

*Paul H. Gelles*



# Agua y poder en la sierra peruana:

*La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2002



Paul H. Gelles es profesor asociado de la Universidad de California en Riverside. Ha investigado diversas facetas de la sociedad andina y es autor de numerosos artículos sobre la historia y política cultural de la irrigación andina.

También es el co-traductor (del quechua al inglés) de *Andean Lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*, y el co-productor de *Fiesta Transnacional* (1992), una película sobre Cabanaconde.











**Agua y poder en la sierra peruana:**  
La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo





*Paul H. Gelles*

# Agua y poder en la sierra peruana:

*La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 2002

Título original:

*Water and Power in Highland Peru. The Cultural Politics of Irrigation and Development*  
Rutgers University Press, 2000

Primera edición en español: octubre de 2002

*Agua y poder en la sierra peruana: La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*

Diseño de carátula: Fiorella Chiappe Verme

Copyright 2002 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164, Lima 1

Teléfonos 51-1-330-7410 / 51-1-330-7411. Telefax 51-1-330-7405.

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

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

Hecho el Depósito Legal: 1501362002-4358

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-502-9

Impreso en Perú - Printed in Peru

*para  
mi madre, padre, hermano y hermana  
y para  
mis amigos en los Andes y en Lima*





## Índice general

Índice de ilustraciones	10
Prefacio	11
Nota sobre la traducción al español	15
Introducción: Canales de poder, campos en disputa	17
1. Historia, comunidad y etnicidad en Cabanaconde	41
2. Ecología política y política cultural de irrigación y recuperación de tierras	61
3. <i>Pachamama</i> , cabildos y ritos del agua	89
4. La organización dual: Equilibrio, extracción y el cargo de <i>yaku alcalde</i>	111
5. El poder de la pluma: <i>Patriarcas</i> , pudientes y el modelo estatal de riego	133
6. Política de aguas y distribución en la práctica	153
Conclusiones: La política cultural de riego, comunidad y desarrollo en los Andes	165
Epílogo	173
Apéndices	177
Glosario de términos	193
Bibliografía	203
Índice Onomástico	227

## Índice de ilustraciones

### *Mapas y figuras*

1. Los Andes centrales	18
2. Las naciones Cavana y Collaguas	42
3. Contracción de la nación Cavana	46
4. Cabanaconde y sus alrededores	51
5. Zonas de producción en Cabanaconde	64
6. El sistema de irrigación en Cabanaconde	68
7. Vista topográfica de las zonas de producción	71
8. Mapa del Proyecto de Majes	75
9. Representación local de la recuperación de tierras	80
10. Modelos locales versus modelos estatales de irrigación	84
11. Representación local de las divisiones saya	86
12. Representación genérica de las divisiones saya	87
13. División dual de las zonas de producción de Cabanaconde	113
14. Suyus y sayas del Estado Inca	122
15. La extensión del Estado Inca y sus divisiones saya	124
16. Antigua división saya del pueblo de Cabanaconde	126

### *Cuadros*

1. Diferentes modelos de manejo del agua	82
2. Lista de personajes (en orden de aparición)	154

### *Fotografías*

1. El pueblo de Cabanaconde	105
2. Cabanaconde está conectado con el mundo de afuera de muchas maneras	105
3. Durante la cosecha, los 'caballeritos' bajan de las partes altas como trabajadores eventuales	106
4. Agua de regadío en la calle	106
5. Agua de regadío y las terrazas	107
6. El canal de Majes	107
7. <i>Yaku alcalde</i> supervisando la irrigación	108
8. Mujeres y niños	108
9. Fetos de vicuña y alpaca	109
10. El cerro Hualca-Hualca	109
11. <i>Q'apa</i> de la cosecha (madre e hija)	110
12. Los <i>yaku alcaldes</i> de Anansaya y Urinsaya	110
13. El pueblo de Cabanaconde visto desde el cerro Sarajoto	185
14. La chicha es un elemento siempre presente en ritos y ocasiones sociales	187
15. El autor junto a sus compadres, durante el ritual de <i>tinkay</i> en la época de lluvias	189
16. El mundo en que viven los cabaneños es muy diferente al de sus padres	191

## PREFACIO

Si los mares fueran tinta  
Y el cielo un papelito blanco  
Y mi puño un pincelito  
Para escribir la Hualina.

Hualina (cantos al agua) de la comunidad  
de Huachupampa, Huarochiri<sup>1</sup>.

En los Andes peruanos, al igual que en muchos otros lugares del mundo, el agua de riego es un elemento clave para la producción agrícola y una fuente de importantes significados y conflictos. Considero que para entender un sistema de riego, primero es necesario entender a la comunidad. Como forma social predominante y productora de cultura en Ecuador, Bolivia y Perú, la comunidad andina debe entenderse como una entidad atravesada por conflictos inherentes a ella. Encarna, a la vez, una orientación cultural en donde la identidad local y la producción se vinculan estrechamente con los paisajes sagrados. En este análisis recalco que los sistemas de riego en la zona andina también deben enfocarse considerando las fuerzas regionales, nacionales e internacionales que penetran en la comunidad. Asimismo, es necesario tener en cuenta la profunda brecha cultural presente en la sociedad peruana contemporánea.

Mediante el estudio de las raíces históricas, la lógica cultural y las fuerzas políticas de los modelos de riego estatales y locales en la comunidad andina de Cabanaconde, demuestro que diversos campos de conflicto —entre miembros de una comunidad diferenciada por un lado, y entre el Estado y la comunidad por otro— están íntimamente vinculados. El análisis de los mismos ayuda a entender mejor la política cultural peruana y su interpretación de “desarrollo”, la comunidad andina y su producción, así como los diversos medios utilizados por los campesinos para defender sus recursos y su identidad cultural.

---

1. La hualina del epígrafe fue escrita por el Sr. Mokollunca durante la Fiesta del Agua de Huachupampa en el año 1983.



\*\*\*\*\*

Si hay algo mágico en el mundo, se encuentra en el agua. Siempre lo pensé, habiendo crecido en el árido suroeste de los Estados Unidos. Recuerdo la magia que sentí cuando, a los once años, vi a un zahorí (alumbrador de aguas) que descubrió el lugar donde cavar un pozo en las tierras de un pariente. Su vara se movía por momentos mientras se desplazaba de un lugar a otro; hasta que, finalmente, acabó doblándose hacia el suelo, provocando en mí nebulosas imágenes de ríos y lagos subterráneos. Otras imágenes deslumbrantes relacionadas con el agua me llegaron durante la juventud. Así, en 1979, cuando era estudiante universitario y venía al Perú en un programa de intercambio, presencié por primera vez una ceremonia ritual en honor al agua que hizo resonar en mí esas experiencias anteriores. La Fiesta del Agua, durante la cual se realiza la limpieza y la bendición de un sistema de riego, es una forma cultural que comparten cientos de comunidades andinas. Las carreras de caballos, las celebraciones, el baile, el canto y la división ceremonial de la comunidad durante la fiesta, así como las ofrendas a los cerros, manantiales y los ancestros, me dieron una impresión inmediata de la importancia espiritual, social y emocional del agua en la región andina.

Regresé al Perú y realicé seis meses de trabajo de campo en un pueblo de la sierra central ubicado en la provincia de Huarochirí, San Pedro de Casta, mientras estudiaba una maestría en Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Lima, de 1982 a 1984<sup>2</sup>. Fue entonces cuando descubrí por primera vez el conflicto entre los modelos locales y el modelo de riego impuesto por el Estado. En Casta, la Comisión de Regantes designada por el Gobierno implantó un nuevo modelo de administración del agua que se oponía a la concepción cultural y a las formas de autoridad presentes en la Fiesta del Agua. Situaciones similares en comunidades vecinas me convencieron de que el conflicto entre el modelo estatal de riego y los modelos locales formaba parte de un proceso de gran importancia, muy difundido en la sierra, y que merecía ser estudiado con mayor detenimiento.

Visité Cabanaconde —la comunidad objeto de este estudio— por primera vez en 1985. Desde esa primera y breve visita, he regresado muchas veces. Mi estadía más larga fue para la investigación de mi tesis, de junio de 1987 a diciembre de 1988. Desde entonces, he hecho viajes cortos en 1991, 1994, 1997, 1998, 2000 y 2001. Mi método de investigación principal ha sido el de “pasar el rato con la gente” (el *deep hanging out*, como bien dice Clifford Geertz); es decir, observación participante, entrevistas informales e inmersión en el modo de vida de la comunidad. También realicé, en cientos de hogares, un censo de tierras y cultivos, y trabajé en los archivos de esta comunidad y de la ciudad de Arequipa. Las diferentes visitas a Cabanaconde, mi anterior trabajo de campo en Huarochirí, y mis estudios en Lima, me han servido para entender a la sociedad andina y la política

---

<sup>2</sup> En la investigación correspondiente a mi maestría, estudié la relación entre ritual, riego y poder político en la región de Huarochirí, comparándola con otras regiones andinas (Gelles 1984a, 1984b, 1986a).

cultural peruana aquí descritas. Sin embargo, este libro no habría sido posible sin la amable ayuda que me brindaron muchas personas e instituciones.

En primer lugar, tengo una deuda de gratitud con la gente de Cabanaconde que me ofreció su amistad, sus hogares y sus comidas. Mi más profunda gratitud va a las familias de Hilario Herrera y Natividad Amañe, de Teodocio Quispe y Julia Salazar, de Susana Valdivia y Adrián Casaperalta. Mis agradecimientos también a Cansio Valdivia, Adán Condori, Pancha Valdivia, Mario Flores, Genoveva Chukihuyayta, Claudio Benavides, Benildo Fera, Gladys Villavicencio, Teófilo Valdivia, Aurelia Valdivia, Walter Tinta, Isaías Cano, Godofredo Ticona, Nilo Abril, Sara Picha, Ricardo Torres, Braulio Amañe, Prudencia Flores, Juan Ura, Cornelio Ticona e Hilario Bernedo. Le debo un agradecimiento especial a Hilda Quispe y a Braulio Ramírez, quienes me han ayudado a comprender la vida de la comunidad.

También agradezco a los alcaldes de agua, a sus familias y a los miembros de la Comisión de Regantes por haberme enseñado mucho acerca del agua y por permitirme participar en su trabajo. Las autoridades de la comunidad, en especial Melitón Huamani, Pedro Quispe, Braulio Adrián, Guillermo Vera y el cura local Jorge Silva, me acogieron en la comunidad y me abrieron los archivos comunales. En mis viajes por la diáspora cabaneña, mucha gente me ha ayudado a entender esta comunidad extendida. Aquí voy a limitar mis agradecimientos a Hipólito Miranda, Braulio Miranda, Isidro Miranda, Rodolfo Gómez, Gladys Herrera de Denham, Gareth Denham, Viviana Vera, Glen Parschalk, Tania Mendoza de Quispe, Hipólito Quispe y hermanos, y a la Cabanaconde City Association de Washington D.C. Soledad Gálvez compartió conmigo los descubrimientos y las dificultades propias del trabajo de campo y su apoyo fue decisivo para que este culminara con éxito. A todas estas personas e instituciones, a muchos otros cabaneños no mencionados aquí, y a Edgar y René Coa, les hago llegar mi más sincero reconocimiento.

En otros lugares del valle del Colca, y en las ciudades de Arequipa y Lima, numerosas personas contribuyeron en la investigación. En Yanque, la madre Antonia Kaiser y la hermana Sara siempre me traían las últimas noticias del valle. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante me alojaron en mis viajes ocasionales a Chivay. Ayudarles en la preparación de chorizo (del cerdo más grande del valle) fue el modesto precio que tuve que pagar por su buena conversación y su fuerte café. En Arequipa, Guillermo Galdós, Helard Fuentes, Alejandro Málaga Medina, Alejandro Málaga Núñez, Roberto Ruelas y Alberto Salinas me apoyaron en los archivos. Quisiera igualmente agradecer a René Apaza, Herman Sven, Frieda Both, Andrés Chirinos, Miguel Martínez, Liz Paredes y Liliana Mendoza. En Lima, he aprendido mucho de mis antiguos profesores y ahora colegas: Juan Ossio, Alejandro Ortiz, Manuel Marzal, Teófilo Altamirano y Fernando Fuenzalida. Muchas gracias a todos ellos.

Mis agradecimientos también al Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, institución con la cual he estado relacionado durante las diversas etapas de mis estudios en el Perú. Agradezco a la Fundación Tinker, la

Comisión Fulbright-Hays, el Social Science Research Council, la Fundación Interamericana, la Ciriacy-Wantrup Postdoctoral Fellowship de la Universidad de California en Berkeley, y el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Riverside, por haberme apoyado en las diversas fases de mi investigación.

Aprendí mucho también de estudiosos del valle del Colca, como William Denevan, David Guillet, Enrique Delgado, Pablo de la Vera Cruz, Karsten Paerregaard, María Benavides, Lisa Markowitz y John Treacy. Un agradecimiento especial a Blenda Femenias por nuestras conversaciones sobre el valle del Colca. Muchas gracias también a Robert Hunt, William P. Mitchell, Steve Lansing, Jeanette Sherbondy, Rutgerd Boelens, Paul Hoogendam, Gerben Gerbrandy, Teresa Oré, Zulema Gutiérrez, Paul Trawick y Barbara Lynch, cuyos trabajos sobre el riego andino, y otros, me han sido de gran utilidad.

Muchas otras personas han influido en el desarrollo de mis ideas, han apoyado mi investigación y han hecho posible este libro. Me limitaré a mencionar a Seth Macinko, Melissa Everett, Eric Deeds, Nancy Peluso, Vinay Gidwani, Ann Hawkins, Sarah Michaels, Louise Fortmann, Emery Roe, Orin Starn, Gabriela Martínez, Pia Maybury-Lewis, Stanley Tambiah, Nur Yalman, Pauline Peters, Carlos Vélez-Ibañez, María Cruz Torres, Konane Martinez, Ramona Pérez, Daniel Rodríguez, Mónica Galván, Michelle McKinley, Teresa Lorden, Steve Wenzell, Diana Carr, Jim Huebner, Amy Cale, Roberto Calderón, Juan Palerm, Phil Boise, Ellen McLaughlin, Kit y Bev Boise-Cossart, Stephen Gudeman, Richard Norgaard, Cristina Mateos, Paul Brodwin, Bartholomew Dean, Hugh Gusterson, Bapa Jhala, Jay Levi, Debbie Tooker, Terry O'Neil y Chris Steiner.

Por su lectura meticulosa y generosos comentarios sobre las diferentes versiones del manuscrito, quisiera expresar un agradecimiento especial a David Maybury-Lewis, Izumi Shimada, Gene Anderson, Gina Crivello, Michael Kearney, Alena Simunkova, Ben Orlove y Catherine Allen. Los comentarios y sugerencias editoriales que me hiciera David Myers de Rutgers University Press y el prolijo trabajo de edición de Alison Kerr Miller sirvieron en gran medida a darle forma al texto y a mejorar este libro. Asimismo, el trabajo editorial de Dante Antonioli y del equipo del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú mejoró mucho la versión en español. A todas estas personas, un sincero agradecimiento.

Dedico este libro a mi madre, padre, hermana y hermano, y a mis amigos en los Andes y en Lima.



## Nota sobre la traducción al español

Una primera versión en español fue hecha por Mercedes Bracco. Después la he revisado con la ayuda de Olga Mejía y Marta Gallo. Quisiera agradecer a estas personas, como también a Leticia Meza-Gordillo, Ignacio Ruiz, Daniel Díaz y Sara Poot-Herrera, por las observaciones que prestaron a esta traducción. No obstante, asumo mi responsabilidad ante cualquier error que se haya deslizado.

He puesto en letra cursiva las palabras del glosario la primera vez que aparecen en el texto. Las secciones donde todo el texto está en letra cursiva indican el uso de viñetas etnográficas (aquí, las palabras del glosario se encuentran en redonda). Las palabras quechuas se escriben según el alfabeto oficialmente reconocido del quechua, excepto los nombres de pueblos y aldeas, cerros, nombres de personas, y otras palabras convencionalmente conocidas con grafía castellana (p. ej. *Cuzco* en vez de *Qusqu*). En vez de usar el pluralizador quechua (*-kuna*) para palabras no traducidas, uso el recurso castellano (p. ej. *mistis* en vez de *mistikuna*). Los nombres de deidades particulares de la religión andina (p. ej. *Pachamama*), están escritos con mayúscula inicial para darles el mismo estatus que el Dios cristiano y los santos. He usado seudónimos para proteger la privacidad de los cabaneños y otras personas.

Los mapas y las figuras originales fueron dibujados por Nancy Lambert-Brown, con la excepción de las figuras 2 y 14 que fueron dibujadas por mí; la 8, que saqué de Autodema s.f.; la 9, dibujada por Liberato Maki; la 11, dibujada por Braulio Ramírez; la 15, dibujada por Chuck Bouscaren; y la 16, que está basada en De la Vera Cruz, 1987. Las fotografías y las traducciones son mías.





## INTRODUCCIÓN: CANALES DE PODER, CAMPOS EN DISPUTA

Los Andes centrales abarcan gran parte de la cordillera más grande del mundo, y es ahí donde se asentó una de las mayores poblaciones indígenas del continente americano (véase fig. 1)<sup>1</sup>. Estos campesinos viven a más de 3,000 metros sobre el nivel del mar y están repartidos en cientos de caseríos, pueblos y ciudades que se extienden sobre tierras abruptas y escarpadas, en valles cálidos y fértiles, en empinadas laderas, y en altas y congeladas

---

1 Aun cuando términos como *indígena* y *campesino* no llegan a abarcar todos los distintos procesos e identidades culturales, económicos y políticos que se atañen a los pobladores rurales de las naciones andinas, sí son términos que sirven para resaltar importantes características de la sociedad serrana. Las Naciones Unidas definen como *indígena* lo siguiente: "Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellos que, en tanto poseen una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y la colonización de las que fueron objeto sus territorios, se consideran a sí mismos distintos de otros sectores de las sociedades que ahora predominan en esos territorios, o en partes de los mismos. En la actualidad constituyen los sectores no dominantes de la sociedad y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a las futuras generaciones sus territorios ancestrales, al igual que su identidad étnica, como la base de su existencia permanente como pueblos, en concordancia con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales" (en Van Cott 1994, 23). Existen más de 40 millones de pobladores indígenas en América Latina, y constituyen más de la mitad de la población en algunos países (como el Perú, Bolivia, Guatemala) y menos del 1% en otros (como Brasil).

Uso el término *campesino* para dar énfasis a las siguientes relaciones: "[la] familia campesina como unidad multidimensional básica de organización social, el cultivo de la tierra como principal medio de subsistencia, patrones culturales específicos ligados a la forma de vida de una pequeña comunidad/caserío rural, y la posición de subalternos, la dominación del campesinado por gentes venidas de fuera" (Outhwaite y Bottomore 1993, 454-455). Esto *no* quiere decir que los campesinos sean indiferenciados en lo económico, que sus comunidades se encuentren aisladas, que no estén atravesando por otros procesos económicos, o que los pobladores rurales no transiten por muchos otros mundos sociales en donde asumen otras identidades; más bien ocurre todo lo contrario (véase, p. ej., Colloredo-Mansfeld 1999; Gelles y Martínez 1993; Kearney 1996; Starn 1991). Sin embargo, con este término sí se está vinculando la identidad con la forma clave de subsistencia (la labranza de la tierra) y su dominación económica por forasteros de cierto poder. Destaca principalmente en el Perú, como se verá más adelante, el hecho de que un régimen como el de Velasco (1968-75) "campesinizara" una gran parte de la sierra peruana (véase, p. ej., Mayer 1994); es decir, que este modismo acabara convirtiéndose en algo sustancial al referirse a los pobladores del campo. Dicho régimen reemplazó una designación étnica, la de "comunidades indígenas", por otra de tipo socioeconómico, la de "comunidades campesinas". Véase Van Cott 1994; Brysk 1994; Urban y Sherzer 1991; estos contienen exposiciones perspicaces en torno a metas en conflicto y lazos ambivalentes entre los movimientos indígenas de base étnica y las organizaciones campesinas, los sindicatos obreros y los movimientos revolucionarios armados en América Latina.



FIGURA 1: LOS ANDES CENTRALES

llanuras. Estas comunidades controlan vastos territorios en la sierra ecuatoriana, peruana y boliviana. Los millones de indígenas hablantes de quechua, aymará y/o español que viven allí están íntimamente vinculados a fuerzas políticas y económicas nacionales e internacionales; y se ven, en gran medida, afectados por ellas. Sin embargo, los miembros de esta mayoría cultural también poseen sus propias creencias y ritos religiosos andinos que les dan sentido e identidad a sus vidas. Aunque denigradas o no tomadas en cuenta por los sectores dominantes de las naciones andinas, estas creencias y ritos han sido durante largo tiempo un componente esencial de sus sistemas locales de producción agrícola y pastoral, aquellas actividades que dan sustento a sus vidas.

El agua de riego, uno de los recursos más elaborados desde el punto de vista cultural y ritual en la sociedad y civilización andina, es hoy en día un elemento central para la producción de muchos sistemas agrícolas. Como tal, el agua es muy disputada, tanto en términos del mismo recurso hídrico, como por los distintos significados que se le atribuyen. En el Perú, al igual que en muchas otras partes del mundo, existen grupos sociales que luchan no solamente por el control de los sistemas de riego, sino también por el derecho a definir y a organizar estos sistemas desde una orientación cultural determinada. A partir del estudio de diversos materiales etnográficos e históricos de Cabanaconde, una extensa comunidad campesina que se ubica en la zona baja del valle del Colca, he tratado de ilustrar cómo diferentes estructuras de poder que compiten entre sí configuran conceptualmente el sistema de riego de esta comunidad a lo largo de su ciclo agrícola anual.

En Cabanaconde, pueblo muy conocido en el sur andino por su excelente maíz, viven unas 5,000 personas. Estas obtienen su agua de regadío de los cerros que ellos consideran sagrados. Cuando uno viaja en avión al sur, partiendo de la ciudad de Lima con dirección a Cabanaconde y Arequipa, se pueden ver los áridos valles y montañas de la sierra, surgiendo de vez en cuando pequeños parches verdes que apenas se distinguen por lo escarpado del terreno. La sierra se ve desolada; luego aparece el desierto de las llanuras costeras, más áridas aún. Y de repente, en contraste con las tonalidades marrones del paisaje serrano, irrumpen los altos glaciares, cuyos picos alcanzan los 6,000 metros de altura. El Coropuna, considerado por muchos campesinos del sur del Perú como la morada de los condenados, se destaca a la derecha al volar sobre la sierra arequipeña. A lo lejos, el Misti vigila el fértil valle surcado de andenes que rodea a la segunda ciudad más grande del Perú, Arequipa, conocida también como la “ciudad blanca”. Debajo encontramos el nevado Ampato, junto a los cercanos picos del Hualca-Hualca y del Sabankaya, luciendo un níveo collar que brilla en el azul intenso del cielo andino. El Sabankaya, volcán que ha vuelto a la actividad en los años ochenta, despide lánguidos círculos de humo que se elevan y se dispersan como sombras.

Esta cordillera, de la que proviene el agua de riego de Cabanaconde, es venerada por sus habitantes mediante numerosos ritos a lo largo del año. Aunque se sabe por documentos que los cabaneños y sus ancestros han conferido a estos picos volcánicos un poder espiritual



desde hace 400 años, los sistemas agrícolas y de regadío que se utilizan en el período de deshielo se remontan por lo menos al año 500 d. C. Estas antiguas prácticas rituales, agrícolas e hidrológicas han de ser entendidas dentro de un contexto histórico, cultural y político más amplio.

En épocas precolombinas, y bien avanzado el período colonial, los pueblos y Estados a lo largo de los Andes Centrales asociaban sus orígenes con lugares sagrados del paisaje —cerros, lagos y manantiales— que, en general, los proveían de agua<sup>2</sup>. Esta peculiar definición andina de etnicidad sigue encontrando expresión en las actuales comunidades de la sierra. Los cerros y otros rasgos del paisaje sagrado, junto con los santos católicos, son espíritus protectores y emblemas de la identidad local. Estos aseguran vida y fertilidad; pero también enfermedades, muerte y destrucción. Las ofrendas rituales, libaciones y fiestas religiosas en honor a estas divinidades forman parte integral de la vida social y la producción agrícola local. Sin embargo, estos ritos y creencias están vinculados a círculos de poder más amplios.

Este hecho salió a la luz cuando se descubrieron, en 1995, los restos congelados de la Doncella de Ampato. Esta fue una niña entregada en sacrificio por el Estado inca a uno de los cerros sagrados de Cabanaconde hace, aproximadamente, 500 años. Varios meses después de su descubrimiento, fue presentada al público en la Sociedad Nacional Geográfica de Washington D.C. A la ceremonia asistieron Hillary Clinton, primera dama de Estados Unidos, Alberto Fujimori, presidente del Perú, y algunos migrantes cabaneños. Estos últimos representaban una pequeña fracción de los centenares de migrantes cabaneños que actualmente residen en Washington D.C. El evento sirvió para subrayar la fuerte conexión que ha existido siempre entre la comunidad cabaneña y procesos políticos más amplios; desde el culto a los cerros utilizado por los incas para legitimar el poder del Estado en el siglo XV, hasta las rutas transnacionales utilizadas por los migrantes a fines del siglo XX.

El transnacionalismo y el culto a los cerros parecieran encontrarse en los extremos opuestos del espectro antropológico. El transnacionalismo evoca mundialización, posmodernidad, desplazamientos, identidades múltiples y fronteras culturales híbridas. El culto a los cerros, por su parte, evoca un tipo de antropología modernista más antigua que estudia entidades sociales discretas, identidades fijas y estructuras sociales que permanecen en el tiempo. Esta división, en mi opinión, se refleja más en la disciplina que en la realidad cultural de las naciones andinas o de las comunidades indígenas contemporáneas. Mediante un estudio detallado de las prácticas de riego de la sierra, espero demostrar que, a finales del siglo XX, los esquemas de creencias y ritos que aún subsisten son compatibles con el

2 En palabras de Sherbondy: “Los pueblos andinos de la antigüedad no solamente poseían un conocimiento práctico sobre la hidrología subterránea, llegando a desarrollar técnicas para utilizar estas aguas subterráneas, sino que también elaboraron una cosmología basada en este conocimiento que sirvió para expresar conceptos relativos a la etnicidad y las unidades políticas” (1982b, 24). Esto explica por qué la nobleza incaica sostenía que el mayor cuerpo de agua que existía en los Andes, el lago Titicaca, era la fuente de sus orígenes imperiales. Véase también Urton 1990; Salomon 1991; Bastien 1985.

carácter permeable y transnacional de Cabanaconde y de muchas otras comunidades andinas.

Me centraré en el choque que se produce entre el modelo local ritualizado de distribución de agua, y el modelo secular y monetarizado propuesto por el Estado peruano. Oficialmente, toda el agua de la sierra pertenece al Estado; este tiene la facultad de decidir no solamente sobre los usos y la distribución del agua, sino sobre los modelos organizativos de su administración. Sin embargo, las comunidades serranas le disputan al Estado el control de las que consideran “sus aguas” y se niegan, con frecuencia, a dejar que este decida sobre sus prácticas de riego. Mediante el estudio de los *yaku alcaldes*, los alcaldes de agua, y su correlato en el modelo estatal (*los controladores*), intentaré demostrar la forma en que estos dos tipos de autoridad representan procesos históricos y culturales fundamentalmente distintos y opuestos en cuanto a los recursos, el poder, la eficacia, la equidad y la identidad étnica.

Además de analizar estos conflictos culturales de riego, los cuales son bastante encubiertos, también veremos formas menos sutiles de dominación y de resistencia. El estudio de los sistemas de riego pone en evidencia la política cultural de la sociedad peruana contemporánea. También nos obliga a adentrarnos en la historia de la sierra y proporciona un canal para entender la producción agrícola y cultural de las comunidades andinas de hoy.

## EL DESARROLLO DEL RIEGO EN LA SIERRA A TRAVÉS DEL TIEMPO

Las creencias y rituales que vinculan identidad local y producción con contextos políticos más amplios deben analizarse, también, desde la perspectiva del desarrollo de los sistemas de riego andinos, en el pasado y en el presente. El riego, que se practica actualmente en más de la mitad de las comunidades serranas oficialmente reconocidas del Perú, tiene una larga historia<sup>3</sup>. Junto con los andenes, el pastoreo de camélidos y el control vertical de

3 Muchos antropólogos, tras los pasos de Kosok (1965) y Wittfogel (1957), han continuado explorando el papel que tuvo el riego en el desarrollo de las formaciones sociales precolombinas (véase, p. ej., Astete 1984; Espinoza Soriano 1971; Kus 1980; Mitchell 1981; Netherly 1984; Rostworowski 1977, 1978; Sherbondy 1982a, 1994; Spalding 1984; Zuidema 1986). Otros han preferido centrarse en las dimensiones simbólicas y rituales del agua (Arguedas 1964; Bastien 1985; Isbell 1974; Ossio 1976; Osterling y Llanos 1981; Paerregaard 1994; Sherbondy 1982b, 1986, 1994; Tello y Miranda 1923; Urton 1981; Valderrama y Escalante 1988). E incluso algunos estudiaron las facetas ecológicas, sociales y políticas del riego contemporáneo (Bolin 1994; Boelens 1998; Bunker y Seligmann 1986; Seligmann y Bunker 1994; Denevan 1986; Echeandía 1981; Fock 1981; Fonseca 1983; Fonseca y Mayer 1979; Gelles 1996b; Gose 1994; Guillet 1985, 1987, 1992; Guillet y Mitchell 1994; Gutiérrez y Gerbrandy 1998; Hoogendam 1998; Lynch 1988, 1993; Mayer 1985; Mitchell 1981, 1994; Montoya *et al.*, 1979; Oré 1998; Seligmann 1987; Treacy 1989, 1994a, 1994b; Winterhalder 1994; Zimmerer 1994). En los números 27 y 28 de la revista *Allpanchis* de 1986, aparecen artículos sobre la irrigación en la Sierra. Entre otras publicaciones recientes sobre el tema, están Altamirano 1992; Boelens y Dávila 1998, Gandarillas *et al.*, 1994; Huallpa 1992; Lynch 1993; Mitchell y Guillet 1994; Trawick 1994; Treacy 1994a; Sherbondy 1994.

diferentes zonas de producción, el riego facilitó el desarrollo del Imperio Inca, y de otros Estados precolombinos, en la abrupta topografía vertical de los Andes Centrales. En efecto, el excedente de producción que sobrevino a la irrigación permitió la aparición y el reforzamiento del poder del Estado inca. Cubriendo innumerables pendientes y laderas, los canales y andenes construidos por los Estados y pueblos indígenas son estructuras verdaderamente monumentales que suponen muchos millones de jornadas de trabajo. A diferencia de las pirámides, de los palacios y de las fortalezas que estas sociedades precolombinas también erigieron, el “trabajo petrificado” contenido en las terrazas y acequias multiplicaron la inversión realizada en este tipo de “naturaleza humanizada”<sup>4</sup>.

Esta imponente infraestructura de la región serrana influyó en el desarrollo de las economías extractivas centrales en tiempos de la Colonia y posteriores. A diferencia de las actividades extractivas de la Amazonía (véase Bunker, 1985; Hecht y Cockburn, 1990), las que se practican en la sierra y en la costa (plata, guano, petróleo y otros: véase Thorp y Bertram, 1978) fueron posibles gracias a la existencia de comunidades en la sierra con territorios bien definidos y sistemas agrícolas y de pastoreo relativamente estables. En los últimos quinientos años, estos han sido la base material para la obtención de alimentos y mano de obra barata, así como también para la recaudación de tributos e impuestos. En los Andes, por lo tanto, la economía política basada en la extracción se ha visto siempre reforzada por una extensa y antigua infraestructura agrícola.

No obstante, debido al fuerte descenso poblacional que se produjo con la invasión española, casi la tercera parte de los andenes precolombinos y un sinnúmero de canales de regadío fueron abandonados (Masson, 1987). Aunque las 4,500 comunidades reconocidas oficialmente en el Perú controlan más de un tercio de la región de sierra, solamente un pequeño porcentaje de esta es apta para la agricultura. El rápido crecimiento de la población que se registró el siglo pasado ha ejercido mucha presión sobre los recursos de las comunidades. En consecuencia, se ha iniciado un proceso para lograr la recuperación de la infraestructura abandonada.

Sin embargo, debido a que la economía del país está orientada hacia la costa, y debido al predominio existente de estereotipos negativos sobre los serranos y sus recursos, el potencial productivo de esta infraestructura está muy lejos de ser aprovechado. De esta manera, un análisis histórico e interpretativo de la política cultural de riego, de las comunidades y del desarrollo en la sociedad andina puede contribuir con la teoría y la práctica.

---

4 Véase Valeri 1991; Lansing 1991 y Pfaffenberger 1988, que reflexionan sobre el concepto de Marx acerca de la “naturaleza humanizada”.



## EL RIEGO COMO SISTEMA CULTURAL

A lo largo de siglos y milenios, los sistemas de riego han transformado el medio ambiente y las estructuras sociales en todo el mundo. En la actualidad, los conflictos por el agua se han intensificado. La mayoría de los enfoques utilizados por la Antropología y la investigación aplicada comparten un legado teórico positivista. Se basan en metáforas y modelos tomados de las ciencias naturales, y adoptan una visión objetivista para explicar la relación tecnología-sociedad. Se origina así un divorcio teórico entre esta relación y las circunstancias históricas y culturales particulares de una sociedad dada.

Algunos podrán alegar que no estoy diciendo nada nuevo. La “hipótesis hidráulica” de Karl Wittfogel acerca del así llamado “despotismo oriental” (Wittfogel, 1957) —según el cual los sistemas de riego llevan necesariamente a la estratificación social y a la centralización del poder— ha sido refutada desde hace mucho tiempo. Incluso en la China, donde Wittfogel realizó sus primeras investigaciones, los hallazgos arqueológicos demuestran que el ascenso de la autoridad política debe entenderse no tanto en términos del control del agua, sino en las maneras en que las dinastías familiares controlaban el arte, los mitos, los rituales y el chamanismo (Chang, 1983). Pero, a pesar de muchas críticas de las cuales ha sido objeto la teoría de Wittfogel, sigue existiendo un sesgo categóricamente objetivista en los estudios y en la investigación aplicada sobre sistemas de riego y otras formas de manejo de propiedad comunal.

Quien más ha insistido en que se realicen análisis contextualizantes es el antropólogo interpretativo Clifford Geertz<sup>5</sup>. Según él, el antropólogo tiene como tarea interpretar los modelos culturales y la acción expresiva que determinan las prácticas sociales y políticas, incluyendo aquellas asociadas con el riego. Al igual que las adivinanzas, los ritos, los palacios, los mitos, los mapas y las melodías, los sistemas de riego son “textos para ser leídos”. No solamente sirven para transportar agua, sino también significados; y existen gracias a las ideas culturales y a la organización social que los sustentan. Al estudiar modelos de riego indígenas, uno puede llegar a entender las teorías sociales de la gente misma, las cuales son “paradigmáticas y no meramente reflexivas del orden social” (Geertz, 1980, 13).

Sin embargo, el estudio de la construcción cultural de los sistemas de riego no aporta mucho si no se tienen en cuenta las fuerzas políticas subyacentes. Es especialmente importante destacar el poder cuando se trata de naciones en las cuales las políticas estatales reflejan y despliegan la voluntad política y la hegemonía cultural de un grupo étnico dominante. Como lo expresa Michael Herzfeld, en un contexto diferente: “Las ideologías nacionalistas

5 En una crítica a la descripción de Wittfogel sobre el estado balinés como ejemplo de las burocracias hidráulicas “manejadas por déspotas asiáticos” en busca del “poder absoluto”, Geertz demuestra de qué manera una “simbología del poder” y un “cuerpo de regulaciones administrativamente descentralizado y moralmente coactivo” (1980, 77) ha condicionado las formaciones políticas balinesas precoloniales y el manejo de sus sistemas de regadío. Geertz, a su vez, ha sido criticado por no prestar atención a la economía política (véase, p. ej., Roseberry 1989; Tambiah 1985).

normalmente se apoyan en un tipo particular de *construcción* del ‘carácter nacional’. Sus burocracias tienen la misión de calibrar la identidad personal y local de esta *construcción*” (1992, 3). En pocas palabras, las culturas institucionales generadas por las burocracias del agua están inevitablemente moldeadas por el tipo particular de “comunidad imaginada” (Anderson, 1983) a la cual pertenecen.

Las instituciones y políticas de riego nacionales son producto, en gran medida, de la historia colonial y postcolonial de cada nación; y están vinculadas, también, a una “tradicción burocrática” internacional (Lynch, 1988). Las raíces simbólicas de esta tradición son comunes a los países europeos y, a través del colonialismo, a muchos países en vías de desarrollo. Como tales, las burocracias están directamente unidas a “formas de exclusión social, cultural y racial en la vida cotidiana, establecidas desde hace mucho tiempo” (Herzfeld, 1992, 13). Los individuos y los diversos grupos étnicos son tratados de forma diferenciada según compartan, o no, el universo y las orientaciones culturales del burócrata; esto se expresa, a menudo, mediante metáforas de raza o de linaje<sup>6</sup>. Asimismo, como ha demostrado Barbara Lynch (1993), esta devaluación y exclusión se extiende a las mujeres, ya que la discriminación sexual que se da en el campo y en las dependencias de riego forma parte de esta tradición burocrática<sup>7</sup>.

Los discursos internacionales sobre desarrollo comparten muchas raíces históricas de la tradición burocrática y del Estado-nación. En palabras de Richard Norgaard: “La modernidad prometió el control de la naturaleza mediante la ciencia, la abundancia material a través de una tecnología superior, y un gobierno eficaz gracias a una organización social racional[...]. El proyecto más reciente de la modernidad ha sido el acelerar el progreso mediante un desarrollo planificado” (1994, 1, 2). Una de las premisas clave de la modernidad es que la ciencia occidental produce constantemente tecnologías y formas organizativas más eficientes, y que “las diferencias culturales se irán borrando a medida que la gente descubra la eficacia de la cultura occidental” (1994, 7).

El poder de la modernidad y el “desarrollo” demostrado por los modelos occidentales de riego aparecen claramente, por ejemplo, en el actual sistema de riego utilizado en Bali. Este fue estudiado por Stephen Lansing (1989, 1991, 1996), quien ofrece una penetrante visión tanto de la miopía burocrática como de la sofisticación del sistema de manejo

6 De la misma forma en que el Estado no es una entidad monolítica singular, sino que está constituido por individuos y grupos semiautónomos que compiten por recursos y la supervivencia institucional (véase, p. ej., Bunker 1985; Orlove *et al.*, 1989; Herzfeld 1992), también las políticas y los modelos organizativos estatales se ven reconfigurados en el ámbito local.

7 Al desenmascarar los “mitos” que sirven de apoyo a la “tradicción burocrática”, Lynch (1993) desnaturaliza los sesgos masculinos que tornan invisibles a las mujeres en las burocracias del riego, los organismos de desarrollo y los campos de cultivo. Sobre estudios críticos acerca del manejo y desarrollo de los recursos naturales, véase, entre otros, Altieri 1987; Anderson 1996; Apffel-Marglin 1998; Cronon 1983; Escobar 1995; Fortmann 1989; Mabry 1996; McCay y Acheson 1990; Norgaard 1994; Peluso 1992.

indígena del agua<sup>8</sup>. En los años setenta, los funcionarios de riego de Bali, basándose en la política de la Revolución Verde, desafiaron el modelo de riego que se venía usando en Bali durante siglos. Sin embargo, el simbolismo del agua, las autoridades religiosas, los templos y las prácticas rituales del sistema tradicional eran inseparables de los cronogramas de cultivos, de la coordinación de grupos de regantes y del control de plagas. Las autoridades estatales y de desarrollo, insensibles a la función administrativa que cumplían los templos con sus ritos del agua, consideraron que la agricultura era un proceso puramente técnico. Los agricultores eran considerados tecnológicamente atrasados, y su visión cultural constituía un freno para el desarrollo. En consecuencia, los templos perdieron el control de la programación del riego, y las plagas y enfermedades se multiplicaron. Actualmente, los funcionarios encargados del riego en Bali han acabado por aceptar, a regañadientes, el poder de los sacerdotes sobre el agua de regadío.

Algo que vale la pena subrayar es que el personal de los departamentos de agricultura de Bali está mayormente conformado por personas que comparten muchas de las mismas concepciones culturales y religiosas que los agricultores. Sin embargo, estos funcionarios del Estado hicieron caso omiso del significado de los templos del agua para la agricultura y del poder instrumental de los sacerdotes. En mi opinión, el examen de las creencias y prácticas locales se hace casi imposible porque cualquier intento de legitimación de las normas locales pondría en tela de juicio el supuesto monopolio estatal sobre la cultura y la racionalidad.

