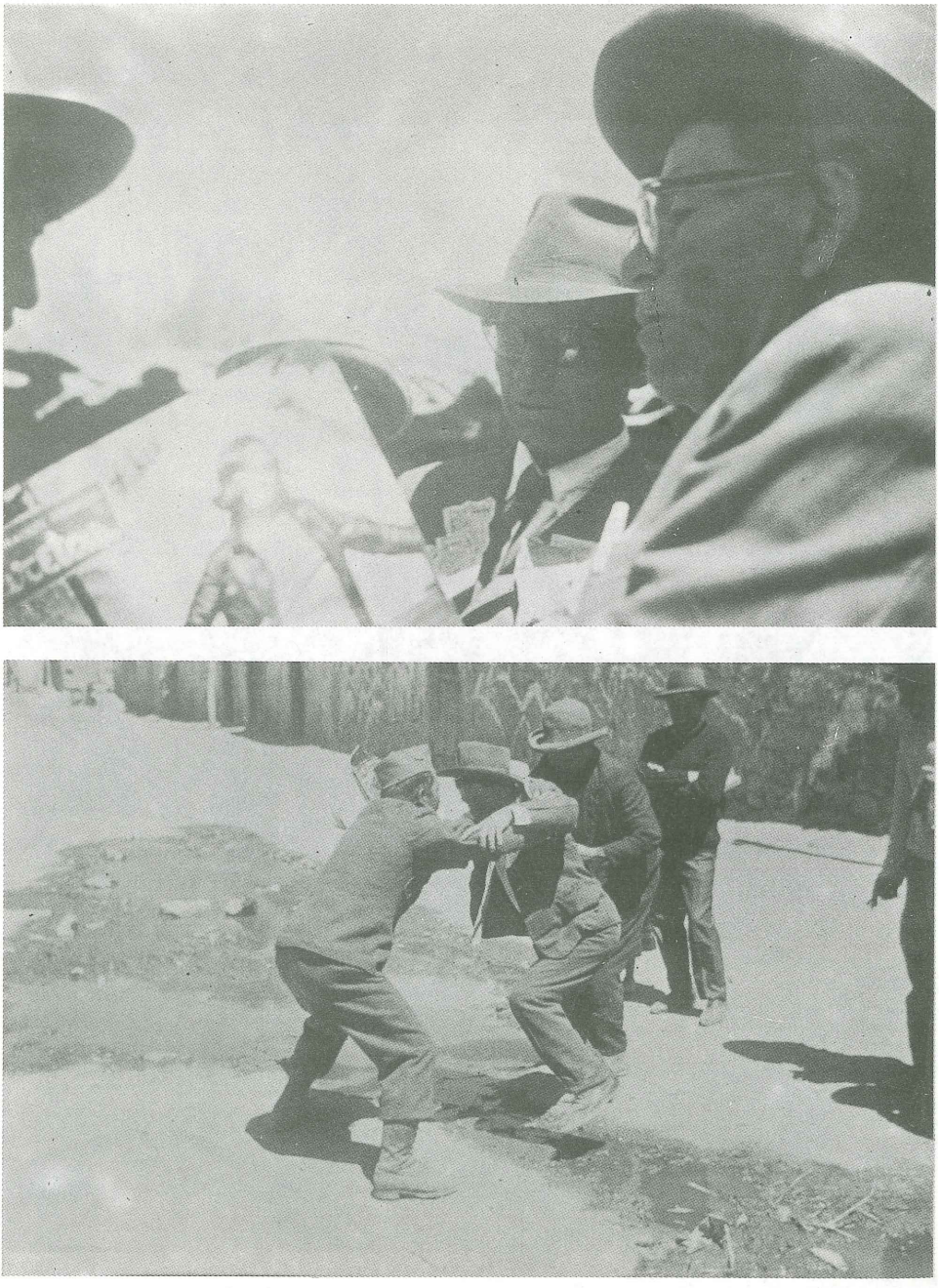


Fig. 20.- Los *llamichus*



Fig. 21.- Los *yacupa huahuan*



El semblante que lucen es adusto y altivo. Frente a las estruendosas risas que suscitan y a los ruegos de los reclutados se muestran impávidos. Dan la impresión de ser grandes lectores y muy cultivados, sin embargo, en su recorrido los licenciados los van instruyendo en las materias más nimias. Uno explica que lo que ven allí adelante se llama pajarito, otro les indica que aquel animal de cuatro patas se llama perrito, un tercero les señala un árbol y les refiere que éso es arbolito. Súbitamente se detienen. Una acequia pequeña se les interpone en el camino. Intentan cruzarla, alzan con mucha dificultad una de sus piernas, pero no pueden, se caen al suelo. Por fin desisten y piden ayuda a los licenciados. Estos prácticamente tienen que levantarlos en vilo para librarlos del escollo.

En estos afanes se pasan la mañana y mientras dura la misa por el santo que es homenajeado. Paralelamente, otro comunero ha organizado una comparsa de niños, niñas y adolescentes y los ha vestido con pieles de llamas. Son los *llamichus* (ver Figura 20) cuya señalización impostada tendrá lugar en uno de los andenes aledaños. Luego viene la procesión y a continuación la bendición de los estanques mencionados. El pueblo en conjunto acude presuroso a presenciar este ritual, lo mismo que todos aquellos personajes, que sumados a los reclutas, ahora atados a una soga y presididos por una bandera peruana (ver Figura 18), siguen colmando de risas el ambiente. Nadie quiere perderse este espectáculo, pues además de otros nuevos personajes que aparecerán, el sacerdote católico, a la par que bendecir el estanque, deberá santiguar las semillas que se utilizarán en la próxima siembra.

Mientras la concurrencia se comienza a concentrar, unos niños, premunidos de unas largas cañas de totora en sus espaldas, circunvalan el interior del estanque. Son los *yacupa huahuan* (ver Figura 21) que esperan la bendición de su madre. De pronto se oye una gritería y un renovado jolgorio. El agua ha sido soltada para que ingrese al estanque y compitiendo con su vertiginoso desplazamiento bajan los *negritos*, si el estanque que se bendice es Totora, y los *puca*, si se trata de Chimpaccocha (ver Figura 22). A ellos se les suma el arador y la vieja (ver Figura 23), los cuales tienen en común con los anteriores desarrollar un comportamiento erótico. En el caso de los «negritos» o de los *pucas*, los que hacen de varones arremeten contra toda muchacha soltera que se les cruza por el camino, imitando el acto sexual. El arador y la vieja, en cambio, hacen las veces de una pareja casada que se pelea constantemente por los celos que se provocan mutuamante, incitando licenciosamente a los concurrentes.

Terminada la bendición todos se retiran al pueblo en espera de que se inicie la competencia de los danzantes de tijeras. Sin embargo, antes de este acto culminante, una nueva muestra del sentido integrador de esta fiesta tiene lugar. Esta vez los actores principales son los mayordomos y los previstes de los 20 santos que se veneran en la iglesia matriz, que, congregados al unísono en la plaza, beben ritualmente el *pito* (ver Figura 24) tal y cual es servido y consumido entre yernos y suegros durante la siembra ritual de las *lucri chacras* (ver p.105).

Hasta aquí, primero la comunidad ha querido realzar su carácter unitario contrastándose con la sociedad nacional. Para ello se valen del reclutamiento que hace el «*chasqui*», un personaje ambivalente que actúa de mediador con el exterior y, posteriormente, de



Fig. 22.- Los *negros*



Los *pucas*

Fig. 23.- El *arador* y la *vieja*

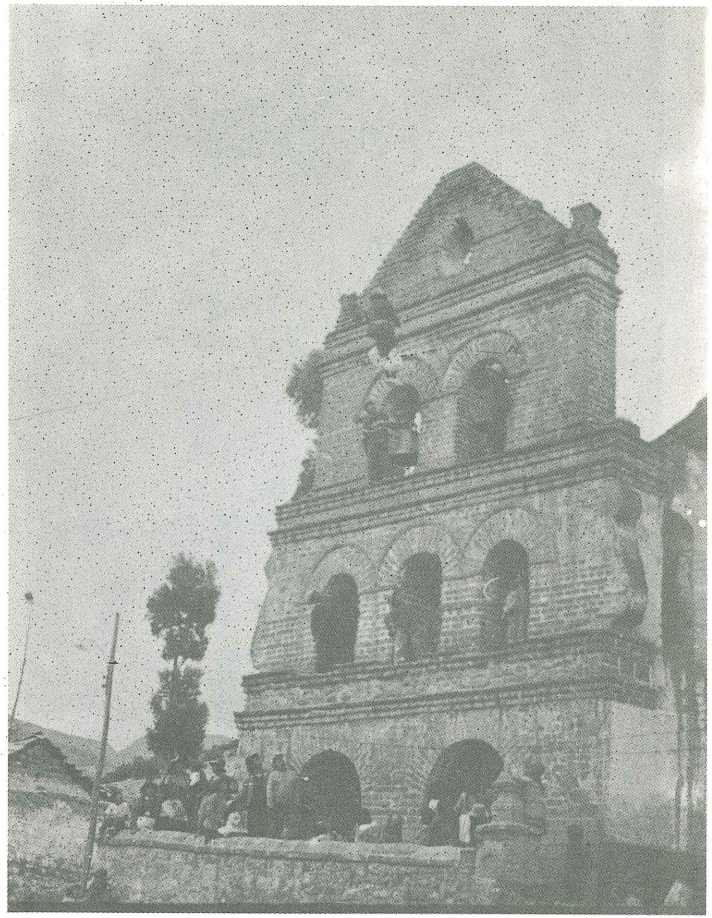


Fig. 24.- Libación ceremonial de chicha por los mayordomos



Fig. 25.- El *danzaq*





la presencia de las autoridades nacionales, que como tales son identificadas con la foraneidad, el poder, el dominio de las letras y la ignorancia sobre la realidad indígena. En este contexto la unidad es expresada a través de una valoración asimétrica que representa a los *mistis* como aliados fatuos del orden nacional, y a los indígenas como servidores forzados de aquel orden.

Luego de esta presentación de los andamarquinos frente al ordenamiento nacional, la siguiente etapa remarca la fertilidad, asociada con el agua en movimiento, la agricultura y la ganadería, a través del contenido erótico del comportamiento de los personajes burlescos. Cierra esta sucesión de eventos, que preceden a la competencia de los danzantes de tijera, una presentación conjunta de los auspiciadores de los 20 santos de la iglesia matriz que sólo se repite con ocasión de la fiesta de Todos los Santos y en el *pachatacsa* (o lavado de la ropa de todos los santos) de Carnavales. El contexto de esta presentación es una libación ceremonial que es idéntica a la que tiene lugar cuando se siembra el maíz.

Finalmente llega el momento más esperado de la jornada. Una muchedumbre agolpada en uno de los costados de la Plaza de Armas aguarda impaciente a que se dé inicio a la competencia. Los *mayor de danzantes* que rivalizan han hecho grandes esfuerzos por contratar a los mejores *danzaq* (Figura 25) de la zona al igual que a los músicos más reputados. Cada cual ha conseguido a tres de estos bailarines y están decididos a opacar a su rival. En el «anticipo» y la «víspera», los dos días previos a la fiesta, sus danzantes ya han comenzado a medir fuerzas contagiando a los allegados de sus auspiciadores de cierta excitación beligerante. Dos danzantes rivales casi se habían ido a las manos, y con ellos los allegados de sus auspiciadores, sino hubiera sido por los «capataces»[12] de cada grupo, que con sus látigos mantuvieron el orden.

La noche antes de la competencia cada danzante y músico se ha desplazado sigilosamente a la Plaza para «comprarla», es decir, precaverse de posibles hechizos de los rivales. El medio utilizado ha sido enterrar ofrendas a los espíritus en cada una de las esquinas. Sin embargo, las dudas no se han disipado del todo. El «*cachi*» o brujería puede ser instrumentalizado en cualquier momento y hay que estar preparados.

Todo está, pues, dispuesto. Cada *mayor de danzantes* o *maiso* y su grupo de allegados ya han tomado sus posiciones respectivas al lado de los músicos de su bando. La cerveza circula a raudales por gentileza de los auspiciadores y una vez más aparecen los *ñahuin* repartiendo a la concurrencia qori waylla ichu y raki-raki. La unión de los contrarios está, una vez más, por recrearse y qué mejor, en esta oportunidad, que valerse de un *atipanacuy* entre aquellos que en el plano de la danza condensan en sus gestos la integración que se quiere activar.

Es que el danzante de tijeras no es cualquier bailarín. Como ya lo hicieron notar José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, el *danzaq*, más que en el plano secular, se inscribe en el sagrado. Su entrenamiento se inicia desde muy pequeño y el auspiciador

12 Todo baile que supone competencia incluye un capataz para cada grupo rival. Se piensa que sin ellos sería muy difícil contener los ánimos que el fragor de la competencia ha exacerbado.

Fig. 26.- Acrobacias del *danzaq*



Fig. 27.- El danzaq encima de un arpa



de su bautizo artístico es el *Huamani*, de quien se dice, siguiendo el punto de vista plasmado por los extirpadores de idolatría, que es el diablo. Además, su instrumento tiene que ser templado en una corriente de agua, sugiriendo un estrecho vínculo con este líquido elemento, así como también con las sirenas que lo habitan [13]. Coincidiendo con esta naturaleza mítica, sus habilidades no se limitan al baile. Dignos del mejor circo, son también talentosos fakires que se atraviesan agujas en distintas partes de su cuerpo, acróbatas, que bailan en las torres de las iglesias (ver Figura 26), y hasta levitadores que pueden pararse encima de un arpa (ver Figura 27) y hasta en una canasta con huevos sin romperlos.

Todo este inmenso bagaje lo ponen al servicio de la competencia, que en realidad es una muestra de habilidad y capacidad inventiva de los bailarines. Al final uno de ellos termina realzando su prestigio, pero nadie gana en el sentido literal del término. No hay un premio que se le otorgue al más diestro y fecundo en recursos. En realidad quien gana es la comunidad, pues del tintinear de sus tijeras, que son dos barras metálicas concebidas como hembra y macho [14], y de la tensión que eleva la confrontación, el encuentro con la unidad comunal encuentra su clímax.

Para terminar se puede afirmar que el andamarquino percibe el espacio teniendo como referencia un eje que se proyecta de sur a norte y otro que se proyecta de oeste a este. En ambos ejes la oposición esencial es aquella entre no social y social expresada en el contraste entre la puna y el valle; esta oposición es claramente mediada por el río. Este carácter mediador del río enfatiza una vez más el valor de principio unitario que se le da al agua. De aquí que a la fiesta del agua en Andamarca no sólo se le puede definir como de fertilidad, sino también como de integración. En esta ocasión la comunidad de Andamarca se hace un todo en un plano simbólico como en un plano empírico. Pero si bien los ejes mencionados hacen igualmente alusión a la oposición puna/valle, estos también presentan algunos matices diferentes: en el eje sur/norte la oposición fundamental es la de alto/bajo, mientras que en el eje oeste/este, es la de dentro/afuera. Es importante destacar que en estas oposiciones las valoraciones de ambos niveles ecológicos varían. Según el eje sur/norte la puna aparece como preeminente frente al valle, mientras que según el eje oeste/este, el valle, en tanto que ámbito de lo social, aparece como preeminente frente a la puna.

La explicación para esta aparente contradicción es que lo que está en juego son dos tipos de dualismo. Uno, el de este/oeste, es de naturaleza diamétrica, se mueve en el plano de la simetría y la simultaneidad y destaca la condición social y unitaria de Andamarca a través de la oposición complementaria. El otro, el que contrasta el sur con el norte, es de naturaleza concéntrica y, por lo tanto, se trata de un dualismo que

13 Ya en la crónica de Guaman Poma de Ayala (1968, p. 315 y 316) se aprecia una estrecha vinculación entre el agua, la música y las sirenas las cuales son una reinterpretación andina del folklore europeo.

14 Se trata de dos barras metálicas de distinto tamaño que se acomodan en la palma de la mano. La más pequeña, que se dice es hembra, va pegada a la palma y cumple un rol pasivo, la grande, por el contrario, que es la que se agita y va encima de la anterior se dice que es macho. Por consiguiente su tintineo es una especie de metáfora del acto sexual.

da paso a la asimetría y a la organización jerárquica posibilitando el acceso a la unidad social a través de un proceso. Consecuentemente, en el primer caso el valle precede a la puna como un proceso social consumado, mientras que en el segundo lo sucede como una etapa social por conquistarse. Uno, pues, se mueve en la dimensión colectiva mientras que el otro en aquella que permite al individuo integrarse en lo colectivo.

CAPITULO II

LA JERARQUIA DE LOS SANTOS Y EL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSOS

a.-El valor clasificatorio de los santos andamarquinos.-

Desde la época prehispánica la sociedad andina siempre ha requerido de hitos de naturaleza religiosa para organizar el espacio, el tiempo y las relaciones sociales. En un primer momento este rol de naturaleza totémica fue cumplido por las *huacas* y luego, cuando llegaron los españolas y las extirparon, por los santos católicos y algunos accidentes geográficos como las montañas. Los españoles tradujeron este término como ídolo y el Inca Garcilaso de la Vega, tratándolo de precisar, señala que tuvo distintas connotaciones, todas ellas vinculadas con lo sagrado. Pero donde mejor se aprecia su valor como hito clasificatorio es en el sistema de los *ceque* del Cuzco, que ha sido descrito principalmente por el padre Bernabé Cobo y estudiado exhaustivamente por el antropólogo holandés R.T. Zuidema (1964). Según estos autores este sistema consistía en un conjunto de huacas que se irradiaban desde el centro del Cuzco hacia los cuatro puntos cardinales, siguiendo el curso de líneas imaginarias. Estas entidades sagradas son templos, palacios, piedras, lagunas que se organizan secuencialmente en líneas que a su vez se agrupan en distintos conjuntos numéricos. El de mayor inclusividad es el Tahuantinsuyo, es decir el total del espacio incaico, el que le sigue es el suyo, que son cuatro, y luego, dentro de cada suyo, tres grupos de tres ceques en Chinchaysuyo, Collasuyo y Antisuyo, y 5 grupos de tres ceques en el Contisuyo. Al igual que cada línea imaginaria, cada uno de estos tres grupos es clasificado jerárquicamente con los términos collana (el primero), payan (el del medio) y *cayao* (el último) (ver Diagrama 23a)

Aparte de presentar esta organización del espacio es claro que aquí también se condensa una organización del tiempo porque el número de huacas es 328, que es el número de días de un calendario lunar, y el de las líneas imaginarias es de 41, que equivale a un sistema de semanas lunares de 8 días. Además, organiza a la sociedad porque asociados con estos ceques vemos un total de 20 grupos sociales de los incas (*panaca* y *ayllu*) que guardaban el culto de estas divinidades (ver Diagrama 23b) (Zuidema, 1964).

Consolidado el dominio español, poco a poco las huacas fueron cediendo frente a los extirpadores de idolatrías pero no los sistemas clasificatorios a los cuales habían servido. Mostrando una gran versatilidad, estos sistemas pronto reemplazaron a sus antiguos emblemas por los santos católicos. Las cruces fueron seleccionadas para iniciar el proceso de socialización del espacio, siendo reemplazadas posteriormente por los santos. Así, sucesivamente el territorio andino se fue salpicando de un conjunto de segmentos que, como los seres humanos bautizados, se ponían bajo la advocación de un santo y conservaban

un apellido nativo. El año, a su vez, a la par que adecuarse al rítmo de las actividades, fue pautado por una sucesión de celebraciones en las cuales las fiestas de los santos alcanzaban gran predominio.

Gracias a la continuidad de los viejos sistemas clasificatorios andinos, los individuos, la sociedad y la naturaleza fueron emergiendo una vez más de una manera integrada, pero esta vez sus hitos se tuvieron que repartir entre símbolos de raigambre andina y otros derivados del catolicismo.