## LA POLÍTICA CULTURAL DE LOS SISTEMAS DE RIEGO ANDINOS

La división entre los sistemas de riego locales y estatales adquiere una mayor dimensión en sociedades étnicamente diferenciadas y culturalmente plurales como la peruana. Aquí; el despliegue de burocracias de riego, los proyectos de desarrollo y las formas seculares y “racionales” de organización social, reflejan y reproducen la legitimidad y la hegemonía cultural de un grupo étnico dominante. En el Perú, como en muchas otras sociedades culturalmente plurales, la ceguera burocrática se acentúa aun más por un fuerte racismo de hondas raíces.

Los funcionarios del Estado peruano y de muchos otros países americanos hacen caso omiso de los modelos indígenas de manejo de recursos; no solamente por la supuesta superioridad de formas culturales y organizaciones occidentales “modernas”, sino también

8 La obra escrita de Lansing y su película, *The Computer and the Goddess* [La computadora y la diosa] (1989), ilustran con agudeza de qué manera la importancia productiva del sistema ritual del templo del agua en Bali residía “en su capacidad para sincronizar las actividades productivas de un gran número de agricultores” (1991, 123). Esto fue ignorado por completo cuando las burocracias del Estado balinés asumieron el control del agua. Permanece en discusión el grado hasta el cual tales burocracias ayudaron o impidieron el manejo local del agua (véase, p. ej., Hunt 1976; Landau 1990; Melville 1994; Viqueira y Torre 1994; Mabry y Cleveland 1996).



porque quienes detentan el poder y los discursos culturales de estas naciones muchas veces consideran a los pueblos indígenas como inferiores por su raza y su cultura. Así, las diferentes lógicas culturales concernientes al riego se corresponden con un conflicto étnico. Las políticas de irrigación y desarrollo, y la interacción entre las formas locales y las burocráticas de conocimiento en el Perú, han de ser también entendidas en términos de la gran división geográfica y conceptual que existe entre la costa y la sierra<sup>9</sup>.

Aunque exista constante interacción, fusión y transferencia dinámica entre estas dos zonas (véase, entre muchos otros, Paerregaard, 1997), ambas son nombradas y conceptualizadas como símbolos de dos culturas diferentes: la costa criolla y la sierra andina. Aunque los migrantes andinos y criollos urbanos tienden a limitar sus movimientos a sus propios enclaves culturales, sus identidades plurales están condicionadas por las culturas radicalmente diferentes de dichas regiones. Se reconoce que estos dos espacios geográficos y culturales forman parte de una comunidad imaginada más amplia, pero el centro de creación de la nación peruana lo compone la cultura criolla y la sociedad costeña. El término *criollo*, originalmente utilizado para designar a los descendientes de españoles nacidos en América, se refiere a “aquella unidad social definida en términos culturales y de clase” (Turino, 1991, 260). Hoy en día, en los discursos culturales populares y nacionales, la minoría *blanca* hispanohablante, orientada hacia los países occidentales, es presentada como el modelo de modernidad, la encarnación de la cultura nacional legítima y la clave del futuro del País.

Así como las ciudades de la costa son símbolo de la cultura criolla en el discurso nacional popular, las comunidades de la sierra representan a la cultura andina. Muchos de los estereotipos negativos que se aplican a los habitantes de los Andes (*serranos* o *indios*) —que son retrasados e improductivos— se extienden a sus montañas y a sus sistemas de producción. En resumidas cuentas, el Perú es una nación en la cual una minoría cultural dominante despliega su visión del mundo en las provincias por medio de un sistema educativo, de ceremonias cívicas, de su lengua y, tal como trato de demostrar aquí, de sus políticas y burocracias de riego.

Las comunidades andinas comprenden las unidades de producción agrícolas y ganaderas que, entre otras cosas, aportan la mayor parte de ganado (62%), de papas (99%) y de maíz (79%) de todo el País (Ossio, 1992b)<sup>10</sup>. Si, tal como lo demuestro en los capítulos siguientes,

9 La gran brecha cultural y geográfica entre la Costa y la Sierra peruanas es única entre las naciones andinas debido a su contundencia; esto se ve reflejado en la lengua, la música, los bailes, la vestimenta, la comida, la educación y otros ámbitos culturales. Véase, p. ej., Lombardi 1988; Gelles y Martínez 1993; Mannheim 1991; Albó 1973; Ackerman 1991; Gelles 1996a; Cohen 1979; Martínez 1994; Weismantel 1988; Turino 1991; Orlove 1991; Mendoza-Walker 1993; Van Den Berghe y Primov 1977; Zorn 1987; Femenias 1997. Algunos de los procesos históricos y políticos ocurridos en las postrimerías de la Colonia y durante la República, que condicionan esta gran escisión, pueden verse en Davies 1974; Mallon 1995; Flores Galindo 1987a, 1987b; Walker 1992; Manrique 1988; Méndez 1991; Wolf 1982; Thurner 1997; entre otros. El Perú ha sido comparado con Sudáfrica en términos de la “incorporación diferenciada” (Smith 1982) de su mayoría indígena andina.

10 Como dice Abercrombie: “Siglos de dominio colonial (y de resistencia al mismo) dieron paso a varios cientos de pequeños ‘grupos étnicos’, del tamaño de comunidades, concentrados en asentamientos que son



estas “unidades de producción” están regidas por formas de pensar andinas no-occidentales, estrechamente vinculadas a identidades comunales y étnicas, podemos preguntarnos: ¿cómo y de qué forma las organizaciones de desarrollo y la burocracia del Estado peruano se relaciona con estas unidades de producción? y ¿cuál es la naturaleza de esta relación, tanto desde el punto de vista político como cultural?

## LA CULTURA ANDINA Y LA POLÍTICA DE REPRESENTACIÓN

Las políticas de identidad, de producción y de comunidad indígenas nos introducen necesariamente a los debates antropológicos sobre la cultura andina y su representación. El concepto de cultura andina, o “lo andino”, ha sido atacado recientemente por diferentes flancos (véase Abercrombie 1991; Montoya 1987; Poole 1990; Urbano 1992; Starn 1991). Como dice Thomas Abercrombie: “Sugerir la existencia de *una* sola cultura rural/indígena en los Andes, aquello que la literatura a menudo denomina ‘lo andino’, equivale normalmente a ser víctima del estereotipo de ‘lo indio’ utilizado esencialmente por los no-indios. En otras palabras, ‘lo andino’ sólo puede estudiarse debidamente como una imagen (normalmente utópica) proyectada por diversos grupos urbanos” (1991, 97). Cuestionar el “andeanismo” ha resultado saludable para el campo, ya que ha forzado a los antropólogos a examinar el movimiento dinámico y las identidades plurales de la gente de la sierra (véase Starn 1991). Sin embargo, yo creo que la crítica y la subsiguiente devaluación de todo lo

---

‘cabezas distritales’ y donde las poblaciones precolombinas fueron obligadas a asentarse.... Por lo general se autodefinen como miembros de un grupo local, estrechamente ligado al territorio del pueblo, y fuera de allí, como ciudadanos de la provincia y el departamento delimitados por el Estado-nación a donde también pertenecen” (1991, 95, 96). Muchas de las comunidades que se encuentran actualmente en toda la Sierra fueron creadas a fines del siglo XVI como asentamientos nucleares (reducciones) con fines de imposición tributaria, control social y adoctrinamiento religioso. Desde aquella época, ha habido una oscilación constante entre “emanciparlas” —recortándoles a las poblaciones indígenas sus identidades comunales y formas colectivas de organización— y aplicar un sistema que reconozca y provea protección legal a las comunidades.

En los inicios del período republicano, el pensamiento progresista en América Latina sostenía que los “indios” debían ser incorporados en el país como ciudadanos y que las formas intermediarias de asociación —como los grupos étnicos, las identidades comunales— deberían ser suprimidas. Bajo los mismos términos, la propiedad y organización comunales eran vistas como obstáculos para el progreso. Esta ideología dio lugar a ciertas reformas, que generalmente eliminaron los únicos resguardos con los que contaban los campesinos para defenderse de la voracidad de las haciendas, minas y demás. En los años veinte, bajo el régimen de Leguía, varios cientos de comunidades obtuvieron la titulación de sus tierras y pudieron incorporarse como *comunidades indígenas* legalmente reconocidas. Este número aumentó a lo largo del siglo, recibiendo un impulso aún mayor en 1969, a través de una masiva reforma agraria y la reorganización de la vida rural que emprendieron los “militares radicales” que ocupaban el poder; en esa época fueron rebautizadas como *comunidades campesinas*. Véase, p. ej., Allen 1988; Long y Roberts 1978; Molinié-Fioravanti 1986; Ossio 1992a, 1992b; Remy 1994. Las comunidades campesinas en el Perú son similares en muchos aspectos a las *comunas* de Ecuador (véase Selverston 1994) y los *resguardos* de Colombia (véase Rappaport 1994).

andino puede también jugar un papel en los discursos culturales que predominan en el Perú, los cuales, efectivamente, niegan la validez de las formas de vida andinas. Dado el éxito de la movilización basada en la etnicidad en Ecuador y Bolivia, un rechazo de lo andino podría parecer prematuro<sup>11</sup>.

El hecho es que los millones de indígenas de las serranías de Ecuador, Perú y Bolivia que hablan quechua, aymará y español, no obstante que participan en distintos universos sociales y culturales, tienen creencias y prácticas rituales similares que son distintivamente andinas y están vinculadas a nociones fundamentales de comunidad y de identidad étnica. Estas creencias y prácticas, forjadas en un contexto colonial y hoy en día olvidadas o denigradas por los discursos de la cultura dominante y por la política de las naciones andinas, son componentes fundamentales de los sistemas locales de producción agrícola y pastoral. Pero ¿cómo escribir sobre los ritos de culto a los cerros y a la tierra, la organización dual, las autoridades tradicionales con varas de mando, y otros aspectos de los sistemas de riego andinos, sin evocar la cultura andina como exótica y estática?

Creo que es posible tomar en cuenta las especificidades históricas y culturales de las formas de vida andinas y mostrar su dinamismo, su adaptabilidad y su compatibilidad con la “modernidad”. La cultura andina puede interpretarse como un híbrido de costumbres locales con las formas políticas y las ideologías de Estados hegemónicos, tanto indígenas como ibéricos. Como intento demostrar en el presente volumen, algunas instituciones indígenas siguen existiendo hoy porque, en su momento, las autoridades coloniales españolas y las autoridades del Estado peruano se apropiaron de ellas y las utilizaron como un medio para extraer bienes y mano de obra. Otras sirvieron para resistir contra los regímenes coloniales y postcoloniales. Estas instituciones, reproducidas y transformadas mediante la práctica diaria de millones de personas, varían de una localidad a otra. La producción cultural andina es dinámica y adaptable; confiere orientación e identidad a los campesinos andinos e inclusive a los migrantes que se desplazan entre diferentes fronteras nacionales e internacionales.

## VIDA COTIDIANA Y TRABAJO DE CAMPO EN CABANAONDE

### *Llegada a una comunidad transnacional*

En un libro sobre el valle del Colca en el que aparece Cabanaconde, Mario Vargas Llosa escribe: “Los que vivimos sumidos en la fealdad de Lima nos olvidamos a veces de las cosas hermosas del Perú. Una de ellas es este valle del Sur, al noroeste de Arequipa... que

11 En las naciones andinas de Ecuador y Bolivia, los pueblos indígenas han obtenido significativos logros políticos (véase, p. ej., Albó 1994; Selverston 1994). Si bien no debemos exagerar estos logros —sus recursos, dirigentes y organizaciones aún están siendo muy atacados— la manera en que los activistas se organizaron en estas otras naciones andinas, siguiendo lineamientos de fundamento étnico, es casi inconcebible en el Perú, en donde las organizaciones indígenas sólo recientemente han empezado a ejercer algún impacto en la política nacional (véase, p. ej., Remy 1994).

hasta hace apenas unos años permanecía incomunicado del resto del territorio. El hombre moderno no ha tenido tiempo de depredar el valle... aunque algunas horribles calaminas han reemplazado los techos de paja ancestrales” (Vargas Llosa 1987, 23). Esta visión de los Andes contrasta con la de José María Arguedas quien dice: “Pero en la costa no hay abras, ellos no conocen sus pueblos desde lejos ... por la alegría del corazón que conoce las distancias” (Arguedas 1987,11).

Cabanaconde, una extensa y creciente comunidad compuesta de aproximadamente 5,000 hablantes bilingües de quechua y español, está flanqueado por montañas por un lado y por el profundo precipicio del Cañón del Colca por el otro. Mientras que la comunidad se encuentra a 3,200 metros, el cerro Hualca-Hualca se encuentra a 5,900 metros: casi el doble de altura. El agua proveniente del deshielo corre abajo por el río Hualca-Hualca hacia la comunidad y es la savia vital —o, como dicen los cabaneños, es la “leche materna”— de sus campos y de sus habitantes. Toda la agricultura de Cabanaconde gira en torno al riego y, dado que ahí se produce el maíz cabanita —muy apreciado para la subsistencia y el comercio, famoso en toda la sierra Sur por su calidad y sabor— las tierras de regadío son la fuente más importante de riqueza de la comunidad.

Desde lejos, Cabanaconde parece relativamente pequeño; a medida que uno se acerca al pueblo, esta sensación de pequeñez persiste. Las ocho horas de viaje desde Arequipa, las calles sin asfaltar llenas de baches y los vestidos cuidadosamente bordados de las cabaneñas refuerzan la sensación de haber llegado a una comunidad “tradicional”, “incomunicada con el resto del territorio”, como dice el escritor hispanohablante Vargas Llosa. Pero nada más lejos de la verdad.

Más bien, como sugirió Arguedas —que hablaba español y quechua— para la gente de los Andes “las distancias no les son ajenas”. Mientras que para funcionarios del gobierno, turistas y forasteros como Vargas Llosa, este es un pueblo remoto y una comunidad intemporal, solo contaminada recientemente con las primeras señales de la modernidad, los habitantes de la región consideran a Cabanaconde como un gran centro urbano y una importante ruta de paso.

Cabanaconde, una de las doce grandes comunidades asentadas en el valle del Colca, es, en realidad, una comunidad transnacional con colonias de migrantes en Arequipa, Lima y Washington D.C. Sus habitantes a menudo se refieren a las demás comunidades del Valle como a “las provincias”. Numerosos documentos municipales de principios del siglo XX empiezan con la frase: “En esta Ciudad de Cabanaconde”. Esto demuestra que esa percepción de sí misma, como cosmopolita, viene existiendo desde hace un buen tiempo.

La primera vez que visité Cabanaconde, me di cuenta de lo conectada que estaba con universos más amplios<sup>12</sup>. Ni yo ni mi compañera, Soledad Gálvez, que es de la ciudad de

12 Todas las etnografías, y la presentación que en ellas se hace de uno mismo, son narraciones parciales, que de modo selectivo abordan algunos asuntos y excluyen otros. El *tropo de llegada*, a través del cual el etnógrafo demuestra cómo él (o ella) logró entablar el necesario *entendimiento y complicidad* para llevar



Lima, habíamos estado nunca en el valle del Colca ni en la sierra de Arequipa. En un destartalado autobús salimos de Arequipa, la segunda ciudad del Perú, situada a 2,300 metros. Luego de atravesar varios pueblos jóvenes, comenzamos un lento y empinado ascenso por una ruta que corría paralela a la del Misti, el volcán en forma de cono, emblema y orgullo de la Ciudad Blanca. Al llegar a los 4,300 metros, el autobús tardó unas cuantas horas más en cruzar la vasta pampa marrón de la puna. Pasamos por estancias, alrededor de las cuales pacían docenas de alpacas y llamas. Aunque el valle del Colca empezaba a ser conocido en esa época como atracción turística por sus bellas iglesias coloniales, la profundidad del cañón, sus cóndores, sus aguas termales y su andenería, nosotros éramos los únicos turistas en el autobús.

Cuando emprendimos el descenso al valle, seis horas más tarde, el árido paisaje lunar de la pampa dio paso a pueblos y campos con andenes cultivados que brillaban bajo el sol del mediodía. El paisaje volvió a transformarse una vez más cuando bajamos hacia el cañón. Las bellas terrazas bordeaban ahora ambos lados del cañón, cada vez más profundo, y nevados picos se divisaban más allá. Atravesamos varios pueblos, parándonos para recoger y depositar pasajeros. En cada parada aumentaba el número de mujeres vestidas con el traje tradicional; era realmente deslumbrante. La mayoría lucía sombreros blancos de ala corta, de fina paja y encaje blanco, con un gran lazo plateado y de colores a un lado. También llevaban largas polleras, chalecos y blusas de manga larga bordadas de distintos colores. Algunos de los pasajeros llevaban un tipo de sombrero diferente, de paño, con bordados de animales y flores de todos los colores, y con una estrella de cinco puntas en la parte de arriba. Esos eran, según me dijeron, los cabaneños, la gente de Cabanaconde.

Conocimos a una pareja, Alcides y Elena. Ella llevaba el sombrero bordado con la estrella de cinco puntas, pero tenía puesta una chaqueta de plumas y *jeans*. Cuando les dije que yo era de los Estados Unidos, Elena respondió que ellos también vivían allí. Resulta que no solamente ellos, sino más de 150 otros cabaneños residían en esa época en Washington D.C.<sup>13</sup> Aunque volvían a Cabanaconde tras una ausencia de cuatro años,

---

a cabo la investigación, es uno de los recursos retóricos que se utilizan para sentar autoridad etnográfica. Mi relato no es una excepción. Sin embargo, también le da al lector un sentido de las condiciones bajo las cuales conduje mi investigación y presenta importantes dimensiones de la vida de la comunidad y la política del agua, que desarrollo en capítulos posteriores. Un recuento más completo debería incluir a los amigos que hice y las actividades que realicé en Arequipa y Lima, la hepatitis que contraí, las fuertes resacas como producto del trago ingerido en los rituales, y el lento (y a veces frustrante) proceso que significó mi socialización en el estilo de vida cabaneño. El debate en torno a la etnografía como una forma de escritura puede verse, p. ej., en Pratt 1986; Rosaldo 1986, 1989; Marcus 1997; Clifford y Marcus 1986; Marcus y Fisher 1986; Kondo 1990.

- 13 Hacia 1998, este número se había cuadruplicado. La comunidad cabaneña que radica en Washington representa la culminación de un largo proceso. En la década del treinta, existían colonias de cabaneños en Arequipa y Lima, y durante los años cuarenta se creó en esas ciudades una asociación de migrantes llamada Centro para el Progreso de Cabanaconde. La diáspora cabaneña hizo pie en territorio estadounidense a comienzos de los setenta. Al promediar la década de los ochenta, fue fundada la Cabanaconde City Association, siendo una de las pocas asociaciones de migrantes peruanos oficialmente reconocidas en la

Elena y Alcides nos brindaron alojamiento. Y así, de una manera casual, entablé una relación muy fortuita con los Montoya y los Mamani.

Unos meses más tarde, Alcides y Elena nos visitaron en Boston. Elena ya no lucía el sombrero de la estrella y le habían puesto una multa por exceso de velocidad. Visitamos algunos lugares de interés y paseamos en auto a lo largo del río Charles. Más tarde, con comida coreana y cerveza mexicana, nos contaron más sobre Cabanaconde y nos dijeron con quiénes debíamos hablar y con quiénes no. Dos años más tarde, volvimos a Cabanaconde; esta vez por un año y medio.

Llegamos en julio de 1987, época del año muy rica en ceremonias rituales. Fuimos directamente a Cabanaconde para no perdernos la fiesta de la Virgen del Carmen, su santa patrona. Junto con las procesiones católicas y el culto a los santos, los Mamani y las demás familias celebraban ritos de la religión andina tradicional. Estas incluyen *q'apas* o *irantas*: ofrendas que se queman en honor a los dioses de los cerros, conocidos como *cabildos* (*awkis*, *wamanis* y *apus* en otras regiones andinas), y en honor a la *Pachamama*, la Madre Tierra. En cada ofrenda se invocaba al Cerro Hualca-Hualca; su cima recortada, gris y cubierta de nieve se divisaba en la distancia.

Unas semanas antes de nuestra llegada, un alpinista polaco había muerto al intentar escalar el Hualca-Hualca. La gente lamentó el hecho ("pobre gringuito"), pero consideraba que lo suyo había sido una locura y su intento fallido una prueba más del poder de la montaña. En esa época, yo no sabía que un glaciar cercano, el Ampato, albergaba los cadáveres de varios jóvenes entregados en sacrificio por el Estado inca a esta misma cordillera. La veneración por el poder de estas montañas articula la lógica ritual de los antiguos sacrificios imperiales con los ritos locales contemporáneos que se celebran en los Andes, como *q'apas* y las libaciones de *tinkay* que realizaban los Mamani<sup>14</sup>.

Todos los parientes de Elena estaban marcando a sus terneras y hacían libaciones en agradecimiento por la fecundidad de su ganado. Después de las ofrendas, tuvimos una comida ritual a base de harina de maíz tostado. Las *q'apas* y *tinkays* se utilizan con diversos propósitos: para curar enfermedades causadas por la tierra (véase Apéndice 1), para bendecir

---

zona de Washington D.C. Los cabaneños residentes en Washington participan activamente de lo que acontece en su comunidad natal (véase Gelles y Martínez 1993), como ocurre con los migrantes en muchas otras comunidades transnacionales (véase, p. ej., Altamirano 1984, 1990; Palerm 1994; Kearney 1996; Walker 1988; Vélez-Ibáñez 1996).

14 Ofrendas como la *tinka* y la *q'apa* se hacen actualmente en la mayor parte del territorio andino. Véase, p. ej., Candler 1993; Valderrama y Escalante 1976, 1977; Valderrama *et al.*, 1996; Allen 1988; Gose 1994; Bastien 1978; Paerregaard 1989. La *q'apa* también se conoce en otras regiones con el nombre de *despacho*; *q'apa* significa "que humea bien" o, según una cabaneña, "apesta rico", y la creencia es que las divinidades perciben y aprecian el aroma a la vez dulzón y acre que emana al quemar la planta de *kunuka* y el sebo de llama. Las libaciones de *tinkay* suelen ir acompañadas de la invocación "Santa Tierra, Pachamama", o lanzándola en dirección a un cerro y exhortando el nombre del mismo. Conceptos afines son desarrollados, entre otros, por Gelles y Martínez 1996, 161; Allen 1988, 262; Harrison 1989, 94; Treacy 1989, 266; Bastien 1978.



casas, para proteger a la familia, aumentar el ganado, las cosechas, e incluso para perjudicar a los enemigos. Como llegué a comprender más adelante, las q'apas y tinkays no representan un ámbito sagrado separado de los usos y costumbres "seculares" de la vida cotidiana, sino que forman parte de una visión del mundo que gobierna la práctica diaria. La penetrante y dulzona q'apa quemada, el alimento preferido de los cerros, pronto se convirtió en un aroma muy familiar.

Mis primeras notas, escritas durante la euforia de la fiesta, hacían referencia a la "gran solidaridad comunal". Sin embargo, pronto me enteré que la comunidad estaba llena de grupos antagónicos. Alguno de los Mamani confirmó esta información y dijo que, aunque el pueblo estaba de acuerdo en ciertos asuntos, en otros estaba profundamente dividido. "Los españoles dejaron su mala sangre en este pueblo", prosiguió: "Hay mucha envidia... y nadie se preocupa por la comunidad. Mira cómo están las autoridades: no se ponen de acuerdo en nada".

El 26 de julio, se celebró en la plaza del pueblo una asamblea de la Comunidad Campesina, institución política reconocida oficialmente y la más representativa del pueblo. Yo estaba nervioso porque, aunque el presidente de la comunidad ya nos había concedido permiso para residir en ella, la asamblea es, por ley, la autoridad máxima del lugar y podía fallar en contra. La campana de la iglesia repicó toda la mañana convocando a la gente del pueblo a asistir a la asamblea y, finalmente, unas horas más tarde, la asamblea comenzó. Unos sesenta hombres de pie formaron un gran círculo y, a un costado, unas cuantas mujeres sentadas miraban cómo se llamaba al orden.

Se nombró a un moderador y el secretario leyó el acta de la sesión anterior en español, idioma que se usa para todos los asuntos oficiales. Varios participantes pidieron que el presidente, el alcalde y el gobernador dejaran de pelearse y que cooperaran en bien del pueblo. Después, se leyeron los puntos a discutir: conflictos de tierras comunales, educación y transporte, recuperación de campos y acequias abandonados, entre otros. La hostilidad y la falta de coordinación entre las autoridades pronto se hicieron evidentes. El gobernador, Osvaldo Milla, había sostenido una entrevista no autorizada con las autoridades provinciales para ayudar a Acpi, un pueblito anexo a Cabanaconde, a trasladarse a un sector del territorio comunal conocido como Castropampa. El gobernador sostuvo que el traslado era necesario porque Acpi estaba peligrosamente ubicado al borde de un precipicio y declaró: "Tenemos que ayudar a nuestros hermanos en Acpi. Si no lo hacemos y un terremoto los desaparece, pesará sobre nuestra conciencia".

Un hombre se adelantó cuando le dieron la palabra y cuestionó con gran vehemencia los motivos aducidos por Milla; mencionó supuestos sobornos y el deseo de Acpi de ganar nuevas tierras. Sobre todo, cuestionó que se hubieran hecho planes sin el consentimiento de la comunidad. Otros comuneros comentaron el duro enfrentamiento físico ocurrido hacía cinco años, y en el cual se habían usado hondas, entre gente de Acpi y un grupo de cabaneños. Aunque los cabaneños conservaron sus tierras, hubo algunos heridos. Otro hombre se adelantó para deplorar la intervención de Milla: "Ya no pudieron por la fuerza en ese entonces. Piensan que pueden comprar las autoridades y los ingenieros. Va a

haber guerra civil. ¡Yo me muero primero!”. La gente le gritó dándole su apoyo y siguieron otras intervenciones contra Milla y los acpeños. Milla se alejó meneando la cabeza y diciendo: “Ya está hecho”. La asamblea no prestó atención a sus palabras; acordó rechazar la moción de Acpi y seguir ampliando los campos y canales de Castropampa para Cabanaconde mismo. Cuando se llegó al consenso, se escucharon aplausos y se prosiguió con el siguiente punto del orden del día.

Hubo discusiones acaloradas al tratar otras mociones; abundó la retórica, y el procedimiento, que generalmente es de carácter formal, estuvo salpicado de chistes y de arranques de entusiasmo. Algunos asistentes eran oradores bastante elocuentes y proclamaban una y otra vez el sentir de un grupo particular. Muy pronto se me hizo evidente que la asamblea comunal es un importante foro para negociar el poder político y un inmejorable escenario social. Sin embargo, cuando saqué mi cuaderno de notas, era yo el foco de todas las miradas.

“Señores comuneros, un momento por favor”, declaró muy serio una de las autoridades más jóvenes. “Hay entre nosotros un forastero que está observando nuestra asamblea. Creo que debemos preguntarle quién es y por qué está tomando notas. Si, por alguna razón, no nos quiere contestar, propongo que le retiremos de nuestra asamblea, siempre respetando su persona.” Todo el mundo me miraba y, aunque me había preparado para esta ocasión, sentí la tensión del momento. Saliendo del círculo de hombres, y adelantándome hacia el centro, expliqué el propósito de mi investigación y su importancia para la recuperación de los andenes y las tierras agrícolas abandonadas. Prometí dejarle a la comunidad los resultados de mis trabajos y me ofrecí para enseñar en la escuela secundaria.

El moderador de debates dio un paso al frente y dijo: “Bueno, si este señor, un estudiante, está aquí para conocer y ayudar a la comunidad, y no va a interferir con nuestra asamblea, debemos darle nuestro reconocimiento”. Me sentí muy aliviado cuando los hombres me aplaudieron. Ellos prosiguieron rápidamente con el siguiente punto. Yo había sido una interrupción interesante, pero tenían cosas importantes que debatir. Fue un punto secundario en la asamblea, pero un gran rito de iniciación para mí.

La forma en que la gente nos percibía en la vida cotidiana estaba condicionada por el contacto que habían tenido con otros forasteros. Fuimos categorizados como *mistis* (forasteros no-indígenas) y *gringos*. Este último término también se aplica a los peruanos que no comparten las normas culturales de la sociedad andina. Sin embargo, con el tiempo, a medida que su percepción de nosotros cambió, estas categorías dieron paso a otras identidades imaginadas<sup>15</sup>. A pesar de que algunos seguían albergando dudas sobre el propó-

15 Una vez que la gente se percató de que habíamos llegado para quedarnos por un tiempo, empezaron a correr los rumores; a veces, estos nos eran transmitidos por nuestra creciente red de amigos. “¿Estudiantes?, ¿seguro son de la CIA!” era una de las murmuraciones. Otros decían que éramos espías del grupo armado Sendero Luminoso. Otras versiones nos señalaban como indigentes que buscábamos gorrearles maíz a los lugareños; decían que éramos evangelistas, o que habíamos llegado para obtener ganancias en lo económico, como había ocurrido con la mayoría de *mistis* foráneos. Cuando nos marchamos de allí, un año y medio



sito de nuestra estadía, muchos cabaneños empezaron a tenernos confianza. A medida que nos íbamos incorporando a la vida de la comunidad, haciendo amistades, creando lazos de compadrazgo y adoptando los símbolos del lugar; éramos cada vez más aceptados. Cuando corrió la noticia de que yo me ofrecía como voluntario para ayudar en las faenas agrícolas sin esperar retribución alguna, la gente empezó a buscarme.

La familia con la que vivíamos —Toribio Aguilar (el tío de Elena) y su esposa, Exaltación Acuña— fue también un gran apoyo. Toribio había sido un arriero emprendedor antes de que se construyera la carretera en 1965. Tras un duro trabajo había ido adquiriendo ganados y terrenos. La parte delantera de la casa era una pequeña tienda administrada por Exalta, una mujer corpulenta que hablaba poco español, con la ayuda de cinco de sus hijos. Otros dos hijos vivían en los Estados Unidos, cerca de Alcides y Elena. Al igual que Toribio, un personaje muy respetado en la comunidad y que fue para nosotros una figura paterna, Exalta se transformó en nuestra “madre”. Tenía un gran sentido del humor y era de una franqueza total. Con sus numerosas polleras, su ancha figura y su andar acompasado, tenía una presencia imponente.

Empezamos a adaptarnos a la vida de la comunidad. El día solía empezar con sonidos de bocina de los omnibuses a las 4:30 de la madrugada. Cuando caía la noche, un generador alimentado con gasolina, instalado en 1986, iluminaba la calle principal del pueblo, su plaza y un par de pequeños videocines durante algunas horas después del atardecer. Las campanas de la iglesia del siglo XVIII repicaban con tañidos (algunas veces estridentes, otras lentos y sombríos) que anunciaban bautismos, muertes, misas, asambleas políticas y emergencias. Los pregoneros, acompañados por dos o tres músicos, comunicaban los próximos eventos desde las esquinas principales. De vez en cuando, estos se transmitían, sin lograr el mismo efecto, por un altoparlante chirriante y casi ininteligible.

La radio transmitía mensajes diferentes: desde Radio Cuba, la BBC, Radio Moscú y la Voz de América; las emisoras locales de Arequipa emitían *huaynos* y música *chicha*, la música preferida del lugar. Las estaciones locales servían para enviar mensajes a la gente de Cabanaconde y sus alrededores; para comunicarles la llegada de un pariente o las felicitaciones de cumpleaños de un familiar lejano.

### *Envidia, conflicto y violencia*

La envidia y el conflicto son parte de la vida diaria en Cabanaconde. Este pueblo es visto como agresivo y conflictivo por los demás habitantes de la región. Los cabaneños mismos a menudo atribuyen este hecho a que en Cabanaconde se asentaron más españoles que en otras zonas del Valle. Muchos otros factores, como la creciente presión demográfica sobre los recursos, las riñas entre familias, la diferenciación económica dentro de la comu-

---

después, las impresiones que la gente tenía de nosotros habían variado considerablemente. Para más detalles sobre esta experiencia de trabajo de campo, véase Gelles 1990.

nidad, y el olvido por parte del estado peruano, explican también la vida conflictiva de la comunidad. Por otro lado, en la sociedad peruana en general, a la cual Cabanaconde está bien conectada, se produjeron muchos trastornos políticos y un constante descenso del nivel de vida desde fines de los años setenta; y entre 1985 y 1988, empeoró aún más la situación<sup>16</sup>.

La envidia es un tema que se utiliza para discutir y expresar conflicto y poder social; su presencia subrepticia empaña muchas actividades. El riego, el tejido y la curación cumplen con ciertos preceptos para evitar o contrarrestar la envidia. Tanto la población en general, como los brujos (*layqas*), practican la magia negra, lanzan maldiciones, hechizos y utilizan formas de protección contra ellos. La brujería también aparece en los conflictos por tierras y agua; y los enfrentamientos entre familias duran, a veces, varias generaciones. Los más ambiciosos utilizan los partidos políticos y los cargos para promover los intereses de sus familias.

La gente mantiene las puertas de sus casas bien cerradas y muchos tienen perros guardianes. También se cuidan de que no les roben el ganado y las cosechas que guardan en las afueras del pueblo. Durante mi estadía, ocurrieron varios robos de maíz en época de cosecha y los episodios de robo de ganado solían repetirse a lo largo del año. La gente sabe generalmente quiénes son los que roban, pero no lo denuncian por miedo a las represalias. “Los abigeos comen sólo de noche”, me dijo Toribio. “Sabemos quiénes son; se huele la carne cuando la están cocinando. ¿Cómo es que ellos, siendo pobres, pueden comer carne, mientras que nosotros, que tenemos ganado, ni siquiera la estamos probando? Todos se conocen acá”. Una de las familias de abigeos era conocida por ser especialmente violenta. Había logrado intimidar a todo el pueblo e incluso a algunos de los policías del lugar. Varios meses después de mi llegada, una anciana fue violada y asesinada por uno de los hijos de esta familia de criminales. El asesino se escondió varias semanas en una cueva del Cañón, robando a los viajeros que pasaban por los solitarios caminos que conducen a los pueblos cercanos. Al final, fue aprehendido y encarcelado.

Aprendí más acerca de la naturaleza de los conflictos entre familias cuando empecé a participar en la vida política del pueblo. Las reuniones de la Comisión Calificadora de la Comunidad Campesina, cuyo objeto era supervisar la recuperación y distribución de tierras agrícolas de Castropampa y de otras zonas, eran muy conflictivas. Esto se debía a que algunas familias poderosas poseían antiguos títulos de propiedad de algunos de los

16 Véase, p. ej., Rudolph 1992. Para dar sólo un indicador de la desintegración de la economía peruana: la inflación acumulada entre 1985 y 1990 sobrepasó los 2 millones por ciento. Un alza geométrica en los precios de la gasolina y de los alimentos en todo el país, producida en 1988, golpeó a Cabanaconde de manera especialmente dura; al ver cómo sus ahorros perdían valor, muchos campesinos decidieron comprar rápidamente artículos que no se devaluaran, mientras que otros optaron por regresar al trueque. Si bien Cabanaconde es una comunidad relativamente próspera, tiene la misma alta tasa de mortalidad infantil que caracteriza a otras regiones andinas. En el Perú, la mitad de todas las muertes corresponde a niños menores de cinco años (Roddick 1988, 167).

terrenos e intentaban evitar que la comunidad procediera a su reparto. En una ocasión, llegaron a convencer a la policía que encarcelara al presidente de la Comunidad Campesina.

Cuando se conoció la noticia, algunos vecinos se pusieron rápidamente en acción; se subieron al campanario e hicieron repicar las campanas. Rápidamente, se concentraron cientos de vecinos en la plaza y nos dirigimos todos hacia el puesto policial, donde dos nerviosos policías armados con metralletas recibieron una lluvia de insultos de la gente que exigía que el presidente fuera puesto en libertad. Algunos representantes de la comunidad entraron para hablar con el jefe de la policía. Finalmente, el presidente fue liberado y la recuperación de las tierras pudo seguir su curso como estaba planeado.

Cuando revisaba los diversos archivos de la comunidad, descubrí que el conflicto de tierras y agua tenía una larga historia. Algunas familias poderosas, muchas de ellas descendientes de los españoles que una vez dominaron la comunidad, habían introducido nuevas formas de riego y logrado incrementar sus tierras durante décadas. Por esta razón, mis intentos por buscar documentos antiguos se vieron muchas veces frustrados. El peor caso fue el de un hombre que había heredado de su suegro, no solamente tierras, sino también dos cofres llenos de documentos. Después de pasar varios meses pidiéndole estos papeles, me enteré que los había estado utilizando durante años para prender la leña. Analfabeto y peleado con algunos de sus familiares, temía que dichos papeles fuesen utilizados en su contra para quitarle sus tierras.

Durante los años ochenta, como se sabe, el Perú vivió un conflicto de naturaleza muy diferente. Más de 27,000 personas, la mayoría campesinos de la sierra, murieron como consecuencia de una guerra encarnizada entre las despiadadas Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Hubo cientos de miles de desplazados. Ambos bandos violaron los derechos humanos asesinando a pueblos enteros, y los militares llevaron a cabo miles de ejecuciones extrajudiciales. En Cabanaconde, sin embargo, sólo llegaron ecos distantes de esta guerra y no se sufrió el impacto devastador que se vio en regiones cercanas<sup>17</sup>.

### *Geografía y los Yaku Alcaldes*

Aunque me interesaban estos conflictos mayores, mi objetivo inmediato en la comunidad era llegar a entender mejor la política local y los fundamentos cosmológicos del riego. Para ello, tenía que sumergirme en el tema de la distribución del agua y de los ritos. Además, debía ampliar mis conocimientos de la geografía sagrada de Cabanaconde; espe-

17 Sendero Luminoso había ingresado en las comunidades y una mina, tan sólo unos valles más allá de Cabanaconde, y siempre existió la posibilidad de que una incursión senderista o de que la policía militar, ávida de apretar el gatillo, entrara en Cabanaconde. Sin embargo, Sendero Luminoso mantuvo un perfil bajo en el Valle del Colca durante nuestra permanencia, y la vida en el pueblo prosiguió como si la guerra estuviese librándose en otro país. Sobre la violencia y dislocaciones sociales generadas por este conflicto armado, véase, p. ej., Lombardi 1988; Starn 1991; Kirk 1992, 1997; Mitchell 1991; Starn *et al.*, 1995; Bourque y Warren 1989; Mayer 1991; Stern 1998.



cialmente del cerro Hualca-Hualca, fuente del agua para el pueblo. Uno de los momentos cumbre de mi trabajo de campo fue cuando Toribio accedió a llevarme a Huataq, una lejana zona de pastos a donde pocos comuneros habían llegado.

Salimos a las 3:30 de la mañana. Cruzamos algunos trechos a pie y otros a lomo de mula, subiendo por la cuenca del río Hualca-Hualca. Al amanecer, el pueblo había quedado muy atrás y, acechándonos desde las alturas, aguardaba el cerro Hualca-Hualca. Finalmente, allí estábamos: justo al pie de la “montaña madre” de Cabanaconde. En medio de su falda gris, corría un pequeño arroyo rodeado de nieve de una blancura deslumbrante. El incipiente río Hualca-Hualca era todavía de un color marrón sucio a esas alturas. Nos encontramos a 4,900 metros, pero la montaña sobresalía todavía, gigantesca. Pensé en el alpinista polaco, enterrado en alguna helada grieta perdida de la montaña.

Proseguimos por encima de la cordillera y, cuando cruzábamos el paisaje lunar del altiplano, vimos el rastro espectral de un antiguo canal —aparentemente, una obra fallida de los incas— que desaparecía en la desolada llanura cubierta de rocas. Al cruzar el valle de Huataq nos fuimos aproximando a otros picos cubiertos de nieve. Uno de ellos era el Sabankaya, un volcán que recientemente se había vuelto a activar<sup>18</sup>. A mi derecha se encontraba el cerro Ampato, el más elevado de la zona, con una altura de más de 6,300 metros. Unos años más tarde erupcionaría, cubriría con sus cenizas la zona que ahora estábamos pisando y derretiría la nieve del Hualca-Hualca y el Ampato. Pero en aquel entonces, solamente se elevaban, perezosos, pequeños círculos de humo de su cresta en forma de pirámide; los cuerpos aún no descubiertos de la Doncella de Ampato y otros sacrificios humanos seguían sepultados en las laderas congeladas de la montaña.

Descendimos hacia el fértil valle de Huataq. Dos canales abandonados, provenientes del manantial que se encontraba en un lado del valle, lo cruzaban para luego desaparecer por el otro extremo. En una distante colina frente al humeante Sabankaya, una manada de caballos salvajes que observaba nuestra llegada se alejó al galope. Debajo estaba el ganado de Toribio, un rebaño de alpacas y unas cuantas chozas con techo de paja. La fuerza de la naturaleza que se manifestaba en los altos picos, el humeante volcán, el manantial de Huataq, y el ancho y verde valle me revelaron por qué la tierra es considerada mucho más salvaje e indómita en estos parajes. Me dijeron que no me quedara dormido en ningún sitio aparte de la choza, cuyo suelo había sido domado mediante q'apas.

Aunque más tarde volví a los altos pastizales y viajé a las huertas en lo profundo del Cañón, situadas en el otro extremo del territorio comunal, este primer viaje a Huataq me dio una perspectiva nueva y más amplia de la geografía sagrada de Cabanaconde. Sentí, además, la presencia y la fuerza inmediata del Hualca-Hualca, madre de los cabaneños,

---

18 El Sabancaya entró en actividad a inicios de 1987, pero no llegó a representar una amenaza para los pastizales de Huataq o las comunidades vecinas sino en junio de 1990, cuando el volcán empezó a arrojar lava, gases venenosos y cenizas. Estas últimas mataron los pastos y el ganado de la zona, habiéndose además intensificado mucho la actividad sísmica en la región; en un momento las comunidades de Maca y Achoma fueron evacuadas.

cuyas aguas dadoras de vida son domadas mediante la alternancia ritual de los alcaldes de agua, también conocidos como *yaku alcaldes*.

Estos personajes, los *yaku alcaldes*, son autoridades locales tradicionales que portan una vara de mando con cabeza de serpiente y un sombrero adornado de flores. Ellos se encargan de distribuir el agua durante el período más largo y crucial del ciclo anual de riego, que va desde junio hasta diciembre. Durante esta época, se hacen cuatro rondas completas en los campos. Cada ronda dura aproximadamente seis semanas y está dirigida por dos *yaku alcaldes* que se van alternando; cada uno pasa cuatro días y cuatro noches consecutivas “juntos con el agua” en los campos. Uno de ellos supervisa la distribución del agua a los campos de “la mitad de arriba” (*anansaya*), mientras que el otro riega los campos clasificados como pertenecientes a “la mitad de abajo” (*wrinsaya*). Los *yaku alcaldes* se van alternando, no solamente para administrar el agua, sino también para celebrar importantes ritos.

Este cargo, que todos los regantes deben ejercer una vez en la vida, se convirtió en la llave maestra para entrar en la micropolítica y los ritos de riego. El cargo de *yaku alcalde* es agotador, tanto para el alcalde como para su familia. Yo, por mi parte, traté de ganarme su afecto ofreciéndoles mi ayuda. Llevándoles la comida que preparan sus esposas varias veces al día e incluso de noche; trayendo y llevándoles ponchos, linternas, fósforos, hoja de coca, chicha, trago y cigarrillos, logré intimar bastante con algunos alcaldes de agua y sus familias. Uno de ellos me llevó a su estancia en los altos pastizales; otro me pidió acompañarlo a su huerta en lo profundo del cañón; y otro más me pidió que fuera el padrino de sus dos nietos. Los *yaku alcaldes* acabaron, no sólo por tolerar mi presencia, sino, más bien, por esperarla; varios futuros alcaldes solicitaron mi ayuda. Al final de nuestra estadía en la comunidad, mi cercanía con estos hombres y con sus familias hizo que algunos me consideraran una autoridad de riego, mientras otros pensaban que estaba hechizado por el agua.

También participé en la Comisión de Regantes del lugar y estudié sus archivos. Por medio de mi investigación, conocí al sectorista, un representante del Ministerio de Agricultura que residía en la comunidad y que estaba encargado de aplicar el programa estatal. En las asambleas locales de regantes y en las reuniones de la Comisión de Regantes, yo solamente estaba de observador; pero, de vez en cuando, se me pedía opinión o que levantara el acta. Al principio, temía que mi interés por un recurso tan importante como el agua pudiera causar preocupación entre la gente del pueblo; pero, irónicamente, muy pronto me sirvió para justificar mi presencia.

La gente percibía mi participación en la gestión del agua como imparcial y, varios meses después de nuestra llegada, muchos me agradecieron por ser “un buen ejemplo” para la gente del pueblo. Corrió la noticia de que estaba colaborando con los *yaku alcaldes* y todo el mundo vio con buenos ojos que yo ayudara a estos esforzados trabajadores y a sus familias. Expliqué que mis acciones no eran desinteresadas, que estaba estudiando los sistemas de riego para un libro que me iba a beneficiar.



La gente insistió en que yo tenía un efecto positivo sobre la gestión del agua y que, a diferencia del sectorista y del Ministerio de Agricultura, respetaba las costumbres y creencias de la comunidad. Decían que yo no intentaba desafiar la autoridad de los yaku alcaldes, sino que, más bien, la estaba reforzando. En un momento dado, cuando habían pasado varios meses desde que iniciara mi investigación, resultó extraño enterarme de que había corrido la voz de que yo estaba *encargado* de la distribución de agua y que, por eso, todo funcionaba de manera ordenada. Después de tratar de ganarme la aceptación de la comunidad y de legitimar mi presencia de diversas maneras<sup>19</sup>, resultó que al final lo logré gracias a un recurso de intenso contenido cultural y político como es el agua.

### *Reflexiones a la hora de partir*

Tras un año y medio de vivir y trabajar en Cabanaconde y Arequipa, regresé a los Estados Unidos. Poco tiempo después visité a Elena y a Alcides en Washington D.C. y di una charla sobre los resultados de mi investigación ante varias docenas de cabaneños en la Cabanaconde City Association. Resultaba un poco extraño tomar cerveza *Coors* y bailar al son del *wititi*, la música tradicional de Cabanaconde, en la capital de mi país. También se me hizo raro cuando me sirvieron maíz cabanita hecho en microondas, mientras mirábamos videos de las fiestas del pueblo. Sin embargo, durante los siguientes viajes que he hecho a Cabanaconde y a la colonia de Washington (1991, 1994, 1997, 1998), me fui acostumbrando a este hibridismo cultural y ya no me sorprende encontrarme con cabaneños en aeropuertos y en hoteles cuando viajo.

En 1998, la colonia de cabaneños de los Estados Unidos era de más de seiscientas personas. Los padres de Elena, la mayoría de sus hermanos y algunos de los hijos de los Aguilar habían llegado a principios de los años noventa. Lo que me sorprendió enormemente fue que Exalta y Toribio, a quienes yo había creído siempre demasiado ligados a la vida de la comunidad para marcharse del pueblo, también se vinieron a vivir a Washington en 1995.

19 Estos intentos de ayudar incluían la enseñanza en la escuela secundaria, al igual que la ayuda para establecer una biblioteca y una asociación cultural (la Asociación Cultural Magisterial Claudio Tinta Fera) que patrocinara algunos eventos culturales. Tengo la convicción de que los antropólogos deben ser recíprocos con las personas, comunidades y países que sean materia de sus estudios. En mi caso, en lo referente a la comunidad, lo que hice fue distribuir copias de un breve relato, *Los hijos de Hualca-Hualca: historia de Cabanaconde*, que escribí especialmente para los comuneros (Gelles, 1988). En el plano individual, retribuí la información y conocimiento que me brindaron mis amigos e informantes regalándoles las fotografías familiares que les había tomado, y también proporcionándoles otros bienes y servicios. Y con la publicación en español de mis hallazgos de investigación, junto con la presentación de charlas a los colegas en las universidades y organismos no gubernamentales del Perú y las naciones andinas, pretendo ser recíproco al nivel nacional. Las visitas de retorno y el hecho de que Cabanaconde sea una comunidad transnacional me permiten mantenerme en contacto con el lugar y sus transformaciones.

Poco después, un migrante muy especial de la zona también aterrizó en Washington. En 1991, el volcán Sabankaya hizo erupción llenando de cenizas los campos que Toribio y yo habíamos visitado juntos. También hizo que se derritiera la nieve de los cercanos Hualca-Hualca y Ampato. Esto permitió que, en 1995, fuera descubierta la Doncella de Ampato, la cual motivó el interés de la comunidad internacional por Cabanaconde. En mayo de 1996, hizo su presentación en público en la National Geographic Association de Washington, D.C. Entre los cabaneños presentes se encontraban Exalta, Toribio, Elena y el presidente de la Cabanaconde City Association. Resultó extraño ver a los recién llegados, Elena y Toribio, mirar a sus cerros sagrados en la gran pantalla del National Geographic. Pero, recordando una vez más a Arguedas, este tipo de transiciones no parece ser ningún problema "para quienes las distancias no les son ajenas"<sup>20</sup>.

En junio de 1996, Elena y el presidente de la Cabanaconde City Association fueron invitados a hablar en una conferencia sobre transnacionalismo en la Universidad de California, en Riverside. Elena trajo a sus dos sobrinos adolescentes y, después de la conferencia, ellos insistieron en ir a un parque de diversiones: el Universal Studios. Muy pronto, en el recorrido por la realidad virtual de *Volver al Futuro (Back to the Future)*, nos encontramos volando a grandes velocidades por profundos cañones, cuevas, cerros y humeantes volcanes; todos gritando al unísono. Esta imagen da una idea de los límites del espacio exterior de la diáspora cabaneña, de las transformaciones, de las múltiples identidades de muchos cabaneños y de la facilidad con la que ellos se mueven entre realidades culturales extremadamente diferentes.

Hemos visto, pues, la complejidad y el dinamismo de una comunidad campesina andina, de la cual los cabaneños de Washington aún se consideran miembros. En las siguientes páginas, demuestro que el riego es un medio excelente para explorar esta complejidad, para examinar procesos políticos y culturales claves en la sociedad y la historia andina. Un examen detallado de las diversas historias, modelos culturales, fuerzas políticas y luchas de poder que se encuentran en el ámbito del riego andino es una puerta de entrada a los patrones de creencias que permanecen en el tiempo y al rápido cambio social que caracteriza a Cabanaconde y a muchas otras comunidades andinas.

---

20 Véase también Gelles y Martínez 1993. Uno de los hijos de Aguilar es actualmente conductor de un camión en Estados Unidos; otra es cosmetóloga. Algunos de los hijos de Mamani siguen estudios universitarios, otros trabajan instalando sistemas de aire acondicionado y como niñeras. Los Aguilar y los Mamani mantienen estrecho contacto con los parientes que quedaron en su lugar de origen; son frecuentes las noticias recibidas y las visitas de retorno. Con una llamada desde Washington, puedo enterarme de todo lo ocurrido: las muertes recientes, los nuevos chismes, en qué pastizales está alimentándose el ganado de Toribio, etc. Y ahora, incluso, puedo llamar a la comunidad directamente, pues en 1998 se instalaron allí dos teléfonos.

## HISTORIA, COMUNIDAD Y ETNICIDAD EN CABANACONDE

El agua, la etnicidad y el poder deben ser entendidos en el contexto de la historia colonial de la región de Cabanaconde y de los sistemas contemporáneos de estratificación en el Perú. Antes, durante y después del dominio español, los Andes se han caracterizado por una gran diversidad de grupos étnicos. La etnia de los Cavana, cuyo centro político estaba situado en el lugar que ocupa Cabanaconde actualmente, era una de dos naciones que se asentaban en el valle del Colca en el momento de la conquista española (fig. 2). Durante toda la época colonial, e inclusive hoy en día, Cabanaconde ha mantenido su diferenciación étnica con respecto a las demás comunidades del valle<sup>1</sup>. En este capítulo trataré algunos aspectos destacados de su historia; expondré, asimismo, una visión general de la comunidad, la etnicidad, la producción y los diversos tipos de relaciones de poder existentes en el pueblo.

### HISTORIA

#### *Estados indígenas, cerros sagrados y etnicidad andina*

El potencial productivo de la cuenca del río Hualca-Hualca y el templado valle de Cabanaconde dieron lugar a que, a lo largo de su historia, dos imperios panandinos, el Wari y el Inca, buscaran colonizar este sistema hidrológico y a la población que dependía de aquél.

---

1 Aun cuando muchas de estas comunidades comparten una misma cultura regional, los cabaneños son vistos dentro del valle como un pueblo distinto. Además de las diferencias en cuanto a vestimenta, rituales e incluso lengua, existen distinciones fundamentales en la producción entre la parte alta y la parte baja del valle que también responden a esta diferenciación étnica. La historia de la zona está bastante bien documentada (véase, p. ej., Pease 1977; Cock 1978; Cook 1982; Denevan 1986, 1987, 1988; Málaga 1987; Galdos 1985; Tord 1983; Benavides 1983, 1987, 1988a, 1988b; de la Vera Cruz 1987; Manrique 1985; Neira 1961). Igualmente, los trabajos etnográficos de David Guillet (1987 1992), Enrique Delgado (1988), Karsten Paerregaard (1997), Blenda Femenias (1991, 1997), Bradley Stoner (1989), Herman Sven (1986), Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1988) y John Treacy (1989, 1994a) han contribuido a producir un rico patrimonio de información sobre el valle. La mayoría de estudios se han concentrado de manera exclusiva en las comunidades que anteriormente integraban la nación de Collaguas y ocupaban la parte superior del Valle del Colca. Cabanaconde, la mayor y más densamente poblada comunidad del Valle del Colca (véase Bridges 1991, 28), ha sido objeto de algunos estudios además del mío; véase de la Vera Cruz 1987; Ísmodes y Salinas 1985; Abril 1979. Véase Gelles (1990) para más detalles sobre la historia y los diferentes ámbitos sociales que se abordan en este capítulo.



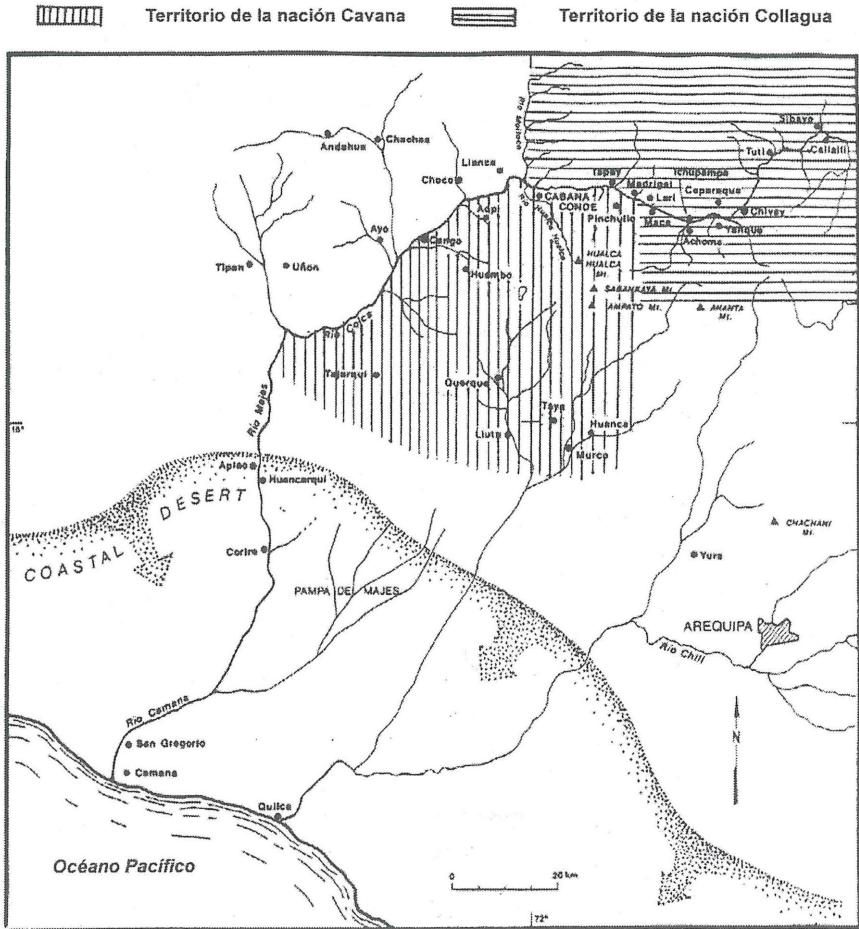


FIGURA 2: LAS NACIONES CAVANA Y COLLAGUAS

Una larga muralla de defensa se encuentra en las afueras del pueblo. Fue construida por los Wari alrededor del 700 d. C. (De la Vera Cruz 1987; Schreiber 1992); es una muestra de que esta zona del valle del Colca, ya en aquella época, poseía importancia política y económica.

Durante el dominio de los incas, el cálido valle de Cabanaconde fue la sede de la nación Cavana y era "más importante desde el punto de vista político y en términos productivos que otras zonas del valle del Colca" (De la Vera Cruz 1987, 10)<sup>2</sup>. Los *kurakas*

2 Según los habitantes de la localidad y la evidencia de tipo arqueológico (de la Vera Cruz 1987), los lugares que actualmente se conocen como Umahuasi, Tukuwasi, Huchuy Qallimarca y Antesana fueron algunos de los principales asentamientos de los cavanos. En los primeros relatos de los españoles, se menciona a

Cavanas controlaban lejanos pueblos y recursos (véase fig. 1.2), y continuaron haciéndolo hasta bien entrado el siglo XVIII (Cook 1982)<sup>3</sup>.

Durante el Imperio Inca se intensificó la producción agrícola. Los ricos suelos volcánicos y el clima templado favorecieron el cultivo de maíz y propiciaron una mayor densidad poblacional (De la Vera Cruz 1987 10). Aquí, y en muchas otras zonas, el estado inca invirtió en su periferia: expandió los canales y los andenes pre-incaicos. Los incas impusieron, también, diversas demarcaciones sociales y administrativas en Cabanaconde. Una de estas es la división en mitades *anansaya/urinsaya* que se tratará más adelante. Además, el quechua, lengua oficial del Imperio, fue utilizado para administrar y consolidar el mayor sistema político indígena que se desarrollara en América. Los incas, sin embargo, perpetuaron también las diferencias étnicas locales de los grupos conquistados y establecieron un sistema de gobierno indirecto a través de *kurakas* locales (como en las naciones de Cavana y Colagua).

La manera en que estas dos etnias se distinguían entre sí en los inicios del período colonial nos da la visión de un tipo “primordial” de identidad étnica existente en la sierra central, el cual está relacionado con creencias y prácticas religiosas que se vinculan con los cerros y el agua de riego. Como se menciona en la Introducción, los pueblos indígenas de los Andes, al igual que en el pasado, buscan sus orígenes remontándose hasta las montañas sagradas, los lagos, los manantiales y los ríos. El agua de riego es generalmente percibida como una extensión de las aguas subterráneas, las cuales unen lagos, ríos y montañas de las alturas con el “lago madre” (*mama qucha*); esto es, el océano (Sherbondy 1982b). Juntos forman una red hidráulica a través de la cual viajan los dioses y los antepasados, y de la cual se originó el género humano.

La importancia de las montañas dentro de esta simbología del poder debe ser recalcada. En palabras de Johan Reinhard: “Cualquiera que fuese la fuente primaria de agua, los dioses de los cerros, a nivel local, ejercían generalmente el control de aquélla. Estos influían directamente en la fertilidad de las plantas, de los animales y, en última instancia, de la gente” (1985, 418). En resumidas cuentas, esta lógica cultural andina y la definición de identidad étnica vinculan estrechamente el agua a los cerros; establecen un fuerte lazo entre la “divinidad local” (Salomon 1991), el territorio que ésta controla y el grupo social dependiente.

---

estos pobladores como: cahuanas, caguanas o cavanans. Es probable que el nombre de Cabanaconde provenga de una adaptación castellana de las palabras *qawana* (que en quechua quiere decir *mirador*) y *kunti*, que proviene de la palabra *kuntisuyo*, una de las cuatro partes del imperio incaico. Esta variación, de *kunti* a *conde*, también se encuentra en el modo como los españoles variaron el nombre de *kuntisuyo* a *Condesuyo*.

- 3 Esta nación, al igual que muchas otras en los Andes, se creó durante el proceso de expansión y contracción de los estados preincaicos (véase Schreiber 1992). Los cavanans fueron un caso típico de formación en “archipiélago” (Murra 1975), con colonias productivas en el valle de Majes, en donde actualmente se hallan las comunidades de Pinchullo, Huambo, Lluta, Lluella, Guacan, Tajarqui y Pitay; las mismas que se encuentran en los valles de Siguan, Yura y Tiabaya, e incluso en La Chimba, en Arequipa (Galdos 1985, 138, 147).



En los documentos históricos sobre la nación Cavana, estas creencias saltan a la vista. En la descripción que hizo, en 1586, de la “provincia de los Collaguas y Cavanaconde”, un funcionario de la corona española escribió: “Los de la provincia de Cavana tienen por antigualla que venieron al asiento donde agora está el pueblo de Cavana de un cerro cuéstá enfrente dél, que se llama Gualca Gualca, nevado y coronado, de donde derritada la nieve se aprovechan del agua para sus tierras de regadío” (Ulloa Mogollón 1965 [1586], p. 327). Esto contrasta con la vecina comunidad de Collaguas, la cual emergió de “un cerro nevado a manera de volcán... el cual se llama Collaguata; dicen que por este cerro o de dentro del salió mucha gente y bajaron a esta provincia y valle della”.

El culto a los cerros y la identidad étnica estaban literalmente inscritas en los cuerpos de la gente; cada grupo empleaba la deformación craneal para imitar la forma de los cerros de los cuales había surgido su gente: “Conócense bien en la hechura de las cabezas el ques natural de Cavana y el ques Collagua” (ibid.). Según Juan de Ulloa Mogollón, ambos grupos adoraban con gran devoción a sus montañas de origen con numerosos rituales y sacrificios de cuyes, llamas y otros bienes.

En su informe, el oficial de la Corona dice también que “cuando el dicho inga quería hacer algún sacrificio famoso e aplacar alguna guaca... enviaba a mandar que sacrificasen hombres a las tales guacas” (ibid. 330). El reciente descubrimiento de la Doncella de Ampato y de otros sacrificios humanos, realizados en este cerro de Cabanaconde y en otros picos altos de la región, demuestra la veracidad de este testimonio del siglo XVI<sup>4</sup>.

### *Categorías coloniales y etnicidad andina*

La etnicidad andina cambió irreversiblemente con la conquista de 1532, cuando los españoles abarcaron en la categoría de *indio* a un gran número de etnias distintas. Este término fue utilizado para definir a los conquistados: aquellos que pagaban tributo y servicios. Las categorías coloniales de *indio*, *español* (o *blanco*) y *mestizo* han sido fundamentales para la economía política española y, más tarde, la republicana. Estas categorías siguen teniendo mucha fuerza en Cabanaconde.

En los albores de la Colonia, la importancia y riqueza de la comunidad de Cavana aparece claramente documentada. Fue la segunda encomienda —una concesión de mano de obra y de tributo de los *indios* otorgada por la Corona a sus súbditos poderosos— concedida

4 Los estudios de Johan Reinhard, uno de los dos hombres que encontraron a la Doncella de Ampato, han ido lejos en cuanto a explicar el contexto de este sacrificio y el vasto conjunto de símbolos, santuarios y rituales que fueron hallados en miles de kilómetros de territorio y cientos de años de historia. Sus análisis han arrojado luz sobre las líneas de Nasca (Reinhard 1986) y han demostrado cómo los centros ceremoniales de Chavín y Tiahuanaco “fueron elegidos debido a su ubicación respecto a los cerros más sagrados en cada región” (Reinhard 1985, 395). Los incas ascendían, consagraban y simbólicamente se apropiaban de muchos cerros, con alturas superiores a los 5,500 metros sobre el nivel del mar; las marcas dejadas en el siglo XV sólo pudieron ser alcanzadas de nuevo en la segunda mitad del siglo XX (véase Reinhard 1998).

en la región de Arequipa (en 1535, y por el mismo Francisco Pizarro). De la comunidad de Cavana salieron dos encomiendas disputadas por varios españoles: Cabanaconde anansaya y Cabanaconde urinsaya (Barriga 1955; Manrique 1985; Cook 1982)<sup>5</sup>. Muchos españoles habían decidido regresar a su tierra y deseaban sacar lo máximo de sus encomiendas en el menor tiempo posible. Los oficiales españoles trataron, en vano, de evitar el saqueo de las comunidades y la costumbre de hacer a los nativos “sin causa justificada, sacándoles sangre”, como aparece en un comunicado oficial del siglo XVI (Barriga 1955, 4-6)<sup>6</sup>.

En 1549, por ejemplo, un oficial de la Corona implora a un español, a quien se le había asignado una encomienda en Cavana, que respete las Ordenanzas Reales: “dexeis a los caciques sus mugeres e hijos e indios de su servicio... pidiéndoles tributos moderados e tales que buenamente los puedan dar... por ser cosa notoria que con las guerras e alteraciones pasadas y avidas en estos dichos Reynos quedaron los naturales disminuidos e cansados e faltos de comida... dándoles tiempo para hazer sus sementeras suficientes e dexalles semillas para ellas, está claro el daño que para adelante se les seguiría ansi a los dichos españoles como a los dichos naturales” (Barriga 1955, 174).

Ese mismo año, además de aprovisionar al sacerdote español del lugar, se pidió a los cavanos anansaya que pagaran un tributo de trescientos paños, seiscientas arrobas de maíz, treinta medidas de papas, seis arrobas de quinua, 130 sacos de algodón y de lana, cincuenta ovejas, veinticinco cabras, cuarenta llamas, 150 aves, noventa perdices, veinte medidas de sal y cuatro de forraje (Manrique 1985, 62, 63, 88). El hecho de que pudiera obtenerse un tributo tan grande, apenas quince años después de la Conquista, demuestra una vez más cuán rica y productiva era la etnia de Cavana.

Pero esto no iba a durar. Las enfermedades, la guerra civil y la explotación de las minas cercanas de Caylloma diezmaron la población; esto llegó a un límite a fines del siglo XVII. Desde 1570, cuando los pueblos dispersos de las zonas aledañas fueron reagrupados para formar el asentamiento nucleado o *reducción* de Cabanaconde, hasta 1689, el número de *indios* que pagaba tributo decreció de 1345 a 256 (Cook 1982, 17, 25). Con esta pérdida poblacional, los cavanos no estaban en capacidad de mantener la infraestructura de la que gozaban antes de la conquista: docenas de canales y miles de hectáreas de andenes quedaron abandonados.

5 La importancia de la nación de Cavana también se pone en evidencia cuando a Juan de la Torre, uno de los primeros conquistadores y alcalde de la ciudad de Arequipa, le fuera entregada una de las encomiendas del lugar (Barriga 1955, 1). Véase Gelles (1990, 88-90, 123-124) sobre las encomiendas en los inicios del período colonial.

6 Por ejemplo, en 1549, una mujer española de 33 años, Ginessa Guillén, fue acusada de haber quemado a dos caciques para sacarles el oro que tenían. Un testigo declaró haberla visto colgar una vez a un *indio* de los pies y torturarlo, con humo y pimienta, hasta morir; otro *kuraka* fue dejado morir de hambre y un tercero se suicidó (Barriga 1955, 278, 279). La nación de Cavana padeció grandes sufrimientos durante las guerras civiles entre los españoles después de la conquista. Gonzalo Pizarro, quien condujo una rebelión contra la Corona, poseía una encomienda en la parte alta del Valle del Colca. Juan de Arbes, uno de los encomenderos originales de Cavana, murió durante esta guerra.

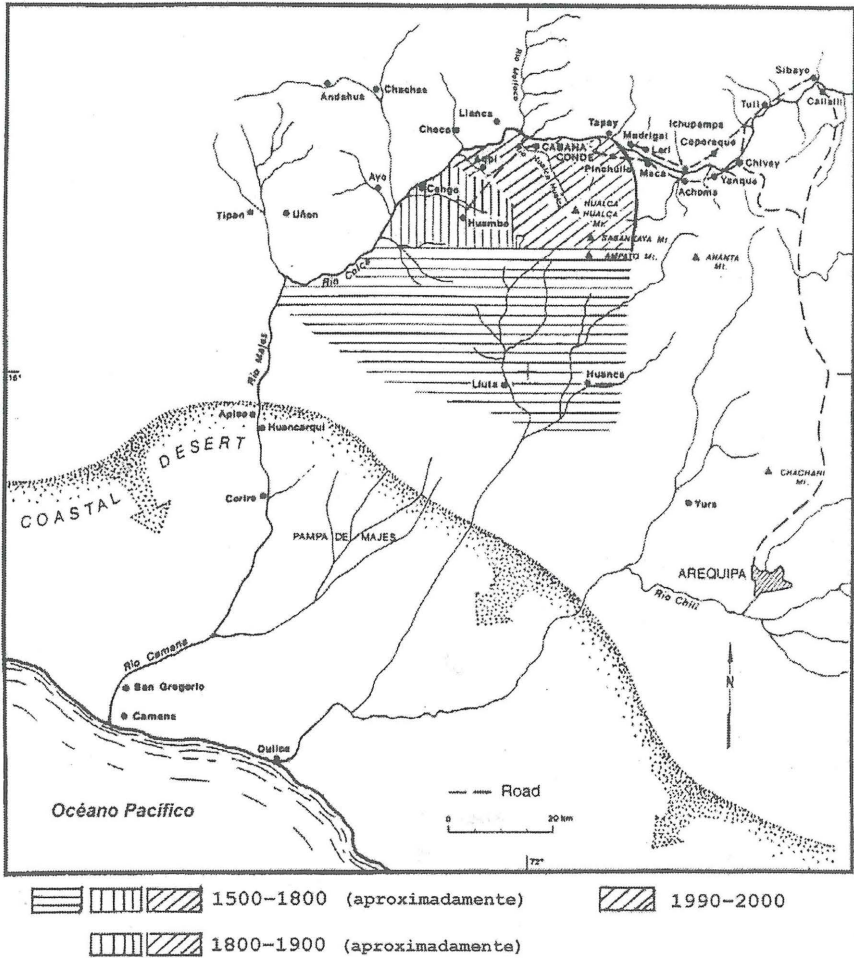


FIGURA 3: CONTRACCIÓN DE LA NACIÓN CAVANA

Después de la conquista española, la nación Cavana empezó a perder tierras en otro frente: las tierras más alejadas de Cavana fueron usurpadas a partir de 1562<sup>7</sup>. Esta tendencia siguió hasta fines del siglo XIX, habiendo quedado reducido el territorio de Cabanaconde a las tierras pertenecientes a las comunidades de Huambo, Cabanaconde y Pinchullo (fig. 3). Cabanaconde fue fundada como distrito municipal en 1857; más tarde, Huambo se transformó en un distrito aparte.

7 El encomendero de *anansaya* obligó a estos súbditos a venderle sus tierras ese año (ADA 1562). Sin embargo, la pérdida del territorio más alejado no culminó sino hacia finales del siglo XVIII, obediendo las tendencias generales en la historia andina antes señaladas por Murra (1982). Los señores de Cavana, con el tiempo, llegaron a perder control de las tierras en lugares tales como Pitay, Tiabaya, Lluta y Siguas, que les habían pertenecido desde tiempos inmemoriales.



Con la disminución de la población y el reordenamiento de la sociedad andina, se reconfiguraron las cosmovisiones indígenas. A diferencia de los incas, los españoles trataron de destruir el sistema de creencias de los pueblos que conquistaban. En las regiones de Arequipa hubo acomodo y resistencia (véase Salomon 1987; Marzal 1981; Millones 1978). Los conceptos precolombinos de identidad étnica que relacionaban divinidades locales, territorios y poblaciones se fusionaron con creencias, prácticas e instituciones hispanas. Las creencias preexistentes se unieron a santos católicos cuando se formaron las reducciones (véase Fuenzalida 1970). En Cabanaconde, la Virgen del Carmen llegó a ser la santa más venerada. Esta nos da un buen ejemplo de cómo una identidad étnica se redefinió, en una identidad comunal que, a su vez, se vinculó con la geografía sagrada y con los santos patronos. Actualmente, esta forma andina de diferenciación entre grupos sociales está sumergido debajo de las categorías raciales e identidades étnicas establecidas durante el período colonial español. La naturaleza de la explotación no cambió mucho después de la Independencia de 1821. Hasta bien entrado el siglo XX, en Cabanaconde, las actas de matrimonio, bautizo y defunción registraron las categorías de *indio*, *mestizo* y *blanco*. En estas, el término *indio* era sinónimo de tributario.

A medida que la población nativa de Cavana disminuía, se fue dando una gran afluencia de españoles y criollos (descendientes de españoles nacidos en América). Con excepción del centro minero de Caylloma, Cabanaconde concentró un mayor número de españoles que cualquier otra comunidad de la región. El censo de Cabanaconde anansaya de 1790, por ejemplo, indica: 489 indios, 23 mestizos y 122 españoles (AAA)<sup>8</sup>. En el siglo XIX, Inglaterra y los Estados Unidos aumentaron cada vez más su participación en la exportación de lana y minerales del Perú, reemplazando así a España en la economía regional arequipeña (Flores Galindo 1977, 45, 55). Este proceso tuvo, ciertamente, un impacto menor en la comunidad de Cabanaconde, productora de maíz, que en otras comunidades mineras y ganaderas de la zona.

Hasta la apertura de la carretera en 1965, los arrieros y sus extensas redes comerciales aseguraron el abastecimiento del pueblo con productos provenientes de la región costera de Majes, de la sierra de Yauri y Puno, y de la ciudad de Arequipa.

8 En 1813, había 359 *españoles*, 2 311 *indios* y dos *negros*, tanto en *anansaya* como en *urinsaya* Cabanaconde (Málaga *et al.*, 1987, 170). La amplia presencia de españoles en Cabanaconde tal vez se deba a su alta producción de maíz y otros granos, su acceso a una vasta gama de zonas productoras, y a las pequeñas minas que existen en la zona baja de la comunidad. Es posible que muchos de los españoles que laboraban en las minas de Caylloma prefirieran mantener a sus familias en Cabanaconde debido a la menor altura y clima más benigno. Como me dijo una vez el bisnieto del recaudador tributario de *anansaya* Cabanaconde: "Este siempre ha sido un centro de operaciones para los españoles".

## *Cabanaconde en el siglo XX*

Este breve bosquejo de la historia de Cabanaconde muestra que esta ha estado siempre vinculada con fuerzas políticas y económicas mayores y que su identidad actual y sus instituciones comunales se forjaron en un contexto colonial. Espero que resulten igualmente claras las raíces históricas de la identidad comunal de Cabanaconde, con ese sentimiento andino de parentesco y de pertenencia a un lugar determinado. Hoy en día, su identidad comunal y étnica está basada en su conexión espiritual con el cerro Hualca-Hualca, con otros dioses que habitan en los alrededores, y con la Virgen del Carmen y otros santos. Estos espíritus protectores, emblemáticos de su identidad comunal y dadores de vida y muerte, deben ser honrados periódicamente con ofrendas rituales, libaciones y fiestas religiosas<sup>9</sup>.

A lo largo del siglo pasado, la población de Cabanaconde se ha más que duplicado. En el año 1987, contaba por lo menos con seiscientos hogares y 4000 habitantes<sup>10</sup>. El alza demográfica y la creciente división de tierras han contribuido a la emigración definitiva. Con la construcción de la carretera Cabanaconde-Arequipa, en 1965, se favoreció con el incremento de la migración y de su participación en la economía de mercado y las mejoras en el transporte; la forma de vivir de la comunidad ha cambiado de manera espectacular. Actualmente, hay un servicio diario de omnibuses y un flujo continuo de gente, bienes e ideas entre la comunidad y sus satélites en Arequipa, Lima y Washington alcanzando la población de cabaneños en estas ciudades en 1987 a 1,000, 3,000 y 150 habitantes respectivamente.

En los años cuarenta, tanto en Lima como en Arequipa, existían ya asociaciones de migrantes cabaneños que sirvieron de modelo a la Cabanaconde City Association de Washington, D.C., fundada a principios de los años ochenta. Estas asociaciones forman parte de la vida de la comunidad; canalizan recursos hacia la misma e intervienen decisivamente en sus conflictos con los intereses externos.

Actualmente, Cabanaconde es una población bilingüe y relativamente alfabetizada. A fines de los años veinte se fundó una escuela primaria y, en 1965, una secundaria. Hoy en día, la mayoría de los cabaneños menores de cincuenta años sabe leer y escribir en español,

9 Estos rituales y observancias religiosas, fundamentales en la vida social de Cabanaconde, también afectan los ritmos de la migración transnacional. La fiesta de la santa patrona, la Virgen del Carmen, marca en el año un suceso ritual trascendente para Cabanaconde, y el número de pobladores se duplica con los migrantes que regresan desde Arequipa, Lima e inclusive Washington, D.C. (Gelles y Martínez 1993).

10 Vemos cómo la población va aumentando de 1 796 habitantes en 1876, a 2 960 en 1940, y 3 421 en 1981 (Cook 1982, 41, 84; Denevan 1987, 17). Funcionarios del Ministerio de Agricultura calcularon en 1987 que había 800 familias y un total de 4 000 habitantes (Ministerio de Agricultura 1987). Un informe del médico residente correspondiente a 1988 mencionaba una población de 3 985 habitantes. Véase Gelles (1990, 92, 124) para mayor información demográfica sobre Cabanaconde.

aunque se expresa con frecuencia en quechua, su lengua materna<sup>11</sup>. El quechua es un idioma “cercado” y “oprimido” (véase Mannheim 1985, 1991; Albó 1973); es ampliamente utilizado en la comunicación oral, pero pocas veces llega a la imprenta. Aunque el quechua no recibe ningún tipo de apoyo institucional, confiere bastante colorido a la vida de la comunidad. La gente pasa con facilidad del quechua al español en una misma conversación, e incluso en una misma frase.

## LA COMUNIDAD

### *Organización política y económica*

Cabanaconde es una comunidad económicamente diferenciada y sus habitantes poseen intereses contrapuestos. Los diferentes tipos de recursos (p. ej. tierras y ganado, redes sociales, lazos de compadrazgo, remesas de los emigrantes y acceso a las oportunidades del mercado) varían mucho de una familia a otra. La competencia, las discordias y la envidia forman parte de la vida diaria; juegan un papel importante en los procesos políticos de la comunidad.

La estructura política oficial de Cabanaconde, al igual que la de numerosas comunidades de la sierra peruana, está formada por el Consejo Municipal, el Gobernador, la Comunidad Campesina y la Comisión de Regantes. Antes de los años setenta, como explico en otro capítulo, sus fuerzas políticas principales eran el Consejo Municipal y la figura del Gobernador; estos cargos no representativos podían ser fácilmente controlados por unas pocas familias influyentes. Aunque el poder de estas élites locales empezó a ser cuestionado a partir de los años cuarenta, fue el reconocimiento oficial de Cabanaconde como Comunidad Campesina, en 1979, el que puso fin a su dominio. Actualmente, las diferentes instituciones políticas de la comunidad (el Consejo Municipal y la Comunidad Campesina) cooperan a menudo en proyectos de interés mutuo; también compiten por recursos locales, lealtades personales, y fondos del gobierno o de organizaciones no gubernamentales<sup>12</sup>.

11 Sin embargo, la mayoría de hombres mayores de 40 años sólo tuvieron estudios primarios, y alrededor del 59% de quienes aparecen en el Padrón de Miembros de la Comunidad Campesina nunca terminaron la primaria. Sólo 18% de los miembros de la comunidad completaron la secundaria, y 5% de ellos continuaron sus estudios a nivel universitario. De estos 22 individuos con nivel universitario, sólo tres eran mujeres.

12 Según muchos cabaneños, los partidos políticos aparecieron por primera vez a fines de la década del setenta y alteraron sustancialmente la dinámica política de la comunidad. Los diferentes partidos con frecuencia controlan determinadas instituciones políticas, lo cual hace que sea más difícil para la comunidad el crear una política unificada. El gobernador es nombrado por el prefecto de la provincia y es miembro del partido en el poder. El Consejo Municipal y los funcionarios de la Comunidad Campesina, por otra parte, son elegidos por la gente del lugar. Hacia fines de los ochenta, el Consejo Municipal y la oficina del gobernador eran controlados por el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), partido político entonces en el poder, mientras que la Comunidad Campesina estaba afiliada a la Izquierda Unida, un partido de oposición. La comunidad es un escenario de conflictos, en donde individuos ricos y poderosos explotan las instituciones comunales en su propio beneficio y lucro, mientras que los campesinos más pobres buscan



La comunidad, a través del consenso y la presión, insta con frecuencia a ciertas personas, conocidas por su competencia e integridad, a asumir un cargo. Otras familias y grupos de intereses acceden a los cargos con el fin de ejercer su poder e influencia sobre las decisiones de la comunidad. Las familias influyentes obstaculizan, a menudo, la labor de las autoridades honestas que se enfrentan a aquéllas cuando intentan usurpar los recursos de la comunidad. Como declaró una persona que ocupó un cargo oficial: “Uno quiere servir al pueblo y ayudarlo progresar, pero la gente dice que uno está sólo para uno mismo. Hay que ser estricto, pero no demasiado; porque si no, te embrujan. Te malogran las cosechas o los animales, hacen desaparecer tus burros”.