Entre estos últimos fueron los santos los que más destacaron. Unos adquirieron un rango universal, mientras que otros, tan sólo un carácter local. Explicar la razón para acceder a estos rangos es algo que está a la espera de una investigación detallada, pero no sería sorprendente que quizá la respuesta tuviera que ver con el reconocimiento de estructuras de poder locales y extra-locales, como se ve en la distinción prehispánica entre *Huaris* y *Llacuaces* [1]. En el Estado incaico este patrón también se dio. El Sol, la Luna, Venus y el rayo alcanzaron un rango universal, pues aparte de tener en común su asociación con el cielo, fueron patrimonio de la jerarquía estatal. Igualmente, existieron fiestas, como el Inti Raymi y el Capac Raymi, asociadas con los dos solsticios, que fueron celebradas en todas partes. En cambio, hubo otras divinidades, como varias de las que aparecen en el sistema de los *ceques* del Cuzco, que tuvieron una valoración más circunscrita y menos jerárquica.

En la actualidad algo semejante ocurre: por un lado, existen figuras sagradas como Cristo, la Santa Cruz o santos como el Apóstol Santiago que se veneran en todos los Andes y celebraciones como Navidad, Carnavales, Semana Santa, asociadas con distintas etapas de la vida de Cristo, que forman parte del repertorio de fiestas de casi todas la comunidades andinas; pero, por otro lado, existen santos a los cuales se les brinda una veneración más circunscrita. Que este doble universo de figuras religiosas del cristianismo tiene raíces prehispánicas es sugerido en el hecho de que la universalidad que mantiene Santiago Apóstol en la región andina pareciera estar íntimamente asociada a los valores *llacuaces* que todavía retiene: como es de dominio público esta figura religiosa esta íntimamente asociada con el rayo y con la marcación de ganados.

Una prueba adicional de la vigencia de este patrón clasificatorio es que la jerarquía de santos de la comunidad de Andamarca, de sus anexos y de otras comunidades adyacentes, tiende a dividirse en dos categorías que encierran los valores de universales y circunscritos. Los que encierran el primer valor son los *Constaticios*, y el segundo, los *Ocultos*. Los mismos nombres bajo los cuales se agrupan sugieren que en el primer caso estamos ante santos más institucionalizados y en el segundo, con otros un tanto informales. Ello explica que los primeros tengan mayor jerarquía que los segundos y, además, sean sometidos a una subclasificación, también jerárquica, típicamente andina, que no está presente en los segundos. De acuerdo a ella, los santos *Constaticios* son subdivididos en dos categorías, que son las de *Propietarios* y *Sullca* (últimos) y estas, a su vez, son subdivididas

1 Ya hemos visto que los *Huari* se identifican con la esfera local, la agricultura, y con el culto de una divinidad crónica, mientras que los *llacuaces*, con lo extra-local, la ganadería y el culto a Illapa o el rayo.

DIAGRAMA 23a.

EL SISTEMA DE LOS CEQUES DEL CUZCO

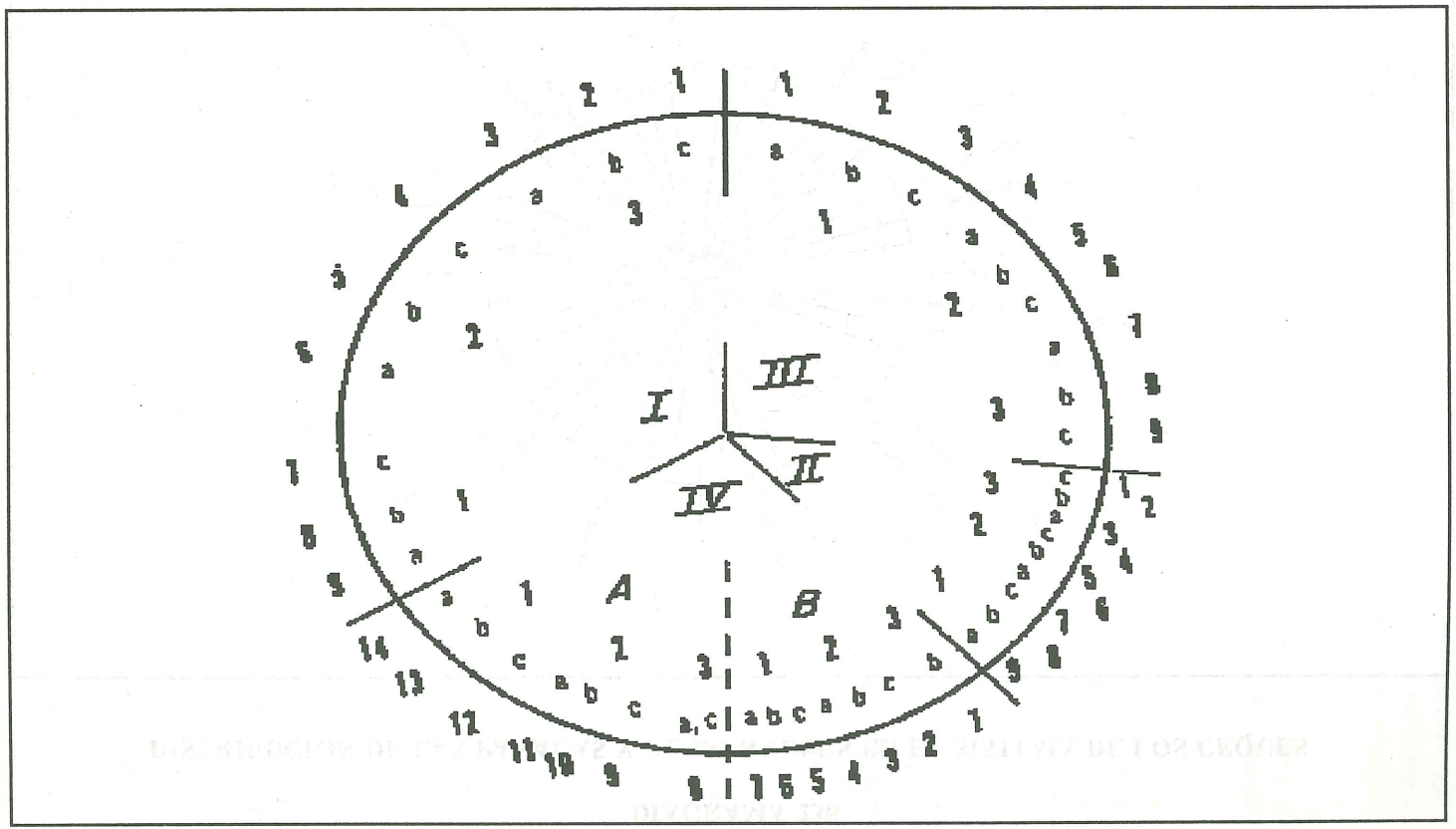
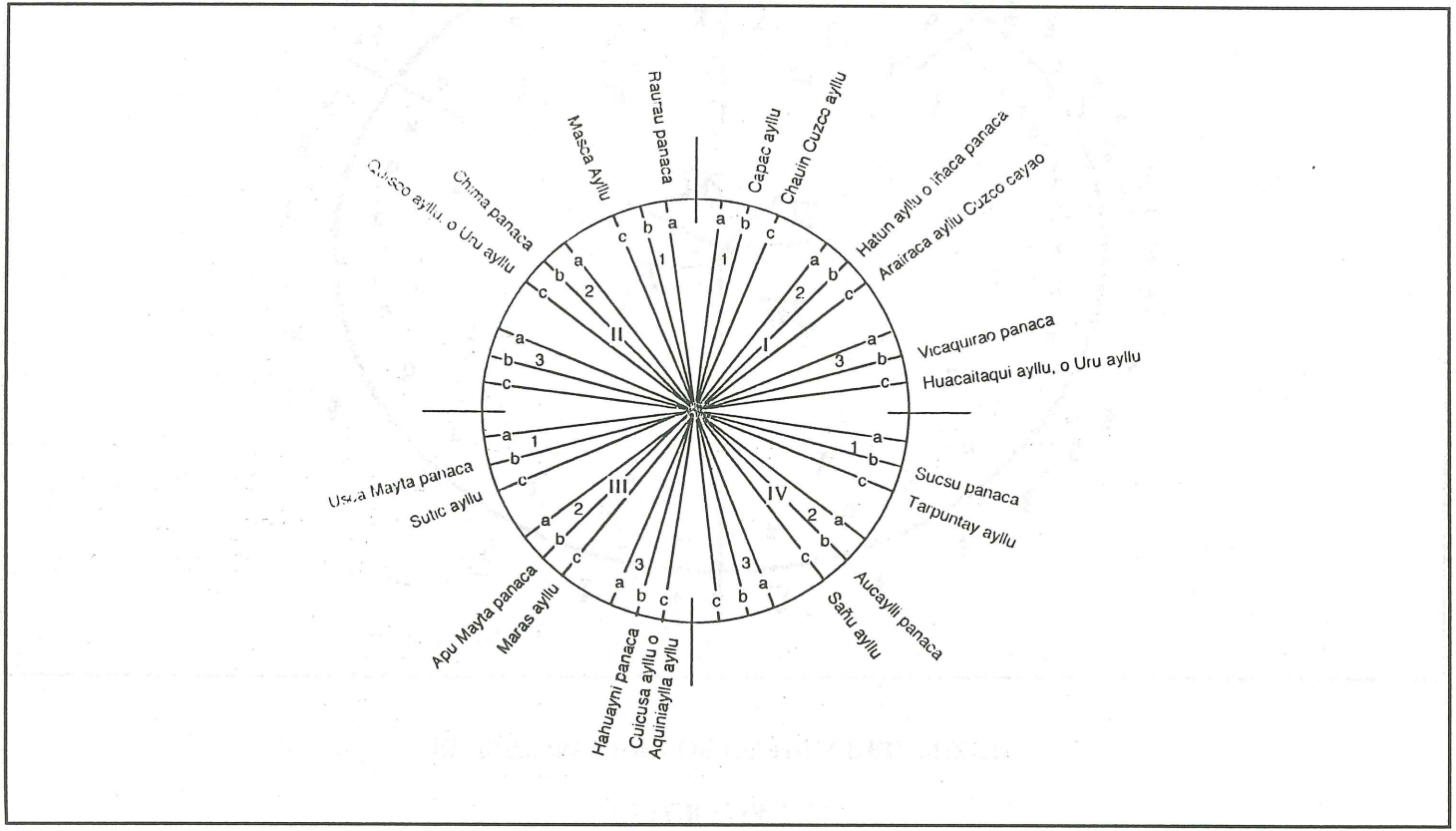


DIAGRAMA 23b

DISTRIBUCION DE LAS PANACAS Y DE LO AYLLUS EN EL SISTEMA DE LOS CEQUES



nuevamente en una división tripartita consistente en las categorías de *Yayanchic*, *Mamanchic* y *Amunchic* (ver Cuadro 33). Los *Ocultos*, por su parte, si bien no se subdividen en categorías semejantes, se agrupan por el sexo de los santos y por un ordenamiento jerárquico (ver Diagrama 24).

El total de santos *Constaticios* de la iglesia matriz es de 10 [2] e igual número es el de los *Ocultos*. En los anexos son tan pocos los santos conque cuentan que todavía no han inaugurado la segunda categoría (ver Cuadro 34).

En vista de que en la adscripción de cada santo a estas diferentes categorías juegan distinto tipo de consideraciones, cuyo esclarecimiento requiere de determinadas apreciaciones históricas de que carecemos, por el momento nos es muy difícil llegar a un entendimiento pleno del funcionamiento del sistema. Sin embargo, comparando los procesos que se están realizando en los anexos, que son unidades más jóvenes que el pueblo matriz, es posible hacer algunas inferencias.

Nuestra primera sospecha de que la división *Constaticio/Oculto* tiene que ver con una valoración tipo universal/circunscrito es que los santos que se encuentran en la cúspide del sistema, en la condición de Propietarios, son el Patrón del pueblo, que es el Espíritu Santo; la Patrona, que es la Virgen Encarnación y una categoría intermedia que escapa a consideraciones de la comunidad local y se proyecta a un plano más metafísico, que es la Santísima Custodia. Dentro de la trilogía de categorías del rubro Propietario, el Espíritu Santo, en tanto que Patrón del pueblo, ocupa la posición *Yayanchic* (Padre), la Virgen Encarnación, en tanto que Patrona, *Mamanchic* (la Madre) y la Santísima Custodia, a quien en quechua se le dice Qollana Amo, la categoría intermedia de *Amunchic*, que es un término que parece derivarse de la figura religiosa que se le asocia [3].

La jerarquía máxima de los Propietarios la conforman, como vemos, aquellos santos que por razones históricas que se remontan al siglo XVII se convirtieron en representantes de la comunidad. Nos atrevemos a sugerir que datan de este siglo pues, como hemos visto en la primera parte (ver p. 67), Andamarca no aparece consignada en las documentos del XVI sino al final del siglo XVII. Ahora bien, cuando lo hace figura como Espíritu

---

2 Aunque se menciona un onceavo que se dice es una incorporación reciente.

3 Con respecto a los santos que ocupan esta posición en los anexos y entre los Sullca del pueblo matriz no se advierte una regla definida. La única reiteración que encontramos es que la Santa Cruz, que es la imagen que inaugura la socialización de un espacio, se vincula a la posición Amunchic en Huayllahuarmi y Chiricre. Sin embargo, en Huaccracca esta figura religiosa se asocia con Yayanchic y la posición Amunchic es cubierta por el Niño Jesús de Praga. Haciendo un gran esfuerzo imaginativo podría pensarse que la nota común en los tres casos es que se trata de figuras religiosas que no tienen un status sexual bien definido; sin embargo, esto no explicaría por qué San José ocupa la posición de Sullca Amunchic en el pueblo matriz.

A nuestro modo de ver la razón que impide determinar un criterio para las posiciones de los santos de los anexos y de los Sullca del pueblo matriz es que, como hemos visto en la p. 53, estas instancias permiten que se operen cambios de acuerdo a determinadas presiones sociales. Por el contrario, para las posiciones de la trilogía central de santos Propietarios del pueblo de Andamarca el sistema se mantiene inamovible. Esto explicaría el porqué en las comunidades circundantes la posición Amunchic es siempre ocupada por Qollana Amo y por qué el nombre de esta posición parece derivarse de esta figura religiosa.

Santo de Andamarca, lo que sugiere que desde aquella época el santo patrón de este pueblo era la Tercera Persona de la Trinidad.

Además de este trío de santos se suman a la categoría Propietario el Niño Jesús de Praga y la Santísima Trinidad. Es nuestra impresión que una primera razón por la cual estos santos han sido incorporados en esta categoría es para mantener un orden simétrico que permitiría incluir 10 santos en la categoría Constaticio y 10 en la de Ocultos. Por lo que muestra la organización del conjunto de los santos, 10 son los Constaticios y 10 los ocultos. Ahora bien, en la medida en que los Constaticios también se subdividen en dos categorías es claro que este mismo apego a la simetría lo han llevado a este nivel, de manera que cada cual cuente con cinco santos [4]. Al margen de que los casilleros tenían que ser llenados para sumar cinco, la opción por ellos pareciera estar vinculada a su asociación con la ganadería. En el caso de la Santísima Trinidad la correlación es obvia, y en el del Niño Jesús de Praga pareciera que tiene que ver con el hecho de que su fiesta coincide con el ciclo de fiestas relacionadas con la ganadería que se inicia en Navidad.

Para el resto de los casos desfortunadamente no tenemos ninguna explicación, pues parece ser que sólo rigen consideraciones históricas. En unos casos, como el de la Virgen Dolorosa y San Pedro, nos enteramos de que habían ingresado a la condición de Sullca sólo muy recientemente, por haberse incrementado su prestigio. En lo que se refiere a los Ocultos parece ser que incluye a santos que tienen un valor muy restringido.

Un atributo común de los santos *Constaticios*, que los informantes contrastaban con respecto a los *Ocultos*, es que tenian mayor prestigio y riqueza. El término «*propietario*», por ejemplo, nos fue explicado como una categoría que indicaba un status alto y el gozar de autoridad sobre los otros santos. Como prueba del rango elevado de los *Constaticios* se señalaba que eran los que poseían mayor número de bienes, particularmente de ganado. Especificando un poco más las diferencias en el seno de estos santos de mayor jerarquía, de los *Sullca* se decía que eran como los «lugartenientes» de los *Propietarios*, pues actuaban como sus sustitutos o como sus mensajeros cuando se tenía que reclutar a los mayordomos de los demás santos para celebrar un ritual o hacer algun trabajo en conjunto.

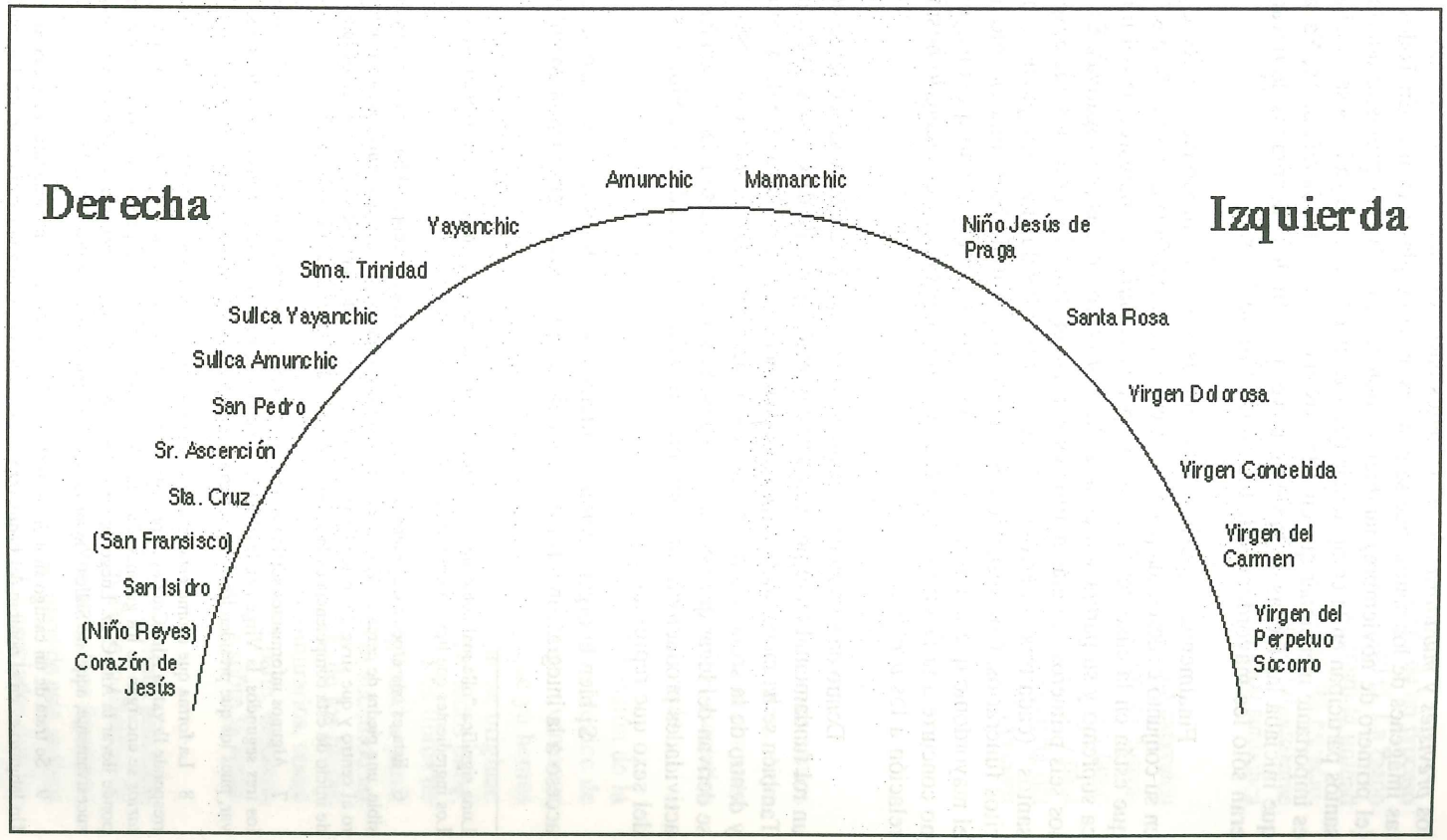
Los *Ocultos*, por lo tanto, se supone que no cumplen ningun rol muy sobresaliente. Los auspiciadores de estos santos se limitan tan sólo a hacer de acompañantes de aquellos que asumen los cargos vinculados con los *Constaticios*. Esto se ve claramente en ocasiones tales como las «Doctrinas» o cultos religiosos celebrados cada noche de los miércoles y domingos, en las que sólo los mayordomos de estos santos tienen la prerrogativo de turnarse la dirección de estas ceremonias. Igualmente sólo ellos tienen el atributo de preparar la *ulla*, [5] que sólo se consume en Carnavales. También por esta época sólo

4 Entre los Sullca en realidad hay 6 santos pero parece ser una situación pasajera. La razón es que la Vírgen de las Nieves ha perdido auspiciadores y está siendo reemplazada por Santa Rosa de Lima.