La institución comunitaria más respetada y democrática es la Comunidad Campesina, la cual puede actuar como un órgano corporativo para defender los intereses de la comunidad frente a las amenazas internas y externas. Las personas están inscritas como comuneros. A cambio de asistir a las asambleas comunales, de asumir cargos y de participar en las faenas, los comuneros tienen acceso a recursos de la comunidad; tales como agua de riego, pastizales, hierbas medicinales y leña. También pueden disfrutar de otros beneficios, como las fiestas y el acceso a nuevas tierras de cultivo rehabilitadas por la comunidad.

En 1988, la lista de miembros constaba de 463 comuneros inscritos. Se trata en general de “jefes de familia” que representan familias nucleares, las cuales corresponden, aproximadamente, a las unidades domésticas. De ellos, el 82% (379) eran hombres y el 18% (84) mujeres<sup>13</sup>. A diferencia de muchas otras comunidades campesinas reconocidas, Cabanaconde tiene un gran número de residentes ricos y pobres que no están inscritos como comuneros (es decir, que no pertenecen a la Comunidad Campesina formalmente constituida) pero que gozan de los mismos derechos y obligaciones que los comuneros. Otro factor que indica que el estatus de comunero es bastante flexible es el hecho de que varios comuneros no residen en el pueblo, sino en Arequipa, Lima y Washington D.C. Sin embargo, ellos participan también en la reproducción de las nociones locales de identidad comunal y étnica.

Cabanaconde es el principal centro urbano de la parte baja del valle del Colca (fig. 4) y, sin embargo, tiene un bajo nivel de especialización laboral; la mayoría (94%) de los

---

protección y subsistencia a través de estas mismas instituciones (véase, p. ej., Long y Roberts 1978; Mallon 1983; Erasmus 1977; Alberti y Mayer 1974).

13 Las mujeres inscritas en el Padrón Comunal eran madres solteras, “hijas de la comunidad” casadas con forasteros, mujeres cuyos maridos habían migrado y que eran parte de la mano de obra asalariada, otras cuyos maridos las habían abandonado y que tenían niños a su cargo, o mujeres que simplemente trataban de ganar acceso a los derechos de los que gozan los miembros de la comunidad, como la posibilidad de estar aptos para la concesión de nuevas tierras en recuperación. El Padrón Comunal cuenta con 1,956 personas, incluidos miembros, cónyuges y niños a su cargo. Si aceptamos como cierta la cifra de 3,421 pobladores correspondiente a 1981, más de un tercio de la población no estaría siendo considerada como miembros de la comunidad. Véase Gelles (1990) para mayores detalles sobre cómo este padrón ayuda a entender la composición de la comunidad.

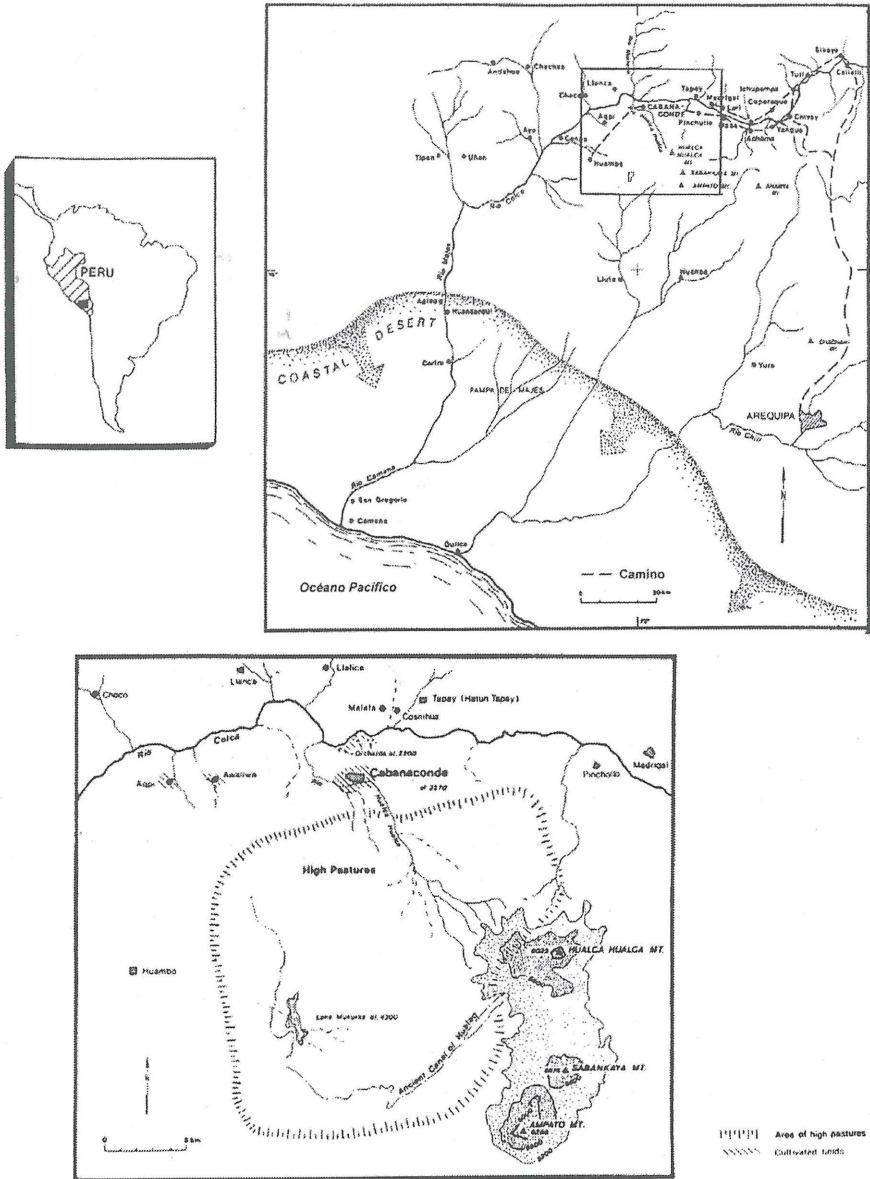


FIGURA 4: CABANAONDE Y SUS ALREDEDORES

comuneros vive de la agricultura y la ganadería<sup>14</sup>. Como se explica con detalle en el próximo capítulo, sus zonas de producción se sitúan entre los 2,500 y 4,400 metros de altura. Estas abarcan, tanto las huertas de clima tropical situadas en la parte más profunda del Cañón del Colca, como los pastos de altura donde se alimentan los rebaños de alpacas, llamas, ovejas y ganado. La mayor parte de la producción agrícola se concentra en los campos que rodean al pueblo, dedicados al cultivo del maíz cabanita.

El ganado se compra y se vende regularmente. Unos cuantos venden, además, una parte de su cosecha de papa o maíz; sin embargo, la producción está destinada casi en su totalidad al consumo y al trueque. La mayoría de los hogares hacen sus propios tejidos, herramientas, cuerdas y bienes similares; otras actividades especializadas juegan también un papel importante en la vida de la comunidad. Según la lista de comuneros, hay trece comerciantes o empresarios, nueve pastores, dos carpinteros, un albañil, dos “empleados” del Estado y un artesano. Cada uno de ellos considera que estas actividades son su principal medio de subsistencia. Entre las “actividades secundarias” se encuentran las ejercidas por los propietarios de locales comerciales, los vendedores de cochinilla y los artesanos.

El bordado de los laboriosos trajes típicos de las cabaneñas es una práctica muy extendida además de lucrativa. Esta se realiza principalmente por los hombres, quienes utilizan máquinas de coser a pedal. Las mujeres, en cambio, tejen principalmente para la familia (véase Femenias, 1991, 1997). La explotación de la cochinilla, un pequeño insecto que se desarrolla en los tunales y que contiene un colorante rojo usado en la elaboración de lápices de labios y otros cosméticos, ha alterado la economía local en los últimos años. Algunas personas han hecho fortuna cosechando y vendiendo este producto. Inclusive se han presentado casos de robo y asalto, tanto de productos cosechados, como de no cosechados.

En el pueblo existen alrededor de treinta y cinco negocios pequeños de tipo familiar. Hay algunos que proporcionan servicios clave; tales como electricistas, fotógrafos y albañiles. También hay un empleado estatal que hace funcionar el generador que provee de electricidad al pueblo<sup>15</sup>. La electricidad ha permitido el surgimiento de un par de pequeñas “salas de cine” con equipos de videos y televisión que proyectan películas para pequeños grupos; adolescentes, en su mayoría. Hay unos cuantos hoteles y restaurantes que abastecen de comida a los viajeros locales y “mochileros”; así como a sacerdotes, maestros, un médico, la policía y a los funcionarios del Ministerio de Agricultura<sup>16</sup>.

14 Un 91% de los integrantes del Padrón Comunal declaró la agricultura como su actividad principal, y 3% declaró la ganadería; 77% de las personas señalaron la crianza del ganado como su actividad secundaria, y 4%, la agricultura.

15 Según un listado del Ministerio de Agricultura, existían unas 37 tiendas que expendían arroz, fideos, azúcar y leche condensada. La mayoría de ellas también vendían gaseosas, pan, trago, aspirinas y diversos otros artículos. Estas tiendas generalmente funcionan en una pequeña habitación de la propia casa y suelen estar abiertas durante las primeras horas de la mañana y en la noche.

16 Uno de estos hoteles ha venido funcionando por más de 20 años y está destinado a viajeros provenientes de las comunidades locales (como Tapay, Choco, Llanca), gente que viene a hacer negocios al pueblo, y



La presencia de la mayoría de estos forasteros se debe a la puesta en marcha de las agendas políticas, educativas y de salud establecidas por el gobierno; su presencia en la comunidad puede cambiar de forma impredecible. Los forasteros realizan tareas que requieren ciertas habilidades; muchos se sienten superiores a los comuneros y asumen que es un deber “civilizarlos”. Por ejemplo, en informes elaborados por un médico (Cuba 1988) y por el Ministerio de Agricultura (ORDEA 1980) se menciona que el “problema principal” de los cabaneños es “su bajo nivel cultural”.

### *Familia y relaciones de género*

Para entender la micropolítica de comunidad y agua, debemos examinar las nociones de parentesco y familia; es decir, la manera en que las relaciones de descendencia y afinidad adquieren significación, cómo las familias se enfrentan o se vinculan con otras familias, y cómo conciben su relación con los poderes espirituales. Aun cuando el parentesco en Cabanaconde es patrilineal y los hijos toman el apellido del padre, conservan también el de la madre. Las mujeres llevan su propio apellido después del matrimonio. La herencia de tierras es bilateral ya que los hijos y las hijas reciben la misma cantidad de este apreciado recurso. Otros bienes, tales como el ganado, también se dividen por igual; suele haber, en ciertos casos, preferencia por alguno de los hijos.

En Cabanaconde, es importante asignar la paternidad y el nombre correctamente. En la última década, a nombres como Saturnino, Marcelino, Epifania y Fortunata se han sumado Willy, Hagler, Jackson, Franklin, Susy y Katy; y, aunque menos frecuentes, los de políticos como Mao-Tse-Tung, Hitler, Marx, Piero y Nixon Richer.

Al igual que en el resto de la sierra, en Cabanaconde, las relaciones horizontales de afinidad y alianzas se destacan sobre las verticales de linaje y descendencia. Este énfasis se ve acentuado por la cantidad de términos vinculados a las relaciones de afinidad<sup>17</sup>. La importancia de las alianzas se muestra en el ritual del matrimonio. El matrimonio empieza con un período de servicio a la novia; en este el yerno debe regar las chacras de su familia política y ayudarlos con diversas tareas agrícolas y de pastoreo. A cambio de ello, el yerno es tratado como un verdadero hijo por su nueva familia y goza, prácticamente, de los

---

gente que acude a las fiestas o viene durante la cosecha. El otro hotel ha dado albergue a turistas mochileros que en número creciente comenzaron a visitar el valle a mediados de los ochenta. El médico y la enfermera (allí capacitada) eran los únicos especialistas de salud no tradicional que atendían, en Cabanaconde y los pueblos vecinos, a una población calculada en 8,500 personas (Cuba 1988).

17 Una vez saludé a un amigo diciéndole: “¡Hola, hermano!”; pero me dijo que era un insulto. Se referían al hecho de que los hermanos suelen estar unos contra otros por disputa en torno a bienes familiares. En el extremo opuesto está el término *quri layllasi*, que alude a la relación entre los padres de una pareja de esposos como algo *dorado* (véase también Webster 1977; Ossio 1980; Bolton y Mayer 1977). Véase Gelles (1990) para más información sobre parentesco, rituales de matrimonio y sistemas de compadrazgo en Cabanaconde.

mismos derechos. El matrimonio formal, por la Iglesia, se celebra, generalmente, luego de que la pareja ha tenido hijos y cuenta con algunos medios económicos. Los festejos del matrimonio duran tres días. Durante este tiempo, los novios reciben regalos (*aphrus*) de su *entero munaqkuna*, amigos y seres queridos. Se da una competencia para ver quién puede reunir más *munaqkuna* y regalos, los cuales se exhiben a la vista de todos<sup>18</sup>. El tercero y último día se cuentan los *aphrus* para ver quién ganó; luego los juntan en el *aphrutinkay*: el rito de la boda. La unión de los regalos simboliza la fusión de las dos familias y la competencia se diluye en una serie de alianzas que los individuos pueden utilizar como crean conveniente.

El rito del matrimonio encarna también las concepciones esenciales sobre hombres y mujeres, y proporciona luces sobre la construcción cultural de género a nivel local. Aunque las mujeres de la sierra poseen mucha fuerza física y gran poder social, todavía sufren por el doble peso del racismo y el sexismo; es así tanto en el ámbito de la sociedad peruana en su conjunto, como entre los campesinos. Las relaciones de género y el dualismo sexual, en tanto imágenes de relaciones desiguales de poder, se trasladan metafóricamente a otras áreas políticas y sociales. Por ejemplo, como se explica más adelante, las creencias sobre dualismo y los rituales de fertilidad han sido manipulados por estados precolombinos. El dualismo, como tal, se utiliza en tanto intermediación cultural para la domesticación de la naturaleza, y en tanto medio de subordinación de grupos sociales a través de un lenguaje de complementariedad opuesta.

Al mismo tiempo, las mujeres van ganando un cierto grado de autonomía, poder y control a través de esta visión del mundo altamente generizada; esta pone el acento en el poder generador de la fuerza femenina. Debido a que se considera que la tierra y la montaña Hualca-Hualca son de género femenino, son las mujeres quienes transportan el maíz cosechado desde los corrales donde ha sido almacenado hasta la troja; este ritual se conoce como *sarastallaman*. Se permite sólo a las mujeres en la troja. Ellas tienen “manos calientes” (*quñi maki*); es decir, cuidan tanto el maíz como el dinero. Los hombres, en cambio, tienen “manos de viento” (*wayra maki*), lo cual ocasiona que la troja sea rápidamente vaciada.

Las construcciones locales de género se reflejan también en el *solay*, un ritual de siembra llevado a cabo en todos los hogares en Cabanaconde. Cuando los hombres terminan de preparar el terreno, la familia coloca la semilla sobre una manta extendida en el suelo y las mujeres se sientan junto a la semilla. Los hombres se mantienen de pie formando un semicírculo frente al cerro Hualca-Hualca. Los hombres ocupan una posición superior física e ideológicamente. Hombres y mujeres trabajan: los hombres realizan la labor pesada de la siembra; las mujeres preparan y llevan a la chacra la comida y la chicha. Sin embargo, es a los hombres a quienes se atiende de manera simbólica, exaltando su labor y estatus. Para

18 El primer día, los *seres queridos* (*munaqkuna*) de cada cónyuge acuden a la casa de los padres del novio; el segundo día, las festividades tienen lugar en la casa de la familia de la novia; y el último día, en la casa de los recién casados. Los *munaqkuna* son amigos, familiares y admiradores. Todo el grupo de seres queridos de una persona (*entero munaqkuna*) se pone de manifiesto en los acontecimientos trascendentales de la propia vida: en el matrimonio, al transferir un cargo y en los velorios.



reforzar las ideas locales de fertilidad y la socialización de la jerarquía de género, son las casadas más jóvenes quienes sirven individualmente a cada hombre. Los hombres, distribuidos en semicírculo, van tomando la chicha en sendas rondas; pero, antes de hacerlo, salpican varias gotas a la Madre Tierra.

Aunque las mujeres en Cabanaconde son apreciadas y subordinadas al mismo tiempo, en razón de las ideologías de género<sup>19</sup>, tienen escaso control sobre la esfera política formal, en donde son prácticamente excluidas. En Cabanaconde, como en otras regiones andinas (véase Bourque y Warren, 1981; Gose, 1994; Weismantel, 1988), se otorga un valor relativamente menor a la labor femenina. Pero, si bien las mujeres son subvaluadas en esferas económicas y políticas asignadas tradicionalmente a los hombres, ellas ejercen un gran poder en sus hogares. Están, al mismo tiempo, en el centro de muchas formas de alianza al incrementar y mantener el *munaqkuna*, el cual es clave para el poder de los hombres en casi todos los cargos.

La importancia de la alianza entre hombres y mujeres se ilustra también por la ubicuidad de los lazos de compadrazgo en la vida de la comunidad. Las más importantes relaciones de compadrazgo son las de bautismo y matrimonio. Además, los padrinos y madrinan son solicitados en muchos eventos; tales como la graduación de la escuela, el primer corte de pelo y el techado de la casa. Para entablar estos vínculos ambos lados se toman en cuenta muchos aspectos —estatus en la comunidad, fiabilidad, generosidad y posibles beneficios—. Tener muchos ahijados, o un padrino con influencias, permite un gran margen de maniobra política fuera del alcance de la mayoría de los habitantes del pueblo.

19 Por *ideología* me refiero a la naturaleza política de los marcos culturales e ideas dominantes, que mayormente están determinadas por quienes ejercen el control sobre la sociedad. Como lo explica Scheper-Hughes (1992, 171): “Las formas específicas del conocimiento pueden denominarse ‘ideológicas’ cuando se les invoca para respaldar, legitimar o dar estabilidad a determinadas instituciones o prácticas sociales”. Análisis perspicaces en torno a la ideología y hegemonía, y sobre las diferentes formas en que ambas llegan a instituirse, pueden verse en Bourgeois 1995; Kertzer 1988; Scott 1985; J. W. Scott 1988; Scheper-Hughes 1992; Comoroff y Comoroff 1992.

Aun cuando en este libro suelo emplear los términos *ideología* y *hegemonía* para explicar las maneras en que los distintos estados ejercen su poder sobre Cabanaconde y su sistema de regadío, considero que la construcción de género que hay en el lugar representan una ideología en general más favorable a los varones que a las mujeres. Por ejemplo, en la ceremonia matrimonial *aphrutinkay*, existe un simbolismo y un ritual que una vez más exaltan el papel y la posición del varón. Aquí, el recién casado recibe dinero y la esposa recibe principalmente maíz, pero también ollas, cacerolas y pollos. Los regalos de la mujer son colocados en el suelo; los del hombre son puestos sobre una mesa. Este simbolismo también indica el mayor contacto que los varones tienen con el mercado de mano de obra asalariada tanto urbano como rural (véase, p. ej., De la Cadena 1991; Collins 1986; Weismantel 1988). Para una visión general de cómo fueron variando las ideologías de género durante los períodos incaico y colonial, véase Silverblatt 1987. Sobre descripciones de las mujeres andinas y la naturaleza patriarcal de la sociedad andina para el período moderno, véase, entre otros, Andreas 1985; Babb 1989; Belote y Belote 1988; Bourque y Warren 1981; Chungara de Barrios y Viezzer 1979; de la Cadena 1991; Femenias 1991, 1997; Harrison 1989; Harvey 1994; Kirk 1992; Weismantel 1988; Lynch 1991; Seligmann 1989; Skar 1981; Sikkink 1994; Sindicato de Trabajadoras del Hogar 1982; Wasserstrom 1985; Valderrama y Escalante 1996.



## ETNICIDAD

*Estatus y racialización de etnicidad y clase*

Hemos señalado que existen distintos medios materiales y sociales para adquirir poder, estatus y riqueza dentro de Cabanaconde. Los términos *qhapaq* (poderoso) y *ricachón* designan a aquellos cabaneños que gozan de riqueza material y/o extensos vínculos sociales, los cuales, generalmente —aunque no siempre— coinciden. Las personas más pobres de la comunidad son llamados *wakcha* (huérfano), *q'ala* (pelados), o simplemente “pobres”. Según la extensión de las tierras, se designan el trabajo comunal y las obligaciones del cargo público. Los propietarios se clasifican como mayoristas, medianos y minoristas. Estas distinciones se aplican también a la posesión de ganado.

Como se ha mencionado, tanto hombres como mujeres pueden heredar la tierra y esta puede ser comprada, vendida, arrendada o hipotecada. Aunque todo cabaneño tiene varios fundos, estos suelen ser poco extensos y deben arrendar tierras o vender su fuerza de trabajo para cubrir de alguna manera sus gastos de supervivencia. En los últimos años, como lo explico en el siguiente capítulo, muchos cabaneños con escasa tierra han podido obtener más a través de la recuperación y distribución de andenes abandonados. Pero, sin importar cuánta tierra o ganado se tenga, se requiere, además, una fuerte red de amigos y familiares para que dichos recursos sean utilizados productivamente; aquellos que tienen vínculos sociales limitados son, también, vulnerables a los abusos de las familias poderosas.

El estatus social y los niveles de riqueza alcanzados se evidencian en diversas ocasiones, tanto en público como en privado. En la transferencia de cargos, en las bodas, cumpleaños y fiestas de siembra, la familia, los ahijados y otros *munaqkuna* se reúnen dando muestra de apoyo y solidaridad. Es en el momento de los funerales cuando el estatus de una persona se revela, tal vez, de manera más clara: los miembros más ricos, poderosos y respetados hacen gala de ostentación, y sus cortejos fúnebres son bastante concurridos<sup>20</sup>.

Aunque las diferencias en riqueza, estatus social y poder son reconocidas por todos, existe una ideología de igualdad dentro de la comunidad. Como uno me dijo: “Sí, algunos aquí tienen más que otros. Pero, en realidad, estamos casi iguales. Hasta el más rico no tiene mucho”. La mayoría ha tenido alguna experiencia fuera de la comunidad en los centros urbanos de Arequipa o Lima; son conscientes de que, si se comparan con los *mistis* urbanos, inclusive el miembro más rico es relativamente pobre.

Debido a la creciente presencia española y al mestizaje, en Cabanaconde, la relación ente etnicidad, clase y las categorías coloniales racializadas de *indio* y *misti* difiere en relación

20 Hay permisos especiales que se otorgan para que el funeral avance en procesión alrededor de la plaza, en vez de hacerlo sólo por la calle principal. Las autoridades asisten a los más importantes y el cortejo que las acompaña puede ser de más de 100 personas. En comparación, la muerte de un campesino pobre pasa casi inadvertida.

a las comunidades de la parte alta del valle del Colca<sup>21</sup>. El término *misti* proviene de la palabra española *mestizo*, y es utilizado por los pueblos indígenas de la sierra sur para referirse a la gente que no es indígena. Al igual que con otros términos, tales como *indio* y *cholo*, *misti* es parte del vocabulario racial utilizado para marcar diferencias étnicas y de clase.

Mucha gente en Cabanaconde insiste en que el término *misti* tiene que ver sólo con rasgos fenotípicos (p. ej. piel blanca, ojos claros), y no con una clase social determinada. “Es sólo el color, no la economía”, como señaló uno de mis informantes. Otros dicen que el término se refiere a los que no hablan quechua y que usan zapatos en vez de *usutas*. Aunque el término se usa para identificar tanto a los que pertenecen a la comunidad como a los forasteros de piel blanca, también se aplica a los cabaneños transculturados. Aquellos que dejan la comunidad y regresan con costumbres y ropas ciudadinas son vistos a menudo como “dándose aires”, comportándose como “misticitos”. Estos *mistis* recién acuñados se convierten en objeto de respeto y envidia.

El polo opuesto del *misti* es el estereotipo racial de *indio*, un término que tiene connotación negativa y puede ser usado como un insulto. Aunque los cabaneños no usan el término *indio* para referirse a ellos mismos, son concientes de que las personas que ellos definen como *mistis*, *criollos*, o *gringos*, los sitúan en la denigrante categoría de *indio*. El sistema de estatus de la comunidad no es cerrado, por lo que los cabaneños saben que el tener un origen campesino es una desventaja en la sociedad peruana en general.

Sin embargo, debido a que el maíz que ellos producen es cultural y económicamente valioso, los cabaneños tienen bastante poder y gozan de un estatus relativamente alto dentro de la región. Lo que es más, los cabaneños usan el término despectivo de *indio* y las nociones de raza, como expresiones de poder, para referirse a los pastores que llegan cada año para la cosecha.

### *Caballeritos y maíz cabanita*

En la época de cosecha, los habitantes descienden de las comunidades de pastores de las partes altas del valle del Colca (véase figura 2) y de zonas aledañas como Yauri y Puno. Muchos pastores, además de hacer trueque con su lana, papas y carne de llama, trabajan en los campos del producto más renombrado y valioso de Cabanaconde: el maíz cabanita. Llegan a pie, acompañados de rebaños de llamas y alpacas, o en camiones u omnibuses. Los cabaneños tratan a los pastores como trabajadores eventuales, dándoles una remuneración que consiste entre cuarenta y cien mazorcas de maíz por día, además de cuarto y comida.

21 Por ejemplo, el término *misti* no denota a un grupo bien definido de individuos poderosos dentro de Cabanaconde, como sí ocurre en la parte alta del valle (Valderrama y Escalante 1988; Femenias 1997). Véase Gelles (1990) para más información sobre los *mistis* y otras categorías existentes en Cabanaconde. En Gose (1994) podrá hallarse un estudio incisivo sobre la identidad de clase y étnica en otra región de la sierra.

Cuando hablan entre ellos, muchos cabaneños se refieren a los que vienen a ayudarlos en la cosecha como los *caballeritos*. Me sorprendí la primera vez que los escuché usando esa palabra. La palabra *caballero*, como se sabe, es un término que connota respeto. El sufijo *-ito* es un diminutivo, lo cual hace de “*caballerito*” una expresión irónica sobre el estatus de una persona; como si un superior se dirigiera a un subordinado como “*compañerito*”. Antes había escuchado el término sólo una vez, en una Asamblea de Regantes; lo dijo un funcionario del Ministerio de Agricultura que se ajustaba al estereotipo de *criollo* y *misti*: alto, blanco y condescendiente. Por su manera de hablar al grupo, era claro que él consideraba a los campesinos como cultural y racialmente por debajo de él. Cuando se cuestionaba algo de lo que decía, adoptaba un tono burlón y decía: “Escúchame *caballerito*”.

¿Por qué los cabaneños usarían *caballerito* —así como *indio*— para hablar de los pastores que vienen desde los altos pastizales? Una razón es que los cabaneños consideran a los pastores como cultural, económica y hasta racialmente inferiores<sup>22</sup>. Las causas de esta actitud de superioridad de los cabaneños son múltiples. No es sólo porque la agricultura es percibida, generalmente, como una actividad de mayor estatus que el pastoreo; sino, además, porque el maíz es particularmente valioso en la sociedad andina<sup>23</sup>.

Otra razón por la que los cabaneños se refieren a los pastores como *caballeritos* (énfasis en el *-ito*), es que los pastores son con frecuencia bajos de estatura y de piel más oscura. Estas características contrastan con las de los cabaneños, quienes son relativamente altos y de cutis más bien claro. Esto es producto de un cruce muy amplio, debido al gran número de españoles que se establecieron en Cabanaconde. Como grupo, los cabaneños son conocidos en toda la región por su alta estatura, por ser blancos y, en algunos casos, por tener ojos azules o verdes. Pero, una vez más, estos son estereotipos y, como sucede en otros niveles del sistema de estratificación en el Perú (véase Bourricaud 1975; Fuenzalida 1971), a menudo existen sólo diferencias fenotípicas mínimas entre los que se asemejan al estereotipo y los que así son caracterizados. Más bien, lo que resulta de ello es la racialización de las diferencias étnicas, culturales y de clase<sup>24</sup>.

22 Las palabras *callallino* o *yaurino* (persona proveniente de una de las comunidades pastoriles de Callalli y Yauri), al igual que *llamero* (pastor de llamas), son empleadas como insultos entre los cabaneños. Los pastores de llamas procedentes de Cabanaconde también son vistos como menos civilizados.

23 El maíz es apreciado por su valor nutritivo y ritualístico, y también porque sirve para elaborar chicha. Por otra parte, los cabaneños poseen alpacas y llamas; los pastores, sin embargo, no cultivan maíz. Esto explica en parte por qué los cabaneños están en condiciones de contratar a los pastores como trabajadores migrantes (véase Gelles 1992).

24 El sistema de estratificación que existe en el Perú *naturaliza* como *raza* lo que es en realidad las diferencias de clase y etnicidad, y tiene bastante fluidez (Bourricaud 1975). Como señala Fuenzalida (1971, 20): “Cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro”. Conforme un individuo va desplazándose de las zonas rurales a las urbanas, o ascendiendo socialmente, se le van aplicando también diferentes clasificaciones raciales. Desgraciadamente, un sistema como éste obliga a que las personas de raigambre indígena sacrifiquen su identidad cultural con el fin de ganar movilidad social.



Los pastores perciben a cabaneños como ricos o poderosos, y más criollos; es decir, más identificados con la costa y con mayor influencia cultural de la sociedad peruana de origen hispánico. Los cabaneños son bilingües, mientras que muchos de los pastores son quechua hablantes monolingües. Y, además de estar ubicado en una zona de menor altura y de clima más cálido, Cabanaconde es un poblado grande y nuclearizado que tiene fuertes vínculos con la sociedad nacional debido a su escuela secundaria. Los pastores, a veces, dejan a sus hijos en el pueblo para que trabajen como criados, con el fin de que puedan educarse. Los cabaneños que reciben a estos niños tienen la obligación de alimentarlos y vestirlos, así como de pagar por su educación. Muchos cumplen el papel de padres adoptivos.

Los cabaneños consideran a los pastores como inferiores, pero también los ven más cercanos a las fuerzas indomables de los dioses de los cerros. Por ello, los pastores son vistos como espiritualistas consumados<sup>25</sup>. Los productores de maíz de Cabanaconde y los pastores comparten esta visión cultural que encuentra su expresión en los rituales de la tierra y de las montañas, y que está asociada con la identidad. Esta visión une a ambos grupos en un marco cultural común y los diferencia de los que forman parte del grupo étnico dominante en el Perú.

## COMUNIDAD Y ETNICIDAD A TRAVÉS DEL TIEMPO

En este capítulo he mostrado cómo la comunidad, la categorización étnica y la producción pueden ser entendidas en términos de una economía política más amplia del período colonial y la política cultural del estado peruano contemporáneo. Con toda evidencia, la gran concentración de españoles en Cabanaconde ha influido enormemente en su dinámica étnica. Los descendientes directos de un pequeño grupo de familias españolas que se establecieron en Cabanaconde mantuvieron el poder a través de una identidad cultural separada de los que ellos definían como *indios*, y a quienes continuaron explotando como tales. En la actualidad, los términos *indio* y *misti* forman parte de expresiones raciales usadas para marcar diferencias de clase y etnicidad entre los individuos; el lazo de blancura y poder continúa siendo fuerte en Cabanaconde.

Sin embargo, también he demostrado que la política de identidad y etnicidad en Cabanaconde —y en la sierra en su conjunto— implica mucho más que el uso diferencial asignado a *indio*, *cholo*, *mestizo* o *criollo*. Debido a la forma en que la religión andina autóctona y las prácticas rituales atomizan el poder en un sinnúmero de cerros (cada uno con una población dependiente de él y de un santo patrón para la fertilidad y prosperidad), existe

25 Irónicamente, una dinámica similar a la que ocurre entre cabaneños y pastores tiene lugar también entre los pueblos de pastores o comunidades como Callalli, y aquellos que habitan en los caseríos pastoriles aledaños. Sin embargo, para estos últimos, la gente de la vecina región de Yauri ¡es incluso más salvaje! Como Taussig (1987) encontró que ocurría en otro lugar, el salvajismo también está asociado con una mayor capacidad para la curación y el espiritualismo.

una extensa gama de identidades étnicas entre los grupos de la sierra. Hay, además, una convicción compartida de que los cerros y la tierra poseen propiedades espirituales que, entre otras cosas (como la lengua, el vestido y el alimento), distinguen a los pueblos indígenas de los *mistis* y la sociedad criolla predominante, una sociedad que niega la validez de las prácticas culturales andinas.

La estratificación étnica y el pluralismo cultural están, por supuesto, íntimamente vinculados. La forma en que las categorías coloniales han sido asimiladas por los campesinos de la sierra se relacionan con el proceso a través del cual sus marcos culturales son marginados por la nación peruana. Las categorías coloniales y las actitudes racistas que se introdujeron en el Perú durante el período colonial, y que estaban fuertemente asociadas con la imposición tributaria, han sobrevivido con una increíble virulencia.

El discurso cotidiano, tanto de los limeños como de los serranos, está teñido de referencias raciales, y los estereotipos negativos asociados con el término *indio* han sido internalizados por los andinos. En este sentido, las referencias de los cabaneños a los pastores, al llamarlos *indios* y *caballeritos*, reflejan su propia subordinación al interior del sistema de estratificación peruano. Esto se manifiesta también en el uso del nombre materno si este es menos *indio* que el paterno. Como señala Abercrombie (1991, 96): “Dada su ventaja en el poder, no es de sorprender que algunos aspectos del sistema de valores del colonizado se hayan vuelto hegemónicos, por lo que el estigma asociado tiempo atrás por los europeos con la “indianidad” ha penetrado a su vez en la misma conciencia ‘india’.” Debido a que a los indígenas se les ha negado oportunidades dentro del Perú, muchas personas prefieren sacrificar sus prácticas culturales y su identidad étnica en aras de una mayor prosperidad y estatus.

En realidad, el objetivo de muchos cabaneños es educar a sus hijos para que puedan abandonar el estatus de campesino y volverse “profesionales” —personas con salario seguro, con trabajos “respetables” (p. ej. maestros de escuela, policías, secretarios)—. Este cambio, generalmente, supone que la persona niegue o disimule sus raíces culturales andinas. El cambio al estatus de *misti* puede traerles progreso social y económico, pero contribuye, además, a reproducir las estructuras que marginalizan y estigmatizan la cultura y la identidad andina. Estas mismas estructuras hegemónicas tienen un impacto en las políticas de riego comunales, regionales y estatales, donde se entrecruzan los temas de identidad cultural y de producción agrícola.

## ECOLOGÍA POLÍTICA Y POLÍTICA CULTURAL DE IRRIGACIÓN Y RECUPERACIÓN DE TIERRAS

*Corría el mes de marzo de 1983. Cada noche, mientras el pueblo dormía, los "once héroes", como la gente de Cabanaconde los llamaría más tarde, se encontraban en los áridos y sedientos campos de las afueras del pueblo. Armados con picos y taladros, iban ascendiendo por el cauce del río Hualca-Hualca, ahora casi completamente seco. Cuando llegaron a Tomanta, la mole de cemento del canal de Majes bañada por la luz de la luna, se destacaba en la noche andina como una blanca y ancha acera; o, más bien, una cicatriz blanca, un recuerdo permanente de los abusos y de las promesas rotas del estado peruano y del multimillonario Proyecto Majes. Este fue financiado, en parte, por el Banco Mundial; fue construido por empresas inglesas, suecas, españolas y canadienses. Su propósito era desviar las aguas del valle del Colca hacia la desértica costa para permitir la expansión agrícola y fomentar el desarrollo en la región del suroeste peruano. Esto sería posible gracias a la irrigación a gran escala y la promoción de cultivos comerciales.*

*Cabanaconde había autorizado abrir un canal que atravesara sus terrenos comunales a cambio de la promesa de una "ventana"; es decir, una compuerta con una generosa cantidad de "agua del Majes" para intensificar y expandir sus tierras agrícolas. Sin embargo, al cabo de cinco años, el proyecto se había dedicado a usurpar recursos y a devastar el tejido social y ecológico de la comunidad. Una vez construido el canal, la unidad administrativa del Proyecto Majes le negó a Cabanaconde el agua prometida. Ahora, en 1983, la peor sequía en treinta años había devastado la comunidad, y Majes seguía empeinado en su negativa. Mientras las plantas se marchitaban bajo el abrasador sol andino, un río virtual corría prisionero entre las paredes de un grueso canal de cemento, con sus aguas destinadas a los cultivos comerciales de la costa. Pero todo tiene un límite.*

*Dos comuneros hacían guardia mientras los demás, entre risas y obscenidades, volvían a la faena. Ya habían estado trabajando varias noches y era poco lo que avanzaban tratando de abrir el canal. Decidieron, entonces, que tendrían que usar dinamita. Dinamita usaron y el resto es historia. Tal vez no la historia "oficial", pero historia al fin para la gente del valle del Colca.*

Los casos de resistencia exitosa frente a proyectos de irrigación a gran escala, como el canal de Majes, no son muy frecuentes en la zona andina. Pero los campesinos de la sierra se valen de formas sutiles de resistencia cultural en defensa del control de su agua de riego. En este capítulo, recurriendo a las nociones de etnicidad, política y comunidad desarrolladas en las páginas precedentes, analizaremos el conflicto del canal de Majes y otros temas que suscitan polémicas en relación al desarrollo de los recursos hidrológicos de Cabanaconde y su sistema de riego.



El agua de riego en Cabanaconde, y en general en la sierra, es una forma de propiedad comunal. Propiedad comunal entendida como un tipo de relación de propiedad por la cual un recurso particular es controlado por un grupo identificable de usuarios interdependientes, que son a su vez miembros de la comunidad y regulan su uso (véase, por ejemplo, McCay y Acheson, 1990). De esta actividad quedan fuera los forasteros. En este sentido, el agua de riego y su regulación está fuertemente relacionada con las tierras de pastoreo, los bancos de crustáceos, los criaderos de peces, los bosques y otros recursos administrados por las comunidades.

Desde fines del siglo pasado, e inclusive antes, los cabaneños han buscado ampliar sus áreas comunales de riego y rehabilitar parte de su tierra agrícola abandonada. En Cabanaconde, donde se produjo una pérdida de población de más del 80% desde 1570 hasta 1680, algunos canales precolombinos y más de mil hectáreas de andenes cultivados fueron abandonados<sup>1</sup>. Durante el último siglo, la creciente población de Cabanaconde —al igual que en gran parte de la sierra— ha venido ejerciendo presión sobre sus recursos comunales. Los éxitos y los fracasos de los cabaneños en expandir la disponibilidad de agua, así como la recuperación de los andenes abandonados, nos llevan necesariamente al tema de la ecología política y el desarrollo del riego; es decir, la manera en que las fuerzas políticas a nivel local, regional, nacional e internacional condicionan la relación de Cabanaconde con sus recursos<sup>2</sup>.

## ECOLOGÍA, PRODUCCIÓN Y TIERRAS COMUNALES

Situado en las laderas occidentales de los Andes, el territorio de Cabanaconde es ecológicamente diverso y comprende una gran cantidad de fauna salvaje<sup>3</sup>. Sin embargo, existe muy poca caza y pesca. Más bien, los cabaneños se dedican al cultivo de plantas y a la crianza de animales domésticos. Utilizan una amplia gama de “zonas de producción” (véase Mayer 1985), las cuales se encuentran no más lejos de unas pocas horas de caminata

- 
- 1 Las enfermedades, la guerra civil, la explotación y la entrada en funcionamiento de las minas de Caylloma en 1627 dieron paso a una enorme pérdida demográfica en Cabanaconde, la cual llegó a niveles extremos hacia fines del siglo XVII. Entre la década de 1570 y la de 1680, la población tributaria disminuyó de 1,345 a 256 (Cook 1982, 17, 25). Para mayor documentación sobre la andenería en el Valle del Colca, véase, entre otros: Denevan 1986; Guillet 1987; Treacy 1994a.
  - 2 El empleo que doy al concepto *ecología política* ha sido tomado de quienes ven la ecología política como una combinación de asuntos relativos a la ecología y la economía política (p. ej., Blakie y Brookfield 1987; Cruz Torres 1992; Schminck y Wood 1992; Sheridan 1988, 1996; Peluso 1992); sin embargo, hay una diferencia en que pongo énfasis en cuanto a la manera en que la política y los recursos naturales son configurados culturalmente (véase también Gelles 1993, 1996b).
  - 3 Esta fauna incluye pumas, zorros, venados, patos, flamencos, cóndores, vicuñas, vizcachas, zarigüeyas y truchas. Aparte de los animales y las plantas que se mencionan en este capítulo, las familias crían cerdos, pollos y cuyes para su consumo. Los cabaneños poseen un vasto y detallado conocimiento sobre las hierbas silvestres de la zona, y muchos tienen huertos caseros y plantas que se utilizan para una gran variedad de propósitos medicinales y culinarios.

desde el pueblo (fig. 5). La mayor parte de la producción agrícola se da en las *chakras* del valle cálido (quechua). Estas están situadas alrededor del pueblo, a una altura aproximada de 2,900 a 3,300 metros; allí es donde crece el famoso maíz cabanita. Toda la agricultura en Cabanaconde es de riego, y aproximadamente tres cuartas partes de las 1,250 hectáreas de tierra de riego de la campiña, las chacras principales, están dedicadas a este cultivo (véase fig. 6)<sup>4</sup>. Los fundos con riego se van fragmentando cada vez más de una generación a otra. En una encuesta a 322 unidades domésticas, encontré que el 44 por ciento tenía entre seis y diez parcelas de terreno; el 22 por ciento entre once y quince parcelas; y el 6 por ciento entre dieciséis y veinte campos de cultivo diferentes! Esta abundancia de parcelas no significa una abundancia de terrenos, ya que dichas parcelas son por lo general muy pequeñas. De estas 322 unidades domésticas, 56 por ciento tenía menos de una hectárea; 31 por ciento, entre una y dos hectáreas; 10 por ciento de dos a tres hectáreas; y el 3 por ciento, más de tres hectáreas de tierras<sup>5</sup>.

En lo más profundo del Cañón del Colca, a 2,000 metros en la zona *yunga*, se encuentran las huertas y los remotos caseríos agrupados de Ayon, Awaliwa, Saqerqa, San Galle, Saqasñirwa (debajo de Acpi), Suysuywa y Cenillo (véase fig. 7). Aquí, los cabaneños cultivan una gran variedad de frutas, además de alfalfa y cochinilla<sup>6</sup>. Estas huertas áridas y cálidas se asocian generalmente con la fertilidad y el romance; pero también con la malaria, que cobraba muchas vidas en el pasado. La mayoría de los cabaneños, por lo menos, posee o tiene acceso a la tierra en una de estas huertas; muchos no mantienen sus parcelas, casi siempre "por falta de tiempo". Los escarpados precipicios del Cañón del Colca, que descienden hasta los campos, son de propiedad comunal; es decir, un área común que proporciona a los comuneros varios recursos, tales como plantas medicinales y tunales (que dan fruta y cochinilla). Estos recursos no se encuentran dentro del régimen de propiedad privada, el cual comprende terrenos de riego relativamente pequeños dentro de las mismas huertas.

4 Estas áreas con terrazas cultivadas se extienden a lo largo de unos cinco kilómetros, su ancho varía, y ocupan una ladera menos inclinada que la de muchos de los poblados en la parte alta del valle. Esto permite un número mayor de terrazas anchas (*broadfield terraces*) (Denevan 1986). Debido a los ricos suelos volcánicos y a un microclima templado, la tierra en Cabanaconde es mejor que la de muchas comunidades vecinas. Esta fértil tierra en parte explica la relativa prosperidad del lugar.

5 Existen diversos convenios de aparcería y arrendamiento, al igual que una constante manipulación para ganar acceso a más tierra. De acuerdo al catastro rural correspondiente al padrón de usuarios de agua de 1980, 865 personas poseían 3,820 parcelas de tierra. En 1987, el Ministerio de Agricultura descubrió que 27% de los pobladores eran pequeños propietarios y poseían entre un tercio y dos tercios de hectárea, el 70% poseía entre dos tercios y una hectárea, y el 3% poseía entre una y una y media hectáreas (Ministerio de Agricultura 1987). Si bien estos datos no son confiables, señalan, sin embargo, una tendencia general.

6 El territorio ocupado por Cabanaconde abarca las "regiones naturales" de Yunga, Quechua, Suni y Puna, también conocidas como Jallca (véase Pulgar Vidal 1987). Los cabaneños explotan una mayor variedad de *pisos ecológicos* (véase Brush 1977; Murra 1975) que las comunidades de la parte alta del valle (véase Gelles 1990, 97-98, 125-126, para mayor información sobre los productos de los huertos y los convenios sociales respectivos).

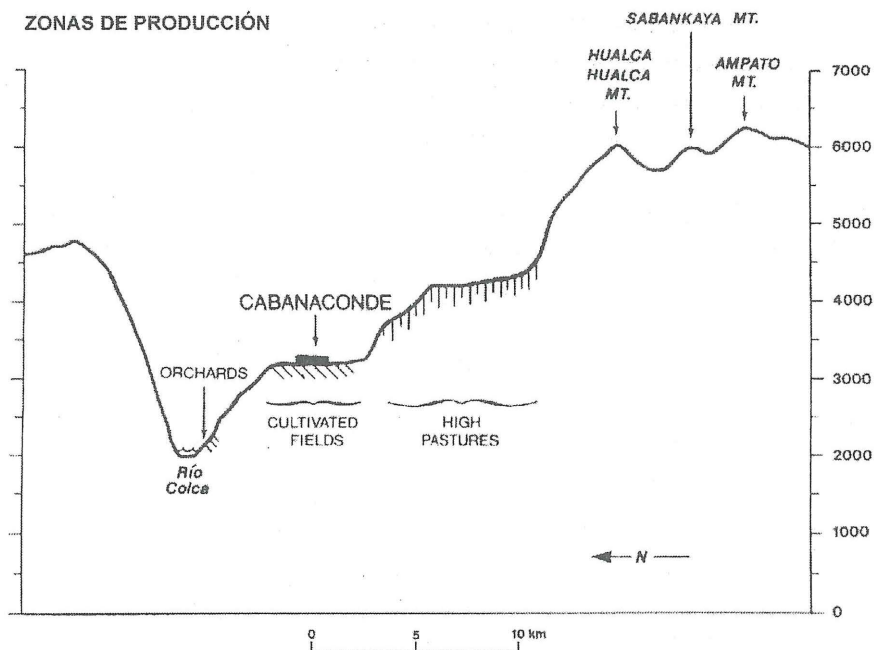


FIGURA 5: ZONAS DE PRODUCCIÓN EN CABANAONDE

En el otro extremo del territorio comunal, existe otra área común: se trata de zonas altas de pastoreo situadas entre 3,600 y 4,400 metros, las cuales albergan rebaños de alpacas, llamas, ovejas y ganado vacuno (véase figs. 5 y 7). Después de la agricultura, el pastoreo es una de las actividades más importantes de la comunidad<sup>7</sup>. La vida sobre los 4,000 metros es dura y solitaria. Esta región de *puna* es percibida por los cabaneños como salvaje y poseedora de una gran cantidad de indomable energía natural. Las amplias llanuras cubiertas de vegetación y los escasos precipicios boscosos contrastan con las escarpadas montañas que superan los 6,000 metros de altura. Pequeños y desolados caseríos, de una o dos familias, aparecen en este accidentado paisaje, separados generalmente por varias millas. Hay alrededor de diez estancias de este tipo en las zonas altas de pastoreo. Los pastores que residen allí de manera permanente sólo realizan viajes ocasionales a la comunidad. Los pastos de altura, además de ser áreas comunes de pastoreo, producen también hierbas medicinales y leña. El acceso a las áreas comunales es uno de los derechos fundamentales de los que goza un comunero cabaneño<sup>8</sup>.

7 En los pastos de altura existen muchas estancias, en donde los pastores viven todo el año. Según las estadísticas de 1980 del Instituto Nacional de Planificación, Cabanaconde y Pinchullo tenían conjuntamente 800 cabezas de ganado bovino, 5,800 ovejas, 2,250 llamas, 4,600 alpacas y 60 cabras (Denevan 1987, 20).

8 Los viajes frecuentes hasta los altos pastizales para vigilar a los propios animales son la contraparte de los empinados descensos hasta el valle para cuidar la huerta. La gente conoce los hábitos de sus animales, y también cuáles son las pequeñas lagunas o abrevaderos que éstos suelen frecuentar. Los pobladores vigilan



El pastoreo y la agricultura se encuentran íntimamente relacionados. Durante la siembra, se requiere de bueyes para arar la tierra. A estos se les alimenta de “chala” (forraje de maíz), el cual es altamente valorado por su calidad. Apenas termina la cosecha, cuya fecha es decidida por el Concejo Municipal, los campos agrícolas se convierten en tierras comunales. Los muros de piedra que protegen estos campos de cultivo se abren para permitir el transporte de la cosecha; así como el ingreso del ganado para que se alimente del rastrojo, del forraje sobrante y del pasto que ha crecido en dichos campos. La gente debe recoger su cosecha rápidamente o corre el riesgo de que se convierta en forraje. En las semanas siguientes, las tierras de riego, de uso privado, se vuelven propiedad comunal aptas para el pastoreo.

## EL AGUA DE REGADÍO COMUNAL Y SU ADMINISTRACIÓN

El agua de riego de Cabanaconde proviene de las nevadas del cerro Hualca-Hualca y de los pequeños manantiales que se van abriendo paso por sus laderas. En el río Hualca-Hualca confluyen las aguas de otros manantiales y las del canal de Majes, mientras discurre desde el deshielo del cerro homónimo. La precipitación anual es extremadamente irregular en Cabanaconde y la región sufre sequías periódicamente<sup>9</sup>. El río Hualca-Hualca abastece

---

los animales de los demás, lo cual no impide el abigeato. Para evitarlo, mucha gente cultiva alfalfa y mantiene a sus animales en corrales construidos en el pueblo. Tanto miembros de la comunidad, como individuos venidos de lugares aledaños y hasta de comunidades distantes, fueron detenidos por abigeato durante mi permanencia en la comunidad. El caso más notorio fue uno en el que los implicados procedían en su mayoría de la zona de Chumbivilcas, donde existía una larga tradición de abigeato (Aguirre y Walker 1990; Poole 1987; Valderrama y Escalante 1992). La comunidad no ha formado grupos de vigilancia para patrullar y protegerse del abigeato, como han hecho las comunidades en otros lugares de los Andes (véase, p. ej., Starn 1992). De acuerdo con el censo que en 1988 hicieron las autoridades comunales, existían diez estancias con un total de 1,924 alpacas y llamas, 650 ovejas y 64 cabras, de propiedad de 141 personas. Es difícil conseguir cifras precisas relativas a la posesión de ganado (véase Gelles 1990, 98-100, 126-127, sobre más detalles relativos al ordenamiento social en torno al ganado y los pastos de altura). Sobre la importancia del ganado para la sociedad andina, véase, p. ej., Martínez Escobar 1983; Flores Ochoa 1977, 1985.

- 9 Aun cuando es importante que llueva con intensidad para favorecer la maduración del maíz, también aumentan así los depósitos de nieve en el Hualca-Hualca y el volumen de nieve derretida. El río tiene un flujo cambiante durante el año (e incluso durante el día, conforme la nieve se va derritiendo); esto puede verse según el número de canales —entre uno y cuatro— que están en uso en un momento determinado. El riego se hace durante toda la temporada de cultivo, lo cual permite que la siembra tenga lugar cuatro meses antes de la época de lluvias; así se garantiza que las plantas maduren previamente a las heladas, que por lo general son en mayo o junio. Los agricultores pueden de este modo extender los límites superiores de ciertos cultivos, como el maíz (Mitchell 1981; Mayer 1985). El agua fluvial procedente del cerro Hualca-Hualca recorre más de 16 kilómetros y más de 2,000 metros verticales hasta los campos de cultivo que se encuentran abajo. En realidad, el río Hualca-Hualca podría ser considerado como un riachuelo durante la mayor parte del año. En la época de lluvias, sin embargo, su volumen puede superar los 1,500 litros por segundo cuando la precipitación es intensa (Abril Benavides 1979, 14). En los años de lluvias abundantes, hay agricultores que intentan cultivar algunos campos de secano (generalmente cultivos de forraje).

de agua a Cabanaconde, y fluctúa entre 75 y 150 litros de agua por segundo durante la estación seca, de mayo a diciembre (Abril Benavides 1979; ORDEA 1980). Antes de que estuviera disponible el agua del canal de Majes, en 1983, cada ronda de riego —es decir, el tiempo que transcurre entre riegos— duraba entre 75 y 100 días. Actualmente, cada ronda dura de 45 a 50 días en la campiña, pero sigue habiendo una sola cosecha por año.

Bastante más arriba de la comunidad misma, las aguas del Hualca-Hualca son desviadas hacia los canales principales mediante rústicas presas de piedra. Las acequias madres van serpenteando entre los campos y, gracias a las presas, se juntan con tomas secundarias y acequias menores. El agua es entonces canalizada hacia cada chacra colocando grandes rocas pegadas con *champa* (terrones de tierra con hierba). En cada ronda, hay que preparar las tomas. En conjunto, los canales principales tienen más de 50 kilómetros de longitud. Son todos de tierra; a excepción de 2 kilómetros, aproximadamente, que están revestidos de cemento. Tienen un promedio de un metro de ancho y medio metro de profundidad.

Las presas grandes y las tomas más pequeñas están todas hechas de piedra y *champa*. Mientras las grandes tomas normalmente desaparecen en la estación de lluvias y deben ser reconstruidas cada año, las acequias y las tomas más pequeñas son constantemente restauradas por los usuarios. Los pequeños puentes (*chimpanas*) y los caminos de acceso a los canales constituyen una parte importante de la infraestructura hidráulica, y también son mantenidos por los usuarios. Las tomas de los canales de drenaje, llamadas *tinkunas* en Cabanaconde y *wikchas* en las comunidades de la parte alta del valle (Treacy 1989, 1994a, 1994b), son también una característica importante de este sistema de acequias y se utilizan, generalmente, para verter al río los excedentes de agua.

Los cabaneños practican el riego nocturno de manera continua. El agua se dirige directamente a los campos las veinticuatro horas del día (fig. 6) y, en el sistema de riego de Cabanaconde, no existen reservorios para conservar el agua por la noche<sup>10</sup>. El riego nocturno, que requiere marchar por campos inundados en medio de la helada noche andina, puede llegar a ser mortal; varias personas han muerto de hipotermia o por haberse resbalado de un andén.

El riego es un importante foro de interacción social. Aunque los jefes de familia y las autoridades de riego son predominantemente varones, tanto los hombres como las mujeres

10 Los reservorios para guardar agua durante la noche, que utilizan la mayoría de comunidades en el Valle del Colca, no constituyen un rasgo importante del sistema de regadío de Cabanaconde. Un pequeño manantial, que sirve principalmente para abastecer de agua potable a la comunidad, también se usa para irrigar algunas parcelas adyacentes y en ocasiones para llenar el pequeño reservorio de la comunidad. El agua demora ocho días para fluir desde el manantial y llenar el tanque de reserva destinado a los *extras* (el agua que se utiliza para regar los campos al margen del programa regular). Dado que los reservorios no forman parte regular o sistemática del sistema de regadío, las *estancadas* suelen ser objeto de manipulación y disputas (véase el capítulo 6). La ausencia de reservorios en Cabanaconde distingue a esta comunidad de las muchas otras que se asientan en la parte alta del valle; como Coporaque (Treacy 1988, 1989, 1994a), Lari (Guillet 1987), Yanque (Valderrama y Escalante 1988), y la cercana Tapay (Paerregaard 1994).



son hábiles, activos y practican el riego desde muy temprana edad. Muchas mujeres son expertas regantes y también realizan las tareas más pesadas, como regar de noche y robar agua. Esto último se lleva a cabo normalmente de noche, desviando una parte del agua de riego, de su lugar asignado en esa ronda, hacia los campos de su propiedad. Las disputas por tierras entre miembros de una familia, y entre diferentes familias, se expresan a menudo en términos del uso del agua, ya que cuando uno riega es para cultivar. El agua puede también ser usada como un arma: moviendo ligeramente una piedra, puede caer en el campo ya regado de un enemigo y destruir los primeros tallos.

El acceso individual al agua de riego, en tanto recurso de propiedad comunal, está manejado y controlado por una asociación de usuarios, la Comisión de Regantes, que agrupa a los usuarios de agua del lugar. Esta comisión, conformada generalmente por personas alfabetizadas, elige un comité directivo compuesto de un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, dos vocales y dos vigilantes. La comisión designa anualmente a los *yaku alcaldes*, así como a vigilantes adicionales. El Estado está representado, a nivel regional, por un ingeniero de aguas que reside en Chivay, la capital de la provincia; y a nivel local, por un sectorista que vive temporalmente en Cabanaconde. Estos funcionarios estatales, que son por lo general hispanohablantes monolingües provenientes de la costa o de la ciudad de Arequipa, son vistos por los cabaneños como poderosos *mistis* forasteros. El ingeniero de aguas y el sectorista se atienen estrictamente a las normas de riego y de desarrollo establecidas por el Estado, y están encargados de velar para que las leyes que regulan el agua se apliquen de manera correcta. La Comisión de Regantes —compuesta por campesinos usuarios de agua de riego— debería, en teoría, dar parte a la burocracia estatal que se ocupa del riego y acatar las normas estatales. Sin embargo, los lugareños esperan que los cabaneños representados en la Comisión de Regantes defiendan primero los intereses de la comunidad; y eso es lo que normalmente hacen. Como se verá más adelante, los miembros de la Comisión también se aprovechan de su cargo para favorecer a amigos y familiares a través del agua. Las relaciones entre los funcionarios locales y los estatales fluctúa entre la cooperación y el conflicto.

Las reuniones de la Comisión se llevan a cabo en un cuarto pequeño y polvoriento cuyo mobiliario consiste en un escritorio, cinco sillas, unas cuantas carretillas destartadas, algunas bolsas de cemento y libros de actas que datan de los años cuarenta. En estos libros se registran las minutas de las Asambleas de Regantes, la organización de la limpieza de las acequias, el agua asignada a los diferentes sectores, la nominación de los alcaldes y vigilantes del agua, la fijación de multas para los ladrones de agua, los nombres de trabajadores que se hubieran ausentado de sus faenas, y las batallas legales sobre las aguas comunales.

En 1980, de acuerdo con los datos del Ministerio de Agricultura, había alrededor de 865 regantes en Cabanaconde (generalmente jefes de familia). En esta comunidad, el ciclo de riego determina el calendario de siembra y otras actividades agrícolas, como el barbecho del suelo y el aporque. Las actividades que realiza cada individuo están regidas por el



calendario de riegos establecido por las autoridades de la comunidad, la cual sigue el mismo cronograma básico año tras año<sup>11</sup>.

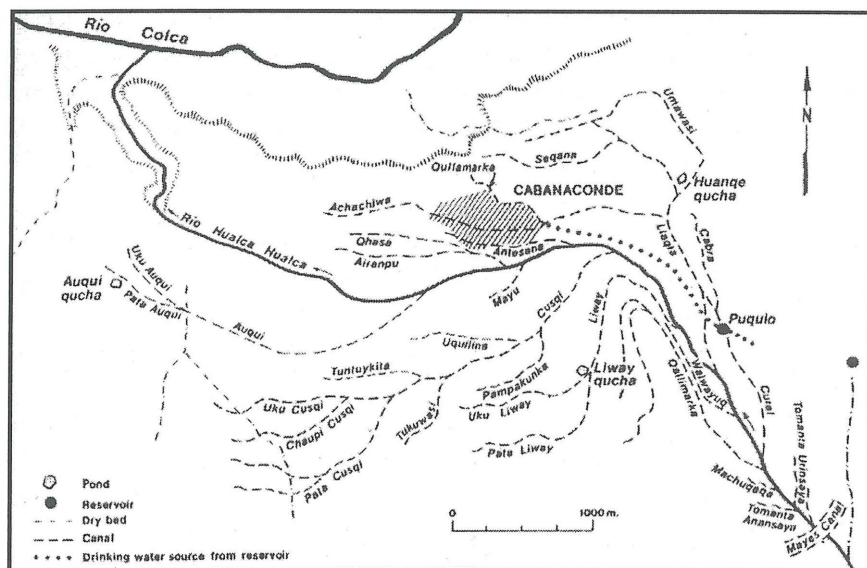


FIGURA 6: EL SISTEMA DE IRRIGACIÓN EN CABANAONDE

El principio de la propiedad comunal se manifiesta, asimismo, en relación con la limpieza de acequias y otras obligaciones importantes —como asumir el cargo de alcalde de agua una vez en la vida— que los regantes deben cumplir para tener acceso al agua de riego. Cada acequia grande que se alimenta del río Hualca-Hualca (véase fig. 6) tiene su propio grupo de usuarios. La Comisión de Regantes organiza a sus miembros por medio de carteles y voceros del pueblo. Casi todos los cabaneños poseen tierras a lo largo de varios canales; por lo tanto, se da por sentado que él o ella tiene obligaciones de limpieza en los canales. Los propietarios de las parcelas más grandes deberían traer un trabajador extra para las tareas de limpieza, pero casi nunca lo hacen.

11 Hay cierta flexibilidad para que cada uno decida libremente qué tipo de cultivo va a sembrar. Esta decisión se puede tomar en la segunda e incluso en la tercera ronda para usar el agua de regadío. Las parcelas que están cercadas, que son pocas, pueden ser cosechadas cuando sus propietarios lo crean conveniente. Si bien la comunidad restringe en gran medida las actividades agrícolas que se desarrollan en Cabanaconde, esto ocurre en menor grado que en otras zonas; tal es el caso de algunas comunidades de Huarochirí, en donde se determina de antemano qué se va a sembrar y en qué sectores (Gelles 1984b, 1986a). Los sistemas sectoriales de barbecho, en los que está bastante limitado el comportamiento individual, han sido materia de múltiples análisis (p. ej., Camino 1980; Godoy 1984; Orlove y Godoy 1986); no existe en Cabanaconde un sistema sectorial de barbecho. Los ricos suelos volcánicos y el alto contenido mineral del agua proveniente del río Hualca-Hualca permiten un uso intensivo del terreno. En la mayoría de los campos, el maíz se cultiva un año tras otro.

Existe una menor reglamentación comunitaria del agua para las huertas y los pastos de altura. En las huertas hay una relativa abundancia de agua pero escasa tierra. La gente riega cuando ve que hay necesidad, y no se da el riego nocturno<sup>12</sup>. La siembra no se determina por turnos de agua de riego como sucede en los campos principales, y es el agricultor quien decide cuándo plantar. Esta decisión se toma en función de la luna llena o por la aparición de ciertas estrellas. En los pastizales de altura, el agua se utiliza de acuerdo con las necesidades del pastoreo, destacando los campos irrigados (*bofedales*) que producen un pasto particularmente abundante.

En los campos principales, la organización del riego comunal está llena de conflictos. Ya se mencionó, en el capítulo anterior, que unas cuantas familias poderosas, descendientes de los españoles que residieron en la zona, controlaron la estructura política de la comunidad hasta los años setenta. Como se ampliará en el capítulo quinto, desde los años veinte hasta los años cincuenta, estas familias se sirvieron de sus cargos políticos para vender —generalmente entre ellos mismos— tierras *eriazas* sin titulación; es decir, tierras en las que no estaba autorizado realizar cultivo alguno, aún cuando fueran de riego o *de secano*. Sin embargo, cuando se llegó a plantear el riego en estas tierras no autorizadas —lo cual hubiera significado la prolongación de los turnos de agua para los campos principales— la comunidad se negó. Como se analizará más adelante, en este mismo capítulo, este conflicto persiste en detrimento de la recuperación total de los andenes abandonados.

## RASGUÑOS Y RAJADURAS, COMUNIDAD Y ESTADO

El conflicto y la cooperación que se presentan en el riego comunal y en las iniciativas de recuperación de tierras deben entenderse en función de la disponibilidad del agua. El poder y los diversos intentos para capturar el agua se inscriben en los rasguños y rajaduras que atraviesan el fragmentado territorio de Cabanaconde. En algunos lugares, las inscripciones están frescas; en otras, bastante recorridas por años de intenso uso. Algunas, incluso, han sido casi borradas. La comunidad ha intentado expandir el suministro de agua y tierra desde antes de 1916. Algunos de estos esfuerzos han dado resultados, otros no han tenido la misma suerte.

Los medios más importantes para la obtención de una mayor disponibilidad de agua cada año han sido la limpieza de los altos manantiales que alimentan el río Hualca-Hualca, a través del mantenimiento y la rehabilitación de canales construidos en la época precolombina, y la búsqueda de nuevas fuentes de agua. Esto último comprende los intentos por obtener agua de la disputada área de Huataq y la apertura del canal de Majes en 1983.

El antiguo canal de Huataq constituye una obra colosal y es una muestra incontestable de la capacidad organizadora del estado inca. El canal de Majes comprometió no sólo al

12 El agua se obtiene de pequeños manantiales que brotan en las laderas de los bruscos acantilados que forman el Cañón del Colca, casi a los pies del mismo. Los huertos gozan de un clima más templado, lo cual demanda un riego cada 10 a 15 días (a diferencia de las chacras más altas, donde se riega cada 40 ó 50 días).

moderno estado peruano, sino además a un consorcio internacional. En el otro extremo de la escala, los pequeños rasguños junto a las grandes rajaduras de Huataq y Majes están representados por los pequeños manantiales y las *zanjas* de la parte alta de la cuenca del río Hualca-Hualca; estas, hasta hace poco, se cavaban anualmente con el fin de incrementar el flujo de agua (fig. 7). Entre estos dos extremos están los canales de uso intensivo, las tomas y los canales secundarios existentes en los mismos campos. Aunque estos canales son a menudo objeto de ligeras modificaciones, y ocasionalmente de cambios de mayor envergadura, han tenido un uso continuo por más de quinientos años. Aquí el poder se inscribe en las formas diferentes de su distribución, las cuales son determinadas culturalmente y son las que orientan su uso en la actualidad.







### LA ETNOHIDROLOGÍA CABANEÑA Y LA SALIDA AL HUALCA-HUALCA


Es innegable la importancia simbólica que tiene el riego para los cabaneños: impregna sus vidas, es causa de gran alegría y de gran sufrimiento. El riego estructura los calendarios privados y colectivos de los cabaneños a lo largo de casi todo el año. Otorga vida a sus terrazas cultivadas, así como a muchas de sus conversaciones. Como se hace evidente a través de la observación del comportamiento religioso frente al cerro Hualca-Hualca durante siglos, el agua forma parte importante de sus identidades comunales y étnicas. Los cabaneños son también expertos hidrólogos y poseen una vasta reserva de conocimiento sobre el flujo del agua, la filtración subterránea, la construcción de andenes y canales, y la variante composición química del agua del río en las diferentes épocas del año.

En combinación con las ideas religiosas que establecen las apropiadas fórmulas rituales que buscan la fertilidad, la abundancia de agua y la seguridad personal, este conocimiento técnico constituye la variante cabaneña de la etnohidrología andina (Sherbondy 1982b): la “hidro-lógica” particular (Lansing 1991) que orienta la distribución local de agua en el pueblo. Los cerros están generizados y, para los cabaneños, son generalmente los cerros femeninos los que proveen el agua. A diferencia de otras regiones de la sierra, donde el agua de riego está asociada con el semen o la sangre, en este caso, el agua se compara con la leche materna: otro fluido esencial, dador de vida. Asimismo, en otras zonas de la sierra, e incluso en otras comunidades del Colca, se produce una sola catarsis comunal de ocho días —que se vincula con la limpieza de los canales para celebrar la Fiesta del Agua—; en cambio, los rituales de riego de los cabaneños son realizados por los alcaldes de agua y los regantes durante *todo* el ciclo de distribución<sup>13</sup>.

13 La limpieza general de los canales de regadío suele ser objeto de ritos, patrocinados por la comunidad, y en otras comunidades serranas la misma se conoce como *fiesta del agua* o *champería* (*yarqa aspiy* en quechua). En Cabanaconde, como vemos aquí, el agua de riego es percibida como femenina, mientras que en muchas otras comunidades andinas es vista como una fuerza masculina (véase, p. ej., Arguedas 1985; Isbell 1974; Ossio 1976; Gelles 1986a; Valderrama y Escalante 1988).



-  Cultivated fields
-  Pond
-  Springs
-  Road
-  Canal
-  Town or hamlet

Not to scale  
  
 N

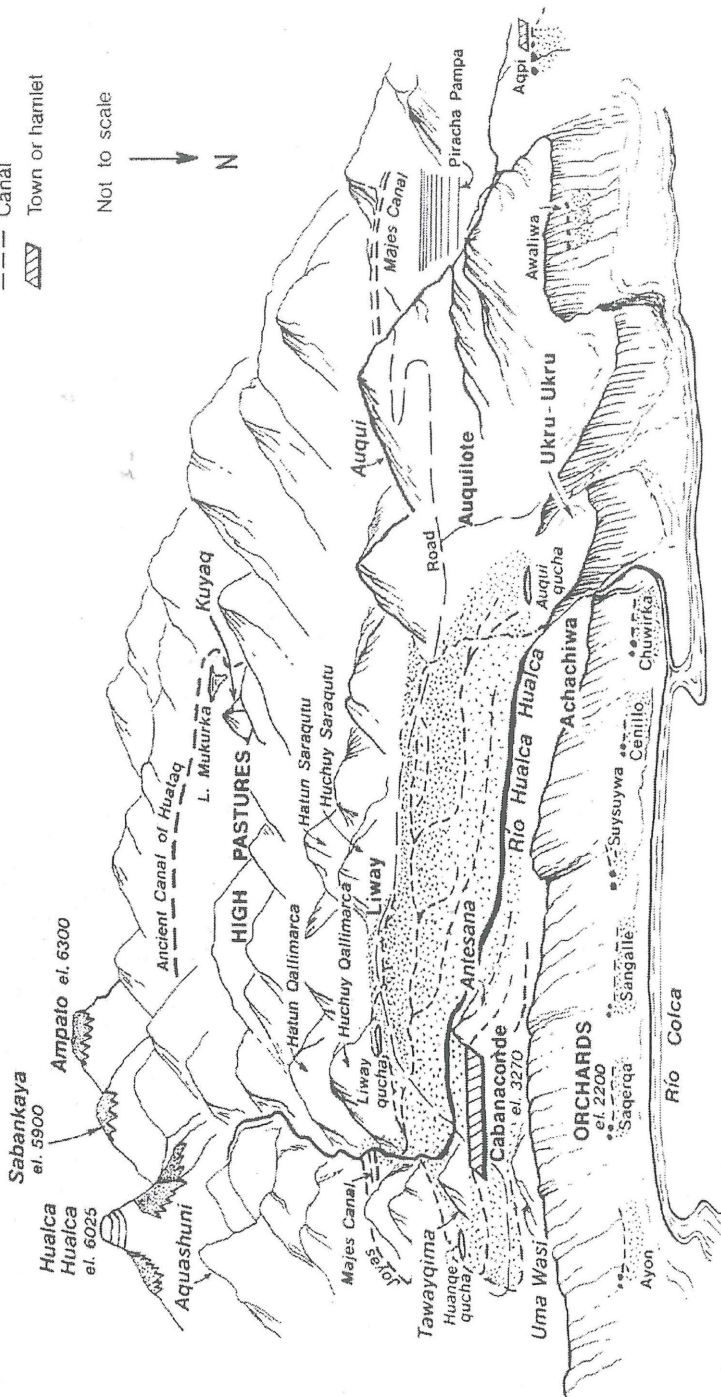


FIGURA 7: VISTA TOPOGRÁFICA DE LAS ZONAS DE PRODUCCIÓN

Sin embargo, hasta 1983 existía una faena comunal ritualizada: la salida anual al cerro Hualca-Hualca. El motivo de ese acontecimiento, en el que participaba toda la comunidad, era incrementar la disponibilidad de agua para riego. La gente de la comunidad lograba esta meta por medio de la limpieza de las pequeñas zanjás que desembocaban en el río Hualca-Hualca. Además, se realizaba este acto con el rito de apaciguamiento del cerro mediante ofrendas individuales. Debido a su naturaleza ritual, la salida se asemeja a las peregrinaciones a cerros sagrados que otras comunidades de la sierra Sur emprenden (véase, p. ej. Allen 1988; Sallnow 1987). En Cabanaconde, estos rituales tenían por objeto honrar al cerro madre, buscar la seguridad personal de los regantes y generar una abundancia de agua.

Las autoridades comunales fijaban la fecha de la expedición, que ocurría entre los meses de septiembre y noviembre. En los años de sequía, realizaban esta peregrinación dos veces al año. “Parecía un ejército”, me contaba un campesino. La gente del pueblo, organizada en cuarteles (o barrios), equipada de mulas y burros, cruzaba los pantanosos pastizales del río Hualca-Hualca y recorría más de quince kilómetros, sobre los 5,000 metros de altura (véase fig. 7), para limpiar pequeños arroyos y zanjás provenientes de las altas laderas. Aunque la primera expedición de la que tengo conocimiento se realizó en 1922 (LCM), el peregrinaje anual es, sin lugar a dudas, un antiguo rasgo del conjunto de rituales y riego asociados con el cerro Hualca-Hualca.

Este ascenso era emprendido por la gran mayoría de los comuneros, quienes permanecían al pie del Hualca-Hualca durante tres días. Los participantes no sólo cavaban pequeños surcos en las laderas más bajas, sino también escalaban hasta la parte nevada de la misma montaña, a una altura de 5,200 metros. Aquí tenían que cortar un canal central a través de la nieve y reorientar la nieve derretida hacia el canal central, incrementando con ello el volumen total de agua. Esta tarea era extenuante. “Golpeabas la nieve tres veces con tu pico y te quedabas sin aire”, me explicó alguien. Se sabía que mucha gente se desmayaba, se enfermaba y hasta moría. En noviembre de 1934, cuando un representante del Estado llegó para “organizar a los regantes del distrito”, las autoridades de la comunidad le informaron que “para mantener el escaso caudal de agua que se tiene para el riego de la campiña todos los años, es por los esfuerzos de todos los habitantes de la villa, quienes trabajan haciendo grandes sacrificios en el cerro nevado de Hualca-Hualca, trabajo en plena nieve el espacio de ocho días y ha veces más. Advertiendo que todos los que salen al trabajo llegan a enfermarse gravemente de la vista (con surumpi) habiendo dejado de existir muchos padres de familia por el sacrificio del aumento del agua” (LCM).

El viaje a Hualca-Hualca no se ha vuelto a efectuar desde 1983, cuando el canal de Majes aseguró más agua para la comunidad. Mucha gente con la que hablé se lamentaba de la pérdida de agua por no haber continuado la expedición al Hualca-Hualca. Anotaban que esta limpieza servía también para reforzar la solidaridad entre la gente del lugar, solidaridad a partir de la cual brotaban posteriormente otras iniciativas comunales. Irónicamente, el valiente esfuerzo por abrir el canal de Majes, el cual demandara gran unidad de parte de la comunidad, trajo consigo el término de la expedición anual (en parte fiesta de

trabajo y en parte peregrinaje) al Hualca-Hualca y, con ello, el término de la renovada solidaridad anual que generaba este evento.

## EL ANTIGUO CANAL HUATAQ

Los conflictos entre la comunidad y las fuerzas regionales tienen, junto con los esfuerzos comunales mencionados, un gran impacto en la disponibilidad de agua. La competencia entre las comunidades sobre los recursos de agua en las alturas es generalmente intensa. Un ejemplo de ello es el caso de Huataq: un manantial de los pastos de altura de la comunidad que suministra más de 600 litros de agua por segundo. Desde 1916, al menos, la comunidad ha intentado reconstruir, a través de proyectos de trabajo comunal, los 35 kilómetros del canal que, durante el tiempo de los incas, transportaba el agua hacia los campos de cultivo (fig. 7)<sup>14</sup>.

La comunidad de Lluta ha librado batallas legales, e inclusive físicas, contra Cabanaconde por las aguas del Huataq desde antes de 1933. En ese año hubo un juicio por Huataq y, en 1937, todo el pueblo de Cabanaconde fue “a tomar posesión” (LCM). Los esfuerzos de los cabaneños por reparar el antiguo canal, durante los años treinta, cuarenta y cincuenta, encontraron permanente oposición en Lluta. La lucha se volvió particularmente intensa en 1968. Cada comunidad tenía decretos oficiales que demostraban la posesión legal de las aguas del Huataq, y cada uno acusaba al otro de tratar de robar el agua (LCR). Los alcaldes de Lluta y de Cabanaconde presentaron, al subprefecto de la provincia, documentos que hacían valer sus derechos. Las aguas de Huataq fueron, entonces, divididas legalmente en tres partes: dos para Cabanaconde y una para Lluta.

Sin embargo, el conflicto no terminó allí. En septiembre de 1969, Cabanaconde denunció al pueblo de Lluta “por los abusos cometidos por el agua del Huataq” (LCM). En 1971, salió una nueva resolución que establecía que las aguas del Huataq pertenecían a Lluta. En diciembre de 1979, la batalla legal había cambiado de giro nuevamente; esta vez era a favor de Cabanaconde: “La transferencia de las aguas del Huataq... era favorable” (LCM). Sin embargo, otras resoluciones se habían dictaminado para ese entonces y, en 1988, Lluta todavía amenazaba con recurrir a la violencia si los cabaneños persistían en sus intentos de desviar el agua.

Los numerosos y contradictorios decretos oficiales sobre Huataq muestran la naturaleza arbitraria de la intervención estatal en la política de agua en la sierra; y, en este caso, lo que hicieron algunos de los representantes más influyentes del Estado en el Ministerio de

<sup>14</sup> El Canal de Huataq habría sido construido por los incas. En 1916, los pobladores de Cabanaconde trataron de recuperar tierras mediante la reconstrucción del mismo; el municipio contribuyó proporcionando a los trabajadores azúcar, trago y coca (LCM). La labor prosiguió en octubre y diciembre de 1919, y nuevamente en 1920 y 1921. Ingenieros inspeccionaron Huataq en 1926 y 1932 (LCM). El nombre *Huataq*, que en quechua quiere decir *amarrado*, sugiere las dificultades que la comunidad ha tenido con esta fuente de agua.



Agricultura fue favorecer a las élites regionales que tenían intereses particulares en las aguas del río Huataq. No obstante, estos escollos no lograron menguar los propósitos de los cabaneños. Hasta 1985, la comunidad continuó enviando ingenieros y haciendo trabajo comunal para rehabilitar el canal de Huataq. Debido a influencias políticas, al conflicto con Lluta, y al hecho de que este complicado proyecto requería evidentemente de un efectivo apoyo logístico de parte del estado peruano, los cabaneños nunca pudieron terminarlo. Sin embargo, la posición de la comunidad prevaleció en otras circunstancias y, cuando ello ocurrió, las aguas del Huataq se convirtieron en una importante pieza de negociación.

## EL CANAL DE MAJES

Tal como se ilustra en la viñeta al principio de este capítulo, una fuente importante de agua y de conflicto es el amplio canal construido a fines de los años setenta por el estado peruano y un grupo de compañías de construcción internacionales participantes en el Consorcio Majes. La construcción del canal —el cual era financiado por el estado peruano, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y otros bancos internacionales— tenía por objeto canalizar el agua de la sierra hacia la costa y habilitar, para la producción, 50,000 hectáreas de tierras desérticas (véase p. ej. Obando 1992, 60).

Aunque los debates en torno al desarrollo de las pampas de Majes se iniciaron en 1940, fue recién en 1971 que el presidente peruano Juan Velasco aprobó la legislación para sacar adelante el Proyecto Majes y, según sus propias palabras, “de convertir en realidad el sueño de Arequipa” (Obando 1992 43). Treinta años después, sin embargo, el proyecto no había podido alcanzar sus metas y se había aislado, en gran medida, del desarrollo regional y de las necesidades del pueblo arequipeño.

Pero el proyecto tuvo también otros costos. Como se muestra en la figura 8, el mapa presentado por este proyecto de desarrollo de mil millones de dólares omitió señalar que en la ruta del canal en cuestión se asentaban más de doce comunidades y decenas de miles de campesinos. Esto es sintomático de la baja estima que el Proyecto Majes y el estado peruano tenían por los habitantes de Cabanaconde y el valle del Colca.