5 Como hemos mencionado, se trata de una comida ritual que es preparada solo para esta ocasión y que combina choclos, papas, una hierba que llaman "col" y duraznos. Una referencia a esta comida se encuentra en Blanco, J. M., 1974, vol. I, P. 286. El nombre conque aparece es Olla-huacllesca, que según el Dr. Denegri

DIAGRAMA 24

CONFIGURACION ESPACIAL DEL ORDEN JERARQUICO DE LOS SANTOS



los *previstes* y *muñidoras* de estos santos hacen el *Pacha Tacsi* o lavado de la ropa de las imágenes de los santos que se conservan en la iglesia matriz. En Todos los Santos (el primero de noviembre) también es notorio que sólo los previstes adultos de estos santos participan en la competencia del *ara rumi* [6]. Aunque ya ha desaparecido, también es importante mencionar que cuando existía el terreno del Santo Patrón, Yayanchicqata, que iniciaba las faenas de la siembra (ver p. 110), los encargados de llevarlas a cabo eran sólo los mayordomos de los santos *Constaticios*.

Finalmente, es posible notar que así como la importancia de los *Constaticios* en su conjunto es destacada por estas atribuciones, también la de los tres Santos Propietarios que están en la cúspide, la de sus respectivos *Sullca* e, inclusive, la del mismo jerarca supremo y su pareja son enfatizadas por determinadas prerrogativas. En el caso de los seis primeros [7] la más notoria es la rotación entre los previstes que auspician estos santos [8] (cada tres entierros) de la Alta Cruz y los dos guiones que acompañan a los ritos funerarios. Con respecto a Yayanchic un atributo bastante evidente que ostenta el mayordomo que lo auspicia es castigar [9] con un látigo a todo aquel mayordomo que no concurre a la Doctrina; y en cuanto a Mamanchic, exactamente lo mismo, pero en relación a los *previstes*.

Dentro de su condición de hitos simbólicos ya hemos visto que los santos cumplen un rol fundamental en el proceso de integración que trata de destacar la fiesta del agua. También se ha mencionado, que cada cual tiene una posición dentro del sistema de riego y dentro de la secuencia que siguen los acontecimientos. En unos casos estas posiciones se derivan del lugar que ocupan en la jerarquía, en otras de su relación con las principales actividades productivas, en unas más, de valores vinculados a la vida y a la muerte y del sexo que representan.

Si bien la organización en mitades, y los valores que se le asocian, permite el acceso a la integración a través de un eje simultáneo que enfatiza la complementaridad

---

Luna significa "olla mal colocada en un fogón", y se dice que se comía en el Cuzco el Jueves y Viernes Santo. Los ingredientes que llevaba eran fruta hervida, queso y pescado.

6 Esta es una especie de prueba de resistencia que consiste en cargar al hombro, por el mayor tiempo posible, una piedra de cerca 50 kgs. que lleva el nombre mencionado, que tiene una forma redonda con un agujero al centro y que sirve de sostén de la "alta cruz" que preside, junto con dos guiones, los funerales. El punto de inicio de esta competencia es la Plaza de Acho y la meta final es la iglesia matriz.

7 Algunos informantes sostienen que a los tres primeros también se les agrega el Niño Jesús de Praga y a los tres segundos, la Virgen de las Nieves, sin embargo para un cuarto previste ya no habría símbolo que llevar, pues los que presiden los funerales son sólo tres.

8 La forma que asume esta rotación es la siguiente: producida la primera muerte del año a quien le corresponde llevar la Alta Cruz es al previste de Yayanchic mientras que los previstes de los otros santos *Propietarios* se encargan de los guiones. Pasados dos otros funerales, es al previste de Mamanchic a quien le corresponde llevar la Alta Cruz. Luego de otros dos funerales quien lo sucede es el previste de Amunchic y, luego, sucesivamente, aquel de Sullca Yayanchic, Sullca Mamanchic y Sullca Amunchic.

9 Se trata de un castigo simbólico en el que se latiguea a estos auspiciadores muy suavemente tres veces. Un latigazo es en el nombre del Padre, otro en el nombre del Hijo y el tercero, en el del Espíritu Santo.

de los opuestos, los santos, en este contexto, posibilitan este acceso a través de un proceso de socialización que paulatinamente va reordenando la totalidad de la sociedad. La razón es que, conformando un sistema cerrado, en conjunto todos ellos representan la unidad de la comunidad. Por separado cada uno de ellos representa una instancia del espacio, del ciclo anual y de las etapas que deben escalar los individuos para lograr mimetizarse con la unidad plena y así realzar su prestigio, a la vez de permitir la reproducción simbólica de la sociedad.

Auspiciar los cargos asociados con los santos no es, pues, solamente una expresión de fervor religioso, como explícitamente manifiestan los andamarquinos; tampoco, exclusivamente un mecanismo para redistribuir la riqueza, como sostiene alguna visión un tanto economicista de esta institución. Es todo esto, pero, principalmente un mecanismo para recrear el conjunto de la sociedad tanto a nivel simbólico, como ocurre en la fiesta del agua, como a nivel del comportamiento, como ocurre con el auspicio de los cargos asociados con los distintos santos.

b.- El sistema de cargos religiosos.-

1.- Las mayordomías.-

Tratándose de demarcadores de un proceso que va «*in crescendo*» los santos no pueden tener el mismo rango. De allí que se organicen en un sistema jerárquico cuyo ápice esta marcado por el santo patrón que tiene la característica de representar al conjunto de la sociedad. Como consecuencia de esta organización, auspiciar los cargos asociados con estos hitos sagrados supone seguir una secuencia que va de menos a más.

Para poder confirmar esta hipótesis y alcanzar una mejor comprensión de la manera como se traducen las diferencias que encierra el ordenamiento jerárquico de los santos en el plano social, nos hemos valido de dos fuentes: los libros de inventarios de las propiedades de cada santo y una encuesta a 114 andamarquinos que ya hemos tenido oportunidad de mencionar. Los primeros suman un total de 21, que se originan en distintas fechas. Los más antiguos corresponden a los Constaticios. De todos ellos, el que se ubica en los albores es el del Espíritu Santo, que data de 1916. Los libros de los Santos Ocultos, por el contrario, son más recientes, datando su antigüedad a partir de 1944. Cada libro incluye una relación de los mayordomos que se han sucedido en el cargo desde un principio hasta el presente, un recuento pormenorizado de los bienes del santo y los nombres de los que han tenido la responsabilidad de adminitrarlos, como son el Tesorero del dinero y el Tesorero de la cera. Las encuestas, por su parte, incluyen información sobre los distintos cargos auspiciados por el entrevistado y sobre la fecha de su desempeño.

De esta variedad de información que encierran los libros nos detuvimos principalmente en el listado de mayordomos. Nuestro propósito era determinar la existencia de rasgos comunes, ya sea en términos de parentesco o de localidad, entre los que figuraban auspiciando un mismo santo en años sucesivos. El resultado que obtuvimos de este análisis fue que los mayordomos de Santos Ocultos, a diferencia de aquellos asociados con los Constaticios, mostraban vínculos de parentesco más estrechos. Los casos más notables

fueron los de Niño Reyes y la Virgen Concebida, que se auspician de manera conjunta desde 1957 y que se asocian con el sistema de riego de la banda occidental. Deteniéndonos en los auspiciadores de los años 1971, 1970, 1969, 1968, 1967, 1961 y 1946, pudimos notar que, sea por ellos mismos o por sus esposas, todos podían ser distribuidos en dos castas: la de los Puza y la de los Cupe. La esposa del mayordomo de 1971, por ejemplo, era la hija del hijo del hermano del padre del padre del mayordomo de 1970. La esposa de este último, a la vez, era la hermana de la esposa del mayordomo de 1969 y de la del mayordomo de 1961. Todas ellas se apellidaban Cupe Quillas. Pero aquí no terminaban los vínculos de esta esposa del mayordomo de 1971 con otros mayordomos de estos santos. Ella era también la hija del hermano de la esposa del mayordomo de 1967, la hija del hijo del hermano del padre del mayordomo de 1968 y del de 1946 pues, estos eran hermanos. Adicionalmente, los mayordomos de los años 1960 y 61 estaban vinculados entre sí porque ambos eran *laysi* o consuegros y los de 1948 y 49, porque ambos eran compadres espirituales.

Otro caso significativo es el de Santa Cruz y el Señor de la Ascención, también auspiciados en conjunto (aunque esta vez desde 1962), que concentran a una serie de miembros de las casta Flores, Tito y Astovilca, que tienen sus tierras en la banda occidental.

Es probable que este patrón se repita con todos los Santos Ocultos, aunque por el momento nos resulta difícil probarlo, pues carecemos de la información necesaria para establecer las conexiones pertinentes.

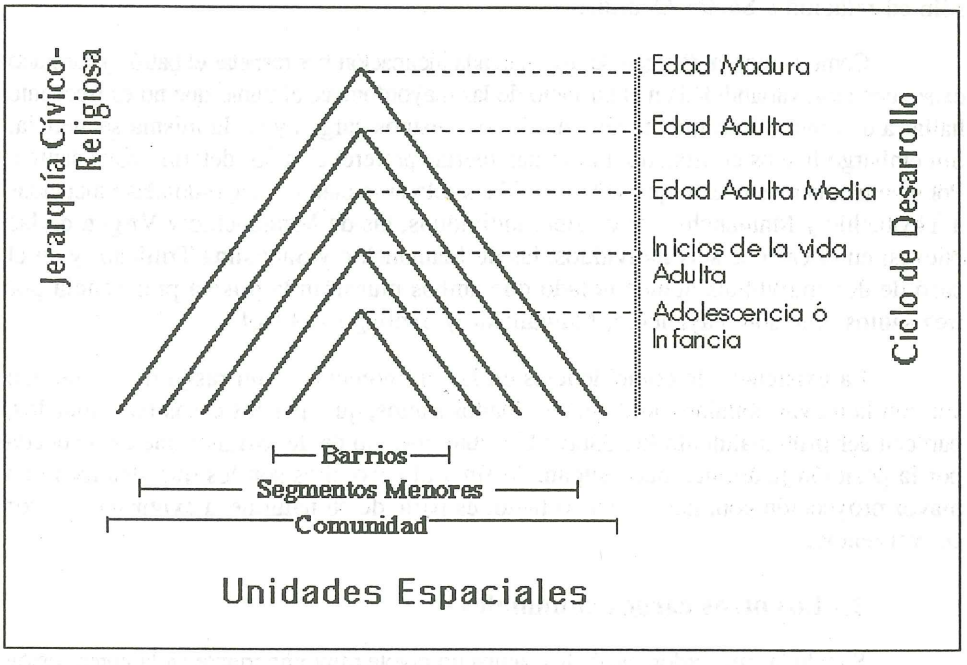
En el caso de los mayordomos que auspician Santos Constaticios no se ve que una casta predomine más que otra en relación a un determinado Santo, sin embargo no es raro que los que se ubican en años consecutivos tengan algun vínculo de parentesco cercano. La razón es que el mayordomo saliente debe ser el que busque su reemplazo y, por lo tanto, donde primero dirige sus miras es al círculo de sus allegados. La forma que adopta esta búsqueda es la de un desafío que de no ser aceptado pone en peligro el prestigio del que es retado. La razón es que pasar una mayordomía, sobre todo la de los Santos Constaticios, es un acto osado ya que exige una serie de sacrificios en gastos de dinero y dedicación.

Tratándose, pues, de cargos onerosos, las mayordomías de los Santos Constaticios sólo pueden ser pasadas cuando los comuneros han alcanzado un cierto nivel en lo concerniente a acumulación de relaciones sociales y de bienes económicos. Esto difícilmente es posible cuando se es muy joven. De aquí, pues, que estos cargos, para ser pasados, conlleven el auspicio previo de otros que demandan menos gastos y que, por la misma razón, confieren menos prestigio.

Estudiando la secuencia que siguen las mayordomías auspiciadas por los andamarquinos hemos comprobado que son siempre de menos a más (ver Diagrama 25) y que de las 20 que existen asociadas con los santos de la iglesia matriz sólo se seleccionan un número bastante reducido. Lo común es que sean dos o tres, y hasta una, a lo largo de sus vidas. El máximo de mayordomías que se han llegado a pasar, según nuestras fuentes, no es más de seis.

DIAGRAMA 25

ESTRUCTURA DE LA JERARQUIA CIVICO-RELIGIOSA Y LAS ETAPAS DEL CICLO DEL DESARROLLO



De 48 individuos que habían auspiciado la mayordomía asociada con el Espíritu Santo, es decir del santo que está en la cúspide, 24 no figuran como mayordomos de ningún otro santo; 19 figuran como mayordomos de un santo adicional; 4 figuran como habiendo auspiciado previamente las mayordomías de dos santos y 1 figura asociado a las mayordomías de otros 5 santos. Algo semejante ocurre con los mayordomos de Virgen Encarnación y de otros Santos Constaticios. Sin embargo, hay que aclarar que aquellos mayordomos que figuran asociados con sólo un santo, por lo general están al comienzo de los inventarios, es decir, en una posición donde es muy difícil establecer los cargos pasados previamente porque los inventarios de los otros santos no alcanzan tanta antigüedad. Al respecto debemos de tener presente que sólo algunos Santos Constaticios como el Espíritu Santo y Virgen Encarnación cuentan con inventarios que se remontan a la segunda década de este siglo. En el caso de los Ocultos, con la excepción de Santiago Apóstol, cuyos inventarios se remontan a 1921, el resto apenas si llegan a 1944.

En la mayor parte de los casos donde se auspician más de una mayordomía se puede observar que se cumple con el patrón de auspiciar un santo de menor rango primero. Sin embargo, también existen algunos casos en que luego de haber auspiciado a Yayanchic, Mamanchic o Amunchic se auspicia un santo de rango Oculto. Si bien este comportamiento no es muy favorecido, se hace a veces porque nadie se ofrece a auspiciar un rango de condición baja, y muchos andamarquinos, respetuosos del sistema de cargos religiosos,

no gustan dejarlos vacíos. Por razones semejantes también se dan algunos casos en que la mayordomía de un mismo santo es auspiciada más de una vez, en años consecutivos o separados, por un mismo individuo. Otras desviaciones que se observan es que hay individuos que sólo auspician mayordomías de Santos Constaticios y otros que lo hacen sólo en relación a Santos Ocultos.

Como vemos, al margen de una marcada inclinación por respetar el patrón jerárquico existe una gran variabilidad en el auspicio de las mayordomías, al punto que no es frecuente hallar a dos individuos que hayan pasado los mismos cargos y en la misma secuencia. Sin embargo hemos constatado que se dan ciertas preferencias por determinados santos. Por ejemplo, hemos notado que siete individuos sólo auspician las mayordomías vinculadas a Yayanchic y Mamanchic; otros siete individuos, las de Mamanchic y Virgen de las Nieves; en el caso de seis individuos, las de Mamanchic y Santísima Trinidad; y en el caso de dos individuos hemos notado que ambos muestran la misma preferencia por tres santos, que son Yayanchic, Mamanchic y Santiago Apóstol.

La existencia de coincidencias en las preferencias es un rasgo que tiene que ver con la mayor popularidad de determinados santos, que, por los casos mencionados, parecen ser principalmente los Santos Constaticios. No es de extrañar que esto suceda por la posición jerárquica que ocupan. Al fin y al cabo ellos son los que alcanzan una mayor proyección comunal y, por lo tanto, es parte de su naturaleza exigir una mayor convergencia.

2.- Los otros cargos comunales.-

Siendo las mayordomías de los santos un pivote muy importante en la consecusión de la integración comunal, llama la atención que no sean muchas las que los individuos auspician a lo largo de sus vidas y que reine variabilidad en la selección. La razón para ello es que no se trata del único cargo que auspician los andamarquinos.

Como se puede ver en el Cuadro 35 existen roles que son propiamente religiosos, asociados a los santos y a las cruces distribuidas en distintos puntos, y roles de naturaleza festiva o ritual que se asocian con las celebraciones de los santos o con otras ocasiones del ciclo anual. Entre los primeros figura en primer lugar el de mayordomo y, secundariamente, los de *previste*, *muñidora*, adornante, alférez, etc. Entre los segundos, la lista es numerosísima incluyéndose el de mayor de danzantes, chamicero, *chasqui*, *ñahuin*, *ñahuin churaq*, *misti*, etc. 20 ó 25 años antes de que empezáramos nuestro trabajo de campo el número de cargos ascendía a alrededor de 530. De estos, cerca de 76 desaparecieron en tiempos recientes, reduciéndose, al momento de nuestra investigación, a unos 457.

Debe entenderse que estas cifras son simplemente un aproximado, pues desconocemos el número de figuras religiosas, como cruces, que pueden dar lugar a cargos, al igual que los diferentes santos y celebraciones que se asocian con cargos en los anexos. Tampoco estamos plenamene seguros del número de cargos que se asocian con los santos de la iglesia, pues varios han entrado en desuso debido a pérdida de prestigio del santo. Por ejemplo, hay varios casos que de dos *previstes*, *muñidoras* y tesoreros, se han reducido

CUADRO 34

LOS SANTOS DE LOS ANEXOS

Organización jerárquica de Huaccracca	Colocación de ofrendas
YAYANCHIC: Santa Cruz	
MAMANCHIC: Santa Rosa de Lima	
AMUNCHIC: Niño Jesús de Praga	Ayacca
SULLCA MAMANCHIC: Virgen Dolorosa	Qochapata
Organización jerárquica de Huayllahuarmi	
YAYANCHIC: San Cristóbal	Achcapuquio
MAMANCHIC: Virgen Dolorosa	
AMUNCHIC: Santa Cruz	Uña Huatana Huaicco
Organización jerárquica de Chiricre	
YAYANCHIC: San Martín de Porres	
MAMANCHIC: Virgen Candelaria	
AMUNCHIC: Santa Cruz	
SULLCA MAMANCHIC: Virgen de Fátima	
San Juan Evangelista	
Virgen del Perpetuo Socorro	
Virgen Dolorosa	

CUADRO 35

CARGOS RELIGIOSOS Y FESTIVOS

CARGOS RELIGIOSOS

Sacerdote

Sacristán Ecónomo

Cargos asociados con cada uno de los santos de la Iglesia matriz y de los anexos.-

1 Mayordomo
2 Previstes
2 Muñidoras
1 Alférez
1 Adornante
1 Tesorero de Dinero
1 Tesorero de Cera (su existencia depende de la cantidad de cera para velas perteneciente a cada santo)

Adicionalmente existen mayordomías y algunos de los otros cargos para las diferentes cruces que existen en la comunidad (que suman más de veinte) y Novenantes para la víspera de la Fiesta del Niño Jesús de Praga.
También figuran 2 alfereces de ánima.