El papel del Estado se muestra claramente. El 6 de mayo de 1967, el Ministerio de Desarrollo y Obras Públicas, a través de la Junta de Rehabilitación y Desarrollo de Arequipa, afirmó que Cabanaconde “esta considerado con tres mil hectáreas” para favorecer a sus regantes (LCR). Para tal efecto, varios organismos gubernamentales fueron convocados ese mismo año. En el libro de actas de la Comisión de Regantes se menciona que la comunidad está “solicitando agua uso tres mil litros (por segundo) del Canal Troncal del Majes para hacer aprovechada en el riego de las tierras actualmente en ultimo y para la ganancia de nuevas tierras.” Con fecha del 10 de noviembre de 1966, aparece una mención en dicho libro en la cual se informa que el Ministerio de Desarrollo y Obras Públicas, la Junta de Rehabilitación de Arequipa, el Fondo Nacional para el Desarrollo Económico y el Centro Nacional para la Reforma Agraria estudiarían los manantiales de toda el área para

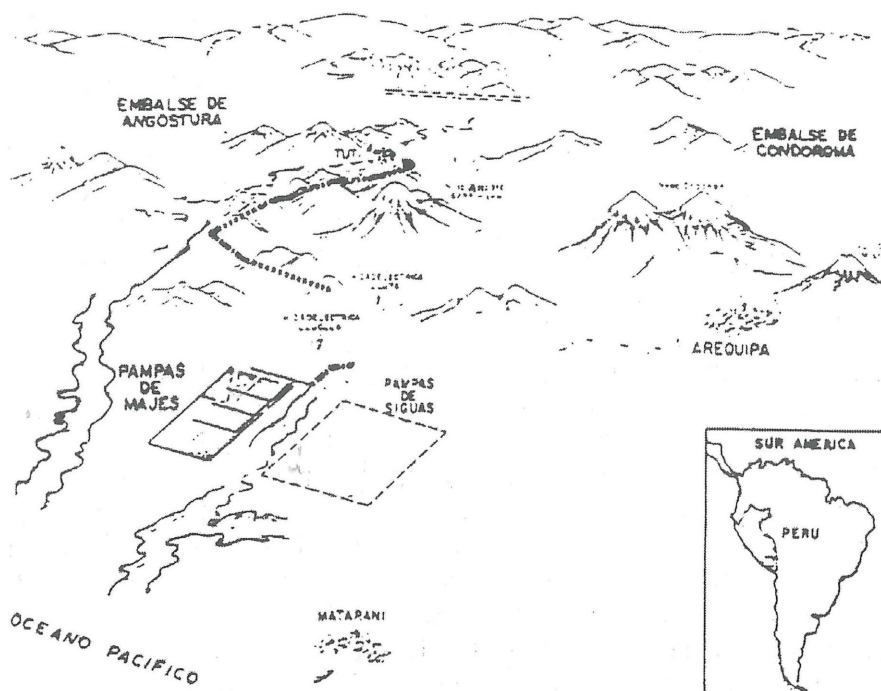


FIGURA 8: MAPA DEL PROYECTO DE MAJES

que, en caso de que el canal de Majes afectara los recursos del pueblo, Cabanaconde pudiera hacer una demanda por daños y perjuicios (LCR).

Las promesas se hicieron pero no se cumplieron. Hasta 1983, no hubo beneficios provenientes del proyecto, excepto una carretera mejorada y algunos puestos de trabajo. Sin embargo, estos últimos fueron eventuales, peligrosos y mal pagados. El proyecto trajo consigo una propagación de problemas ambientales y sociales para las comunidades de la región (véase p. ej. Hurley 1978; Benavides 1983; Sven 1986). Los trabajadores del proyecto, que llegaron desde otras regiones de la sierra y de la costa, se instalaron en grandes campamentos cercanos a la comunidad y abusaron de la gente del lugar. Muchos de estos trabajadores no compraban los productos vendidos por mujeres que estaban acompañadas de sus maridos, y hasta se presentaron casos de prostitución y violación. La carretera mejorada proporcionó los medios para una mayor movilidad al interior del valle y hacia (o desde) Arequipa; la comunidad se vio, al mismo tiempo, sometida a fuerzas políticas, económicas y culturales que nunca antes había experimentado. Empezó a llegar mucho más dinero a la comunidad y se abrieron almacenes para satisfacer las necesidades de una economía en auge. Gran parte de los cabaneños con los que hablé sobre el Proyecto Majes lamentaron los cambios y abusos que este proyecto trajo consigo: "Todo era plata, plata, plata", me contó alguien con pesar.

Tampoco resulta fácil relatar los profundos cambios sociales y culturales que sufrió la comunidad, incluyendo la manera en que la sociedad local se definía a sí misma. Se difundió el trato despectivo que tenían los *criollos* frente a la manera “simple” y “atrasada” de ser de los habitantes de la sierra. El presidente de la comunidad me lo expresó con tristeza: “Los trabajadores llegaban masivamente al pueblo. Venían de todas partes, del Cuzco, de Puno, de la costa. Cuando pedían algo, decían cosas como, ‘hijo de puta, que tal calor, oye, tráeme una cerveza’. Y muy pronto, todos los chicos del pueblo estaban hablando así”. El Proyecto Majes trajo, por tanto, otros efectos, como por ejemplo, la falta de respeto a los mayores, el aumento de la delincuencia y el resquebrajamiento de los patrones de conducta<sup>15</sup>.

El impacto social y ecológico se produjo de manera paralela. La dependencia económica del ingreso generado por el proyecto se incrementó a medida que los recursos de la comunidad disminuían. Durante varios años de sequía, cuando el volumen de agua del río ya había llegado a niveles muy bajos, el proyecto, sin la autorización de la comunidad, seguía utilizando grandes volúmenes de agua del Hualca-Hualca para sus operaciones (LCR). Los canales y los andenes sufrieron daños debido a la implementación del proyecto de carreteras. Los túneles construidos por el proyecto también afectaron las fuentes subterráneas de agua<sup>16</sup>. A causa de la sequía, y de la negligencia de los trabajadores del Majes al no cuidar la escasa agua restante, la superficie cultivada disminuyó en forma dramática. El 18 de marzo de 1980, la Comisión de Regantes envió una solicitud al Ministerio de Agricultura en la cual se señalaba que la destrucción causada por “las últimas sequías”, además del agua que surtía al Majes, había tenido “nuestra campaña agrícola de pan llevar se ha visto disminuida en un 80 por ciento”<sup>17</sup>.

Los abusos se toleraron, en parte, por la promesa que se le había hecho a la comunidad de incrementar el agua de riego y ampliar sus tierras. El proyecto también prometió que sus ingenieros y la maquinaria pesada de la que disponían iban a mejorar el drenaje de la cuenca del río Hualca-Hualca, así como la restauración del canal de Huataq (LCR). Durante 1979 y 1980, el Proyecto Majes continuó prometiendo apoyo para estos proyectos, como también agua suficiente (1,000 litros por segundo) para recuperar unas mil hectáreas en favor de la comunidad<sup>18</sup>. Pero, pronto, la comunidad comprendió que el Majes, en su intento de canalizar toda el agua hacia la costa, no tenía intenciones de cumplir con lo prometido.

15 Inclusive, los trabajadores introdujeron la Virgen de Chapi. El 4 de mayo de 1981, su imagen fue trasladada del campamento de Castropampa a Antesana, un cerro en las alturas del pueblo. Entre los fervientes seguidores de este culto se hallan maestros de escuela *mistas* y algunos miembros de la comunidad.

16 El 18 de octubre de 1977, la Junta de Regantes se quejó de que el Consorcio Majes estaba “usando el agua de Cabanaconde sin autorización y ha disminuido considerablemente el volumen de agua” (LCR). También los canales fueron seriamente dañados, y los túneles subterráneos que construyó el Proyecto Majes se interponían con las fuentes subterráneas de agua, debido a lo cual varios manantiales acabaron secándose.

17 Según datos oficiales, en 1979 y 1980, el área cultivada era 10% menor que el promedio para el período de 1975 a 1981, y 25% menor que el más productivo de esos años (véase Denevan 1987, 17). Muchos cabaneños me aseguraron que fue mucho peor.

18 En 1978, por ejemplo, el Consorcio Majes se comprometió a enviar a un ingeniero para que Cabanaconde pudiera obtener más agua del río Hualca-Hualca. Dos años más tarde reiteraron su promesa, señalando que



El primer indicio de resistencia ocurrió poco después. En marzo de 1980, una comisión conformada por el presidente de la Comunidad Campesina, el presidente de la Comisión de Regantes y el alcalde de Cabanaconde solicitó, nuevamente, agua del canal de Majes a través de una válvula que ellos llaman “ventana”. Estos representantes también solicitaron asistencia para mejorar las aguas del río Hualca-Hualca. Ellos señalaron que “el distrito de Cabanaconde ha sido olvidado”, y que “todos se iban a unir como un solo hombre” si sus demandas quedaban sin respuesta. Ese mismo mes, se envió un memorándum al Ministerio de Agricultura y al Presidente de la República en el cual “exigían sólo una cosa: agua” (LCM). Una carta dirigida al Consorcio Majes, con fecha de agosto de 1981, señalaba que si no se recompensaba a la comunidad por su agua, “los agricultores se opondrían a dichos servicios... las autoridades superiores nos están engañando”. La carta continúa en tono más amenazante: “Los comuneros seguirán hasta las últimas consecuencias si en caso no se consigue solución inmediata.” Aún así, no se asignó el agua para la comunidad. En una anotación en el libro de actas del Comité de Regantes de septiembre de 1981, se describe a la sequía de dicho año como una “crisis espantosa”.

En enero de 1983, el alcalde de Cabanaconde envió otra carta al presidente del Perú, Fernando Belaúnde Terry, señalando:

Cabanaconde es el distrito más poblado de la provincia de Caylloma... todos los comuneros son pequeños propietarios; esta situación genera un éxodo masivo de la población... (nuestra) capacidad actual de agua es sólo de 80 litros por segundo, lo cual no es suficiente para 1200 hectáreas. Nosotros regamos cada 100 días...no se puede dar solución a la pobreza, desnutrición, mortalidad infantil y adulta, alcoholismo y analfabetismo. Cabanaconde ha sido olvidada por el Proyecto Majes-Macon, y su canal atraviesa nuestra jurisdicción, destruyendo nuestros recursos naturales como la tierra y el agua, haciendo aún más grave la ya precaria situación económica de esta comunidad (LCR).

Ellos solicitaban al presidente Belaúnde que autorizara la apertura de una toma del canal de Majes; el dinero, las máquinas y la asistencia técnica para reconstruir el canal de Huataq; la construcción de un reservorio de cemento en Joyas y el establecimiento de familias cabaneñas en las pampas de Majes (el área objetivo del proyecto). La carta estaba firmada por las autoridades comunales y por cien personas más. Pocos días después, se envió un memorándum al Ministerio de Agricultura pidiendo “una ventana en el sector de Tomanta”, lugar donde el canal atraviesa el río Hualca-Hualca. Sus numerosos y clamorosos llamados de ayuda —las sendas delegaciones y los continuos alegatos que la comunidad había enviado al consorcio y a las autoridades regionales; las cartas y los artículos publicados en los periódicos de Arequipa— cayeron en oídos sordos. La política cultural y el racismo enraizado en el esquema de desarrollo nacional se hicieron evidentes por la actitud indiferente y

---

había maquinaria disponible para mejorar el desvío de aguas del Hualca-Hualca. También ofrecían asistencia para recuperar el Canal de Huataq, y para desviar agua del canal de Majes “para tres mil hectáreas en Cabanaconde y Huambo”. En 1979, 1980 y 1981, el consorcio ofreció de nuevo ayuda para recuperar 1,000 hectáreas de tierras cultivables en Cabanaconde; no cumplió sus promesas.

carente de ética del Proyecto Majes. La posibilidad de que se produjera una hambruna en Cabanaconde, al constatar que los cultivos se iban consumiendo, se fue haciendo cada vez más real.

En marzo de 1983, los cabaneños abrieron el canal de Majes en una clásica muestra de resistencia campesina. Como se indica en la viñeta del principio del capítulo, los ahora llamados “once héroes” de la comunidad, algunos de ellos autoridades de la Comisión de Regantes y de la Comunidad Campesina, se dirigieron, en horas de la noche, al lugar donde el canal se intersectaba con el río Hualca-Hualca; perforaron el grueso revestimiento de cemento del canal y luego utilizaron dinamita (véase fig. 7). La gente del pueblo empezó a comentar que el volumen del río Hualca-Hualca había aumentado y se llamó rápidamente a una asamblea. Toda la comunidad se volcó a la acción.

Se asignó un guardia permanente en la torre de la iglesia, listo para tocar la campana apenas llegara la policía. Un trompetista fue ubicado en la entrada del pueblo y se levantaron barricadas en la carretera. Los “once héroes” abandonaron la comunidad o durmieron en las huertas, en la parte más profunda del valle del Colca. Una comisión conformada por autoridades locales viajó a Arequipa para informar sobre los hechos, y fueron arrestados de inmediato. Pero los cabaneños ya habían publicado algunos comunicados en los periódicos de Arequipa semanas antes de abrir el canal; lamentaban la sequía y condenaban la manera en que el proyecto mentía a la comunidad, así como la falta de apoyo por parte del Gobierno. Esto se hizo no sólo para afirmar los derechos de los cabaneños sobre el agua, sino también para asegurar que sus acciones no se confundieran con las de terroristas.

Un contingente policial fue enviado a Cabanaconde, pero toda la comunidad se enfrentó a ellos. Esta asumió una responsabilidad colectiva por la apertura del canal y demandó que el agua no fuera retirada. Un conjunto de maquinaria pesada perteneciente al consorcio fue tomado en prenda. Días después, el subprefecto de la región, el alcalde de Cabanaconde y otras autoridades importantes estuvieron presentes en la Plaza de la comunidad para hablar sobre “el problema de la ventana abierta por el pueblo (en el) sector Tomanta” (LCR). El alcalde declaró que el culpable era el “Ministerio de Agricultura es culpable que nunca ha movilizó ninguna gestión en beneficio de la agricultura de Cabanaconde.” El subprefecto acordó hacer una transferencia legal de las aguas en el menor plazo posible. Luego, señaló que no habría “represión contra los comuneros”. Pero, cuando pidió que se devolvieran las máquinas al Consorcio Majes, la comunidad rechazó este pedido. Más adelante, el alcalde solicitó que trescientos litros por segundo fueran otorgados a la comunidad. El subprefecto aceptó las condiciones planteadas por la comunidad y fue ovacionado por ello. El pueblo todavía se emociona y se enorgullece al recordar, hoy, cómo la comunidad entera asumió sus responsabilidades, y cómo estuvieron listos para luchar por el agua hasta el final.

Las autoridades comunales, con la ayuda de las asociaciones de migrantes de la comunidad en Arequipa y Lima, continuaron negociando con las autoridades regionales; explicaron que ellos no eran terroristas, sino que se estaban muriendo de hambre. Finalmente, Autodema (Autoridad Autónoma de Majes) —la unidad administrativa del canal de Majes



desde 1982— temiendo la posibilidad de futuros conflictos, acordó ceder 150 litros de agua por segundo a Cabanaconde. Los Cabaneños demandaron, también, que se rescindiera la tarifa estatal del agua, establecida dos años antes.

En agosto de 1983, se tapó la abertura y se abrió una ventana en Tomanta. Al día siguiente, toda la comunidad fue a Tomanta en procesión y con una banda que presidía la marcha. Los libros de actas de la Comisión de Regantes señalan: “Después de que el cura diera la bendición, se abrieron dos tomas en presencia del presidente de la Comisión de Regantes y de todo el pueblo” (LCR). Con esta victoria, los cabaneños se convirtieron en héroes de la zona. Las otras comunidades de la margen izquierda del valle del Colca amenazaron con tomar acciones similares en contra del Proyecto Majes “o llamar a los chicos de Cabanaconde”, como me contaron con orgullo algunos cabaneños. Dichas comunidades también obtuvieron pronto acceso al “agua del Majes”.

Hoy en día, los “once héroes” se reúnen en secreto para celebrar ese día de marzo 1983, cuando abrieron el canal. Aunque en la comunidad todos saben quiénes son, no revelan sus identidades por temor a las represalias del Gobierno. Posteriormente, cuando se recuperaron, gracias al agua del Majes, las tierras abandonadas, estos héroes recibieron parcelas preferenciales.

## EL PROYECTO DE RECUPERACIÓN DE TIERRAS

Cuando en 1983 se aseguró el caudal de 150 litros por segundo del canal de Majes, se produjo una mejora en los terrenos de la campiña y se empezó a trabajar para aumentar el área de cultivo. Con el trabajo comunal se ampliaron las acequias que atravesaban la parte baja de los terrenos agrícolas y los andenes abandonados en el área de Auquilote fueron distribuidos por sorteo (véase fig. 7). Para decidir sobre las familias que podían participar en el sorteo de las treinta y seis hectáreas que se había recuperado, la Comunidad Campesina llevó a cabo una asamblea comunal. Se empezó a leer en voz alta el nombre de cada comunero y el público decidió quién cumplía con los criterios fijados previamente; estos eran: ser agricultor responsable y dedicado a tiempo completo, ser jefe de familia con hijos a su cargo, ser residente permanente en la comunidad y ser pequeño propietario. Más de doscientas personas reunieron dichos requisitos. Los ganadores del sorteo de las treinta y seis hectáreas organizaron, con prontitud, una asociación; eligieron un presidente y empezaron a rehabilitar sus tierras por medio del trabajo cooperativo. Muchos de estos nuevos campos rápidamente dieron buenas cosechas<sup>19</sup>.

19 Hubo algunos fallidos intentos de la comunidad para recuperar tierras en 1945, 1948 y 1953; sin embargo, los títulos de estas tierras recién recuperadas han sido asegurados legalmente. Véase el capítulo 5 sobre los inicios de esta historia de recuperación de tierras. En el caso de Auquilote, a pesar de los alimentos, las herramientas y demás apoyo proporcionado por un organismo alemán de desarrollo (la Cooperación Peruano-Alemana de Seguridad Alimentaria [COPASA]), la asistencia a las faenas era de un 50%. Esto se debía principalmente a que las parcelas eran de variada calidad, lo cual significaba diferentes incentivos, niveles de entusiasmo y dedicación laboral.





FIGURA 9: REPRESENTACIÓN LOCAL DE LA RECUPERACIÓN DE TIERRAS

Auquilotte fue el primer paso en la recuperación de más de 1,000 hectáreas de tierra agrícola en Cabanaconde; este plan se basó en un incremento de agua del canal de Majes. La administración del Proyecto Majes prometió 350 litros por segundo adicionales si la comunidad proporcionaba un plan apropiado para el uso del agua. La Comunidad Campesina encargó a un ingeniero que estudiara y delimitara 340 hectáreas de tierras agrícolas en tres áreas: Ukru-Ukru, Pirachapampa, y Liway (fig. 7). Este estudio tomó varios meses y costó a la comunidad más de 2,000 dólares americanos<sup>20</sup>. Se nombró “una comisión calificadora” para que evaluara la elegibilidad de 340 lotes de una hectárea cada uno, y se realizó otro sorteo. Esta vez, pudieron obtener parcelas todos los que cumplían con los requisitos.

Sin embargo, el proyecto de recuperación de tierras enfrentó otros problemas resultantes de conflictos regionales y comunales que ya han sido tratados con anterioridad. Primero, los hijos adultos y los nietos de las familias de la élite que se habían apropiado o habían comprado tierras de manera ilícita en el transcurso del siglo entablaron una intensa batalla legal con la Comunidad Campesina sobre las tierras de Ukru-Ukru y Liway. Esta batalla legal trajo consigo un estancamiento en el proceso de recuperación de tierras en dichas áreas. Las familias de la élite se sirvieron incluso de su influencia para que la policía detuviera al presidente de la Comunidad Campesina. Aunque luego este fue puesto en libertad, las amenazas provenientes de estas familias poderosas mantuvieron dividida a la comunidad y obstaculizaron la recuperación de una parte de las tierras.

Las posteriores luchas de la comunidad pusieron en peligro la recuperación de tierras, ya que la administración del Proyecto Majes no permitiría la salida del agua prometida hasta que no se resolviera el asunto de las tierras en litigio. Además, la salida del agua estaba sujeta a que la comunidad cediera sus derechos sobre el agua del manantial Huataq. La razón por la cual la administración del Proyecto Majes se volvió tan generosa se aclara con lo siguiente: al soltar 350 litros por segundo a Cabanaconde, ellos podrían retener los seiscientos litros por segundo de agua del Huataq para el canal de Majes y, por ende, para los influentes arequipeños que se servían de ésta<sup>21</sup>.

Cuando se aseguró el agua del Proyecto Majes, otros grupos dentro de la comunidad, además de las familias poderosas, se opusieron a que la Comunidad Campesina asignara nuevas tierras. Un grupo arguyó que el agua que se había obtenido debería usarse para mejorar los campos existentes. Los comuneros que habían sido descalificados en los sorteos debido a que sus hijos eran adultos, o debido a que no tenían dependientes, también presentaron sus quejas. En razón de este descontento, se prometió que ellos recibirían tierras en la siguiente parcelación. Y así se hizo.

20 Este dinero se obtuvo principalmente a través de fondos estatales que, en 1987, fueron distribuidos entre las comunidades campesinas de toda la Sierra (el programa Rimanakuy), y a través de fondos comunales generados por medio de actividades como la recaudación de impuestos por pastoreo.

21 El mínimo es 600 litros por segundo. Durante la temporada de lluvias, este volumen es mucho mayor y puede alcanzar los 1,120 litros por segundo (Estudio de Huataq 1985).

Desde 1990, los esfuerzos de Cabanaconde por recuperar la infraestructura perdida y las tierras agrícolas han sido bastante exitosos (véase fig. 9). Para 1998, la comunidad había recuperado más de 800 hectáreas; otras 300 entraron en producción el año 2000. La comunidad ha podido duplicar sus tierras agrícolas. Y aunque esta recuperación de tierras no haya sido precisamente un proceso carente de problemas, ha triunfado sobre previos intentos fallidos<sup>22</sup>. Luego de un siglo de esfuerzos, las valientes acciones que acometieron y las hábiles maniobras que utilizaron les ha permitido a los cabaneños lograr una base relativamente grande de tierras, la cual sigue en ascenso.

Cuadro 1: Diferentes modelos de manejo del agua

Junio a diciembre - Riego	Enero a mediados de abril - Primeras lluvias fuertes	- Períodos secos
Modelo local - Alcaldes de agua - Sistema saya	Sistema informal - El que pueda - Anárquico	Modelo estatal - Controladores - De canto

## DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA A LA POLÍTICA CULTURAL: MODELOS LOCALES Y ESTATALES DE DISTRIBUCIÓN

Los materiales analizados de Cabanaconde muestran que la recuperación de tierras y el incremento de la disponibilidad de agua son temas que, en esencia, son más de carácter político que técnico. En el ámbito comunal, las divisiones políticas y económicas militaron en contra de la total rehabilitación de los andenes. En el caso de los canales de Huataq y Majes, los intereses regionales y nacionales influyeron, en gran medida, en la posibilidad de tener un mayor acceso al agua y de recuperar tierras. Tal como lo demuestra el conflicto del Majes, los sistemas locales de producción andinos deben ser entendidos dentro de la economía

22 En febrero de 1990 habían sido asignados varios cientos de hectáreas más de tierras en Joyas, Huanque, Ventana 18 y otros lugares. Este proyecto, si bien fue iniciado por la comunidad, contaba con el apoyo de COPASA, organismo no gubernamental que ayudó a subsidiar la construcción de acequias para regar los campos nuevos. La recuperación de campos con terrazas abandonadas y otras técnicas de cultivo indígenas, como los camellones (véase, p. ej., Denevan 1987; Portocarrero 1986; De la Torre y Burga 1986; Smith 1989; Malpass 1986; Trawick 1994; Treacy 1989, 1994a; Erickson 1988; Erickson y Candler 1989), vienen concitando creciente atención entre los académicos y organismos no gubernamentales. Masson (1987, 191) calcula que hay un millón de hectáreas de campos con andenería en la Sierra peruana, y que sólo el 25% está siendo usado actualmente (véase también Masson 1982). Cabanaconde, con su recuperación de casi mil hectáreas de terrazas abandonadas, muestra el potencial que tiene la Sierra en cuanto a recuperación de tierras; esto depende, obviamente, de que se consiga un mayor abastecimiento de agua. En 1994, el agua proveniente del Canal de Majes fue asignada a los diferentes sectores agrícolas como sigue: los campos principales (la campiña agrícola) recibían 150 litros por segundo; Pirachapampa, Auqui y Ukru-Ukru, 115 litros por segundo; Villa del Colca (Ventana 18), 155 litros por segundo; y Ccalhuani, 15 litros por segundo (véase también COPASA 1997; Gelles 1994).



política del estado peruano. En esta, la necesidad del agua de la sierra, por parte de la economía nacional centrada en la costa, tiene amplia repercusión a nivel local.

Pero, el canal de Majes y las políticas de desarrollo nacional en el Perú forman parte de una más amplia política cultural, a través de la cual los que detentan el poder y los discursos culturales dominantes consideran los recursos naturales y humanos de la sierra como inferiores a los de la costa criolla. Además de las instancias abiertas de dominación como el Majes y otras de gran escala de desarrollo orientado hacia la costa, el estado peruano margina a las comunidades andinas y su entorno cultural sirviéndose de medios muy sutiles. Esta marginación se hace evidente en los distintos fundamentos de los modelos estatales y locales que sustentan la distribución y el manejo del agua; estos modelos muestran diversos grados de eficiencia, equidad y control local.

En Cabanaconde, estos modelos se aplican a los mismos campos durante distintos momentos del ciclo anual de riego (véase cuadro 1). En una primera instancia, los modelos estatales, informales y locales de distribución de agua —*anansaya/urinsaya, el que pueda y de canto*, respectivamente— pueden parecer meras opciones diferentes para la repartición del agua (véase fig. 10); pero, en realidad, representan procesos históricos y racionalidades culturales totalmente divergentes.

Durante los meses de junio a diciembre, los *yaku alcaldes*, que ostentan sus varas de mando con cabeza de serpiente, se turnan en la distribución del agua de regadío. Ellos siguen el andamiaje conceptual binario del sistema *saya* que se sobrepone a los campos cultivados de Cabanaconde (véase figs. 11 y 12); uno de ellos regando la tierra clasificada como *anansaya* o la mitad de arriba; y el otro, la tierra de *urinsaya* o la mitad de abajo<sup>23</sup>. Como se mencionó en la Introducción, los *yaku alcaldes* se turnan no sólo en el manejo del agua, sino también en los rituales que llevan a cabo. El control simbólico del agua a través de los cerros y los ritos de la tierra, así como la obtención de la fertilidad, son aspectos característicos del modelo local.

Cuando se inician las lluvias fuertes, a fines de diciembre o a principios de enero, se pone en marcha un sistema informal de distribución: *el que pueda* —el que consigue agua primero, o el que tiene la mayor fuerza física o social—. Tan pronto como las lluvias amainan, aunque sea temporalmente, la ausencia de algún funcionario de aguas da lugar a conflictos que pueden llegar a la violencia física. Es entonces cuando se pone en acción el modelo estatal de riego.

23 A los *yaku alcaldes* también se les denomina *alcaldes de agua, alcaldes de campo, regidores o repartidores de agua*. Existen cuatro turnos o rondas, cada uno de los cuales es controlado por dos alcaldes de agua. Los cuatro turnos corresponden a las siguientes actividades agrícolas: preparación de la tierra (barbecho); siembra (solay); deshierba y reforzamiento de tallos (lampeo o *qallqay*); y un segundo reforzamiento y deshierba que se conoce como *ballmeo*. El verdadero nombramiento de los alcaldes de agua se realiza en abril, con bastante antelación respecto al primer turno, que empieza a fines de mayo. Las varas con cabeza de serpiente que usan como señal de mando son transferidas en las distintas familias. Para un interesante relato sobre los quehaceres, riesgos y gratificaciones que conlleva un cargo de riego en Nuevo México, véase Crawford (1988).

Modelo Estatal de Distribución de la Irrigación: De Canto

secuencia de canto

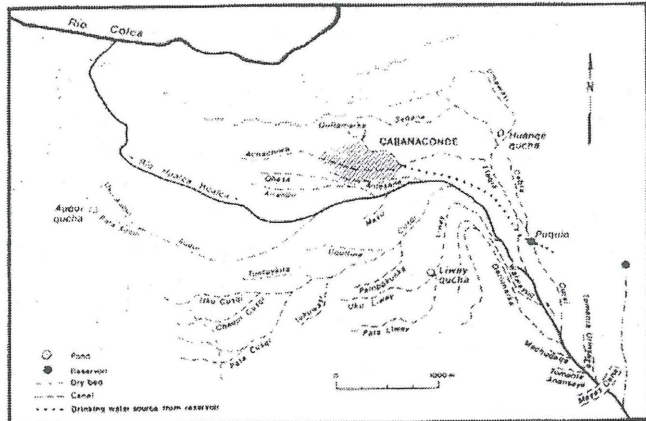
los campos son regados sin distinción a las divisiones duales

1	2	3
4	5	6
7	8	9

↑  
estos son los mismos campos



↓  
secuencia Anan/Urín



Modelo Local de Distribución de la Irrigación: Organización Dual

los campos son regados de acuerdo a la división dual

A	U	U
A	A	A
A	U	A

A = campos regados por el Alcalde de Aguas de Anansaya

U = campos regados por el Alcalde de Aguas de Urinsaya

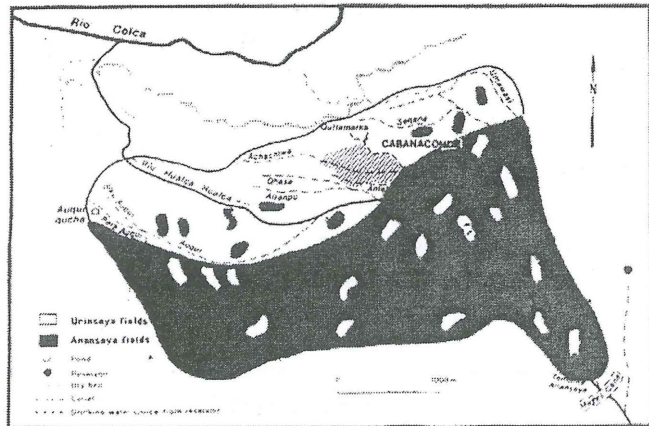


FIGURA 10: MODELOS LOCALES VERSUS MODELOS ESTATALES DE IRRIGACIÓN

Durante el modelo estatal de base anual para el manejo del agua, existe un tipo diferente de “repartidor”; es decir, la persona encargada de la distribución. A estas personas, que son comuneros como los alcaldes de agua, se les llama *controladores*. Ellos distribuyen el agua a los campos *de canto*; es decir, lo hacen sucesivamente, “de un extremo al otro”, sin considerar la clasificación dual de las parcelas (*anansaya* y *urinsaya*) que opera en el modelo local. El Estado adopta, sobre el manejo del agua, un punto de vista secular y burocrático; en cambio, el modelo local es altamente ritualizado y percibe el agua como algo que forma parte de un universo simbólico y social más amplio.

En el corazón de este conflicto, se encuentran los temas de autonomía local y control estatal, así como las diferentes concepciones culturales vinculadas a la disponibilidad, la eficiencia y a los medios utilizados para obtener una abundante agua de riego. Durante los últimos cincuenta años, las élites locales y los funcionarios estatales han intentado suplantarse completamente el modelo *saya* de distribución por el sistema *de canto* propuesto por el Estado. Esto ha dado origen a una lucha que continúa hasta el día de hoy. Aunque el modelo estatal ha venido ganando terreno a lo largo de los años, muchos aspectos del modelo local permanecen fuertemente enraizados.

Para entender esta perseverancia, voy a contrastar, en los capítulos siguientes, las historias, rituales y prácticas de manejo de los *yaku alcaldes* con sus contrapartes en el modelo estatal. Voy a rastrear las transformaciones de diversas concepciones religiosas y lógicas culturales durante la época precolombina, colonial y contemporánea. Con esto pretendo demostrar cómo dichas concepciones y lógicas son utilizadas por, y contra, los distintos estados que intentan extender su hegemonía cultural y su poder político. Empezaremos con los referentes cosmológicos y las prácticas rituales propias de los *yaku alcaldes*.





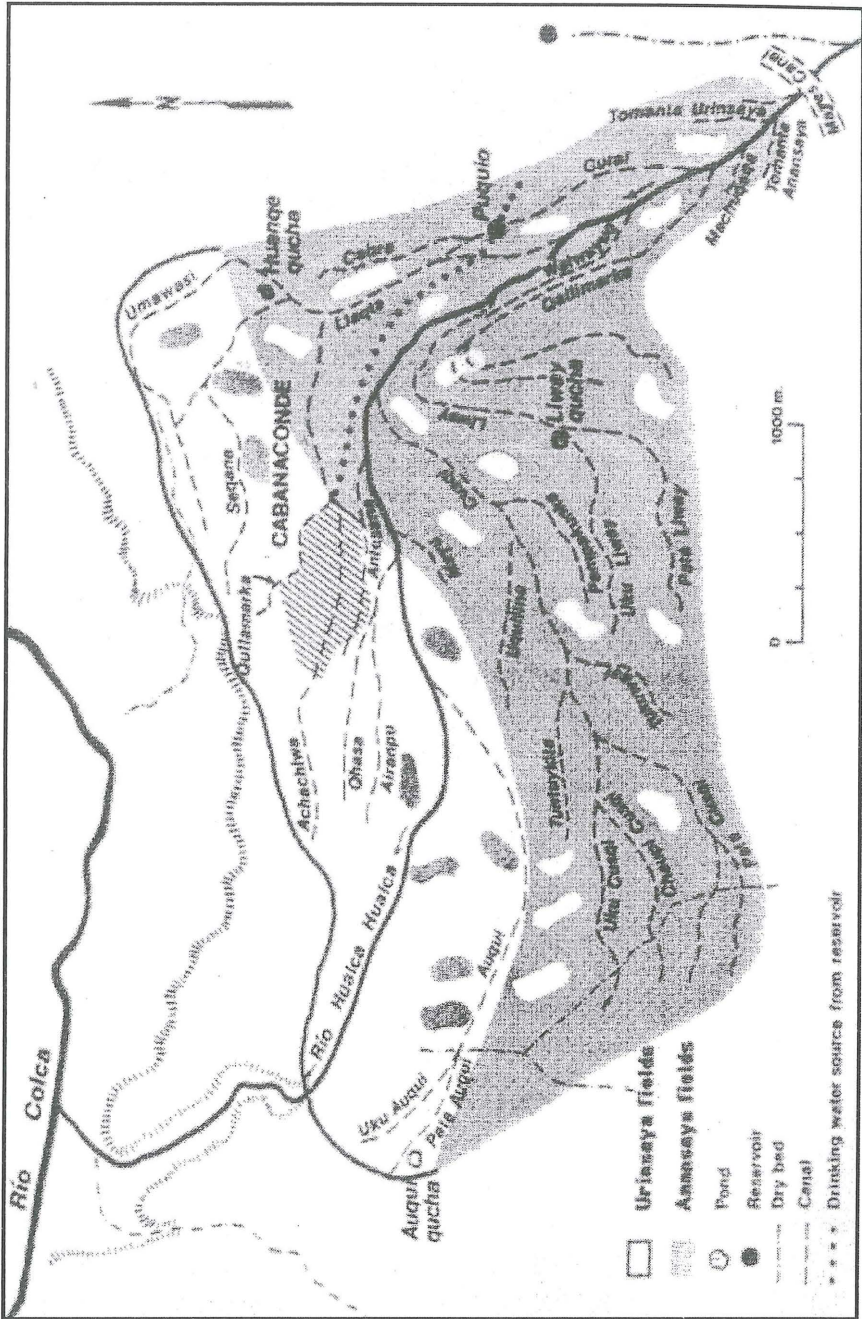


FIGURA 12: REPRESENTACIÓN GENÉRICA DE LAS DIVISIONES SAYA





## PACHAMAMA, CABILDOS Y RITOS DEL AGUA

Como mi cerro no hay, no hay en todo el mundo.  
 “Chirihuayrita”, grupo musical Savia Andina

“cuando el dicho inga quería hacer algún sacrificio famoso e aplacar alguna guaca... enviaba a mandar que sacrificasen hombres a las tales guacas.”

Declaración hecha por los *kurakas* de Cabanaconde al funcionario de la Corona española, Juan de Ulloa Mogollón en 1586.

*Ha sido una larga mañana<sup>1</sup>. Mariano, el alcalde de agua de urinsaya, “la parte baja”, ha estado ocupado este primer día del nuevo turno de riego. Con su esposa, llamada Genoveva, otros familiares y un especialista en rituales (paqu) que ha sido llamado para tal efecto, Mariano ha realizado numerosas ofrendas al cerro Hualca-Hualca, a la Pachamama y a la Yakumama. Mariano ha estado tapando las fugas de los rústicos canales y ayudando a los regantes a preparar sus acequias. Durante los cuatro días y noches siguientes —antes de que el otro lado, anansaya, se haga cargo— él estará junto al agua, sin abandonar las chacras. Se mueve por las terrazas; apura y también supervisa a los regantes, mientras hace la ronda a lo largo de los canales; vigila si hay filtraciones o robos de agua. Apenas si dormirá por ratos, sin descansar realmente, mientras el brillo abrasador del sol cede el paso a las frías noches andinas. Su esposa también estará ocupada preparando la comida, llevando y trayendo, del pueblo a las chacras, el alimento, los ponchos y las linternas.*

*Las preparaciones para el inicio de los turnos empezaron la noche anterior. Yo llegué al atardecer y vi apoyada en la pared las dos varas coronadas con serpientes: el símbolo de mando del yaku alcalde. Mariano, su esposa, sus tres hijas mayores acompañadas de sus esposos (sus “hijos”) y unos cuantos niños observaban cuidadosamente a Donato, el paqu, mientras preparaba y disponía su parafernalia ritual: sebo de llama, semilla de coca, hojas de coca, trago, hierba kunuka y un tipo especial de harina de maíz. Con mucho cuidado, sostenía el feto de una vicuña (camélido no domesticado proveniente de las punas) por el cual Mariano había pagado trescientos intis en el mercado central de Arequipa.*

*Donato, que ha trabajado en diferentes turnos de riego tanto en anansaya como en urinsaya, es conocido en el pueblo como un excelente paqu; como alguien dijo: “Hace que el agua vuele.” Tomamos algunas rondas de trago, masticamos coca y fumamos cigarrillos; salpicamos, en cada ronda, algunas gotas del trago sobre la vara de serpiente. Después de estas y otras libaciones, Donato nos pasó a cada uno un pedacito del sebo de*

1 Esta descripción sobre un *yakutinkay* ha sido hecha de acuerdo con mis notas de campo, octubre de 1987.

llama. Mientras invocamos a nuestros cerros padrinos y madrinas, respiramos profundamente sobre el sebo, orando: “Ay padrino, madrina”. Mientras va diciendo nuestros nombres, el paqu va colocando cada pedazo de sebo dentro de la q’apa. Esto nos protege de los peligros vinculados con las próximas rondas de riego: “Si no lo haces, te quedas botado nomás”, señala.

Luego, Donato frota con sebo los mangos curvos de serpientes de Guapo León y San Pedro, como se llaman los bastones de mando. Después, va rodeando una piedra con ascuas ardientes en su superficie plana. El paqu pone una pizca de incienso en la parte superior. Nosotros la recibimos y la vamos pasando por encima y por debajo de las cabezas de serpientes de las barras; luego, en dirección al cerro Hualca-Hualca, susurrándole plegarias todo el tiempo: que no ocurran accidentes y que el agua llegue rápidamente y sin riesgos al sector Auqui, las últimas chacras de la ronda. Mientras envuelve con cuidado las ofrendas de q’apa y el feto de la vicuña con viejo papel de periódico, Donato va dando instrucciones específicas a Cornelio, uno de los “hijos” de Mariano que aspira a ser paqu por derecho propio; él asumirá el rol de especialista ritual durante el rito del agua (yakutinkay) en la mañana siguiente. Cuando ya estoy por irme, Mariano me llama y me dice: “Recuerda, Pablo, a las tres y media. Si no estás, te dejamos”.

Cuando llego, a la hora fijada, ellos ya están tomando café, envueltos en sus ponchos y botas de goma. Con palas en mano, protegidos con bufandas y sus alforjas rebosando de bienes rituales, nosotros cuatro —Mariano, sus yernos Cornelio y Juan, y yo— emprendemos el camino desde el pueblo hacia la toma de Puquio. Mariano y Cornelio llevan las varas. La luna llena ya está sumergiéndose en el horizonte; con la ayuda de una pequeña lámpara, de las que usan los regantes, fuimos iluminando el camino. Nos detenemos por momentos durante el recorrido para tomar unos tragos, fumar cigarrillos y masticar coca. El agua fluye en un canal cercano; un susurro constante llega de río abajo.