CARGOS FESTIVOS

Mayor de Negritos con sus respectivos capataces:

2 para la fiesta del Niño Reyes
2 para la fiesta de la Virgen Concebida
2 para la fiesta del Niño Jesús de Praga

Vasallo

Solo durante los Carnavales. Había para Tuna y para Pata.

Mayor de Danzantes y sus respectivos capataces:

2 para la fiesta del Espíritu Santo

2 para la fiesta de la Virgen Encarnación

4 para la fiesta de Qollana Amo

2 para la fiesta de la Santísima Trinidad

2 para la fiesta de San Pedro

2 para la fiesta de la Santísima Cruz (uno era por la cruz del cerro de Accaimarca y el otro por, Anjanayso)

2 para la fiesta de San Isidro

2 para la fiesta de Santa Rosa

Mayor de Pastores y sus respectivos capataces:

2 para la víspera de Navidad

Altareros (responsables de la construcción de altares en las cuatro esquinas de la Plaza):

4 para la fiesta del Espíritu Santo

4 para la fiesta de Qollana Amo

4 para la fiesta de la Santísima Trinidad

4 para la fiesta de la Virgen Encarnación

Villano Mayor

2 para la fiesta del Espíritu Santo

Maricha, Marcha o *Capitana*

2 para la fiesta de la Virgen de las Nieves

2 para las celebraciones del *yarqa aspi*

Toro Obligado (*Toro Jayaycu*)

2 para la fiesta de la Santísima Cruz

2 para la fiesta del Espíritu Santo

2 para la fiesta de Qollana Amo

2 para la fiesta de Santísima Trinidad

Chamicero

2 para la Navidad

Cargos asociados con la fiesta del Yarqa Aspi:

Aproximadamente 18 *Ñahuin Churaq*

3 *Ñahuin*...6 *Negritos*...2 *Ampatos* (banda occidental)
2 *Ñahuin*...4 *Pucas*.....2 *Ampatos* (banda oriental)

1 *Arador* para cada banda del río con sus respectivos *capataces*

1 *Vieja* para cada banda del río con sus respectivos *capataces*

3 *Misti* para cada banda del río con sus respectivos *secretarios*

1 *Chasqui* para cada banda del río

2 ó 4 licenciados del ejército para cada banda del río

1 grupo de *Pacos* para cada banda del río

CARGOS CIVILES

Varayoqs (ya desaparecidos durante nuestra investigación)

Macho Alcalde
2 Alcalde Campo
Juez Inspector
Dueño Regidor
Wirajo Regidor
Mayor Albacil
Sullca Albacil

Yaku Alcalde
Existen aproximadamente 18. Aquellos asociados con canales son acompañados por dos *Comisiones*, mientras que aquellos asociados con los estanques, con una.

3 *Campos* para cada banda del río

Autoridades comunales:

6 Miembros del Consejo de Administración, uno de los cuales es Presidente

3 Miembros del Consejo de Vigilancia, uno de los cuales es Presidente

Autoridades Distritales:

1 Gobernador
6 Teniente Gobernadores
1 Alcalde
8 Miembros del Consejo Municipal
3 Agentes Municipales
1 Juez de Paz con dos Accesitarios
1 Sub-Administrador de Aguas.

a uno. Sin embargo, no creemos que estas incertidumbres alteren en mucho la cifra que hemos dado.

457 es, pues, un número elevado de roles, especialmente si se considera que la población total de Andamarca era de 2,862, y aquella por encima de los seis años; que es cuando se comienzan a pasar cargos, de 2,198 habitantes. Esto quiere decir que en esta comunidad existe un promedio de 5 habitantes por cargo.

Además de numerosos también son muy variados los cargos andamarquinos. Los hay para todas las edades, a partir de los seis años, para ambos sexos, y para todos los gustos. Los más comunes que pasan los niños son vasallo, previste, novenante, en relación a los cargos religiosos. En lo referente a los festivos los vemos actuar como *ampatos* o *yacupa huahuan*, cuando se bendicen los estanques, de *negritos* o *pucas*, de *michico menor* y cría en la pantomima de los *llamichus* y de otros más. Las niñas, en cambio, pasan los cargos religiosos de *muñidora* y novenante y entre los festivos, los de *capitana*, *qapan qatec* de la pantomima de los *llamichus*, etc.

Las mujeres adultas también pasan cargos que son exclusivos de ellas. Uno de ellos es el de *muñidora* que corresponde a su status, otro, el de *capitana* o *maricha*. Pero el grueso de los cargos está reservado a los varones a partir de su matrimonio.

La existencia de esta gran cantidad y variedad de cargos religiosos y festivos no es sino la expresión de la gran importancia que se le adjudica a la esfera sagrada en Andamarca y a la naturaleza compleja de los rituales. El núcleo central del sistema de cargos, sobre el cual se modelan todos los demás, son los santos, que, como hemos visto, constituyen los hitos más significativos de la organización del tiempo, el espacio y las relaciones sociales. Dado el valor que se les confiere y las múltiples instancias en que participan ellos requieren de una atención muy esmerada. El principal auspiciador conque cuentan es el mayordomo, pero no puede ser el único. En la medida de que cada santo tiene sus ropas, bienes, velas para atender determinados rituales y deben presidir una serie de actos rituales tanto comunales, como son las celebraciones públicas, como individuales, como es el caso de los funerales, deben contar con un conjunto de roles para ser atendidos en estos múltiples aspectos. Algunos de estos roles son comunes a todos los santos y otros son privativos de algunos de acuerdo a la naturaleza de las celebraciones que se les asocian.

Los roles asociados con todos los santos de la iglesia matriz y las de los anexos son el de mayordomo, el de *previste*, el de *muñidora* o «*muñeca*», el de tesorero del dinero y el de la cera, el de alferez y el de adornante. El primero, como hemos dicho, es el principal y tiene autoridad sobre los individuos que asumen los otros roles. El segundo y el tercero, cuya función es la de asistentes del mayordomo, se desdobla en dos: uno *mayor*, para adultos, y otro *menor*, para niños. En el caso de los *previstes* adultos una particularidad que tienen es participar en el entierro de los muertos. Los *previstes* niños, por el contrario, no tienen ninguna obligación en este sentido mas sí en lo concerniente a concurrir a las doctrinas, Vía Crucis y bailar durante los carnavales sosteniendo una bandera en sus manos. Entre las *muñidoras* adultas y niñas no hemos notado que

desempeñan funciones distintas. Ambas están muy vinculadas al cuidado de la imagen del santo, particularmente en lo concerniente a sus ropas y al cambio de las flores (*wayta watay*) cada miércoles, durante el período en que se hacen las doctrinas, y cada viernes en Cuaresma. Con respecto a esta última obligación es interesante notar que ellas nunca pueden acercarse al altar a retirar o devolver los floreros. Los que desempeñan esta obligación son los *previstes*, que deben alcanzárselos a las muñidoras para que remuevan las flores. Este acto es conocido como *qauro muray*. Otra restricción de las *muñidoras* es que sólo pueden asistir a las doctrinas los días miércoles, mas no los domingos.

Así como las antiguas *huacas* prehispánicas tenían tierras, también los santos, con el advenimiento de la colonia, mantuvieron esta tradición. En la vecina comunidad de Cabana esta costumbre se ha mantenido hasta tiempos recientes, pero en Andamarca ha desaparecido. El último vestigio de ella fue Yayanchicqata, donde los mayordomos de todos los santos iniciaban el período de siembra, hasta que el terreno fue utilizado como sede de la escuela de mujeres. Sin embargo, la costumbre de que los santos tuviesen bienes no se perdió. A falta de tierra la tradición fue proseguida con ganados, particularmente en el caso de los *Constaticios*, y a falta de ganados, como es el caso de la mayor parte de los *Ocultos*, con algunos objetos, cera y dinero que obsequiaban los fieles.

Existiendo bienes de por medio y siendo el auspicio de un santo de carácter transitorio, surgió la necesidad de hacer inventarios para salvar responsabilidades. Además se vio que un mecanismo para incrementar los bienes era traducir en dinero algunos de ellos y prestarlos por un año, a un interés del 30%, a cualquiera que lo solicitase. Esta costumbre motivó que se asociaran al santo un rol de Tesorero de Dinero, que llevaba la contabilidad del efectivo, y otro de Cera, que a la par que manejar dinero llevaba el control de las velas que eran utilizadas en distintas ocasiones. Obviamente, la importancia adjudicada a estos roles tiene que ver con la cantidad de bienes asociados con los santos, pues muchas veces se llega a prescindir de uno de ellos si el volumen que se tiene que administrar es muy reducido.

En relación a este atributo que tienen los santos es que, junto a un sacristán de la iglesia, que hace de auxiliar del sacerdote católico, existe un ecónomo, que supervisa a todos estos tesoreros, y un *vaquero*, que tiene a su cargo el control de la cofradía de la Santísima Trinidad, que incluye un área de pastizales en la puna y el ganado que detentan algunos santos.

Ser mayordomo, previste o muñidora no es simplemente cumplir con una obligación que se agota con la celebración de la fiesta del santo que se auspicia. En realidad estos cargos no sólo son sacrificados porque hay que gastar dinero auspiciando la fiesta del santo, preparando la *ulla* en carnavales, los *jayra* durante el *yarqa aspi*, etc., sino porque demandan mucho tiempo. Por ejemplo las doctrinas, que son sesiones de oración, cantos y procesiones que se hacen de noche y duran unas cuatro horas, deben atenderse dos veces por semana: miércoles y domingos [10]. Adicionalmente, fuera de la fiesta del santo,

10 El primer día es conocido como *qayaycu* que quiere decir "llamar" y la doctrina del domingo, como *yananchay*, que lo traducen como el último.

existen como cuatro ocasiones durante el año en que organizan festejos que se prolongan hasta por tres días.

De todos los cargos asociados con un santo los menos trabajosos son los de tesoreros, que ya hemos visto, y los de adornante y alférez, que sólo son activados al momento de la fiesta del santo. El primero, es el que tiene bajo su responsabilidad la confección del anda o «trono» en que se saca en procesión la imagen del santo que se auspicia el día de su fiesta. El segundo, es el que tiene a su cargo la Víspera, que es el nombre dado a algunas ceremonias que se realizan el día previo a la fiesta del santo [11].

Un último cargo, propiamente religioso, asociado esta vez con sólo dos santos de la iglesia matriz es el de novenante del Niño Jesús de Praga y de la Virgen del Perpetuo Socorro. Como su nombre lo indica, la obligación consiste en rendir homenaje a estos santos con oraciones, cantos y procesiones los nueve días previos a la celebración de sus fiestas respectivas. El número de personas que asumen el rol de oficiar estos cultos es variado pero no puede ser menor de seis.

Además de estos cargos religiosos asociados con los santos del pueblo matriz y los anexos, cada una de las cruces distribuidas en las afueras de los núcleos residenciales cuentan también con sus respectivos mayordomos. En este caso su obligación consiste en ponerle flores, observar que no se deteriore y atender a sus festejos el día de la Santa Cruz.

Finalmente se debe mencionar a los 2 alférez de ánimas, que tienen a su cargo el cuidado del cementerio y que auspician la celebración de la fiesta de Todos los Santos. En este último caso su rol es atender, en sus respectivas casas, el rezo que hacen los previstes ante un cráneo que representa a todas las ánimas. Esta es una ceremonia que dura toda la noche de aquel día.

Poniendo como promedio 8 cargos para cada uno de los 20 santos de la iglesia matriz y los 11 de los anexos, el total de cargos asociados con los santos sería de 248. Si a esto le sumamos los de mayordomos vinculados con las no menos de 20 cruces que existen, los novenantes, los alférez de ánima y el cargo de mayordomo de Niño Víctor, que no figura en la jerarquía central, pero que se ha vuelto muy popular, el número de cargos religiosos en la comunidad de Andamarca es cercano a los 280.

Pero aquí no terminan los requerimientos de los santos. Además de demandar fervor religioso también exigen que el día en que son celebrados se les organicen un serie de actos festivos que traen aparejados numerosos roles y la presencia de profesionales en determinadas artes que deben ser contratados. En este caso nuevamente el volumen

---

Las doctrinas se realizan todos los miércoles y domingos del año, excepto durante la cuaresma, en que son reemplazadas por el Vía Crucis, que tiene lugar todos los viernes de las siete semanas que dura este período.

11 En la época de nuestra investigación este cargo se había fusionado con el de adornante.

y variedad de roles es muy alto y, una vez más, modelándose en la organización de los roles asociados con los santos encontramos que manifiestan cierto ordenamiento jerárquico. Es cierto que este ordenamiento no está tan pautado como el de los santos, sin embargo se reconocen algunos, como el de mayor de danzantes del *yarqa aspi*, que al igual que el Santo Patrono se ubica en el nivel más alto y cumple el cometido de contribuir a la recreación de la unidad de la comunidad. Otro cargo que le sigue en importancia es el de chamicero [12], mayor de negritos y así sucesivamente hasta que se llega a otros como el *misti*, *ampato* o *yacupa huahuan*, que no son tan onerosos.

El más costoso de todos los cargos es el de mayor de danzantes pues aparte de contratar y alimentar por cerca de una semana a los bailarines, que casi siempre son dos o tres, y a los músicos, tienen que dar de comer y beber el día de la fiesta a todo aquel que los visite. En la época que hicimos la investigación calculamos que sus gastos llegaban como a los US$ 200 dólares, mientras que los de un mayordomo de un santo Oculto, a cerca US$ 40 dólares.

Debido a los gastos que implican o a la dedicación que demandan, pasar algunos cargos constituye un verdadero reto. Otros en cambio, no demandan mayor esfuerzo y, por lo tanto, hay mayor disponibilidad para pasarlos. También se observa que hay distintas motivaciones para pasar los cargos. En el primer caso la motivación es principalmente prestigio y fervor religioso, mientras que en el segundo, atender a una relación de reciprocidad con el que ha asumido la principal responsabilidad. Es debido a esto último que, generalmente, tanto los roles religiosos como festivos asociados con un santo son asumidos por individuos que están estrechamente emparentados con el que hace las veces de mayordomo.

Esto último también explica por qué los *mistis*, que estudiaremos en el siguiente capítulo, no pasan todos los cargos que existen en Andamarca. Salvo una o dos excepciones ningún *misti* auspicia, en la modalidad que sea, los cargos asociados con los santos organizados jerárquicamente. Tampoco la mayor parte de los cargos festivos. En realidad sólo hay tres cargos que ellos auspician: el de mayor de danzantes, pues se trata de una obligación exigida a los que hacen más uso del agua de riego; el de chamicero, asociado con la ganadería y la Navidad; y los cargos vinculados con el Niño Víctor, que es un santo de reciente introducción, cuya fiesta se celebra en Navidad y por el cual existe una devoción generalizada entre todas las capas sociales.

Además de auspiciar estos cargos, las mujeres de los *misti* habían organizado una hermandad alrededor de la Virgen del Perpetuo Socorro donde ellas estaban en absoluta mayoría. Una de sus obligaciones más notorias era sacar en procesión, el día de la fiesta de esta Virgen, un estandarte con su imagen.

Siendo tan grande y variada la lista de cargos, no debe sorprender que nos encontremos con el hecho de que casi nadie elude la responsabilidad de asumir algún cargo

12 Que al igual que el de mayor de danzantes también supone competencia y, por lo tanto, es asumido por más de una persona. La competencia consiste en provocar la flama más alta quemando la mayor cantidad de chamizo seco.

en su vida, que no hay dos individuos que hayan pasado los mismos cargos, que algunos hayan llegado a pasar unos 10 cargos a lo largo de sus vidas y que de todos ellos el porcentaje de mayordomías asociadas con santos de la iglesia matriz sea mínimo.

No obstante, en medio de esta variedad de cargos y de motivaciones por auspiciarlos es posible notar que los cargos que tienen una mayor proyección comunal, y por lo tanto son los más onerosos, están reservados para una etapa en que los individuos se encontraban en la disponibilidad de acceder a una mayor acumulación de bienes y de relaciones sociales.

Así, en nuestras encuestas se ve claramente que aquellos que pasan cargos festivos y religiosos tienden a empezar con el de *ñahuin*, que es uno de los primeros cargos que auspician los andamarquinos cuando llegan al status de adulto con el matrimonio; luego los de altarero, alferez, adornante o previste, a continuación uno de mayordomo, que por lo general es de santo Oculto, y, pasado algún tiempo, la mayordomía de un santo Constaticio o el cargo de Mayor de Danzantes de la fiesta del agua.

Si bien nadie elude la responsabilidad de asumir un cargo, de nuestras encuestas también aflora que no siempre se opta por una mayordomía de un santo. Al parecer una razón por la cual algunos lo evitan es porque quita tiempo y demanda gastos. En consecuencia este cargo no es muy favorecido ni entre los más pudientes ni entre los extremadamente pobres. Más aún, durante el tiempo en que hicimos nuestra investigación algunos viejos se quejaban de que la tierra estaba perdiendo capacidad productiva porque los santos eran menos respetados que antes. Como prueba de ello señalaban que cada día se hacía más difícil encontrar candidatos. Y no les faltaba razón, pues tales eran las dificultades con respecto a esto último que había veces en que una misma persona tenía que auspiciar un mismo santo por dos años consecutivos. Una consecuencia de estas dificultades es que los cargos de algunos habían sido unidos para ser auspiciados en conjunto. Es cierto que se trata de santos cuyas celebraciones se hacían en fechas consecutivas, sin embargo llama la atención que sólo en tiempos recientes se decidieran a unirlos. Esto último se desprende de los libros de inventarios, donde se puede apreciar que santos como el Señor de la Ascención y la Santa Cruz comienzan a ser auspiciados en conjunto a partir de 1962; o Virgen de las Nieves y Santiago Apóstol, a partir de 1966; o Virgen del Carmen y el Santísimo Corazón de Jesús, también a partir de 1966 (ver Cuadro 33).

Hoy, luego de la violencia a que han estado expuestos los andamarquinos y el incremento de las migraciones, este proceso de deterioro de los cargos religiosos ha llegado a extremos. De los 20 santos que eran auspiciados se me informa que sólo quedan cuatro o seis y el Niño Víctor, que no era parte de esta jerarquía. Entre ellos figuran los tres santos que están en la cúspide y la Santa Cruz. Con el olvido del resto de los santos también han desaparecido muchos de los cargos festivos, sin embargo, tanto entre los que han migrado como entre los que se han quedado en la comunidad existen tres festividades en las cuales ponen gran empeño: una es la Santa Cruz, que se vincula con la agricultura; otra, la Navidad, presidida por el Niño Víctor, que se asocia con la ganadería; y la fiesta del agua, que tiene como tema central la integración de la comunidad.

Es decir, a pesar de los avatares de la historia la estructura íntima bajo la cual se expresa la comunidad de Andamarca todavía se conserva con igual ímpetu que en el pasado. Por lo tanto, todavía podemos seguir viendo, en los pocos santos de la iglesia matriz hoy venerados, que la antigua jerarquía se mantiene y que agricultura y ganadería siguen siendo los opuestos complementarios por excelencia y los principales portavoces de la recreación de la unidad en la fiesta más importante de los andamarquinos.

CAPITULO III

LAS RELACIONES INTERETNICAS

a.- Consideraciones ideológicas y teóricas.-

A diferencia de la época colonial una nota característica del período republicano ha sido negar oficialmente la existencia de indígenas en el Perú. Esta actitud, sin lugar a dudas, guarda estrecha relación con una orientación homogencizante que se sustenta, por un lado, en el anhelo de hacer del Perú un estado basado no sólo en un territorio sino también en una nación, y por otro, en su opción por un sistema democrático donde todos sus habitantes fuesen reconocidos como iguales. Desde un punto de vista social, esta orientación también se explica en las asimetrías existentes entre los pobladores de la costa y la sierra, por un lado, y aquella entre la capital y las provincias, por el otro.

Además de ser responsable de la orientación homogeneizadora, esto último también nos explica que los valores que campean en esta orientación son los de las elites dominantes que se afincaron en estos medios y que tuvieron un mayor acceso al mundo internacional. En este contexto, lo que debió ser un diálogo se convirtió en monólogo; y lo que debió ser una igualdad en las diferencias se convirtió en una desigualdad en la homogeneidad, que se tradujo en una discriminación flagrante de la identidad cultural de todos aquellos que no eran parte de la cultura del grupo dominante.

Una prueba de la continuidad de esta actitud es que 148 años después de que San Martín intentara abolir el término «indígena» y reemplazarlo por el de «ciudadano», el general Juan Velasco Alvarado vuelve a reincidir en la misma idea, pero esta vez buscando sustituirlo por el de «campesino».

No obstante, en el interín se sucedieron algunos movimientos que intentaron reivindicar al indígena. Uno muy importante, pero que está a la espera de un estudio cuidadoso, es el que a mediados del siglo pasado lideró Juan Bustamante y la «Sociedad Amiga de los Indios». Otro es el que se desarrolla a principios de este siglo y, en el campo del pensamiento social, tiene como principales abanderados, a José Carlos Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo, Luis E. Valcárcel y otros más.

En ambos casos su nacimiento está vinculado a las hondas asimetrías regionales del país que tienen como consecuencia la discriminación del indígena. No obstante, entre los dos existen grandes diferencias. El primer indigenismo se concibe sobre bases

eminentemente liberales que son promovidas por elites provincianas, mientras que el segundo, sobre premisas claramente socialistas promovidas por elites costeñas.

Mientras que el primer indigenismo tuvo una aproximación más realista al problema del indígena, pues admitió el pluralismo cultural, el segundo sufrió de una gran dosis de ideologización que al final terminó cediendo ante la orientación homogeneizadora de las elites dominantes.

Esto último se hizo visible en la primacía que se le dio a la noción de clase, en contraposición a la de etnia, y en la valoración que se hizo de la organización social de esta última como paradigma del socialismo. Bajo la noción de clase este indigenismo responsabilizó al capitalismo de los males de los indígenas y bajo la de etnia, legitimó al socialismo poniéndolo como el único sistema connatural a la organización social indígena.

Aunándose este segundo indigenismo a las teorías de la dominación y dependencia, que sedujeron ardorosamente a los científicos sociales latinoamericanos de los años '60, acabó por ceder plenamente ante las tendencias homogeneizadoras promovidas por una visión economicista y funcionalista de la sociedad que antepuso el término «campesino» al de indígena.

Negando que lo étnico pudiese tener algun valor, inclusive la emprendió contra la explicación de la organización de las comunidades andinas que sus teóricos iniciales habían promovido. Es decir, que esta se tratase de una proyección en el presente de un pasado prehispánico concebido como socialista.

Una justificación de su rechazo por lo étnico es que se consideró que términos como «indio» o «indígena» eran peyorativos y tenían resabios racistas. Emitiendo una apreciación semejante a la que tuvo Franz Fanon con respecto al de «negritud», Matos Mar dirá que estos términos son un instrumento de la «dominación colonial». Sostendrá que:

> «Lo indígena de hoy es lo tradicional, constituye la supervivencia de una categoría de la dominación española que ahora sirve, igualmente, a otros fines de dominio. Con estas consideraciones se debe poner énfasis en reconocer la situación de subdesarrollo de nuestro país, considerada ésta como fenómeno universal de una forma de alienación y dominación». (Matos Mar, J., 1970, p. 207 y 208).

Esta perspectiva incide principalmente en el nivel de las acciones de los individuos, intenta establecer relaciones causales entre distintas esferas institucionales y en consecuencia pone un gran interés en los estudios de cambio social. Las comunidades andinas son vistas como entidades cambiantes y artificiales que están sujetas a fuertes presiones externas que originan los cambios. Un ejemplo de esta perspectiva es el intento de explicar a las comunidades andinas en términos de una cadena donde estas aparecen

como eslabones terminales, mientras que los eslabones iniciales están asociados a instituciones nacionales o internacionales. 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 aun, 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 vista en el contexto de una sociedad subdesarrollada y dominada, y por lo tanto se consideran a estas relaciones como de dominación y subordinación. Este contexto particular es explicado como el producto final de un largo proceso histórico cuya característica ha sido la integración dependiente en el sistema mundial de intercambios, y la diferenciación interna de las áreas y agrupaciones sociales de la nación peruana. Las imágenes que se han popularizado para describir estas relaciones de dominación y subordinación son las del triángulo sin base, sugerida por Julio Cotler (1969), y la de la cadena arborescente, propuesta por Fernando Fuenzalida (1970).

La idea común detrás de ambas imágenes es que las unidades sociales distribuidas en los distintos niveles de la cadena de relaciones sólo se conectan entre sí a través de la mediación de una instancia superior. Estas imágenes se diferencian, por otro lado, en que el triángulo sin base se refiere tan 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, en consecuencia, tiende a ser más dinámico que el anterior. Esta segunda imagen también puede ser descrita como una sucesión vertical de triángulos sin base, donde los puntos mediadores o articuladores entre las unidades son vistos como focos de poder cuya capacidad de decisión y de control de la riqueza e información está en proporción directa al lugar que ocupan a lo largo de la cadena jerárquica. Por lo tanto, aquellas unidades que están en el ápice tendrán el control absoluto de las decisiones, riqueza e información, mientras que aquellas que están en la base tendrán muy poco control. El gran aporte de Fuenzalida es que gracias al carácter dinámico de su modelo descubre el valor relativo de las categorías de Indio y Mestizo, que se habían venido considerando como objetivamente reconocibles, insistiendo en que estas se definen contextualmente.

Llevada al plano del trabajo de campo, esta perspectiva empiricista 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.

Nuestro argumento principal en contra de esta perspectiva es que presenta una imagen altamente impersonal del mundo andino opacando las potencialidades creadoras de sus miembros. Además, consideramos que restringe la selección de las partes interactuantes, destacando sólo aquellas que son diacrónicamente significativas, que no pone el mínimo interés en definir el significado de los conceptos bajo los cuales las partes interactuantes

son representadas, ni en definir los contextos en los cuales la interacción tiene lugar, y, finalmente, nos parece que encierra motivaciones políticas más que científicas.

Consideramos que restringe la selección de las partes interactuantes, pues, como puede observarse en las monagrafías mencionadas, las partes significativas son reducidas ya sea a una generación de mayores en relación a la generación de jóvenes, o a indios en relación con mestizos. En el primer caso se representa a la generación mayor al final de la cadena de comunicación, mientras que a la generación joven, que generalmente ha viajado a otros lugares y recibido educación en la escuela, se la representa encima de la anterior. Una representa la tradicionalidad y la otra, la modernización, e inevitablemente la modernización vence a la tradición; entonces el cambio es introducido en la comunidad por el mayor poder que han adquirido los jóvenes gracias a su mayor participación en la sociedad nacional. En la monografía de Olinda Celestino sobre Lampián, estas son las unidades sociales interactuantes más significativas, pero uno queda en la duda de si lo son en la realidad o sólo porque encajan en su esquema teórico. 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 a suegros y yernos.

Cuando se enfatizan las relaciones entre indios y mestizos, notamos generalmente que los primeros asumen la posición de la generación de los mayores, y los segundos la de los jóvenes. Según Cotler, la interacción entre indios y mestizos es típica del triángulo sin base. En este caso son los mestizos los que controlan las mejores y más grandes porciones de tierras y ganados que regionalmente constituyen las más importantes fuentes de capital. Por lo tanto el mestizo es percibido como una fuente todopoderosa con quien el indígena debe de congraciarse en un contexto impuesto por el primero. 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 presciben 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 posiblemente debido a la falta de una larga permanencia de investigación en el campo y a una escasa crítica de las fuentes utilizadas, que se ha originado tal imagen acerca de las relaciones entre indios y mestizos. De nuestra experiencia en la comunidad de Andamarca podemos decir que los mestizos o *mistis*, como se les llama localmente, constituyen un grupo social separado del de los indígenas; que participan más intensamente en las instituciones de la sociedad nacional; y aunque en proporción concentran mayor riqueza y poder, no hay la mínima evidencia de que se constituyan

en fuentes normativas de los indígenas, ni que sean los únicos responsables de la circulación de la riqueza, ni, mucho menos, que los indígenas se enfrenten entre sí compitiendo por sus favores. En realidad los indígenas, aunque individualmente mantienen relaciones amistosas con varios *mistis*, colectivamente sienten una gran aversión hacia ellos. Algunos llegaron inclusive a decirnos que no existía un *misti* bueno. Es principalmente hacia los *mistis* que canalizan su agresividad y en los registros comunales hay bastante evidencia de luchas contra ellos. Además, tampoco hay evidencia de que los conflictos entre los indígenas se centren alrededor de la figura del *misti*. En verdad esto no podría suceder, pues no sólo hay un *misti* por cuyos favores competir, sino varios, y porque ellos no son los únicos responsables de la circulación del poder y la riqueza. Sucede muchas veces que son los *mistis* los que tienen más necesidad de los indios que viceversa.

En Andamarca los *mistis* no solamente son percibidos como fuentes económicas o de poder, sino también como forasteros e intrusos, sin legítimos derechos dentro de la comunidad. Esta percepción particular es validada en sus rituales, mitología y en lo que la gente usualmente dice, y no es muy lejana de la que describe José María Arguedas para Puquio, Lucanas, Apurímac y Cuzco; sin embargo, ninguno de los seguidores de la teoría de la dominación reparó en ella. Relievamos esta percepción porque creemos que es bastante indicativa del sentido de unidad que existe entre los que se identifican como indios o nativos de Andamarca, y porque las implicaciones que suscita nunca podrían entenderse 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 nuestro parecer, la mayor contribución de la teoría de la dominación, pues ha restado rigidez a la aplicación indiscriminada de los conceptos indio, mestizo y criollo en aras de un interés concreto por definir sus comportamientos mutuos en contextos restringidos, que a su vez se definen en relación a otros contextos. Concordamos 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, 1970, p. 2). También concordamos 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 coincidimos con Eve-Marie Fell (1973) en considerar la permanencia de los lenguajes indígenas más como un fenómeno geográfico que racial. Lo mismo puede decirse de la música y del vestido.

Pero si bien no creemos que estos criterio raciales y culturales en sí mismos son suficientes para diferenciar a los indios de los mestizos, tampoco creemos que criterios

económicos como el nivel de ingresos, las actividades productivas, etc., aducidos algunas veces por los que siguen una orientación economicista, 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 que los de los mestizos. En Andamarca hemos notado, por ejemplo, que algunos individuos considerados como indígenas eran más ricos que algunos mestizos y estamos seguro de que si uno compara el promedio de riqueza de los mestizos de esta área con la de los indígenas del valle del Mantaro o de Cajamarca, estos últimos aventajan a los primeros.

Sostenemos, por lo tanto, que no se llegará muy lejos si se discuten la categorías de indio y mestizo en un nivel abstracto o en un contexto tan amplio como la nación peruana. La razón para esto es que no creemos que existan criterios objetivos, ya sean culturales, y económicos, que puedan ser comunes a todas las comunidades andinas. Sin embargo, el hecho de que exista un concepto como «*misti*» para distinguir un estrato diferente al de los indígenas es la mejor evidencia del reconocimiento que se le da al factor étnico en el plano social. No obstante, la única manera de evaluar su significado es verlos interactuando en la práctica, y analizando la forma como se representan unos a otros.

b.- Indios y *mistis* en un contexto local.-

Como vemos, en un nivel conceptual los indígenas y los *mistis* están claramente demarcados por los andamarquinos, pero en la práctica es a veces difícil determinar quién es quién. Debemos recordar que en este caso no estamos tratando con agrupaciones sociales como clanes, linajes, castas, 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 *mistis* y los indígenas son, en realidad, el producto de acontecimientos históricos en que se enfrentaron dos tradiciones bastante distintas, y cada cual tiende a representarse mutuamente de acuerdo a los valores culturales que han heredado. Los indígenas, por lo tanto, dirán que los *mistis* no se visten como ellos, que el tono de su música es diferente, que son irreverentes con los santos y, por lo tanto, responsables de las calamidades que tienen lugar y del desorden reinante, que son letrados, que su piel es más clara que la de ellos y que son forasteros cuyos derechos en la comunidad se apoyan principalmente en el uso de la fuerza. Los *mistis*, a su vez, consideran a los indígenas como ignorantes, desconfiados, insinceros y, en general, sus inferiores. De acuerdo a estos criterios muchas veces es muy difícil reconocer quién es un *misti* on un indio. Los *mistis* pueden señalar a alguien como indígena, pero bien puede suceder que en realidad este individuo haya terminado sus estudios secundarios y ser, incluso, un profesor de escuela. Inversamente, algunos individuos considerados como *misti* por los indígenas eran en verdad de tez bastante oscura, usaban vestimentas parecidas a las de ellos y se mostraban bastante respetuosos con los santos.

Sin embargo, a lo largo de la investigación fueron surgiendo criterios más precisos, reconocidos por ambos grupos, que nos permitieron establecer las correspondencias

empíricas de la distinción conceptual y describir, por lo tanto, la interacción entre ellos. Estos criterios fueron, por un lado, la localización de las residencias al interior del pueblo, y, por el otro, la distribución de los apellidos. De esta manera, poco a poco fue emergiendo que el espacio que normalmente ocupan los *mistis* dentro del pueblo es la Plaza o, alternativamente, la calle Lima o Chaupi calle (calle central), que divide los dos barrios del pueblo; y que se les asocian apellidos tales como Garayar, Cabrera, Herrera, Miranda, Escajadillo, etc. Aunque algunos individuos escapaban a estos criterios, una gran mayoría respondía a los mismos y eran identificados como indios o *mistis* sin ninguna vacilación. A través de ellos pudimos establecer que si estos dos grupos tenían existencia efectiva, y que si los criterios que se utilizaban tenían cierta permanencia, era debido a la importancia del parentesco y el matrimonio en el sistema de relaciones sociales imperante en esta comunidad. Por lo tanto, el que algunos apellidos se asocien casi exclusivamente con uno de los dos grupos se puede explicar por la orientación endogámica de las relaciones matrimoniales; y el de que ocupen espacios determinados al interior del pueblo puede explicarse por el rol simbólico de los espacios y por una forma de transmisión de la propiedad que se basa en la herencia y el intercambio entre parientes.

Al respecto es importante señalar que los *mistis* que vivían en la Plaza eran descendientes de matrimonios legítimos completamente endogámicos, mientras que los que vivían en la calle Lima eran algunas veces hijos ilegítimos, o casados con mujeres indígenas, o simplemente recién llegados. La calle Lima concentra la mayor parte del comercio de Andamarca. De las 46 tiendas que existían en el pueblo, 26 estaban ubicadas en esta calle. De estas, 13 eran de indígenas; 6, de gente de Puquio casados con indígenas andamarquinos; 4, pertenecían a *mistis* ambiguos; 1 pertenecía a un huancavelicano casado con una *misti* del pueblo; 1, a una pareja de cuzqueños, y de 1 desconocemos el dueño. Las otras tiendas no se concentran en esta cantidad en otras calles. La calle Túpac Amaru, que sigue a la calle Lima en número de tiendas, tenía sólo 6. Todo esto, sumado a su posición de eje divisor entre los barrios Tuna y Pata, hace que esta calle pueda considerarse como un paradigma de la ambigüedad y no sería sorprendente si la mayor parte de indígenas que viven en ella fuesen considerados *chahua misti* (mestizo crudo), que es el nombre que se les da a aquellos indígenas que imitan artificialmente el comportamiento de los *mistis*.

Una vez que el forastero comienza a familiarizarse con Andamarca y una vez que toma conciencia de las diferencias entre indios y *mistis*, según los criterios mencionados, entonces podrá percibir otras diferencias, que muchas veces confirman los criterios usados por los miembros de estos grupos para diferenciarse a sí mismos. Notará, por ejemplo, que los *misti* nunca o casi nunca pasan cargos religiosos: que prefieren beber cerveza a trago (cañazo); que proporcionalmente dan más importancia al pastoreo de ganado vacuno y ovino que al pastoreo de auquénidos o a la agricultura de subsistencia; que en esto último prefieren el cultivo de la papa al del maíz; que la mayor parte de sus terrenos están cerca del pueblo y en los lugares menos empinados; y, finalmente, que la mayor parte de estos terrenos se concentran en la parte media de la banda occidental del río Negromayo, que es también el lado donde se ubica el pueblo.

Todas estas características concuerdan con su interés por el ganado vacuno, que, como hemos visto, es su principal fuente de ingresos. A través de su ganado participan en el mercado nacional comerciando la carne y con el dinero que obtienen mantienen sus vínculos con los indígenas de la comunidad. Sus ingresos en parte los reinvierten en la misma comunidad, manteniendo restaurantes, tiendas, o invirtiendo en tierras y ganado, prestando dinero con interés, contratando peones y atendiendo algunos gastos públicos de la comunidad. Otra parte la destinan para mantener a sus hijos que estudian o en la costa o en la capital de la provincia. Y, otra adicional, para mantener sus redes extracomunales.

Para poder entender cómo todas estas características se relacionan entre sí es importante destacar que los *mistis* constituyen una minoría en Andamarca, que sus actividades productivas necesitan mucha dedicación y que por lo tanto necesitan de la mano de obra indígena.

Aunque es bastante difícil dar una cifra exacta para la población *misti* de Andamarca, pues se trata de individuos espacialmente muy móviles, hemos calculado que de los 2,862 habitantes de Andamarca cerca de 70 pueden ser considerados como tales, o sea el 2.5 %. En términos de familia nuclear suman alrededor de 16.

Si bien la crianza de ganado vacuno no es una actividad excesivamente laboriosa en términos de utilización de energía humana, sí lo es en términos de dedicación y de utilización del tiempo. Los animales necesitan ser vigilados constantemente para evitar que se pierdan o «dañen» [1] en los terrenos vecinos, o para evitar que sean robados por abigeos. Ya hemos visto que durante el año los animales tienen que rotar constantemente para satisfacer sus necesidades alimenticias. Además, la alfalfa, que es el forraje principal que consumen los vacunos de los *mistis*, tiene un conjunto de requerimientos que hace muy laborioso y costoso su cuidado. Por un lado, requiere de abundante agua y de terrenos planos, que al final de su ciclo de producción deben renovarse con una de las tareas más fatigosas de la agricultura como es el *chacmeo* [2]. La herramienta principal que utilizan para esta tarea es el pico, lo que de por sí es indicativo del tipo de energía que se utiliza y de la necesidad de contar con abundante mano de obra. Así, chacmear un terreno de 2,500 mts.^{2} puede tomar alrededor de 8 horas a unos nueve individuos.

En todas estas actividades participan hombres y mujeres adultos. Los primeros generalmente se encargan de las actividades relacionadas con la alimentación de los animales, como las que se dan en relación a la alfalfa, y son ellos los que los movilizan de un sitio a otro. Las mujeres por su parte, se preocupan principalmente de ordeñar

---

1 "Daño" es el término específico que se utiliza para calificar los prejuicios que causan los animales en las propiedades agrícolas.

2 Voltear el terreno removiendo las raíces de la alfalfa que se encuentran bastante adheridas.

a las vacas. Todo esto supone contar con una mano de obra permanente que en algunos momentos tiende a ser numerosa.