Marchamos durante una hora, atravesando Puquio y las tomas más altas. Ya estábamos bastante arriba de los canales y los campos cultivados, caminando a lo largo del todavía no domesticado río Hualca-Hualca. Este es, realmente, una corriente que desciende del cerro; salpicando ruidosamente y deslizándose hacia nuestro lado, el río serpentea hacia abajo. El cerro Hualca-Hualca se destaca, a la distancia, iluminado por la luna. Cuando llegamos al lugar del ritual, la cordillera que nos rodea impide que llegue la luz de la luna, y el cielo de la madrugada se oscurece aún más. Empezamos la ceremonia.

Cornelio coloca las varas en el suelo con las dos cabezas de serpiente mirando río abajo; mientras los otros buscan leña, él empieza a preparar una pequeña fosa ritual. Saca una gran roca y otras más pequeñas del barro húmedo que se encuentran al lado del torrentoso río, cava un hoyo rectangular y coloca, allí dentro, el feto de la vicuña junto con cinco frascos de vino, trago y diferentes tipos de chicha. El primer atisbo de luz está apareciendo, la oscuridad grisácea se va tornando en un azul profundo que anuncia el amanecer; al igual que antes, con la luz de la luna, las formas a nuestro alrededor empiezan a distinguirse nuevamente.

Mariano decora una gran roca del río con serpentinmas de colores. Mientras tanto, hacemos libaciones; salpicamos el río y la roca cubierta de cintas con una chicha especial servida en q’eros (tazas rituales), y salpicamos, también, un poco de esta bebida en las varas de cabeza de serpiente. Cornelio cierra con una piedra la fosa de las ofrendas y la cubre con una gran piedra seguida de otras más pequeñas. “Allí se queda para el río, Pablo”, me dice Cornelio. Pasamos coca, trago, cigarrillos, y hacemos más libaciones; inciensamos las varas de cabeza de serpiente, la fosa ceremonial, la Pachamama y la Yakumama; todo en nombre del cerro Hualca-Hualca y los otros cabildos o dioses de las montañas. “Igual nomás que nosotros los seres humanos,



que tenemos un juez y gobernador aquí en Cabanaconde, así también cada montaña es una autoridad que ha sido nombrada y designada. Así es”, explica Cornelio. Luego, suplicando al Hualca-Hualca y otros cabildos con un tono reverente, quema la q’apa. La hierba kunuka, la hoja de coca y el sebo de llama despiden un olor dulzón, especialmente apreciado por los cabildos. Algunos hacen más rondas de trago y quema de incienso; después, continúan las libaciones especiales.

Luego, empacamos rápidamente y emprendemos el regreso al pueblo. En el camino, paramos para tapar algunas pequeñas fugas mientras nos dirigimos a Ullpaq, donde la mitad inferior tiene su “chimenea” u hogar ceremonial para la quema de q’apas. En Ullpaq siempre se tiene que quemar q’apas, me cuenta Cornelio, “porque es así como los antiguos, los incas, lo enseñaron”. Pronto, Genoveva, las hijas de Mariano, su comadre y un amigo llegan allí portando abultados mantos y faldas envueltas. Van saliendo ollas llenas de comida, cacerolas, tazas y botellas. Hacemos una pequeña fogata en un fogón ya bastante usado. Donato llega y formamos un grupo de unas doce personas.

Las mujeres sirven un ponche caliente seguido de trago y vino, después pasamos bolsas de coca y masticamos muchas hojas. Antes del alimento ritual, quemamos algunas q’apas más en la chimenea, hacemos libaciones y quemamos incienso. Entonces viene la comida —¡y de qué manera!—. Después de comer, Cornelio y yo caminamos por el canal, unos cincuenta metros, para controlar una gran fuga; usando una barra de fierro y palas, cortamos gruesos pedazos de champa para tapar los hoyos. Apenas llegamos a Ullpaq, amigos y familiares adornaron nuestros sombreros, el de Mariano, el de Cornelio y el mío, con coronas de rosas; colocaron guirnaldas de cintas de colores alrededor del cuello. Luego, llega más coca, trago y hanpi (trago mezclado con hierbas medicinales).

Esto es sólo el comienzo: habrá otros tantos rituales, una gran fiesta y celebración en el transcurso del día. Pero, incluso ahora, aunque el sol acaba de salir, el día parece ya avanzado. Mariano revienta dos cohetes que explotan fuertemente en el cielo, y de los cuales hacen eco las abruptas barreras de las montañas circundantes. Sacudiéndose del sueño, el pueblo recibe la señal de que el rito del agua ha culminado. Urinsaya ha empezado su ronda; el agua va camino hacia las chacras.

## RITUALES DE FERTILIDAD, MONTAÑAS Y MOMIAS

El *yakutinkay* y otros rituales de riego ejecutados por los alcaldes de agua ocupan un lugar importante en el ciclo anual de rituales de Cabanaconde. Constituyen un medio poderoso para transmitir y reproducir las creencias acerca de la fertilidad, enfermedad, poder, autoridad e identidad étnica. En la sociedad andina, en donde la “comunicación de los valores fuertemente arraigados y las ideas acerca del orden de las cosas se transmiten, de preferencia, a través de actos rituales; es decir, a través de acciones simbólicas y no de manera verbal” (Rasnake 1988, 220), lo ritual adquiere especial importancia. El ritual de riego en Cabanaconde, por lo tanto, “produce activamente prácticas y políticas que conforman la realidad social” (Tambiah 1990,2).

El ritual de *yakutinkay*, que es ejecutado por cada mitad cuando va a dar inicio al ciclo de riego, está seguido de una serie de ritos formales y pequeños actos a lo largo de toda la ronda. Por medio de la redundancia, un fuerte simbolismo, el uso de multimedia y un sentido de comunicación intensificada y magnificada, el *yakutinkay* y los numerosos ritos



cotidianos representan y encarnan “verdades cósmicas arquetípicas” de las creencias nativas cabaneñas, las cuales están asociadas con la identidad étnica y la producción. Como vimos anteriormente, la población precolombina de Cavana reclamó el cerro Hualca-Hualca como su lugar de origen; y, recurriendo a la deformación craneana, inscribieron la forma de la corona sagrada del Hualca-Hualca en los cuerpos de sus súbditos. Hasta 1983, la comunidad hizo un peregrinaje anual para venerarlo y obtener el favor de que se les procure un poco más de agua. El agua del Hualca-Hualca, que muchos cabaneños comparan hoy con la leche materna, sigue siendo el recurso natural más importante; es el más valorado y ritualmente más elaborado de la comunidad.

Estos mismos rituales y creencias son a menudo los medios usados para crear la imagen de una zona andina exótica y romántica. Pero, a la inversa, las críticas de tales imágenes asignan un papel marginal a la religión andina y la trivializan, en vez de verlo como un componente clave de la identidad cultural en la Sierra. Las creencias y prácticas religiosas autóctonas de los Andes, las cuales se han ido forjando en contextos indígenas y coloniales hispánicos, son muy dinámicas. Varían enormemente de un lugar a otro, e interactúan con otras esferas e ideologías. Entre estas se incluye el catolicismo, la economía de mercado y los discursos políticos de derecha e izquierda; como también las imágenes e ideologías difundidas por maestros, comerciantes, antropólogos, migrantes transnacionales, evangélicos y a través de la radio. Además, con la introducción del cine en la pequeña pantalla vía beta-max en 1987, y la televisión en 1993, los cabaneños están continuamente expuestos a los productos culturales provenientes del exterior<sup>2</sup>.

Es también importante recalcar que, aunque pudiera parecer autóctona, la percepción local en Cabanaconde asociada con el cerro Hualca-Hualca, no lo es; más bien, se fue forjando durante la colonización que un imperio indígena llevó a cabo en esa zona. A fines del siglo XV, en lo alto de una saliente del vecino cerro Ampato, que tiene 6,300 metros de altura y ostenta un pico en forma de rana, una niña de doce o trece años de edad, conducida por sacerdotes incas y representantes del Estado, recibió un fuerte golpe en la zona craneana. Ella fue la víctima de un imperio indígena que llevó la vieja tradición panandina de sacrificio y adoración a las montañas a alturas extremas. El estado inca fue el único en construir santuarios religiosos en docenas de picos sobre los 5,600 metros, alcanzando alturas por arriba de los 6,300 metros; estos cerros no han vuelto a ser escalados hasta la segunda mitad

---

2 Durante mi permanencia en los años 1987 y 1988, al menos tres de estas pequeñas salas (cada una con capacidad para 25 a 75 personas) eran instaladas varias noches a la semana. Los jóvenes, algunos de los cuales nunca habían estado en Arequipa, se hallaban ahora expuestos a Bruce Lee, Arnold Schwarzenegger y una vasta gama de películas sobre kung fu. Estos filmes, al parecer, ejercieron en ellos un fuerte impacto, ya que a la mayoría de adultos le era indiferente este tipo de producto hollywoodense. Para muchas personas, estas películas eran destructoras de los valores comunales e incluso pornográficas. En aquella época, la calle principal y la plaza eran los únicos lugares públicos que contaban con electricidad y alumbrado, y constituían en el pueblo el centro de la “modernidad”. En 1993, fue instalada una antena parabólica y ahora se recibe transmisión televisiva (pero sólo una estación a la vez); varios hogares cuentan también con videograbadoras.

del siglo XX. Es posible que la Doncella de Ampato proviniera del Cuzco, centro imperial del estado inca, o que, tal vez, haya pertenecido a la nación Cavana.

Quinientos años después, el arqueólogo Johan Reinhard y el escalador Miguel Zárate encontraron a la Doncella y a otras víctimas de sacrificio que estaban en las laderas del cerro Ampato. Los importantes estudios de Reinhard han contextualizado este tipo de sacrificio y develado su lógica al interior de la sociedad andina en general y el manejo político del estado inca (véase p. ej. Reinhard 1985, 1986, 1998). Sin embargo, los medios masivos, tanto en el Perú como en Estados Unidos, resaltaron el lado exótico del descubrimiento de la momia. Por ejemplo, un documental de National Geographic para la televisión se centró en “los misterios de las momias”: una mirada comparativa de prácticas funerarias y embalsamamiento.

Los informes podrían haber examinado cómo la Doncella de Ampato se inscribía en una tradición religiosa panandina vigente que atribuye poder, autoridad y acción a las montañas, la tierra y otros elementos de la geografía sagrada. Esta tradición religiosa existía mucho antes del imperio inca y sigue siendo importante en la vida de millones de personas en el Perú, Bolivia y Ecuador. Pero la relevancia de la creencia contemporánea en los Andes —y el hecho de que la cadena de montañas donde se encontrara a la Doncella de Ampato continúe siendo un lugar de significativa religiosidad e identidad étnica—, no recibió ningún espacio en los medios<sup>3</sup>.

Valiéndose de unas estacas de madera, los incas lograron alcanzar la escarpada cima del cerro Hualca-Hualca, y es probable que, además, ejecutaran allí sacrificios humanos (Johan Reinhard, comunicación personal 1997). Entonces, se ve con claridad que el culto a los cerros de los cavanos —fuente de su agua de riego, de sus orígenes primigenios y de su identidad como pueblo— fuera apropiado simbólicamente y consagrado por los incas. Al instalar lugares sagrados y santuarios religiosos para sus rituales en Ampato, Hualca-Hualca y en decenas de altos picos en toda la Sierra Central, el estado inca estableció su legitimidad, extendió su hegemonía y utilizó las creencias religiosas primigenias y más enraizadas de la localidad para sus propios fines. Las deformaciones craneanas de los

3 Cabanaconde aparecía de pronto en la primera plana del *Chronicle* de San Francisco y otros diarios importantes. Más que servir para enterar al público de las complejidades del imperio incaico o de la sociedad andina contemporánea, la Doncella de Ampato pasaría a ser sacrificada en muchos otros altares. El presidente peruano Alberto Fujimori la sacrificó en el altar del nacionalismo peruano, cuando declaró al dirigirse a la National Geographic Society que “Juanita ha despertado para encontrar su país unido en un propósito común”. El presidente Clinton la sacrificó en el altar del mal gusto, cuando dijo: “Si fuera soltero, la invitaría a salir... Les puedo decir que es la momia más guapa que he visto hasta ahora”. *National Geographic* la sacrificó ante el insaciable deseo de Occidente por todo lo exótico proveniente del “misterioso” tercer mundo. Y nada menos que una fuente como *National Enquirer* acabó también implicándose, cuando manifestó preocupación de que los perfectamente conservados ovarios de la Doncella de Ampato pudieran utilizarse para concebir un bebé de probeta. “Imagínate lo que sería crecer sabiendo que tu madre fue una niña inca de hace 500 años. No hay razón para seguir con este procedimiento”, dijo a la revista una fuente “fidedigna”.



cavanas y los sacrificios humanos del estado inca encarnan, por tanto, procesos políticos, literal y figurativamente. Queda claro, entonces, que los rituales practicados hoy en día por los cabaneños, en honor a los cerros, han estado vinculados a la construcción cultural de poder e identidad que se ha mantenido en esta región por cientos de años.

## RITUALES COTIDIANOS Y ESPECIALISTAS EN RITUALES

La cosmología que orienta actualmente los rituales vinculados al riego forma parte de una visión del mundo interpretada de manera diversa por las personas que los practican. Mientras que algunos sienten curiosidad frente a este modelo y participan activamente en su reproducción y transformación, otros llevan a cabo rituales de manera mecánica e ignoran sus aspectos más sutiles. Pero todos aceptan que los cerros y la tierra son sagrados; que la prosperidad de cada familia depende, en gran medida, de las ofrendas que se hagan frecuentemente a través de rituales. Los adultos deben tener un buen dominio de estas prácticas, ya que son vistos como una parte integral del riego y de otras actividades productivas.

Por lo menos tres veces al año, cada familia ejecuta: ofrendas rituales formales (*q'apa y tinkay*) para su propio ganado; un ritual principal para cada parcela de terreno durante la época de siembra; uno general después de la cosecha; y otro anual para bendecir la casa y la tierra de la que ha sido hecha. Esto es lo mínimo que se ha acostumbrado. En un año normal, gran parte de las familias realizan sus ofrendas para sus alpacas, llamas y huertos, y también para curar enfermedades. Cada familia quema *q'apas*, esparce y salpica libaciones de *tinkay* en el nombre de Hualca-Hualca, la *Pachamama* y otros dioses locales que ejercen algún control sobre su producción. Para estas ofrendas, no se requiere un especialista en rituales; cada adulto es bastante versado para ejecutar los pasos adecuados.

Además de estos rituales establecidos, que comprometen a la familia extensa o nuclear, existen rituales menores que cada individuo ejecuta personalmente y que forman parte de la vida diaria. Por ejemplo, es necesario llevar una bolsa de coca cuando uno dirige a los campos, con el fin de protegerse de las enfermedades provenientes de la tierra. La hoja de coca, un elemento central de la vida social y de la identidad cultural en la Sierra (Allen 1988), se lleva en pequeñas bolsas artísticamente tejidas y bordadas con los diseños y colores de la comunidad, las cuales tienen pequeñas borlas en la base<sup>4</sup>. Se cree que tienen poderes protectores y curativos al igual que la coca misma. Para honrar la tierra o un cerro, se alza la bolsa abierta con ambas manos, haciendo respetuosas invocaciones. Cuando se bebe la chicha de maíz durante el trabajo agrícola, o cuando se visita a algún amigo, se

4 Los lados también están bordados y tienen pequeños bolsillos para guardar las semillas de coca, que se usan solamente en rituales. Las bolsas de coca suelen usarse para honrar la tierra y al Hualca-Hualca, y para protegerse de los espíritus que pudieran ser malignos. Las *istas* también pueden usarse para resguardar los objetos encantados (encantos) y los tesoros (tapados), que en ocasiones los cerros ponen al descubierto.



debe hacer un pequeño *tinkay*, ofreciendo unas gotas a la *Pachamama* o al Hualca-Hualca. Los cabaneños, en su mayoría, acostumbran realizar estos rituales de manera habitual.

Sin embargo, algunos rituales, y toda una esfera de conocimiento esotérico, son de dominio de especialistas en rituales, la mayoría de los cuales son hombres. Entre ellos, están los espiritistas (*paqus*), los brujos (*layqas*) y los curanderos (*hanpiq*)<sup>5</sup>. Los *paqus* se comunican con los cerros y los dioses de la tierra; ejecutan rituales agrícolas, pastorales y de curación para personas individuales, familias y la comunidad en general. Algunos *paqus* son generalistas, mientras que otros son reputados por ejercer una actividad en particular: ya sea de curación, vinculada con el agua, o alguna otra en particular. El *paqu* más reverenciado y renombrado es el *karpayuyq*, conocido en otras zonas como *altamisayuyq* (véase por ej. Allen 1988)<sup>6</sup>.

### PACHAMAMA, LA MADRE TIERRA

La *Pachamama* es uno de los personajes fundamentales de una visión del mundo “en la cual la tierra se percibe como animada, poderosa e imbuida de conciencia —una sociedad paralela a la tierra de las personas con las cuales se encuentra en interacción constante” (Allen 1988, 24). La tierra está viva, y aunque es a menudo benevolente y da sustento a aquellos que la adoran debidamente, también es caprichosa: puede dañar, y hasta matar, a los que ella siente que la pueden haber ofendido.

La personalidad de la tierra varía de un lugar a otro. En los altos pastizales, donde la tierra no ha sido domesticada adecuadamente a través de ofrendas, se encuentra en un estado más salvaje y más “virgen” que en los campos agrícolas<sup>7</sup>. En estos últimos, la *Pachamama* se individualiza, actuando de manera similar a los humanos respecto de sus actividades y propiedades; cada sector agrícola, y cada parcela de tierra, tiene su propia “mama”. Cuando la gente siembra y hace ofrendas a sus parcelas de tierra, invocan a la Madre Tierra de esa área particular (p. ej. “ay Liwaymama”). Al igual que en el caso del concepto de cabildo, el mundo social se extiende y se personifica con el paisaje. Las parcelas de tierra se hablan entre ellas, comparando las ofrendas que sus dueños les han dedicado:

5 Existen además otros especialistas en curaciones, como los hueseros, los parteros y la enfermera y el médico de la posta médica.

6 El verbo *karpay* significa instruir a los iniciados en espiritismo, impartirles lecciones y enseñanzas (Lira 1982). Los *karpayuyq* adquieren su habilidad para comunicarse con las divinidades de los cerros cuando son golpeados por un rayo. Los *karpayuyq*, que casi siempre proceden de otros lugares, son a veces “charlatanes” que estafan a la gente para sacarle dinero. Pero incluso quienes han sido timados mantienen su fe en la existencia de los verdaderos *karpayuyq*.

7 Esto ocurre especialmente con los pastizales distantes, como Huataq, al que Toribio comparó con un venado salvaje, aún no domesticado. Cuando empezó a ir allí en 1966, pocas personas acudían a Huataq y sólo se habían hecho unas cuantas *q'apas*. Como él decía: “La tierra antes se movía. Se ha puesto duro desde que la gente está viniendo. Cuando recién vine, ni siquiera me quedaba la noche. Montaba ocho horas, veía el ganado y luego, media vuelta”. Véase Allen (1988 37-67) que ofrece una interesante explicación de la *Pachamama* y sus distintas manifestaciones. Para tener una visión de primera mano, véase el relato de Gregorio Condori (Valderrama y Escalante 1996).

—“¿Qué te dio el tuyo?”

—“El mío me dio un cuy, excelente chicha, vino y coca. ¿Y a tí?”

—“¡No, a mí sólo me dio un poco de cancha vieja!”

La tierra toma a mal estas mezquinas ofrendas y retribuye con poca producción o, lo que es peor, hace que el propietario se enferme. A esta enfermedad se le conoce como *allp' a* o *tierra*, y es la enfermedad más común en el pueblo (véase también Anexo A). La *tierra* puede venir también cuando uno se enfurece con otra persona o con sus animales, lo que la tierra puede malinterpretar asumiéndolo de manera personal y vengándose.

Durante el ritual para bendecir la tierra de sus casas, que se practica el primero de agosto, cada familia invoca al Hualca-Hualca, a la *Pachamama* y a otros cabildos. Se hace el *q'apa* a nombre de los miembros del hogar y de otros familiares que se desea proteger. Hay muchas otras ocasiones para la adoración formal de la tierra; tales como en la siembra (*solay*), que es una fiesta de trabajo que gira en torno a la familia. Esta adoración formal de la tierra—opuesta a los pequeños rituales de la vida cotidiana—se manifiesta otra vez cuando ocurre la cosecha y cada familia agradece a la tierra y al Hualca-Hualca con otro *q'apa*.

## LOS “CABILDOS”, DEIDADES DE LOS CERROS

El término *cabildo* designa a los dioses de los cerros que regulan la salud de los humanos, del ganado y las plantas que se encuentran bajo su jurisdicción. Algunos cabildos también proveen de agua a los campos agrícolas y merecen una atención especial. El uso de la palabra *cabildo* es, de por sí, digno de interés. Aunque la mayoría de los cabaneños cree que el término es de origen quechua, en realidad se trata de un término español, importado a principios del período colonial, que tiene una connotación general de concejo de autoridad. Por tanto, los cabildos son los cerros que tienen autoridad sobre el pueblo de Cabanaconde; son las figuras de poder a quienes los cabaneños deben lealtad y respeto, a quienes tienen que ofrecer sacrificios y pagar un tributo. En retribución, los cabildos vigilan y protegen a los cabaneños: el más devoto se ve recompensado con un aumento de animales y cosechas.

En visitas realizadas a los altos pastizales, y durante los rituales de siembra y cosecha, se realizan ofrendas a los cabildos y a la tierra por igual. Los dioses de los cerros se diferencian, sin embargo, por ejercer un mayor control sobre el ganado y los animales que viven dentro de sus dominios. Los cóndores y los zorros pertenecen a los cerros y son enviados a matar animales cuyos propietarios no han cumplido con el debido respeto; es decir, los que han descuidado los pagos *q'apa* y los que “no tienen fe”. Es tal el respeto por estos cabildos que cuando uno se encuentra con un cóndor persiguiendo a un ternero, no se debe interferir: es mejor dejar que la montaña haga lo que tiene que hacer y no correr el riesgo de ofenderla.

El principal cabildo de los cabaneños, el Hualca-Hualca, da vida a los campos con su agua y acepta las numerosas ofrendas de sus hijos. Asimismo, es capaz de vengarse cuando estas son insuficientes o son hechas con mala fe. Ostentando una rocosa cresta dentada, el Hualca-Hualca es una montaña impresionante; se le invoca en casi todos los rituales, aparece



en numerosos cuentos, mitos, dibujos infantiles y en la conversación diaria. Los cabaneños consideran el Hualca-Hualca como suyo, pero lo ven también como uno de los cerros importantes de la región, cada uno de los cuales es protector y emblema étnico de otras comunidades. Entonces, la región de Arequipa, así como Cuzco y otras de la zona andina (p. ej. Sallnow 1987; Allen 1988), tiene su peculiar configuración regional de creencias religiosas y ritos.

El pueblo de la comunidad vecina de Tapay hace sus ofrendas a los cerros Sepregina y Bonboya, mientras los pueblos de Chukibamba y Cotahuasi las hacen al cerro Coropuna. Es así como marcha el mundo, y los cabaneños no se sienten aislados por su sistema de creencias. En otras palabras, los cabaneños sitúan su lealtad al Hualca-Hualca dentro de un amplio contexto religioso, en el cual hay otras montañas también poderosas que merecen ser mencionadas de vez en cuando en sus ofrendas.

Al igual que un concejo político, los cabildos sagrados tienen su propia jerarquía, constituida en función del género y el rango. La madre Hualca-Hualca es el cabildo jefe, y siempre debe mencionarse al realizar libaciones y plegarias. Se la invoca junto con el Sabankaya, el humeante volcán que está a su lado, y junto a otras altas cumbres: como las de Ampato, *Kuyaq* y Aguashuni. Se hace otro tanto con algunos cabildos que se encuentran en las inmediaciones del pueblo: como el Qallimarrca, el Sarajoto y el Antesana. Después del Hualca-Hualca, el Aguashuni es la montaña más importante y se la considera un cabildo principal. Mientras que al Hualca-Hualca se le asocia con la agricultura, el Aguashuni, considerado macho, es importante para el ganado. Dicen algunos que el Aguashuni y el Hualca-Hualca tienen relaciones sexuales, simbolizando así la interdependencia de la fertilidad agrícola y pastoril.

Aunque parece haber consenso acerca de la importancia del Hualca-Hualca y el Aguashuni, no todos están de acuerdo en la manera de percibir a los otros cerros poderosos de la comunidad (véase fig. 7). La gente habla a menudo de los “doce cabildos”, pero los nombres de las montañas que ellos designan no son los mismos. Tampoco coinciden sobre los géneros de los cerros menores. Por lo tanto, la concepción que se tiene de los cabildos no es la misma. Sin embargo, no se discute la idea general de que estos tienen poder y pueden ejercer control sobre el bienestar de las familias y los animales. En resumen, el cabaneño promedio no se preocupa mucho sobre los detalles específicos acerca de la jerarquía de las montañas, pero se preocupa especialmente de que todos los cabildos (*entero cabildokuna*) sean invocados en los rituales y las oraciones.

El hecho de que los campesinos nombren a diferentes cabildos refleja, en parte, la orientación de cada persona respecto a la geografía sagrada y los sistemas productivos de la comunidad. Esto se determina mayormente por la ubicación de las posesiones personales de ganado, y de montañas donde pasta su ganado<sup>8</sup>. En febrero o marzo, durante la fiesta

8 Las descripciones que hacen los *paqus* de los cabildos son bastante más detalladas y explícitas que las de la mayoría de cabaneños, y también se circunscriben menos a los cerros vecinos del lugar. Un *paqu* en especial ve estos poderosos cerros como una serie de círculos concéntricos, que van ampliándose desde la comunidad



de la Candelaria, las familias se dirigen a diversos lugares en los altos pastizales para marcar sus terneros y hacer libaciones a las montañas que protegen su ganado. Se realizan viajes especiales, en otras épocas, para hacer ofrendas en las estancias, los lugares donde las familias tienen sus alpacas y llamas. Cada familia lleva a cabo, además, otros rituales de rebaño cuando nace un ternero, y cuando se vende o se compra ganado<sup>9</sup>.

## FERTILIDAD Y ENFERMEDAD: *KUYA* Y *QAYQA*

Como hemos visto, las ideas sobre los poderes reguladores de la vida que tienen las montañas, la tierra y el agua están en la base de gran parte de las prácticas y del pensamiento religioso; esta lógica cultural es un componente esencial de la producción.

Los conceptos de *kuya* y *qayqa* son parte importante de esta lógica cultural. *Kuya* tiene la connotación de milagro o fortuna, y está ligado fuertemente al complejo ritual ganado/montaña. Esta idea se traduce claramente al realizarse las libaciones y ofrendas a los pozos en el rito de *pozotinkay*, lo cual ocurre en la semana que sigue a las fiestas del santo patrón. Los “capitanes” o devotos —propietarios de ganado que patrocinan de manera voluntaria la labor ritualizada de los pozos con música, comida y bebida— realizan sus ofrendas a estas acequias, y en recompensa, el estanque les da *kuya*; es decir, la multiplicación de su ganado.

Esta eficacia ritual se manifiesta también en las ofrendas que se hacen a los altos lagos durante la fiesta de la Candelaria. Como me contaba uno de mis compadres, se ofrece *q'apa* al pozo o al cabildo, implorando: “Por favor, dame una vaquita, un torito, un burrito, cualquier cosita”. Por medio de esta acción, “Es así. Tengo una fe especial para Huataq, entonces a Huataq le pido, ‘por favor dame *kuya*’. Y de la nada aparece un ternero dentro de la tropa”.

---

hacia afuera. De acuerdo con la descripción de otro *paqu*, los cabildos principales que siguen al Hualca-Hualca en jerarquía son: Sabankaya (macho), Waynillo (volcán macho que en la actualidad arroja humareda), Ampato (macho), Warangande (hembra, cerca a Chivay), Qotallaysi (macho), Escirbano (macho), Seprigina (hembra), Coripuna (hembra), Qorankima (hembra) y Kuyaq (macho). En los alrededores de Cabanaconde se encuentran cuatro cabildos machos, que son los del pueblo mismo: Antesana, Taqayqima, Ichergate y Umahuasi. Sirven a estos cabildos principales aquellos que los siguen en mandato, a los cuales el *paqu* (y otros) llamaba *segundos* o *comisarios*. Me dijo: “Al igual que el tesorero o secretario de un municipio cuenta con una junta de autoridades, igual ocurre con los cabildos principales”. Entre estos *ayudantes* o *siguientes* están los cerros de Sarajoto Grande y Chico, de Qallimarka Grande y Chica y de Auqui.

9 En los contextos que rodean estos rituales, se ponen de manifiesto las distintas unidades familiares. La marcación del ganado bovino tiene lugar dos veces al año, en julio durante la fiesta de la Santa Patrona y en febrero durante la Candelaria. Antes de marcar un ternero, el *q'apa* o *iranta* es ofrecido a los cabildos para garantizar la protección del ganado; la sangre procedente de los animales marcados o sacrificados también es ofrecida en tributo. Sobre la importancia económica y simbólica del ganado, véase, p. ej., Zorn 1986; Flores Ochoa 1977, 1985; Martínez Escobar 1983; Starn 1992; Orlove 1980; Valderrama y Escalante 1992.

Los cerros, la *Pachamama* y los pozos no sólo están en capacidad de hacer que el ganado y las cosechas aumenten, sino también tienen el poder de causar enfermedades e inclusive la muerte. Un concepto importante para comprender la relación entre enfermedad y cosmología es el de *qayqa*. El *qayqa* está relacionado con diversos conceptos que se superponen en campos semánticos vinculados a brujería, enfermedad y envidia<sup>10</sup>. Durante el *pozotinkay*, las personas son, al parecer, más vulnerables al *qayqa*. Cuando se ofende al pozo por falta de reverencia o de fé, se experimenta un dolor en todo el cuerpo como si se estuviera totalmente destruido. La mirada de un zorro, los vapores que despiden los muertos, o la gente envidiosa pueden causar el *qayqa*. Hay medios prescritos para evitar o hacer frente a estos efectos nocivos.

El asegurarse la fertilidad, la salud y la prosperidad; evitando así la enfermedad, los accidentes y la envidia es una preocupación universal. En Cabanaconde, las prácticas y creencias que encontramos en los rituales agrícolas, pastorales y de riego reflejan esta preocupación. Al mismo tiempo, proporcionan un marco cultural para la obtención de la fertilidad y el aumento de la producción.

## LA LÓGICA CULTURAL DE LOS RITOS DE AGUA

El ritual de riego, por tanto, forma parte de una constelación más amplia de creencias vinculadas con otros aspectos de la producción. Asimismo, se llega a apreciar con claridad los significados específicos del agua de riego cuando observamos la relación entre el agua, las montañas (masculinas o femeninas), los símbolos de autoridad de los *yaku alcaldes*, y otras ideas sobre el agua transmitidas a través de los actos rituales.

Para el especialista en rituales, así como para el cabaneño promedio, casi todas las montañas designadas con el género femenino son las que proveen de fuentes de agua. Es el caso del cerro Hualca-Hualca: “Una virgen que bota agua”. La *virgen* se asocia aquí con el calificativo de *diosa*, y no tienen connotaciones sexuales. Es decir, cuando los cabaneños hablan del Hualca-Hualca como de una virgen, se están refiriendo a las cualidades milagrosas y dadoras de vida que se asocian con la Virgen María, con otras mujeres santas y con el paisaje sagrado. Otros tantos “cerros madres” son proveedores de agua; tales como el Qoranqima, que surte el lago Mukurka, y el Santa Cuqasqa, que vierte sus aguas en la laguna Leqlehani. Lo mismo sucede con el cerro Seprigina, que provee de agua al vecino pueblo de Tapay, y el cerro Coropuna, que hace lo mismo con muchas comunidades de esta zona. En cuanto a Cabanaconde, las cualidades femeninas del cerro Hualca-Hualca están vinculadas con el agua y se le conoce como *Yakumama*.

Al igual que en otras sociedades andinas (véase, p. ej. Sherbondy 1982b; Bastien 1985), algunos cabaneños asocian explícitamente el agua de riego, el agua subterránea y el océano

10 Para explicar el significado de *qayqa*, los cabaneños mencionan conceptos tales como *qamaqiy* y *layqar*. Mientras *layqar* se refiere a embrujar o hacerle daño a alguien, *qamaqiy* es atraer, hipnotizar y subyugar.

(*Mama Qucha*). Por ejemplo, al Hualca-Hualca se le llama a menudo “volcán de agua”. Una campesina me contaba que la tierra es como una raíz gigante suspendida en el agua; el agua brota de ciertas montañas y manantiales. Otra persona comparaba la tierra con un papel flotando en el océano. Me explicaba que la sal va saliendo gracias a los minerales existentes en la tierra antes de que el agua pueda surgir, “pura y cristalina”, del Hualca-Hualca y de otras montañas. Otros mencionaban que el agua del Hualca-Hualca proviene del lago madre (*Mama Qucha*) a través de venas. Sin embargo, a diferencia de las constantes invocaciones de los cabildos y de la *Pachamama*, rara vez se discute las creencias respecto a cómo se filtra hacia arriba el agua proveniente del océano<sup>11</sup>. El proceso de filtración hacia abajo es, en cambio, ampliamente reconocido: el agua se filtra hacia abajo, desde las altas cumbres y lagos, por medio de capas subterráneas, para luego brotar en forma de manantiales. Las imágenes locales de filtración nos permiten comprender cómo el conocimiento ecológico y técnico de este proceso se fusiona con los cultos a los cerros; y cómo cada huerto, chacra, cerro y comunidad está vinculado con determinados campos de poder. Las prácticas de riego de los campos principales deben entonces contextualizarse, no sólo en términos de los cultos a la montaña y el riego en la región como un todo, sino también en términos de la microhidrología de los diferentes pisos ecológicos dentro del territorio de la comunidad.

En los huertos se ejecuta el ritual a las montañas y a los lagos; estos últimos son considerados como surtidores de agua de los pequeños manantiales gracias a la filtración, y emergen de las escarpadas laderas del Cañón del Colca. Por ejemplo, en el caso de Ayun, adoran al cerro Hualca-Hualca, mientras que en Awaliwa y Aqpi (véase fig. 7), situados al extremo oeste del territorio de Cabanaconde, veneran al lago Mukurka y a la montaña Ampato.

El Hualca-Hualca adquiere una importancia particular para los *yaku alcaldes* de los campos principales, puesto que provee directamente el agua de la cual ellos son responsables<sup>12</sup>. La montaña puede favorecerlos otorgándoles agua en cantidad cada vez que realizan adecuadas y continuas ofrendas, o puede matarlos si percibe que se han portado de manera insolente (véase anexo B). Las varas de cabeza de serpiente que usan los alcaldes de agua como símbolo de autoridad son también objetos rituales importantes que vinculan conceptualmente a los *yaku alcaldes* con el Hualca-Hualca y la *Pachamama*.

11 La asociación entre cerros, lagos y el océano se torna más explícita en los rituales en torno al ganado, cuando se emplean conchas marinas (*mullu*) para hacer ofrendas a los lagos, cerros y abrevaderos. Nuevamente, hay una gran diversidad de creencias. Esto queda ilustrado con el caso de Nilo Abril Benavides, un cabaneño que participa en el modelo tradicional pero que también escribió una tesis de bachillerato sobre la hidrología de la cuenca del río Hualca-Hualca (Abril Benavides 1979).

12 El agua es una extensión del cerro Hualca-Hualca, que algunas veces recibe el nombre de mamadera —refiriéndose a un biberón—, lo cual denota su carácter nutricional. El Hualca-Hualca les brinda agua a sus hijos de la misma forma que una madre les da leche a sus pequeños.



En la Sierra, las varas de mando son los “símbolos dominantes” y se asocian con una amplia gama de campos políticos y semánticos (Rasnake 1988). La “complejidad simbólica de la [vara de mando] se vincula con las fuerzas cosmológicas y sobrenaturales fundamentales... en las cuales se da una identificación de la persona que asume el papel de autoridad con la [vara], y ambas con la Pacha Mama y los dioses de las cumbres de la montaña” (Rasnake 1988, 268). Más aún, en la Sierra, las serpientes se asocian conceptualmente con la *Pachamama* (Zuidema 1967, 50)<sup>13</sup>. Por tanto, en Cabanaconde, las varas de mando de los alcaldes de agua evocan vívidamente la cosmología andina autóctona.

Las varas con cabeza de serpiente son objeto de libaciones y las tratan con gran reverencia. Los días que no las usan, las colocan junto a pequeños altares familiares y crucifijos en las casas de los alcaldes de agua; reciben bendiciones ocasionales. Son concebidas como poderosos instrumentos espirituales a los que, en muchos casos, hasta se les bautiza y se les asigna nombres. Durante la supervisión del riego nocturno, se usan las varas para ahuyentar a los espíritus malignos y a las almas en pena; hacen sonar las varas contra una roca para que desaparezcan. Además, estas pueden ser eficaces para aumentar el flujo del agua: se frota la cabeza de serpiente con el sebo o la lana de vicuña, después, se sumerge la vara en el agua y esta surge precipitadamente. Cada vez que el alcalde de agua se toma un descanso, toma sus alimentos o hace libaciones, es importante que la cabeza de serpiente esté orientada río abajo. Esta posición ayuda a mantener, e incluso a incrementar, el flujo del agua, especialmente cuando las libaciones van acompañadas de gotas vertidas sobre la cabeza de serpiente.

Los *q'apas* se acompañan, además, de feto de camélido, preferentemente de vicuña, el cual se ofrece al cerro Hualca-Hualca y a su agua. Este es otro elemento que lo distingue de los demás rituales<sup>14</sup>. Es evidente que el feto constituye un símbolo de fertilidad por excelencia. El feto evoca nítidamente el concepto de fuerza vital y es un pago extremadamente eficaz, tan poderoso como la sangre de ganado ofrendada a los cabildos.

Los *yaku alcaldes* también son singulares en este aspecto, dado que sus ofrendas, a diferencia de las que se hacen para cumplir con rituales familiares en la chacra y en los pastizales, son de interés colectivo. Ellos cumplen el papel de actores rituales mayores; deben ejecutar, durante las seis o siete semanas que dure su cargo, series bien establecidas de rituales formalizados. Estos rituales se encuentran bastante establecidos en lo que se refiere a forma y contenido. Los *paqus*, quienes transmiten extensamente este conocimiento

13 Según Zuidema, el cóndor está conceptualmente unido a las divinidades de los cerros, mientras que la serpiente lo está a la Pachamama (1967, 50). En los manantiales, el agua brota del suelo al igual que una serpiente y, según Zuidema, esto se asocia con los volcanes en otros lugares de los Andes (1967, 49). Es algo que además se refleja en un relato que existe en Cabanaconde, en el que se narra cómo, durante los intentos por reconstruir el antiguo Canal de Huataq, cuyo origen es un gran manantial, los trabajadores mataron a una serpiente de dos cabezas. El reptil iba deslizándose junto al agua recién brotada y, cuando lo mataron, el agua dejó de salir y quedó allí no más. Seligmann (1987, 393) ha hallado una explicación similar sobre un canal incaico abandonado en la región del Cuzco.

14 El feto de vicuña es una ofrenda de especiales poderes. No sólo porque es más difícil de conseguir los fetos de alpaca o de llama, sino porque proviene “del cerro”; es decir, no ha sido domesticado.

esotérico vinculado a los mencionados rituales, son en gran medida responsables de que se lleven a cabo de manera uniforme. Al mismo tiempo, muchos de los que han asumido estos cargos han acompañado a su vez a otros *yaku alcaldes*, y las características generales del proceso forman parte de un saber compartido.

Lo que sigue es la descripción de una secuencia ritual ejecutada anualmente por ocho *yaku alcaldes* (una vez más, dos *yaku alcaldes* que se van alternando en cada uno de los cuatro ciclos).

### *En la víspera de inicio del ciclo*

1. Preparación de las ofrendas por el *paqu*, el *yaku alcalde* y su familia en la casa de este (dicho procedimiento se realiza previa solicitud del *paqu*, la movilización de los parientes, y los compromisos de apoyo para las diversas tareas que van asociadas con este cargo).

### *El día de inicio del ciclo*

2. El primer *tinkay*, llamado también *tomatinkay*, se lleva a cabo en la misma toma. Sólo el *yaku alcalde* y las personas que lo ayudan en la distribución física asisten a este ritual, a veces acompañados por el *paqu*. Aquí se ofrenda el feto de una alpaca, llama o vicuña, además de las libaciones y los *q apas*.

3. La esposa del alcalde de agua, su familia inmediata y otros parientes o ayudantes esperan en los lugares rituales de Qachkarumi (*anansaya*) o de Ullpaq (*urinsaya*). Un alimento ritual crea la atmósfera de justo respeto, de actitud ritual y solidaridad familiar necesarias para el ciclo de riego que empieza. Se hacen más *q apas*, *tinkays*, y un cohete para señalar que el ciclo ha empezado.