Esta descripción demuestra, por lo tanto, que los *mistis* no pueden depender de ellos mismos para cumplir con sus actividades productivas y que necesitan de la ayuda de los indígenas. Esta ayuda es retribuida por los *mistis* principalmente en dinero o en productos que son traídos de afuera, pero estos no se entregan en una transacción fría e impersonal, propia del sistema de mercado, sino en un contexto de obligaciones mutuas que no pueden ser medidas con criterios estandarizados. En este sentido los *mistis* tienen que adaptarse a las reglas de reciprocidad que son propias del intercambio de bienes y servicios entre los indígenas. Esta adaptación pareciera responder a la naturaleza misma de las actividades que demanda el ganado: necesitan de individuos de ambos sexos que los cuiden de manera permanente. En relación con ello, pudimos notar que algunas familias de *mistis* tendían a perpetuar sus vínculos con algunas familias indígenas. A través de diferentes documentos fue posible rastrear algunos de estos vínculos hasta 1930 y 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, podemos decir que los *mistis* 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 *mistis* apoyaban sus amenazas en un mejor conocimiento de la legislación nacional y en sus vínculos estrechos con las autoridades nacionales (que generalmente formaban parte de sus redes de parentesco), tampoco podían ir sino hasta ciertos límites en coaccionar a los indígenas. En los documentos de la comunidad hay evidencia de que un par de *mistis* casi fueron linchados por los indígenas. Un caso tuvo lugar alrededor de los primeros años de la década del '40, y otro en el año 1958. Los tumultos entre indígenas parecieron estar institucionalizados, pues hasta se nos refirió que había un repique especial de campanas para congregar a la gente en tales ocasiones.

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

Como ya hemos mencionado, las actividades económicas de los indígenas están orientadas principalmente hacia su subsistencia y, proporcionalmente, los ingresos que obtienen de la comercialización del queso, la lana y el charqui no son tan altos como los que obtienen los *mistis por* la carne de vacuno. La producción de maíz sigue siendo su actividad dominante y, como hemos visto, su destino es principalmente el cumplimiento de sus obligaciones recíprocas enmarcadas en la noción de *ayni*. En última instancia, el énfasis puesto en esta actividad corresponde a la naturaleza del sistema social, basado

en relaciones interpersonales y el parentesco, que confiere gran importancia a la reciprocidad y a la redistribución.

Si bien no se desdeña la acumulación de capitales, como se advierte en el sistema de cargos, su expansión se encuentra bastante limitada por esta orientación hacia el autoconsumo influida por la importancia asignada a la reciprocidad y la redistribución. De aquí que el que sobrepasa los márgenes normales de la acumulación de riqueza, al igual que los incestuosos, sean susceptibles de convertirse en condenados o *qarqachas*. O, alternativamente, que nunca se piense que los grandes enriquecimientos pueden ser forjados por medios normales, sino por el descubrimiento de un «tapado» o tesoro o por pactos realizados con el demonio.

En consonancia con estas actitudes hacia el enriquecimiento, el dinero es visto por los andamarquinos no tanto como medio de capitalización, sino como un instrumento para complementar su subsistencia con productos que circulan por el mercado y para realzar su prestigio cumpliendo con las reglas de reciprocidad y redistribución. No es de extrañar, por lo tanto, que los productos más vendidos en la tiendas andamarquinas fuesen alcohol de caña y hojas de coca que desempeñan un papel muy importante en los intercambios recíprocos.

Adaptándose a este contexto, que confiere un gran privilegio a la reciprocidad, es posible notar que los billetes y las monedas se enriquecen con nuevos usos. Así, por ejemplo, las antiguas monedas de plata se convierten en piezas vitales en las ofrendas asociadas con el ganado y los billetes se transformen en *kuyaq* [3], *qelpuy* [4] y *puñuchi* [5] en determinados contextos rituales.

Es en relación con esta asociación del dinero con los valores de reciprocidad que los indígenas explican el asentamiento de los *misti* en Andamarca. Como ya hemos adelantado, es casi un consenso que los *mistis* pudieron establecerse en Andamarca gracias a que se apropiaron de las tierras que los indígenas les dieron en prenda a cambio de préstamos en dinero que les permitiese solventar el auspicio de los cargos.

Al tiempo que hacíamos nuestra investigación, este tipo de vinculación económica con los *mistis* no se había perdido. En la medida de que su capacidad de capitalización era mayor, tanto por la orientación de su producción como por su inserción en redes socio-económicas extra-comunales, los *mistis* seguían siendo los grandes proveedores de capital de los indígenas y estos últimos, su principal fuerza de trabajo. Sin lugar

3 Son billetes que los allegados del auspiciador de una fiesta prenden en su solapa como muestra de cariño.

4 Ya hemos visto que con este término se designa el dinero que obsequian los allegados de una pareja en su matrimonio, y de un individuo en su bautismo.

6 Es el interés que gana el *qelpuy* al ser retornado luego de ser redistribuido entre los allegados.

a dudas el contexto de esta relación era el de una gran asimetría, no obstante entre ambos sectores sociales había una gran interdependencia.

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

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

Sin embargo, ser ignorante en el contexto de este tipo de conocimiento no es denigrante, pues se trata de un conocimiento de materias que son ajenas al universo socio-cultural en que viven. Al final, son los *mistis* los que resultan percibidos como ignorantes, pues desconocen la realidad en que los indígenas viven, como pudimos apreciar en la pantomima que se presenta durante los días centrales de la fiesta del agua.

Como hemos visto, esta representación hace explícito que para los indígena de Andamarca los *mistis* no son vistos como oriundos de la comunidad. Esto concuerda con el hecho de que, efectivamente la mayor parte de ellos vinieron del pueblo de Lucanas [6] o de otras regiones. Los *mistis* son, pues, considerados como foráneos y por

6 Lucanas fue la antigua capital de la provincia a que pertenece Andamarca y la mayor parte de los *mistis* se jactan de proceder efectivamente de aquí.

lo tanto son rechazados por los indígenas. Su presencia en Andamarca es explicada en términos un tanto oscuros. Los indígenas argumentan que eran prófugos de la justicia y que se establecieron en Andamarca aprovechándose de la «ignorancia» de sus abuelos. Además, hubo cierto consenso de que su llegada databa de tiempos recientes.

Cuán verdaderas son estas explicaciones históricas, es difícil de decidir, pues no hay mucha documentación histórica que nos informe acerca de la aparición de las actuales familias de *mistis* en Andamarca. Su vinculación con Lucanas es bastante factible ya que aún hay muchos que tienen familiares residiendo en aquel pueblo y recuerdan los días de su niñez pasados allí. Lo más difícil de determinar es si fueron efectivamente prófugos de la justicia. No hay evidencias sobre esta condición, pero nos parece dudoso que familias que han tenido una larga tradición en la zona y vínculos cercanos con las autoridades nacionales hayan podido estar corridos por la justicia. Al respecto, poseemos información de que algunos de los actuales apellidos de *mistis* de Andamarca, aparecen asociados a este pueblo desde principios del siglo XIX.

Si estas familias de *mistis* se asentaron en Andamarca a principios del siglo pasado, ¿porqué los indígenas siguen considerándolos como forasteros? Además, ¿porqué son los *mistis* considerados como foráneos, cuando hay varias familias indígenas a las que se les atribuye haber venido de otras regiones? Los Ramos, del barrio de Yarpu, por ejemplo, se decía que habían venido del Cuzco; los Cuevas, de Parinacochas; los Flores, de Andahuaylas y Cora-Cora; los Puza y los Cupe, de Cora-Cora; los Inca, Astovilca, Wayta, Capcha y Huamani, de Huamanga. Como ya hemos señalado, las únicas familias consideradas como realmente oriundas de Andamarca eran los Tito de Parqacha y los Quillas de Panqapata y esto por razones míticas derivadas de la etimología de sus nombres.

Por lo tanto, a nuestro modo de ver, la foraneidad de los *mistis* no se basa en consideraciones históricas, sino en otras, que son más de corte social y simbólicas. Las primeras tienen que ver con el hecho de que los *mistis* no son parte de las redes sociales de los indígenas ni, plenamente, de sus valores. Una nota distintiva de las redes sociales de los *mistis* es que se proyectan más allá de la comunidad, llegando hasta los límites de la provincia de Lucanas e, inclusive, hasta los del departamento de Ayacucho y del resto del conjunto nacional. En lo concerniente a sus valores, es indudable que están bastante más cercanos de los que rigen a nivel nacional. De aquí que todos sean muy fluidos en el manejo del español y que tengan un mejor manejo de la legislación nacional y de las reglas de la economía de mercado.

Pero si bien estos rasgos los distinguen de los indígenas, existen otros que son comunes a ambos y que los hace partícipes de un mismo sistema. Uno de ellos es que ambos confieren gran importancia al parentesco y a una orientación endogámica que hace que ambos estratos sociales se semejen a las castas orientales. Consecuentemente, *mistis* e indígenas rara vez se casan entre sí prefiriendo cada cual buscar su cónyuge dentro de su estrato. No siendo muchos los *mistis* en la comunidad de Andamarca y teniendo sus redes una mayor proyección espacial, una consecuencia que se deriva de esta orientación es que mientras los indígenas tienden a circunscribir sus matrimonios a los límites de la comunidad, los *mistis* lo hacen a nivel de la provincia y del departamento.

Pareciera, por lo tanto, que la condición de foráneo atribuida a los *mistis* no se deriva tanto de que sean recién llegados sino a la ausencia de vínculos parentales con los indígenas, lo cual se relaciona a su vez con una ausencia de intercambios simétricos entre ambos estratos. Esto último no sólo se ve en relación al matrimonio y al intercambio de bienes, sino también en lo concerniente al parentesco ceremonial. Como ya hemos indicado, de la gran variedad de modalidades de parentesco ceremonial que existen en Andamarca en la única que coinciden ambos estratos para relacionarse entre sí es en la de padrinazgo de matrimonio, que es la que encierra matices más asimétricos.

Como hemos tenido oportunidad de ver al analizar la fiesta del agua, la condición de foráneos de los *mistis* es remarcada a nivel simbólico acentuando su orientación hacia la ganadería en oposición a la agricultura. Esto trae aparejado una serie de asociaciones vinculadas con lo no-social, como son la puna, o morada de los *sallqaruna* o salvajes, el este, que es donde se sitúa el origen de los primeros pobladores, y el color rojo, que lucen los *pucas* en sus rostros o la hormiga a la cual se le dice chilenita o huamanguina. Coincidiendo con estas valoraciones también es posible notar que se les da el calificativo de *qala* o desnudo, que es una caracterización bastante explícita de su condición periférica por el gran valor social que el mundo andino otorga a la ropa.

Esta conceptualización de los *mistis* (mencionada en las páginas 89 y 327) se sitúa en el marco de un esquema dualista que en el pasado opuso a los ganaderos y agricultores bajo los términos de *llacuaz* y *huari*, respectivamente, y que en la época presente mantiene una gran vigencia en muchas comunidades ayacuchanas. En ellas los *mistis* son presentados como una categoría opuesta, pero complementaria a los indígenas y como un estrato étnico de condición foránea que se asocia tanto con el con la ausencia de socialización.

Que esta conceptualización tiene bases empíricas lo confirman los hechos de que en verdad no son oriundos de Andamarca, su actividad productiva preponderante es la ganadería, y efectivamente están asociados con el poder. Por otro lado, desde el punto de vista de su distribución en el espacio, vemos que, aunque los *mistis* son considerados como foráneos, el 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 unificar a la comunidad. Aquí es donde tienen lugar las asambleas y las celebraciones comunales más importantes. ¿Podría decirse que para los ojos de los indígenas existe aquí una contradicción entre ser foráneo y vivir en el centro del pueblo? Al respecto, pensamos que tal contradicción no existe, porque al igual que los *mistis*, la plaza también está asociada con la imagen del poder y este es siempre reconocido como unitario e indiviso.

En términos de Victor Turner (1969) tanto la plaza como la calle Lima, son ámbitos que serían de naturaleza liminal y, por lo tanto, opuestos a los espacios estructurados donde habitan los indígenas. Sin embargo, se trata de centros que corresponden a dos maneras de concebir el espacio. En el caso de la plaza, su naturaleza se difine en relación a una visión concéntrica y jerárquica del espacio; mientras que en el caso de la calle

Chaupi o Lima, en relación a una visión diamétrica, que se cimenta en raíces profundamente igualitarias y simétricas cuyo equilibrio sólo es posible con la intervención de una instancia mediadora.

Pero estos referentes empíricos si bien calzan con el modelo no son suficientes. Lo que verdaderamente hace posible que este modelo mantenga su vigencia es que todavía predomina una visión «holística» de la sociedad, hondamente arraigada en una visión dualista del mundo, que guarda correspondencia con la importancia que siguen teniendo el parentesco y la reciprocidad en esta comunidad.

Pero si bien esta visión permite limitar el antagonismo hacia los *mistis*, por estar enmarcados dentro de un modelo donde los opuestos son complementarios, las bases que refuerzan este modelo corren el riesgo de debilitarse con la expansión de las migraciones. En estas circunstancias las complementariedades étnicas corren el peligro de transformarse en antagonismos de clase y la oposición complementaria puede ser reemplazada por una de naturaleza irreconciliable fundada en el maniqueísmo de la tradición occidental. Mutatis mutandi, Inkarrí, y la expectativa mesiánica que lo acompañaba, comienza a ser reemplazado por líderes revolucionarios que en vez de contribuir a frenar míticos cataclismos que sobrevendrán se convierten en cómplices de la destrucción de la sociedad contemporánea.

Una vez llegados a este punto comienza a surgir una imagen bastante distinta de aquella sugerida por algunas corrientes culturalistas y funcionalistas, como la teoría de la dominación, acerca de las relaciones entre indígenas y mestizos. En primer lugar, se puede advertir que las partes interactuantes tienen que adaptarse mutuamente a las reglas de cada uno y que, por lo tanto, categorías analíticas como «dominación» son de poca utilidad para describir aquella interacción ya que tiende a dar una imagen unilateral. En segundo lugar, se puede notar que aquí no se está tratando ni con clases, ni con castas como las de la India, sino con grupos sociales originados de la confrontación de dos sistemas sociales y culturales distintos y cuyos criterios de adscripción se basan principalmente en la herencia y el matrimonio. Finalmente, en tercer lugar, no creemos que el rechazo de los indígenas hacia los *mistis* pueda explicarse exclusivamente por un sentimiento de clase explotada. Si bien no descartamos que pueda darse esta posibilidad, más importancia parece tener el que estos últimos son percibidos como ilegítimos o seres asociales que han disrupcionado el orden de los indígenas.

A través de este análisis se puede notar que reconocemos a dos unidades étnicas interactuantes que son el producto de circunstancias históricas, pero cuya existencia depende de la continuidad de determinadas premisas estructurales que tienen la capacidad de encapsular dicha historia restándole dinamismo. Desde el punto de vista del conjunto de la sociedad nacional, con su marcado acento en la homogeneización, la coyuntura histórica y las relaciones de dominación basadas en la acumulación de capital y poder, es muy posible que estos estratos no se distingan. Consecuentemente, para identificarlas hay que descender a su nivel. Habiéndolo logrado, lo que se advierte es un universo bastante diferente del que se percibe desde lo alto. La razón es que predominan sistemas

socio-culturales que enfatizan determinadas relaciones y conceptualizaciones que redefinen las premisas venidas de fuera. Ahora bien, la pregunta lógica que sigue es, ¿qué ha permitido la vigencia de aquellos sistemas socio-culturales?

Tratar este tema llevaría a escribir otro libro; sin embargo, creemos que la respuesta se tendrá que encontrar estudiando comparativamente los contactos que a lo largo de su historia han tenido las comunidades campesinas con el conjunto nacional. Ello demandará, por un lado, un esfuerzo por comprender el grado de movilización espacial de las poblaciones indígenas en distintas etapas de su historia y la naturaleza de sus vínculos con el Estado Inca, Colonial y Republicano. Por otro lado, se tendrá que hacer un examen detallado de su orientación productiva y de las transformaciones tecnológicas. De lo poco que hemos explorado estos temas, es nuestra impresión que en gran parte la permanencia de los sistemas socio-culturales tradicionales se ha visto favorecida gracias a que sólo muy recientemente se ha comenzado a romper el secular enclaustramiento estimulado por el sistema tributario inca y colonial y por el centralismo republicano.

CAPITULO IV

EL DUALISMO ANDAMARQUINO Y LA REPRESENTACION DEL PODER

a.- Dualismo simbólico y social.-

En el mundo andino existen numerosos medios simbólicos a través de los cuales las comunidades recrean su unidad. Uno muy extendido, es la organización en ayllus simbólicos que, como vimos, existió en Andamarca y todavía se mantiene en la comunidad de Cabana (ver p. 200). Otro es el sistema de cargos sean estos civiles, como los varayoqs, religiosos, como las mayordomías o festivos, como los auspiciadores de bailarines, músicos y actores. Un tercero, que puede acompañar a los primeros, pero que tiene su propia autonomía, es el dualismo o división en mitades simbólicas.

En Andamarca, el primero y el correspondiente al sistema de varayoqs han desaparecido. Además, el sistema de cargos religiosos ha sufrido un gran deterioro, lo cual ha repercutido un tanto en la cantidad de cargos festivos que existían. En consecuencia, de todos estos medios utilizados por la comunidad de Andamarca para recrear su unidad el que más fuerza mantiene es el dualismo simbólico cuya presencia es claramente notoria en la organización de la fiesta del agua, en las fiestas que han conservado los migrantes que se han trasladado a Lima y en la división del pueblo matriz en dos barrios.

Pero si bien el dualismo perdura como principio organizativo en dichos contextos rituales y como un modelo institucionalizado en la configuración que adopta el pueblo matriz, no ha estado exento de ciertas mermas. Por ejemplo, ya desde la época en que hicimos nuestro trabajo de campo se percibía débilmente en las competencias que se hacían en Carnavales y en el *yarqa aspi* donde intervenían los jóvenes de Tuna y Pata.

A la par de mostrar su vigencia en estos contextos simbólicos es interesante notar que mantiene su congruencia con una nota muy característica del dualismo andino en el plano social. Esta es su propensión hacia la endogamia.

Como lo ha destacado R.T. Zuidema, en la sociedad andina no existen evidencias de matrimonios prescriptivos y menos que la división en mitades se pusiera al servicio de intercambios directos como ocurre en Australia y en otras sociedades. Por el contrario, lo que la documentación histórica y la información procedente de numerosas comunidades andinas sugiere es que las mitades tuvieron una proclividad hacia la endogamia como hemos visto en la p.235.

En la actualidad, casos ya referidos como San Damián, San Lorenzo de Quinti, Chinchera son muestras bastante expresivas de este patrón. En el pasado, una referencia interesante, aunque un tanto interferida por primar el punto de vista del Inca, es la que nos trae el cronista Betanzos cuando, hablando sobre las mitades del Cuzco, refiere que *Hanan*, o la mitad de arriba, fue habitada por el Inca mismo y sus parientes más cercanos, mientras que *Hurin*, o la mitad de abajo, por sus parientes secundarios, a quienes se les decía *huaccha cconcha* (hijos de la hermana o sobrinos pobres)(Betanzos, 1987,p. 150) [1].

En Andamarca, como hemos mencionado, si bien no se da en un 100%, todavía queda cierta inclinación a casarse entre miembros de una misma mitad. Sin embargo, por encima de esta evidencia, es interesante notar que, como si se tratasen de dos mundos paralelos, los regantes de cada banda del río Negromayo tienen días separados para celebrar la fiesta del agua en el pueblo matriz.

Una razón por la cual las mitades del mundo andino tienden a ser endogámicas es que la unilinealidad que acompaña a las mitades exogámicas nunca fue un principio de adscripción exclusivo. Siempre estuvo acompañado de otras modalidades de descendencia que otorgaron la misma importancia a los dos sexos. Esto explica que, a falta de este principio de descendencia, que acompaña a las sociedades con mitades exogámicas, el mundo andino optara por la endogamia para preservar la continuidad de estas unidades y permitir la compatibilidad con otra serie de principios sociales.

No obstante, si bien a nivel colectivo las mitades no traducen la existencia de intercambios matrimoniales simétricos, estos sí se dieron, y se siguen dando, a nivel individual. El Inca, por ejemplo, como sostiene Zuidema, para consolidar sus triunfos intercambió a sus hermanas por las hermanas de los *curacas* o líderes étnicos que conquistó. Sin embargo estas alianzas matrimoniales fueron secundarias en relación a la unión forjada con su *pihui huarmi* o *coya*, que por ser altamente endogámica (su hermana estaba de por medio) permitía la procreación de quien debía sucederle.

De estas dos modalidades de matrimonio que contaron los incas, facilitadas por un sistema que permitía la poliginia, Hanan Cuzco pasó a ser la mitad de los descendientes de uniones eminentemente endogámicas y Hurin Cuzco, de uniones exogámicas que suponían intercambios simétricos. Como consecuencia de esto último al dualismo endogámico de Hanan y Hurin Cuzco se le añadió una segunda división dual de base exogámica: aquella del Cuzco en relación a la periferia o, según Zuidema, entre el valle alto y bajo del Cuzco (1989).

---

1. Del mismo modo, según el Inca Garcilaso, los pobladores que fueron atraídos por el rey, al momento de la fundación del Cuzco, mandó que se asentasen en Hanan Cuzco.

> "... y los que convocó la reina, que poblasen a Hurin Cozco, y por esto le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fué para que los de una mitad se aventajasen a los de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales

Quedando prohibida la poliginia con la imposición del catolicismo, las mitades exogámicas, moldeadas por connubios simétricos de corte individual, perdieron vigencia, mas no la proclividad por forjar las alianzas matrimoniales dentro de estos cánones. Como hemos visto, este ideal perdura en Andamarca, ha contaminado al sistema de compadrazgo y es coincidente con el mantenimiento de una orientación endogámica que busca reiterar uniones conyugales entre dos parentelas o ayllus.

Según lo anterior es posible afirmar que si bien en el plano social no se ve que el dualismo juegue ningún tipo de rol orientando los intercambios matrimoniales en el marco de mitades exogámicas institucionalizadas, a nivel individual predispone a la conformación de alianzas simétricas que, por su acción reiterada, otorgan cierta permanencia y delimitación a las parentelas bajo un tipo de colectividad social que, según Billie Jean Isbell, es conocida como *aura* en Chuschi.

Adicionalmente es importante señalar que así como estas parentelas entre sí adoptan una configuración simétrica por los intercambios recíprocos de sus miembros, también el sexo masculino y el femenino, cuya unión matrimonial traza el puente entre estas parentelas, terminan co-participando de la configuración que adoptan las parentelas. Es, pues, tal la congruencia que existe entre la simetría de las parentelas, las mitades endogámicas y los sexos que estos últimos terminan dando la impresión de ser dos mundos autónomos y paralelos, pero que sólo pueden acceder a la plenitud social cuando se unen.

De este análisis se desprende, por consiguiente, que los sexos son como las mitades endogámicas: ambos son simétricos y cada cual goza de autonomía. En cambio, las parentelas, unidas en la modalidad *aura*, si bien son simétricas como los anteriores, no derivan de un sentido autónomo sino, por el contrario, de intercambios matrimoniales directos o de vínculos de compadrazgo que tratan de perpetuar la unión entre parentelas por más de una generación. Es natural que esto suceda así, pues de lo contrario no se reproduciría el orden social ni la orientación endogámica que permite a las mitades institucionalizadas conservar su sentido prístino.

La noción de *aura*, que en Andamarca es la base del compadrazgo, es, pues, un punto de encuentro entre un extremo colectivo, representado por las mitades endogámicas, y un extremo individual representado por los sexos opuestos que se unen en matrimonio.

---

como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo, para que quedase perpetua memoria que a los unos había convocado el rey, y a los otros la reina: y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores; y los dél bajo fuesen como hijos segundos; y en suma fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preeminencia de lugar y oficio, para haber sido los del alto atraídos por varón, y los del bajo por la hembra..." (Garcilaso de la Vega, Inca, 1960, vol. II, p.28).

A pesar de estar en extremos opuestos, en esta oportunidad lo colectivo y lo individual se modelan bajo un mismo dualismo, que confiere autonomía a las partes involucradas. La razón para esta convergencia es, sin lugar a dudas la necesidad de presentar una visión unificada del mundo, donde lo social está marcado por la dualidad. Sin embargo, de por sí estos dos extremos tan sólo muestran la disposición del escenario y la organización de los actores. Para que entren en movimiento es imprescindible dos elementos intermedios: las parentelas y el matrimonio.

No pudiendo pautarse los intercambios matrimoniales por medio de mitades institucionalizadas porque la unilinealidad se reparte con otros principios de descendencia, el dualismo desaparece a este nivel, más no el sentido de simetría que lo acompaña. Gracias a este último se privilegian las alianzas directas entre dos parentelas, se refuerza la orientación endogámica por la reiteración de los vínculos y se configura un tipo de colectividad institucionalizada que en algunas partes se denomina *aura* y que en Andamarca se asimila al *compadrazgo*.

Por lo tanto, es cierto que la institucionalización del dualismo en Andamarca se da principalmente en el plano simbólico; sin embargo, también hay evidencias que se proyecta en el plano social y que, eventualmente, como vimos en el caso de los incas, la proclividad por practicar alianzas simétricas -aunque sea a nivel individual- puede terminar configurando mitades institucionalizadas.

b.- Dualismo diamétrico y dualismo concéntrico.-

En consonancia con las uniones endogámicas y exogámicas que pudieron forjar los incas, la sociedad incaica desarrolló dos tipos de dualismo que han sido estudiados por el célebre antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. Uno es el que este investigador ha denominado dualismo diamétrico y el otro dualismo concéntrico. El primero es aquel que consiste de dos mitades simétricas divididas por un eje central y el segundo, aquel donde la oposición se desplaza entre un centro y la periferia. Según este autor, el primero parece concebirse en algunos casos

> «...como el resultado de una dicotomía balanceada y simétrica entre grupos sociales, entre aspectos del mundo físico o entre atributos morales y metafísicos...»

Y el segundo

> «...en términos de oposición, con la sola diferencia que la oposición es con respecto al prestigio social y/o religioso, necesariamente desigual» (Lévi-Strauss, 1968, p.139. Nuestra traducción).

En otras palabras, el primero supone igualdad y simetría mientras que el segundo, jerarquía y asimetría.

Como bien señala este antropólogo francés, una manera común de explicar

la coexistencia de estos dos dualismos era achacársela a consideraciones históricas con acento evolucionista. Bajo estos cauces uno de los dualismos, particularmente el diamétrico, aparecía como un rezago arcaico del pasado. No obstante, aparte de sugerir una mejor vía para comprender estos dualismos a través de los alcances dados por Mauss a través del principio de reciprocidad, los términos generales en que se desenvuelve Lévi-Strauss no permiten comprender las circunstancias socio-culturales que llevan a la presencia simultánea de estos dos dualismos.

Como ya lo sugirió Zuidema en su libro sobre los ceques del Cuzco (1964, p. 23), la sociedad incaica (y para nosotros el conjunto de la sociedad andina) tiene la ventaja de llevarnos a mayores precisiones sobre el tema. Por ejemplo, una observación atenta de las evidencias nos permite notar que en la sociedad incaica el dualismo diamétrico, cuya esencia es darse en un conjunto cerrado, estuvo al servicio de la legitimización de los reyes incas a través de la endogamia y que el dualismo concéntrico, cuyo atributo principal es la apertura, estuvo al servicio de la política expansiva que desarrollaron. En el primero, la búsqueda de la igualdad y simetría es llevada a tal punto que el Inca, por su posición en la cúspide de la jerarquía, tuvo la prerrogativa de casarse con su propia hermana. En el segundo, las motivaciones expansionistas de los incas hacen que su rey tenga la prerrogativa de contar con el más alto número de esposas secundarias como consecuencia de forjar la mayor cantidad de alianzas matrimoniales posibles con los curacas vencidos.

El primer dualismo se tradujo, por lo tanto, en la división entre Hanan y Hurin Cuzco y el segundo, en una entre la ciudad del Cuzco y el medio circundante. No obstante, el juego recíproco entre ambos dualismos lleva a que las jerarquías generadas en el segundo se proyecten al primero y viceversa. De ello resulta, por un lado, que la mitades de la ciudad del Cuzco, a pesar de ser diamétricas, y por lo tanto igualitarias, se presentan organizadas jerárquicamente; por otro, que la oposición centro/periferia de la ciudad del Cuzco con su entorno, esencialmente asimétrica, se transforme, por obra de las alianzas directas con los curacas vencidos, en la división valle alto y valle bajo, que es fundamentalmente simétrica.

Aunque el Inca, sus alianzas poligínicas y sus anhelos de expansión política ya no están presentes, en Andamarca sigue vigente la presencia simultánea de estos dos dualismos. La razón de ello es que si bien todo lo anterior ha desaparecido, la reciprocidad y la jerarquía siguen manteniendo una gran fortaleza como premisas organizativas de la sociedad. No es de extrañar que este sea el caso, pues aunque la dialéctica endogamia/exogamia ya no se sitúa a nivel de uniones poligínicas sigue manteniendo su vigencia bajo otros cauces institucionales como son los vínculos de parentesco ceremonial, la coexistencia de la bilateralidad y la unilinealidad, la concentración y dispersión de la tierra y el ideal de tener 12 hijos.

Pero por encima de estos cauces, la razón más profunda para la simultaneidad de estos dualismos, asociados con la reciprocidad y la jerarquía, es la existencia de una dialéctica entre una dimensión colectiva y otra individual, que ya estaba presente

en la organización del Cuzco. Como ya hemos mencionado, mientras el dualismo concéntrico, de base jerárquica, se asocia con intercambios matrimoniales simétricos que forjó el Inca a título individual, el dualismo diamétrico, de naturaleza simétrica, se asocia con la endogamia, que es la base de las configuraciones colectivas, y con el paradigma simbólico de lo social, que es la unidad en la complementareidad.

Hoy, el dualismo concéntrico en Andamarca ya no se asocia más con las uniones matrimoniales exogámicas de un jerarca supremo ni se disfraza bajo mitades simétricas. Sin embargo sigue siendo la principal fuente donde se expresa la vertiente jerárquica que subyace a la sociedad y allí donde la dimensión individual se muestra más elocuente. A partir de ella el espacio es valorado en términos de mayor o menor socialización que es la misma escala que rige para los individuos en su paso a lo largo del ciclo de desarrollo y del sistema de cargos. En esta valorización el valle, el pueblo matriz, y la plaza cobran especial realce, mientras que la periferia y, particularmente, la puna se convierten en símbolo de lo salvaje o *sallqa*. A la importancia que tienen estos ámbitos también, en el plano de los puntos cardinales, se le añade el norte en contraposición al sur, pues es la orientación en que fluye el río Negromayo, que, como hemos visto, cumple el rol de eje entre opuestos complementarios.

Dada la semejanza de esta percepción del espacio con la que se tiene sobre el ciclo de desarrollo por el cual transcurren los individuos desde su nacimiento, no es de extrañar que, proyectado a un plano cósmico, el mundo sea representado como una calabaza cóncava circundado por un océano y que allende este último se ubique el Coropuna, que es donde acaba el peregrinaje de las almas de los difuntos.

El dualismo concéntrico tiene la virtud de presentar a la sociedad como un proceso en el cual el cosmos se ordena en una sucesión de etapas por las cuales atraviesan los individuos. En consecuencia, una de sus notas más saltantes, que motiva su naturaleza asimétrica y jerárquica, es que las partes implicadas son individuos en relación a una colectividad. El dualismo diamétrico, por el contrario, lo que supone es la presencia de dos colectividades opuestas y complementarias que están en disposición de establecer relaciones recíprocas que permitan recrear la unidad del conjunto social. En este caso lo que se enfatiza es la simultaneidad de las partes y el mantenimiento de un margen de autonomía que les permita conservar su identidad. De aquí, pues, que se asocien con una orientación endogámica y que sea esta última la que mantenga mayor responsabilidad en la delimitación de agrupaciones sociales intermedias como las parentelas

Igualdad y equilibrio entre partes opuestas y complementarias son, así, dos notas centrales que acompañan al dualismo diamétrico, sin embargo, para que tengan viabilidad y puedan seguir siendo los elementos que cimenten la unidad de un conjunto social, requieren de la presencia de un principio unificador.

En la sociedad incaica el paradigma de este principio fue el Inca. Hoy, en Andamarca, este personaje transfigurado en héroe mítico ha quedado fijado en el pensamiento como

el mesías que habrá de retornar para restaurar el orden que se perdió con la conquista española (Ossio, 1973). Sin embargo, en la medida en que el dualismo sigue ordenando la vida social el vacío que ha dejado es suplido por otros símbolos que se proyectan a distintos niveles de la realidad social. Algunos de ellos son el *huamani* o espíritu de los cerros, el santo patrón de la comunidad, el Espíritu Santo, etc. Pero de todos los símbolos usados al que más relieve se le da es al agua, cuya fiesta es, en verdad, un especie de texto donde de manera explícita se ve convergir tanto al dualismo diamétrico como al concéntrico y donde la identidad de los andamarquinos queda salvaguardada.

c.-La representación del poder.-

Como ya lo dejó entrever John Earls (1973), es principalmente en relación a este principio unitario, que además de mediar entre los contrarios se halla frecuentemente en la cúspide de la jerarquía, que se organiza la representación del poder en la sociedad andina.

Decimos que se trata de un principio unitario pues si su rol es mediar entre opuestos complementarios, su condición es la de un punto de encuentro, la de un eje equilibrador que se proyecta a un orden trascendente. En el caso del Inca esta condición fue destacada con el término *sapan*, que literalmente significa 'lo único', que, como hemos visto, guarda correspondencia con *uno*, que es el término conque se designa al agua en Ayacucho, en un contexto sagrado. Concordando con esta condición, que elevaba al Inca a un plano trascendente, este monarca fue presentado como Hijo del Sol y, por lo tanto, saturado de sacralidad. En el plano del panteón incaico su equivalente fue Viracocha, también llamado el «Verdadero Sol», y de quien se decía que podía ser hombre o mujer.

En la actualidad, en muchas comunidades al varayoq, u autoridad tradicional, que se encuentra en la cúspide de la jerarquía, se le dice *taytamama* (padremadre). La androginidad es, pues, una cualidad de los principios unitarios, lo cual explicaría por qué en la tríada de *yayanchic*, *mamanchic* y *amunchic*, de la jerarquía de santos de Andamarca, *amunchic*, en tanto que mediador, es asociado a nivel de la categoría propietario con Qollana Amo o la Santísima Custodia, que es visto como un santo neutro.

Otro atributo que se le agrega a los principios unitarios, cuando son personificados como individuos, es el de rasgos raciales del grupo étnico dominante a nivel nacional. Así, del *Huamani* se dice que es un «gringo» que habita en la entrañas de los cerros y de su morada se dice que es como una ciudad de la costa, con calles asfaltadas y grandes edificios. Sus ganados son las vizcachas y las vicuñas, las cuales carga con oro y otras riquezas para enviárselas al Presidente de la República. Siendo, pues, dos instancias de poder, entre este último y los *Huamani* existe una comunicación muy fluída.

Para los andamarquinos, como para muchos otros pobladores andinos, el Presidente de la República es el sustituto inmediato del Inca. En algunas narraciones aparecen como rivales y en otras se le otorga al Jefe de Estado atributos metafísicos semejantes

a los del Inca, como es la idea de sostener al mundo. Aunado a este rol sustitorio, Lima, la Capital del Perú, ha desplazado al Cuzco como centro del mundo y es su nombre el que se utiliza para denominar la calle que divide las mitades Tuna y Pata, que antes se llamaba Chaupis.

Como todo punto de encuentro que separa a dos espacios estructurados, la calle Lima encierra ciertos matices de liminalidad, como llamaría Victor Turner siguiendo a Van Gennep. Es aquí donde tiende a concentrarse la actividad comercial y donde se halla cierto predominio de aquellos pobladores indígenas amestizados que son llamados *chahua mistis*.

De manera análoga a este centro del dualismo diamétrico, la plaza, que es su equivalente en relación al dualismo concéntrico, también encierra matices de liminalidad, aunque no de manera tan pronunciada. La razón para ello es que si bien se trata de un centro, es decir de un espacio indiviso, tiene una posición dentro de la estructura diamétrica: al igual que el pueblo, que se ubica en la banda occidental del río Negromayo, la plaza se ubica en el barrio Tuna que también está hacia el oeste.

Este hecho, sumada a la naturaleza jerárquica que encierra el dualismo concéntrico, tiene, además, como efecto que el dualismo diamétrico se contamine de esta naturaleza y que, de ser igualitaria con Pata, la mitad Tuna y la banda occidental del río Negromayo pasen a tener preeminencia. En el plano de la composición social de los que ocupan las residencias distribuidas en la plaza, se nota una presencia mayoritaria de *mistis* y de representantes de instituciones nacionales, pues además de la iglesia aquí se concentran una serie de locales de la administración pública.

De este análisis se desprende que hay una congruencia entre centro y periferia, ya que aparte de que son ámbitos liminales ambos se asocian con el poder, cuyo paradigma es el conjunto nacional. El hecho de que la foraneidad se convierta en el principal atributo del centro genera sentimientos ambiguos entre los pobladores. Así, si bien la ganadería es la principal fuente para obtener ingresos económicos y prestigio, también se trata de una actividad asociada con «lo salvaje». Igualmente, si bien la banda occidental tiene preeminencia cuando la fiesta del agua se celebra en el pueblo, ocurre todo lo contrario cuando se da el ciclo de ofrendas. Y si bien, por un lado, se anhela participar en el conjunto nacional, por otro, se le teme como un ámbito impredecible, cargado de personajes terroríficos.

En última instancia lo que traducen estas ambigüedades es la inexistencia de polarizaciones maniqueas en el mundo andino y que la verdadera comprensión de los valores sólo se puede adquirir ubicándolos en su contexto apropiado.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard
1959 *A community in the Andes. Problems and Progress in Muquiyauyo*, University of Washington Press, Seattle.

Albó, Xavier y Mamani, Mauricio
1976 *Esposos, suegros y padrinos entre lo aymaras*, C.I.P.C.A. La Paz.

Anónimo
1951 *Vocabulario y Phrasis en la Lengua General de los Indios del Perú llamada Quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impresso*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos Lima.

Arguedas, José María
1960 Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca., en *Folklore Americano*, No. 8-9, pp. 142-216, Lima.
1961
1964 Puquio, una cultura en proceso de cambio, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 221-272. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
1973 Tres versiones del mito de Inkarrí, en Ossio, J.M., *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Ignacio Prado Pastor, Lima.

Arriaga, Fray Joseph de
1968 Extirpación de la Idolatría en el Perú, en *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, pp. 193 - 319, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Avila, Francisco de
1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí*, Museo Nacional de Historia-Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Ayala, Fabián de
1974 Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú... En *Journal de la Societé des Americanistes*, t. LXIII, pp. 275- 297. (Publicado por Pierre Duviols). Paris.

Bastien, J.
1978a Marriage and Exchange in the Andes, en *Actes du XLIIe Conqrés International des Américanistes*, Vol IV, pp. 149-164, Paris.
1978b *Mountains of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, West Publishing Co., New York, Los Angeles, San Francisco.

Berghe, Pierre van den
1974 The use of ethnic terms in the Peruvian social science literature, en Berghe, P. van den (ed.) *Class and Ethnicity in Peru*, pp. 12-22, E.J. Brill, Leiden.

Belote, Jim y Linda,
1977 The limitation of obligation in Saraguro kinship, en R. Bolton y E. Mayer, eds. *Andean kinship and marriage*, pp. 106-116. A.A.A. Washington, 1977.

Bertonio, Ludovico
1897 *Vocabulario de la Lengua Aymara*, Leipzig.

Betanzos, Juan de
1987 *Suma y Narración de los Incas*, Ediciones Atlas, Madrid.

Blanco, José M.
1974 *Diario del Viaje del Presidente Orbegoso al sur del Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Bolívar de Colchado, F.
1969 Compadrazgo en Cangallo, en *Dos estudios de la zona de Cangallo*, pp. 1-64, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

Bolton, Ralph y Charlene
1975 *Conflictos en la familia andina*, Centro de Estudios Andinos. Cuzco.
1977 y Mayer, Enrique, *Andean Kinship and Marriage*, American Anthropological Association, Washington.

Butt Colson, Audrey
1975 Birth customs of the Akawaio, in Beattie,J., and Lienhardt, G., *Studies in Social Anthropology*, pp. 285-309, Clarendon Press, Oxford.

Campbell, John
1974 *Honour, Family and Patronage*, Oxtord University Press. New York-Oxford.

Casaverde, Juvenal
1970 El mundo sobrenatural en una comunidad, en *Allpanchis*, No.2 pp. 121-244, Cuzco.

Castro Pozo, Hildebrando
1969 *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*, Juan Mejía Baca, Lima.
1974 *Nuestra comunidad indígena*, editorial El Lucero, Lima.

Celestino, Olinda
1972 *Migración y cambio estructural: La Comunidad de Lampián*, I.E.P., Lima.

Cereceda, Verónica
1978 Sémiologie des tissus andins:les talegas d'Isluga, en *Annales*, 33e année, Nos. 5-6, pp. 1017-1035.

Condori Mamani, Gregorio
1977 *Autobiografía*, Instituto Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Cotler, Julio
1959 *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
1969 La Mecánica de la Dominación Interna y del Cambio Social en el Perú, en *Perú Problema*, I.E.P., Lima.

Crocker, C.
1977 Why are the Bororo matrilineal, en *Actes du XLIIe Conqrés International des Américanistes*, vol. II, pp. 245-258 Paris.

Cunow, H.
1929 *El sístema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*, Imprenta de Livre Libre. Paris.

Da Matta, Roberto
1973 A reconsideration ot Apinayé Social Morphology, en D.R. Gross. *Peoples and Cultures of Native South America*, pp. 277-291, Doubleday, Natural History Press. New York.
1976 *Un mundo dividido, a estructura social dos indios apinayé*, Ed. Vozes Ltda. Petrópolis.

Delgado de Thays, Carmen
1963 *Religión y Magia en Tupe*, Publicaciones del Museo de la Cultura, Lima.

Dumont, L.
1971 The Marriage Alliance, en J. Goody, ed. *Kinship*, pp. 183-198 Penguin. London.

Duviols, Pierre
1973 Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad, *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX, pp. 153-191, Lima.

Esteva-Fabregat, C.
1970 Algunas funciones y relaciones del compadrazgo y del matrimonio en Chinchero (Cuzco), en *Universitas*, N_ 6-7, pp. 55-90. Cusco.

Evans-Pritchard, E.E.
1964a Social Anthropology, in *Social Anthropology and other Essays*, pp. 1-13, Free Press, New York.
1964b Zande Blood Brotherhood, en *Social Anthropology and other Essays*, pp.257-87, Free Press, New York.

Fell, E.-M.,
1973 *Les Indiens*, Paris.

Flores Ochoa, Jorge
1976 Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi:Aspectos mágico-religiosos entre pastores, en *Journal of Latin American Lore*, Vol.2, No. 1, pp. 115-134.

Fonseca, César
1966 La Comunidad de Cauri y la Quebrada de Chaupiwaranga, en *Cuadernos de Investigación*, Universidad Nacional Herminio Valdizán, No. 1, pp. 22-33.

Foster, George
1953 Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America, en *South Western Journal of Anthropology*, No. 9, pp. 1-28.
1971 El Contrato Diádico, en Estudios sobre el *Campesinado Latinoamericano*, Ediciones Periferia, pp.130-158

Fowler, Luis
1924 *Monografía histórico-qeográfica del departamento de Ayacucho*, Imprenta Torres Aguirre. Lima.

Fuenzalida, F.
1965 Santiago y el Huamani: Aspectos de un Culto campesino en Moya, en *Cuadernos de Antropología*, Vol3, No.8, pp.118-151.
1970a La Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional, en *El Campesino en el Perú*, I.E.P., Lima.
1970b Poder, Raza y Etnía en el Perú Contemporáneo, en *El Indio y el Poder*, I.E.P., Lima.

Garcilaso de la Vega, Inca
1960 Los comentarios reales de los incas, en *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, t. II, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Gellner, Ernest
1987 The Concept of Kinship, en *The Concept of Kinship and other Essays*, pp. 163-182, Basil Blackwell, Cornwall.

Gillin, John
1945 *Moche: a Peruvian Coastal Community*, Smithsonian Institution, Washington.

Gluckman, Max
1965 *The Idea in Barotse Jurisprudence*, Manchester University Press, Manchester.
1968 *Essays on Lozi Land and Royal Property*, The Rhodes-Livingstone Papers, No. 10, Manchester University Press, Manchester.
1971 Marriage Payments and Social Structure among the Lozi and Zulu, en J. Goody, ed. *Kinship*, pp. 227-247. Penguin, London.

Gonzalez Carré, E. y Galdo Gutiérrez, V
1977 *Introducción al proceso de socialización andina*, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

Gonzalez Holguín, Fr.Diego de
1952 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1952.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1968 *El primer nueva coronica y buen gobierno*, Institut d'Etnologie. Paris.

Gudeman, Stephen
1972 The Compadrazgo as a Reflection of the natural and spiritual person, en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 45-71. London.
1975 Spiritual relationships and selecting a godparent, en *Man* (N.S.) 10, pp. 221-237.
1976 *Relationships, Residence and the Individual*, R.K.P., London.

Hammel, Eugene
1968 *Alternative Social Structures and ritual relations in the Balkans*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Hickman, J. y Stuart, W.
1977 Descent, Alliance and Moiety in Chucuito Peru: An explanatory sketch of Aymara social organization». En R. Bolton y E. Mayer, eds. *Andean Kinship and Marriage*, A.A.A. Washington.

Isbell, B.J.
1975 Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman, en Giorgio Alberti y Enrique Mayer, comps. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, pp. 110-152, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an AndeanVillage*. University of Texas Press. Texas.

Kaplan, J.
1975 *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin. A study in kinship and marriage*, Oxford University Press, Oxford.

Kirshhoff, Paul
1949 The social and political organization of the Andean peoples, en *Handbook of South American Indians*, vol. 5, pp.293-311, Washington.

La Barre, Weston
1958 The Aymara Indians of the Lake Titicaca plateau Bolivia, en *Mem. American Anthropological Association*, No. 68. Washington.

Lambert, Berndt
1977 Bilaterality in the Andes, en R. Bolton y E. Mayer, eds. *Andean Kinship and Marriage*, pp.1-27, A.A.A., Washington.

Leach, Edmond
1966 Aspects of Bridewealth and Marriage stability among the Kachin and Lakher, en *Rethinking Anthropology*, pp.114-123, L.S.E. Monographs on social Antbropology. London.
1971 *Pul Eliya. A village in Ceylon*, C.U.P., Cambridge.

Lévi-Strauss, Claude
1968 Do Dual Organization Exist?, en *Structural Anthropology*, pp. 132-163, Allen Lane the Penguin Press, London.
1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Eyre and Spottiswoode, London.

Lounsbury, Floyd
1986 Some aspects of the Inca Kinship system, en *Anthropological History of Andean Politics*, C.U.P., Cambridge.

Mariscotti de Gorlitz, Anamaría
1973 La Posición del Señor de los Fenómenos Meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales, en *Historia y Cultura*, No. 6, pp. 207-216.

Mariátegui, José C.
1976 Intermezzo polémico, en La *Polémica del Indigenismo*, Mosca Azul, Lima.

Martínez, Héctor
1963 Compadrazgo en una comunidad de indígenas altiplánica, en *América Indíqena*, No. 23. pp. 127-139, México.

Marzal, Manuel S.J.
1977 El servinakuy andino, en Marzal, M.,*Estudios sobre religión campesina*, pp. 141-210, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Mayer, Enrique
1977 Beyond the Nuclear Family, en R. Bolton y E. Mayer, eds. *Andean Kinship and Marriage*, pp. 60-80, A.A.A., Washington.

Métraux, Alfred
1961 El Imperio de lo Incas: socialismo o despotismo en *Diógenes*, No 35, pp. 87-109. Buenos Aires.

Michaud, André
1973 Choix de Parents Rituels sur L'Altiplano Péruvien: Stratégies alternatives, *Journal de la Societé des Américanistes*, T. XLII, pp. 169-183.

Mintz, S.W.y Wolf, E.
1950 An analysis of ritual co-parenthood, en *South Western Journal of Anthropology*, N° 6, pp. 341-388.

Mishkin, Bernard
1960 Los quechuas contemporáneos, en *Revista del Museo Nacional*, t. XXIX, pp. 160-221, Lima.

Morote Best, Efraín
1956 La zafa-casa, en *Cultura*, N° 1, pp. 13-30. Lima.

Murdock, G. P.
1965 *Social Structure*, Free Press, New York.

Murra, John Victor
1972 El «control vertical» de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas, en *Visita de la Provincia de León de Huánuco*, Vol. II pp. 427-476.
1975a La estructura política Inca en R. Bartra, comp. *El modo de producción asiático*, pp. 289-304.
1975b Maíz, tubérculos y ritos agrícolas, en *Formaciones Económicas y políticas del mundo andino*, I.E.P., Lima.

Murúa, Fray Martín de
1964 Historia general del Peru, *Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo*, Madrid.

Needham, Rodney
1974 Age, Category and Descent, in *Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship*, pp. 72-108, Tavistock Publications, London.

Nimuendaju, Curt
1967 *The Apinaye*. Anthropological Publications. The Netherlands.

Núñez del Prado, Oscar
1952 *La vida i la muerte en Chinchero*, Cusco.
1964 El Hombre y la Familia, su Matrimonio y Organización Socio-Política en Q'ero, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 273-297, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Nuttini, H.; Carrasco, P. y Taggart, J.
1976 *Essays on Mexican Kinship*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.

Ortiz de Zúñiga, I.
1972 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. t. II, Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco.

Ortiz Rescaniére, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarri*, Retablo de Papel, Ediciones, Lima.

Ossio Acuña, Juan M.
1966 Notas de campo de investigación sobre los Q'eros.
1970 *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*, Tesis inédita para optar el grado de B. Litt. en la Universidad de Oxford.
1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Ignacio Prado Pastor, Lima.
1976a El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la Fiesta de la Acequia de la comunidad de Andamarca, en *Actes du XLlle Congrés International des Américanistes*, Vol. IV. Paris.
1976b Relaciones interétnicas y verticalidad ecológica en la comunidad de Andamarca (Ayacucho - Perú),en *Actes du XLlle Congrés International des Américanistes*, Vol. IV. Paris.
1977a Myth and History: The Seventeenth-Century chronicle of Guaman Poma de Ayala, en Jain, R.K., *Text and Context*, pp. 51-93, A,S.A. Monograph, Vol. II, I.S.H.I., Philadelphia.
1977b Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca, en *Allpanchis Phuturinga*, No. 10, pp. 105-113, Cusco.

1978 *Locality, Kinship and Ceremonial Kinship. A study of the Social organization of the comunidad de Andamarca (Ayacucho-Peru)*, Tesis inédita para optar grado de Ph. D. en la Universidad de Oxford.
1980 La Estructura social de las Comunidades Andinas, Mejía, Baca, J. ed. *Historia del Perú*, pp. 203-377, Lima.
1981 Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas, en *Etnohistoria y antropología andina*, II Jornada del Museo Nacional de Historia, pp. 189-214, Lima.
1984 Cultural Continuity, Structure, and Context: Some Peculiarities of the Andean Compadrazgo, en Raymond T. Smith, ed., *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, pp. 118-146, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.
1988 Aspectos simbólicos de las comidas andinas, en *América Indígena*, vol. XLVIII, No. 3, pp. 549-570.

Palomino, Salvador
1971 La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina, en *Revista del Museo Nacional*, t. XXXVII, pp. 231-260, Lima.

Paredes, Antonio
1972 *Diccionario mitológico de Bolivia*, Biblioteca de Cultura Breve Boliviana, La Paz.

Pérez Bocanegra, Juan
1631 *Ritual Formulario, e iustitucióm de cura, para administrar a los naturales de este Reyno*, Lima.

Pitt-Rivers, J.
1976 The Kith and the Kin, en J. Goody, ed. *The Character of Kinship*, pp 89-195. Cambridge University Press, Cambridge.
1977a Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Bakans, en J.G. Peristiany, ed. *Mediterranean Family structure*, pp. 37-334, Cambridge University Press, Cambridge.
1977b Spiritual Kinship in Andalusia, en *The Fate of Schechem or the politics of Sex*, pp. 48-70 Cambridge University Press, Cambridge.

Platt, Tristan.
1976 *Espejos y maíz*, C.I P.C.A, La Paz.

Price, Richard
1965 Trial Marriage in the Andes, en *Ethnology*, vol. IV, No. 3, pp. 310-323, 1965.

Quispe, Ulpiano
1969 *La herranza en Choquehuarcaya y Huancasancos*, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

Riviére, P.G.
1969 *Marriage Among the Trío. A principle of Social Orqanization*, Oxford University Press, Oxford.
1971 Marriage: A Reassessment, en R. Needham, ed. *Rethinking Kinship and Marriage*, pp. 57-74, Tavistock Publication, London.

Rowe, John
1946 Inca Cultura at the Time of the Spanish Conquest, en *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, pp. 183-330, Washington.

Sabogal, José
1981 *El Maíz en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Santaria, Cecilio
1975 Leyenda sobre la Fundación de Andamarca. Los Cuatro Hermanos Mayo, en *La Voz de Accaimarca*, vol.3, pp. 5-7, Andamarca.

Santo Tomás, Fray Domingo de
1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1960 *Historia Indica*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Schneider, David
1965 Some muddles in the models: Or, how the system really works en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, pp. 25-86. A.S.A., Monographs, London.
1984 *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Scheffler, H.W., y Lounsbury, F.
1971 *A Study in Structural Semantics. The Sirionó Kinship System*, Prentice Hall, New Jersey.

Soto Ruiz, Clodoaldo
1976 *Diccionario Quechua-Chanca*, I.E.P., Lima.

Stein, William,
1961 Hualcan: life in the Highlands of Peru, Cornell U.P., Ithaca.

Stirrat, R.L.
1975 Compadrazgo in Catholic Sri Lanca , en *Man* (N .S.) 10, No. 4, pp. 589-606.

Thompson, Stith
1946 *The Folktale*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Tschopic, Harry
1968 *Magia en Chucuito*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Turner, Terence
1968 Northern Kayapó Social Structure, en *Verhanddlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Band III, pp. 364-371.

Turner, Victor
1969 *The Ritual Process*, R.K.P., Londres.

Urton, Gary,
1984 Chuta: El espacio de la practica social en Pacariqtambo, Perú, en *Revista Andina*, Año 2 No. 1.
1988 La arquitectura pública como texto social: La historia de un muro de adobe en Pacariqtambo, Perú, (1915 - 1985), en *Revista Andina*, Año 6 No. 1.

Varillas, Brígido
1965 *Apuntes para el folklore de Yauyos*, Litografía Huascarán, Lima.

Vazquez, Mario y Holmberg, Allan
1966 The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos, Peru, en *Ethnology*, Vol. V, Nº 3, pp. 284-304.

Webster, Stephen
1977 Kinship and Affinity in a Native Quechua Community, en Bolton, R. y Mayer, E., eds., *Andean Kinship and Marriage*, pp. 28-42, A.A.A., Washington.

Zuidema, R.T.
1964 *The Ceque System of Cuzco*. Ed. Brill. Leiden.
1967 El Juego de los Ayllus y el Amaru, en *Journal de la Société des Américanistes*, T. LVI-I, pp. 41-52,
1973 Kinship and Ancestor Cult in three Peruvian communities. Hernández Principe's account of 1622, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, t. II, N 1, pp. 16-33. Lima.
1977 The Inca Kinship System: A new theoretical view, en R. Bolton y E. Mayer, eds. *Andean Kinship and Marriage*, pp. 240-281, A.A.A., Washington.
1989 The Moieties of Cuzco, en Maybury-Lewis, D. y Almagor, U., eds., *The Attraction of the Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y
JERARQUIA EN LOS ANDES

Se terminó de imprimir en el mes de
junio de 1992, en los talleres gráficos de
Editorial e Imprenta Desa S. A. (Reg. Ind.
16521) General Varela 1577, Lima 5, Perú.
La edición consta de mil ejemplares.

PUBLICACIONES RECIENTES

LUIS E. BACIGALUPO
Intención y conciencia en la Etica *de Abelardo* 1992. 340 p.

CARLOS BLANCAS, CESAR LANDA y MARCIAL RUBIO
Derecho Constitucional General. 3a. ed., aum. y corr. Tomo I. 1992. 558 p.

JOSE ANTONIO DEL BUSTO D.
San Martín de Porras (Martín de Porras Velásquez). 1992. 407 p.

PEDRO DE CIEZA DE LEON
Crónica del Perú. Cuarta Parte. Vol. I. Guerra de las Salinas. 1991 XLV + 440 p.

ADOLFO FIGUEROA
Teoría económica del capitalismo. 1992. 245 p.

MANUEL M. MARZAL
La utopía posible. 1992. 616 p.

FRANKLIN PEASE G.Y.
Los Incas: una introducción 1991. 196 p.(Biblioteca *"Lo que debo Saber"* Vol. I.)

MIGUEL ANGEL RODRIGUEZ REA
El Perú y su literatura; guía bibliográfica. 1992. 254 p.

DENIS SULMONT, MARCEL VALCARCEL y WALTER TWANAMA
El camino de la educación técnica. Los otros profesionales. 1991. 250 p.

JOSE TOLA PASQUEL
Introducción a la Topología. 1992. 147 p.

EFRAIN TRELLES A.
Lucas Martínez Vegazo. 2a. ed. corr. y aum. 1991. 320 p.

DE PROXIMA APARICION

PEDRO DE CIEZA DE LEON
Crónica del Perú. Cuarta Parte.
Las Guerras Civiles:
Vol. II. *Guerra de Chupas*
Vol. III. *Guerra de Quito*

JORGE ARMANDO GUEVARA GIL
Propiedad agraria y Derecho colonial

GUILLERMO LOHMANN VILLENA
Amarilis indiana

ARMANDO NIETO VELEZ, S. J.
Francisco Castillo. El apóstol de Lima

MARCIAL RUBIO, CESAR LANDA y CARLOS BLANCAS BUSTAMANTE
Derecho Constitucional General. 3a. ed. corr. y aum. Tomo II.

MARCIAL RUBIO CORREA
El Código Civil (Biblioteca *Lo que debo saber*, Vol. II).

MARCIAL RUBIO CORREA
El ser humano como persona natural. (Biblioteca *Para leer el Código Civil*, Vol. XII).

HUGO SARABIA SWETT y CARLOS VELIZ CAPUÑAY
Introducción al Análisis. 3a. ed. corr. y aum.

TANTUM.DISEÑOS