(Las etapas de uno al tres corresponden a la viñeta de *Yakutinkay* que se ha dado al inicio de este capítulo)

4. Se lleva a cabo el *tinkachu*. Este es un gran acontecimiento social que se ofrece en otro lugar ritual y es patrocinado por el *yaku alcalde* junto a su familia, el cual expresa la solidaridad comunal hacia él que lleva este cargo. Allí asiste todo el grupo de los más cercanos (*entero munagkuna*).

### *Durante el ciclo (de seis a siete semanas)*

5. Cada cuatro días, o al empezar un nuevo canal principal, se recitan plegarias y se quema incienso: Esto es lo mínimo. Cada día se hacen pequeñas libaciones con chicha y trago a las varas de cabeza de serpiente, al Hualca-Hualca y a la *Yakumama*. Algunos alcaldes de agua hacen *q apas* cada cuatro días; mientras que otros preparan, a mitad del ciclo, un *q apa* importante con feto de alpaca, llama o vicuña.

### *El último día del ciclo o después*

6. Se ofrece un *tinkay* de despedida con el *paqu* y los miembros de la familia inmediata del alcalde de agua. Se debe despedir al Hualca-Hualca mediante la ofrenda de otro pago



*q'apa* y, por lo general, de otro feto de camélido. Algunos suelen hacer una ofrenda el día que el ciclo termina y otra en una fecha posterior, aunque tengan que escalar cerca de doce millas por un escarpado sendero de montaña para llegar hasta las faldas del Hualca-Hualca.

### *Algunas semanas después de que el ciclo ha terminado*

7. El *yaku alcalde* y su familia patrocinan otra fiesta en su casa para aquellos que asistieron al *tinkachu* el primer día.

El ciclo debe concluir como empieza: con un elaborado ritual de despedida al Hualca-Hualca, agradeciéndole por su protección y por proveerlos de agua. Como explicaba un alcalde de agua: “Ella lo está esperando. Si uno no hace el pago, nos puede castigar y hacernos enfermar”. De hecho, un alcalde de agua atribuía la muerte de su esposa, que sucedió poco después de que hubiera terminado su cargo, a no haber participado en el *q'apa* de despedida (véase Anexo B).

En lo que sigue luego, que viene a ser el correlato social del *q'apa* de despedida, se da las gracias a todos los que asistieron al *tinkachu* y que apoyaron a los *yaku alcaldes*. Tanto las fuerzas sociales como las divinas son necesarias para que este cargo se realice de manera exitosa y se haga gala de la relación personal del *yaku alcalde* con estas fuerzas.

## LOS RITOS DE AGUA Y LA PRODUCCIÓN

Como hemos visto, el sistema de creencias y rituales que se teje alrededor del riego forma parte de una cosmología más amplia —que comprende a los cerros, el agua y la tierra— la cual se extiende hasta el pastoreo, las actividades agrícolas y el cuidado de la salud. La preocupación por la salud y la fertilidad constituyen el centro de este sistema. Además, los rituales formalizados y prescritos para estas diversas actividades se acompañan de un conjunto permanente de invocaciones y libaciones menores y espontáneas que se desarrollan diariamente. Todas estas acciones son parte fundamental de la vida en este mundo y no pueden concebirse separadas de la producción.

Al mismo tiempo, las prácticas y creencias que condicionan el manejo del riego pueden distinguirse dentro de una constelación más amplia. Los *yaku alcaldes* utilizan ofrendas rituales especiales y varas de cabeza de serpiente a fin de mantener e incrementar el volumen de agua de riego. La importancia crucial del riego resulta evidente por la elaboración y la reiteración que caracteriza a los rituales vinculados con el ciclo de riego. Como señala Stanley Tambiah: “Cuanto más dure la representación de un rito, y cuanto más imponente sea el despliegue ornamental y el gasto realizado, se juzga que la ceremonia es más importante y eficaz” (1985, 153). Ningún otro ámbito ritual se presenta tan elaborado como el que corresponde al de los *yaku alcaldes*.

El sistema ritualizado de riego, desde hace quinientos años o más, siempre ha estado íntimamente ligado a la identidad étnica local, así como a fuerzas políticas externas a la



zona. En los inicios de la Colonia, el pueblo cavana afirmaba que sus ancestros primigenios provenían del cerro Hualca-Hualca. Un siglo antes, el estado inca había incorporado este mismo culto a la montaña, y un centenar más en otras regiones de los Andes, dentro de un culto imperial a los cerros a través del cual se realizaban sacrificios humanos en las cimas más altas. En resumen: un marco cultural preincaico tomó mayor impulso durante el dominio inca, y fue utilizado como una herramienta ideológica para naturalizar el poder el control estatal sobre los recursos y la fuerza de trabajo local.

El ritual a los cerros fue, sin embargo, totalmente opuesto al sistema de creencias de los conquistadores españoles; en lugar de aprovecharlo para propósitos de explotación como lo hicieron los incas, lo que intentó el sistema colonial español fue extirpar esas "idolatrías". La documentación histórica proveniente de Arequipa (véase, p. ej. Marzal 1981; Salomón 1987), y de muchos otros lugares de la Sierra, demuestra que estos cultos no fueron erradicados, sino, por el contrario, florecieron durante ese período y se usaron inclusive como una forma de resistencia frente a la Colonia y los nacientes gobiernos de la Independencia<sup>15</sup>. Creo que esta persistencia se explica, en parte, por el fuerte vínculo entre estos cultos y la producción. Hoy, el agua dadora de vida del cerro Hualca-Hualca sigue siendo una parte esencial de la producción, y los rituales dedicados a esta montaña se siguen haciendo a espaldas del cura local.

---

15 Véase, p. ej., Abercrombie 1998; Dillon y Abercrombie 1988; Dover *et al.*, 1992; Salomon y Urioste 1991; MacCormack 1991; Ortiz 1973; Langer 1993; Stern 1987; Flores Galindo 1987a.



**FOTOGRAFÍA 1: EL PUEBLO DE CABANAONDE**



**FOTOGRAFÍA 2: CABANAONDE ESTÁ CONECTADO CON EL MUNDO DE AFUERA DE MUCHAS MANERAS**

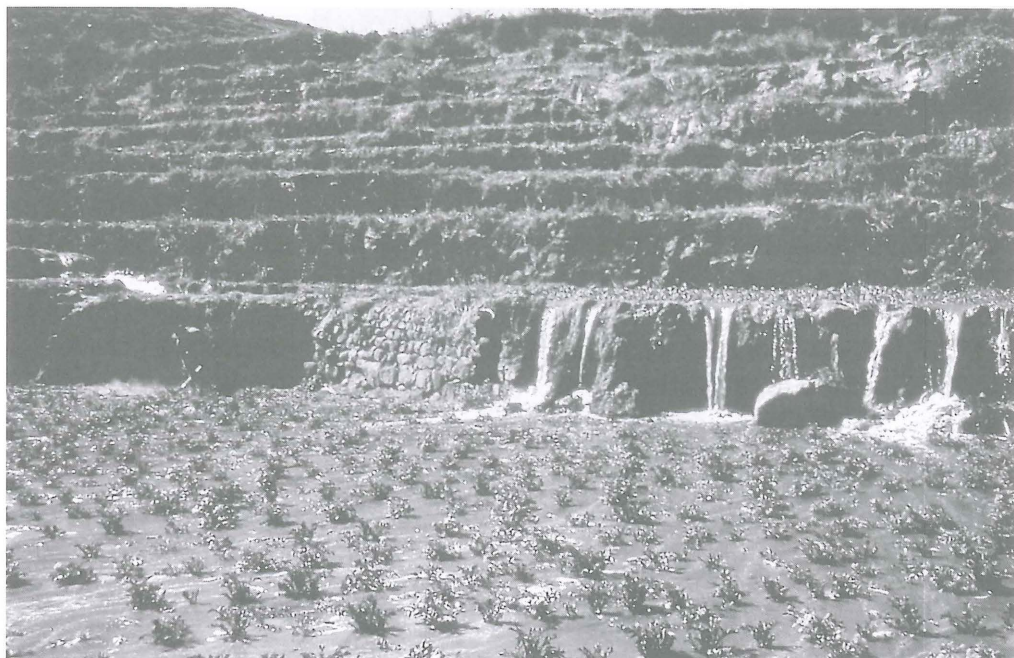


**FOTOGRAFÍA 3: DURANTE LA COSECHA, LOS 'CABALLERITOS' BAJAN DE LAS PARTES ALTAS COMO TRABAJADORES EVENTUALES**

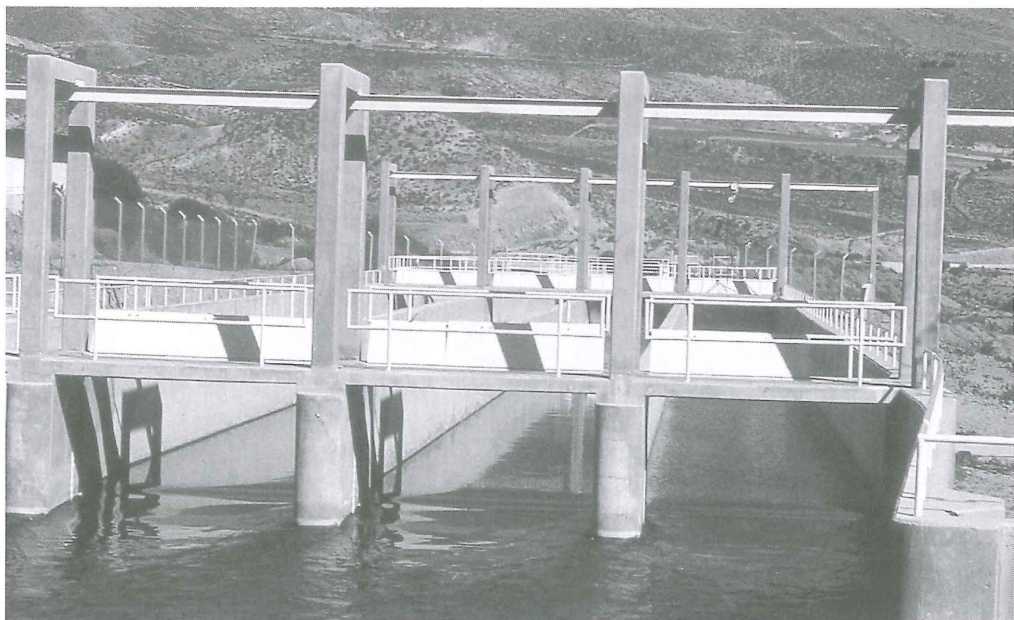


**FOTOGRAFÍA 4: AGUA DE REGADÍO EN LA CALLE**





FOTOGRAFÍA 5: AGUA DE REGADÍO Y LAS TERRAZAS



FOTOGRAFÍA 6: EL CANAL DE MAJES





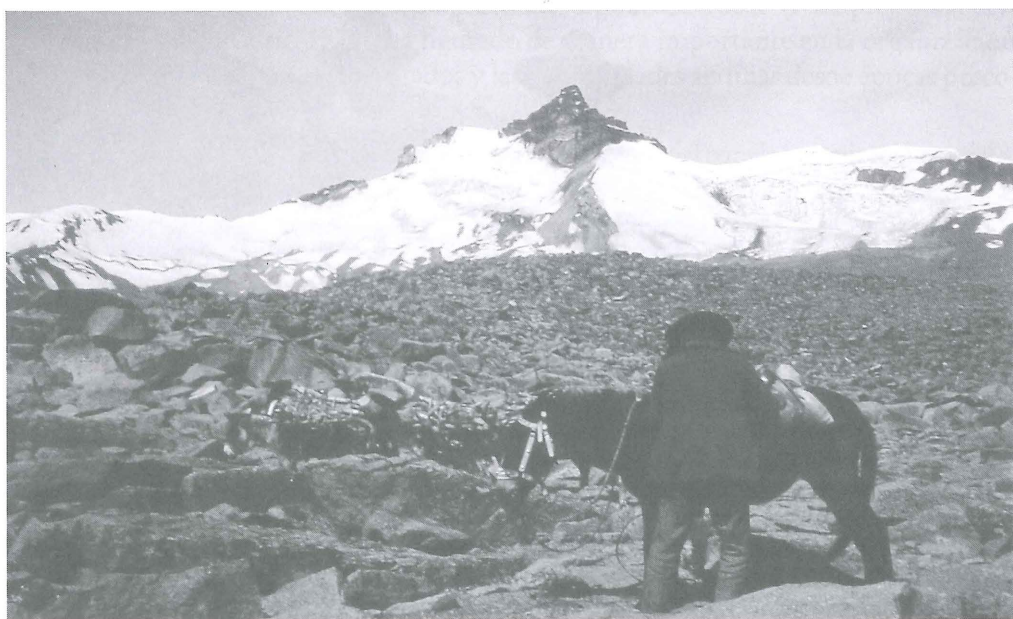
FOTOGRAFÍA 7: *YAKU* ALCALDE SUPERVISANDO LA IRRIGACIÓN



FOTOGRAFÍA 8: MUJERES Y NIÑOS



FOTOGRAFÍA 9: FETO DE VICUÑA Y ALPACA



FOTOGRAFÍA 10: EL CERRO HUALCA-HUALCA





FOTOGRAFÍA 11: Q'APA DE LA COSECHA (MADRE E HIJA)



FOTOGRAFÍA 12: LOS YAKU ALCALDES DE ANANSAYA Y URINSAYA

## LA ORGANIZACIÓN DUAL

EQUILIBRIO, EXTRACCIÓN Y EL CARGO DE *YAKU ALCALDE*

El dualismo es el mecanismo cultural a través del cual el disperso poder de lo salvaje se canaliza hacia los dominios de la sociedad humana.

Michael Sallnow, *Pilgrims of the Andes*

Para facilitar la recaudación, las provincias fueron agrupadas de a dos.

Hernando de Santillán, Relación del origen, descendencia política y gobierno de los incas, 1563-1564. (cf. Murra, 1980)

El modelo local de riego comprende otro tipo de lógica ritual; tiene que ver con la división *anansaya/urinsaya* de los campos y se representa por la alternancia de los *yaku alcaldes*. Las divisiones espaciales y la alternancia, al igual que los rituales locales de los cerros y del agua, deben ser entendidos dentro de un contexto histórico y cultural más amplio. La división de la sociedad en mitades, que se califica como “organización dual” (véase p. ej. Maybury-Lewis 1960, 1989; Ossio 1973), ha figurado de manera importante en la organización espacial, social y política de los estados y las comunidades andinas desde épocas precolombinas<sup>1</sup>.

Por ejemplo, la clasificación *anansaya/urinsaya* fue esencial para la organización social y espacial del imperio inca<sup>2</sup>. La capital imperial, el Cuzco, estaba dividida en mitades claramente distinguibles: *anansaya* y *urinsaya*. Cada una de ellas contaba con sus propios recursos (Sherbondy 1982a, 1994; Urton 1984, 1990; Zuidema 1964, 1989, 1990a, 1990b). Este

---

1 La idea de sociedades determinadas que organizan rígidamente las actividades fundamentales —matrimonio, intercambio, guerra, rituales, estructura de poblados y comarcas— siguiendo lineamientos duales ha ejercido una especial fascinación entre los antropólogos. Los estudios andinos sobre el dualismo han seguido dos líneas teóricas básicas, la estructuralista y la culturalista, como puede apreciarse en el trabajo de Levi-Strauss (1949, 1963, 1976) y Maybury-Lewis (1960, 1974, 1979, 1989), respectivamente. Para una revisión crítica de la organización dual en los estudios andinos, véase Gelles (1995).

2 La división *saya*, ya sea que se utilice como una categoría espacial o para distinguir socialmente las mitades constituidas, siempre se refiere a una división en mitades. En quechua las palabras *anaq* y *uray* significan *de arriba* y *de abajo*, respectivamente. Por consiguiente, cuando las derivaciones *anan* y *urin* se añaden a *saya*, significan *la mitad de arriba* y *la mitad de abajo*, respectivamente.

sistema *saya* fue también usado como modelo para la organización de los grupos conquistados y de sus recursos.

Inclusive hoy en día, una serie de actividades se organizan según un esquema dual en cientos de pueblos de habla hispana, quechua y aymara en Ecuador, Bolivia y Perú<sup>3</sup>. Michael Sallnow (1987, 145) resume mejor lo significativo de las mitades andinas en la actualidad cuando señala que dicho “dualismo es el medio cultural a través del cual la fertilidad de la naturaleza se transmite a la esfera humana”. Esta lógica cultural se encuentra, por ejemplo, en las luchas rituales llamadas *tinku*, en quechua, y sobre las cuales existe bastante documentación<sup>4</sup>. A menudo, se concibe estos duelos como un “juego” entre mitades (Hopkins 1982), en donde el juego sexual y la fertilidad humana están conceptualmente vinculados con la fertilidad de la tierra y el ganado. Los hombres de cada mitad se turnan para tirar con sus hondas, y esta alternancia se considera necesaria para lograr la fertilidad<sup>5</sup>.

En las prácticas de riego de Cabanaconde, encontramos una lógica cultural parecida, así como una división *saya* propia de la organización inca. En Cabanaconde, ya bien

- 
- 3 Estas actividades van desde la clasificación simbólica en la estética del tejido (véase, p. ej., Cereceda 1987; Harris 1985) hasta la rígida división espacial de los grupos sociales y sus recursos naturales; es esta última instancia del dualismo la que me merece aquí especial atención. A estas mitades se les conoce genéricamente como *sayas* (quechua) o *parcialidades* (castellano), y a veces con otros nombres, como el de *barrio* (castellano). Sobre el dualismo social en las formaciones políticas preincaicas, véase, p. ej., Cavallero 1991; Duvoils 1973; Fonseca 1976; Julien 1983; Murra 1968; Netherly 1984, 1990; Salomon y Urioste 1991. Sobre las mitades halladas en el imperio incaico véase, p. ej., Bauer 1992; Julien 1982, 1983; Murra 1975, 1980; Murra y Wachtel 1986; Ossio 1973, 1980; Pease 1981; Platt 1986; Rostworowski 1981, 1983; Rowe 1946, 1982; Salomon 1986; Sherbondy 1986; Silverblatt 1987; Urton 1984, 1990; Zuidema 1964, 1989, 1990b. Sobre el dualismo en el período colonial español véase, entre otros, Benavides 1987, 1988b, 1991b; Fuenzalida 1970; Julien 1991; Hopkins 1982; Castelli, Paredes y Pease 1981. Sobre el dualismo social contemporáneo véase, entre otros, Allen 1988; Bastien 1978; Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Earls 1971; Fock 1981; Harrison 1989; Isbell 1978; Fonseca 1976; Gelles 1986b, 1995; Harris 1985; Molinie-Fiorvanti 1986; Ossio 1976; Palomino 1971, 1984; Paerregaard 1992; Platt 1986, 1987; Sallnow 1987; H. Skar 1982; S. Skar 1981; Treacy 1994a; Urton 1981, 1984, 1990; Valderrama y Escalante 1988.
- 4 El término *tinku*, en este contexto, es interpretado por Platt (1987) como *justicia simétrica y guerras de equilibrio*. La palabra *tinku* tiene la connotación general de encuentro de dos fuerzas y “una compenetración de energía” (Harrison 1989, 30) que en lo ideal da paso al contrapeso, el orden y el equilibrio. La noción de encuentro y alternancia también está relacionada con la noción de *centro*, que en quechua se dice *chaupi* y en aymara, *taypi* (Harris 1985, 9); es concebida como una línea divisoria, el lugar en donde dos lados se encuentran. Esto es válido cuando se trata de una línea que divide un tejido, un poblado, un campo cultivado o dos mitades en conflicto.
- 5 La relación entre la complementariedad de los opuestos y las mitades comunales también se expresa en la denominación de macho y hembra, tanto en Cabanaconde como en otros lugares (p. ej., Platt 1987, 69; Skar 1982, 236). Sallnow (1987) ha encontrado que la alternancia entre mitades ordena las relaciones entre las poblaciones humanas y las fuerzas brutas de la naturaleza. Palomino, de modo semejante, ha hallado varios ejemplos en los cuales la rivalidad y alternancia entre mitades funcionan para “dinamizar todos los tipos de trabajo comunal y proyectos colectivos, acelerando la acción y obteniendo resultados positivos que benefician a todos por igual” (1984, 61). La competencia ha sido una importante característica de las mitades andinas durante siglos (véase, p. ej., Hopkins 1982, 170; Murra 1980, 8).



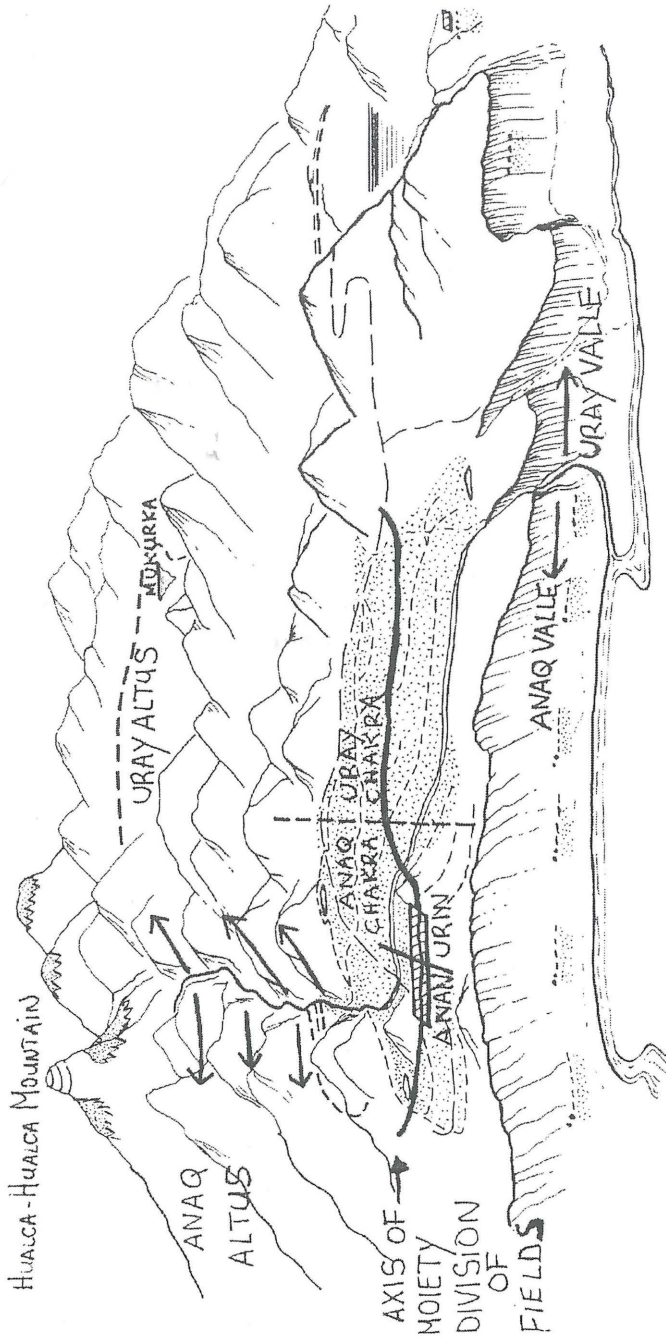


FIGURA 13: DIVISI3N DUAL DE LAS ZONAS DE PRODUCCI3N DE CABANACONDE

entrado el siglo XIX, la población se dividía en mitades endogámicas: *anansaya* y *urinsaya*. El pueblo estaba, en muchos aspectos, constituido por dos comunidades separadas por una línea divisoria: la calle principal. Los recursos naturales del área circundante también estaban repartidos de acuerdo a esta división social *saya*. Actualmente, *solamente los recursos* se encuentran divididos, *no así la población*.

Todas las zonas de producción ecológicamente diversas de Cabanaconde —las huertas a 2,000 metros de altura, los campos principales a 3,200 metros y los pastos de altura a 4,400 metros— se clasifican actualmente siguiendo la división *anansaya/urinsaya* (fig. 13). Pero, si bien esta división configura la organización ritual y espacial de muchas actividades productivas, la división *saya* se expresa de manera más explícita en el modelo local de riego, el cual es supervisado por los *yaku alcaldes*.

Como se demuestra en este capítulo, no es por azar que la antigua división *saya* de los incas se manifiesta de forma más explícita en la actividad productiva principal de la comunidad: la agricultura de riego. Las formas preincaicas de dualismo social y cultural, como el culto local a las montañas, fueron apropiadas y ampliadas por el estado inca como un medio de legitimar su poder y obtener una producción excedente.

Después de la Conquista, se continuó con la organización dual de acuerdo a las normas de la colonia española. A diferencia del culto a los cerros, aquella no fue reconocida por el estado español como una creencia religiosa y una práctica ritual. Más bien, debido a su papel clave en la organización de la producción, e incluso por cierta afinidad con los modelos españoles de organización social y política, el estado español se apropió de las divisiones *saya*, las cuales siguieron utilizándose como un medio de extraer el excedente de las comunidades andinas<sup>6</sup>. En este capítulo voy a analizar las raíces históricas del sistema *saya*, el cargo de *yaku alcalde* y la compleja relación entre los usos del dualismo a nivel comunal e imperial.

## LA ORGANIZACIÓN DUAL, LOS RITOS Y LA PRODUCCIÓN

### *El cargo de yaku alcalde*

El cargo de alcalde de agua, que dura una ronda completa de distribución de agua (actualmente varía entre cuarenta y cinco y cincuenta días), se diferencia de los cargos religiosos del calendario católico. Mientras que estos últimos son voluntarios y a veces tienen largas listas de espera, el cargo de *yaku alcalde* es calculadamente evitado. Es un servicio que se realiza una vez en la vida; es una obligación fundamental que los regantes deben cumplir a fin de tener acceso a la propiedad común de agua para riego. Los peligros que acarrea el

6 Las formas duales andinas formaron parte del aparato colonial español, lo que hace que contemos con mejor documentación histórica sobre ellas que sobre el culto a los cerros. Esto nos permite explorar, tanto teórica como históricamente, la compleja relación entre estos dos componentes del modelo local de irrigación.

riego nocturno, el hecho de distraerse casi dos meses del trabajo agrícola propio y de las actividades de pastoreo, y la responsabilidad que supone el manejo de un recurso cargado política y espiritualmente, son algunas de las razones por las cuales la gente trata de evitar ser nombrada para dicho cargo. Este es visto como el más oneroso de todos los cargos.

Los alcaldes de agua, aunque gozan actualmente de amplia independencia frente al Estado, se encuentran, sin embargo, bajo la égida de la Comisión de Regantes de la localidad. Esta última representa la burocracia estatal y está conformada por comuneros que son, al mismo tiempo, regantes. El ingeniero de agua de Chivay es el encargado de nombrar a los *yaku alcaldes* cada año. Esta elección se hace en función de la posesión de tierras, de acuerdo a una lista de regantes elaborada en 1980. Hoy en día, aunque muchas personas que tienen grandes extensiones de tierras se ven forzadas a cumplir con este mandato, muchos buscan evadirlo. La práctica de nombrar a los *yaku alcaldes* es, en realidad, bastante caprichosa (Véase Anexo C).

### *Tinkachu, una bendición social*

Las ofrendas rituales de *yakutinkay*, que se practican en la primera mañana de la ronda de riego, continúan en horas de la tarde con otro *yakutinkay*, al cual llamaré “*tinkachu*” para distinguirlo del anterior. A diferencia de la reunión familiar de la mañana, el *tinkachu* es un acontecimiento público mayor; es patrocinado por el alcalde de agua y su familia. Constituye, en realidad, una investidura social del cargo, la cual se realiza al margen del amparo institucional de la Comisión de Regantes<sup>7</sup>.

En esta ocasión, los miembros de la familia, los vecinos y los regantes se reúnen para beber, comer y comprometer su apoyo al *yaku alcalde* y a los miembros de la familia que lo ayudan (generalmente su esposa, hijos, yernos e hijas). El *tinkachu* empieza con unos pocos regantes, que aguardan con palas en mano. Las mujeres van llegando con grandes jarras de chicha y ollas llenas de comida. El *tinkachu* va aumentando hasta llegar a unas sesenta personas sin incluir a los familiares del alcalde, quienes están ocupados atendiendo a los invitados.

Una de las razones básicas de este *tinkay* es “recibir visitas” de los *munaqkuna*: los seres queridos. El *munaq* abraza al *yaku alcalde* y a su esposa, así como a la persona que ofrece el mayor apoyo en la dura prueba que tendrán que pasar (generalmente el hijo o el yerno). Colocan flores en sus sombreros, y serpentinas de colores y guirnaldas (*qalqinchas*) alrededor del cuello. El simbolismo de la fertilidad de las *qalqinchas* —especie de aro compuesto de

7 Treacy (1989, 325) describe un suceso similar en otra comunidad del Valle del Colca, en donde está presente la autoridad política oficial. Variantes del modelo *anansaya/wirinsaya* también existen en otros poblados del mismo valle (véase, p. ej., Benavides 1991; Guillet 1994; Valderrama y Escalante 1988; Paerregaard 1992; Treacy 1994a), pero el modelo va variando mucho de un poblado a otro en cuanto a la forma en que condiciona la irrigación y otras esferas sociales.



manzanas, naranjas, pimientos, choclos, coles, papas, cebollas, pan y flores— es muy nítido<sup>8</sup>. Durante todo ese tiempo, van cubriendo al *yaku alcalde* y a su esposa, de los hombros a la cintura, hasta que literalmente se doblen bajo el peso de unas quince o veinte de estas *qalqindxs*.

Lo que destaca más en los *tinkachus* es la participación de las mujeres, puesto que son ellas las que proveen de *qalqinchas* y de *hanpi*<sup>9</sup>. Aproximadamente, la mitad de los que asisten son familiares; otros vienen para asegurarse de que gozarán del favor del alcalde en el campo. Luego de presentar sus regalos, los visitantes son invitados a tomar una sopa, un plato de comida, coca y *hanpi*. Los hombres se mantienen de pie cerca del agua, junto al *yaku alcalde*, en el lugar donde se encuentran las varas de cabeza de serpiente orientándose hacia el canal abajo; hacen libaciones de *tinkay* al agua y a las varas, con trago, chicha y vino. Las mujeres que llegan brindan con la esposa del *yaku alcalde* y reparten *hanpi*. Para el alcalde y su esposa, el *tinkachu* es un momento cargado de emoción: es una de las pocas ocasiones en la vida en la que se reúnen tanto los que los apoyan como todos sus seres queridos (entero *munaqkuna*).

El cargo de *yaku alcalde* demanda, por tanto, una enorme cantidad de tiempo, energía y gastos; no sólo en el proceso de las propias tareas de regadío, sino también en los festejos que acarrea el *tinkachu*. De un modo informal, la gente evalúa el *tinkachu* y la manera cómo se ha comportado la familia del *yaku alcalde*, quienes corren de aquí para allá trayendo platos de comida, jarras de chicha y botellas de trago. Sin embargo, la culminación exitosa del *tinkachu* —que se manifiesta por la buena asistencia, el alcalde de agua y sus allegados tambaleándose por efecto de la bebida, y el gran número de *qalqinchas*— asegura una distribución sin tropiezos del ciclo de distribución y eleva su prestigio en la comunidad. Luego de un *tinkachu* que se celebró exitosamente, la esposa y las hijas del *yaku alcalde* se sentían transportadas de alegría; esa noche se quedaron hasta tarde conversando con mucho entusiasmo sobre el éxito obtenido.

El *tinkachu* es, por tanto, una bendición colectiva para las tareas que deben emprender el alcalde y su familia. Ellos buscan, entre otras cosas, asegurar ritualmente su seguridad, además de un abundante y permanente flujo de agua de la que son temporalmente responsables. Moviliza también a un gran número de amigos y familiares que los apoyarán en el arduo trabajo que les espera. El *tinkachu* es, además, uno de los pocos acontecimientos

8 Cada visitante se aproxima al *yaku alcalde* y a su esposa; ellos primero reciben un ligero abrazo y luego las *qalqinchas* les son colocadas. El regalo más valorado es el *ramo*, del que son portadores algunos parientes o amigos muy cercanos. Tanto la *qalqincha* como los ramos son dados en diferentes fiestas como una muestra de cariño y de alta estimación por los padrinos o quienes ostenten los cargos. La composición de un *tinkachu* implica una gran diversidad de personas (véase Gelles 1990, 217-222, 338-339).

9 Como dijo una mujer: “Los hombres nos acompañan, pero eso es separado de las mujeres”. Mientras los hombres no acuden solos a un *tinkachu*, las mujeres sí lo hacen. El alcalde de agua y su familia también reciben un considerable apoyo de sus parientes inmediatos de sexo femenino, que se encargan de distribuir alimentos, chicha y licor (véase también Isbell 1974).

durante el ciclo anual en el cual la familia tiene la oportunidad y la necesidad de mostrar públicamente el alcance de sus relaciones sociales. Al mismo tiempo, es por todos conocida la naturaleza instrumental de esta reunión, que se complementa con las ceremonias rituales de la mañana. Se pone el marco para que este arriesgado cargo culmine con éxito. Como me contaba un cabaneño: “Ellos hacen el *tinkachu* para que el agua avance”.

### *La distribución y la organización dual*

Luego del ritual y los eventos sociales del primer día, los *yaku alcaldes* de las dos *sayas* negocian los turnos de supervisión del flujo de agua, siguiendo un orden establecido para su distribución: por canal, por sectores y por parcelas de tierra dentro de cada sector<sup>10</sup>. El alcalde de agua media los conflictos; asegura que el agua siga una ruta determinada; prevé que las tomas se abran y cierren debidamente; y toma las medidas adecuadas para evitar el robo del agua.

Actualmente, en muchas partes de la sierra (véase por ej. Mitchell 1981), incluyendo el valle del alto Colca (véase p. ej. Valderrama y Esclante, 1988; Treacy, 1994a), la división *anansaya/urinsaya* marca unidades espaciales y grupos sociales distintos. En dichos contextos, el pueblo vive a menudo en *anansaya*; tiene allí sus campos y recibe agua del sistema de riego *anansaya*. Sucede lo mismo con los de *urinsaya*, quienes constituyen un grupo social distinto dentro de la comunidad. Sin embargo, en Cabanaconde, casi todas las personas poseen tierras en ambos lados: *anansaya* y *urinsaya*.

Es importante anotar que, actualmente, los *yaku alcaldes* son las únicas personas en el pueblo que se designan en tanto pertenecen a *anansaya* o *urinsaya*, y ello sólo durante su mandato. Y en Cabanaconde, aunque los *yaku alcaldes* distribuyen el agua de acuerdo a la tierra clasificada como *anansaya* o *urinsaya*, estas divisiones no son geográficamente excluyentes. Existen grandes áreas donde los campos de *anansaya* se encuentran geográficamente contiguos, pero algunos campos *urinsaya* se encuentran entre ellos. Lo opuesto también ocurre: las áreas que son predominantemente *urinsaya* contienen manchas de campos *anansaya*. Por lo tanto, a lo largo de un canal, algunos campos son *anansaya* y otros *urinsaya* (véase figs. 11 y 12).

La posición de Cabanaconde, situada en una pequeña mesa que domina gran parte de los campos agrícolas, favorece las redes informales que guían la distribución. Los regantes, al observar el curso del agua durante el día o a través de la comunicación verbal, prevén el momento del día o de la noche en que el agua llegará a sus propios campos. Los que esperan el agua llegan con algunas horas de anticipación y preparan sus parcelas de terreno

10 Aun cuando los alcaldes de agua conocen de antemano la secuencia del riego y la distribución de los campos *anan/urin* en los sectores donde poseen tierras, tienen que saber la secuencia que se aplicará en áreas con las cuales no están familiarizados. En casos como estos, son los regantes que aguardan sus turnos quienes les indican la secuencia correspondiente.

y sus canales tributarios; esperan, luego, las órdenes del *yaku alcalde*. Se construyen pequeños diques para todos los canales, grandes o pequeños, requiriéndose, además, trabajos de canalización virtualmente para cada campo.

“Uno llega conocer bien a la gente”, me dijo un *yaku alcalde*. “Quién es responsable, dónde tiene sus chacras; quién es tacaño y quién es generoso, y a quién no le importa nada”. En general, existe un gran respeto por quien ostenta la vara de mando. La gente se le acerca y lo saluda con respeto; le ofrecen coca, alcohol y, de vez en cuando, comida y pequeñas sumas de dinero. Algunas veces, será el alcalde quien invite un trago o algo de comida si el regante es un amigo o un familiar. Juntos hacen pequeñas invocaciones al Hualca-Hualca, mientras se van pasando la bolsa de coca. Van salpicando, en silencio, unas gotas de chicha y trago sobre las varas de cabeza de serpiente. También salpican gotas en el suelo para la Pachamama y hacen una libación al canal para que avance el agua.

Los *yaku alcaldes* deben negociar las constantes demandas y artimañas propias de los regantes; deben tomar precauciones para el robo de agua, el cual es socialmente aceptado, aunque oficialmente reprobado<sup>11</sup>. Hay formas “correctas” e “incorrectas” de robar el agua; entre las últimas, hacerlo con un descuido que lleva a derrocharla, a causar problemas al alcalde, o bien a ser “detectables”. Generalmente, la gente roba el agua durante la noche en las partes más altas de la campiña. Por esta razón, en su recorrido nocturno, el alcalde de agua va acompañado de su hijo o de su yerno. Uno supervisa la distribución, mientras que el otro vigila los canales.

El riego nocturno resulta ser una odisea para los *yaku alcaldes*; van provistos de pequeñas lámparas de riego, botas de jebe, gruesas casacas y ponchos. Tienen que estar alerta ante los robos de agua, los espíritus malignos, las caídas accidentales de los andenes y otros riesgos. Además de las varas con cabeza de serpiente, los alcaldes de agua siempre llevan una buena provisión en sus bolsas de coca, cigarros e incienso, los cuales les sirven de protección. Algunos hombres han sido heridos de gravedad e incluso han muerto durante la realización de sus funciones como *yaku alcalde*. Resulta obvio, por lo tanto, que con todos los riesgos que corre el alcalde y su familia, un aspecto importante de las invocaciones y de las ofrendas rituales hechas al Hualca-Hualca sea por la seguridad.

---

11 Algunos regantes que pierden sus turnos le piden al alcalde de agua que les permita regar. Éste por lo general accede, siempre y cuando el campo en cuestión no haya quedado muy rezagado y pertenezca a su *saya*, y la que persona cuente con acequias y tomas de agua en buenas condiciones. Todo esto es en gran parte materia de negociación; depende de la relación que el alcalde de agua tenga con las partes interventoras, y de la presión que ejercen los regantes que están a la espera. Si bien se supone que deben ser completamente imparciales en el reparto, con frecuencia los alcaldes de agua favorecen a sus familiares y amigos, dotándolos de un riego bastante más profuso de sus campos. Son objeto de estrecha observación, no obstante, y se les critica si acaso se percibe un excesivo favoritismo.



## *La competencia ritual: la organización dual y los campos de juego*

El dualismo manifiesto en la alternancia de los *yaku alcaldes* constituye otro nivel ritual, de naturaleza lúdica. Se entiende que los alcaldes de agua están trabajando en *suryu*, un concepto que alude al reparto espacial de tareas (Zuidema 1982; Urton 1984); al igual que dos toros arando en el campo, a cada alcalde le corresponde una parte marcada. Esta clasificación y división de los terrenos agrícolas en *anansaya* y *urinsaya* da origen a un camino bien definido para cada uno de los *yaku alcaldes*, proporcionando las bases para su alternancia y competencia. La oposición complementaria y la fertilidad encarnada en el sistema *saya* se expresa igualmente en las metáforas de dualismo sexual. Las minutas de la Junta de Regantes en 1949 hacen mención, por ejemplo, a “los alcaldes de agua de los campos agrícolas que son repartidores de ambos sexos o, en otras palabras, de ambas parcialidades” (LCR).

Esta oposición complementaria encuentra su mayor expresión en la competencia ritualizada. Los dos *yaku alcaldes* compiten arduamente entre ellos por el mejor cumplimiento de su cargo. Cada alcalde trae consigo comida, trago, y todos los familiares y amigos que le sea posible para sus *tinkachus*. Esto hace que la gente comente y compare estos eventos sociales. Los alcaldes de agua, al negociar sus turnos de cuatro días, también compiten para ser los primeros en completar la ronda de agua.

Las ofrendas rituales durante las rondas no se hacen sólo para otorgar seguridad al alcalde y a su familia, sino también para que se produzca un mayor volumen de agua y pueda, así, fluir con mayor rapidez. La competencia entre los *yaku alcaldes*, opuestos y alternados, es vista como el motor del sistema que “hace que el agua avance”.

Para que la contienda sea equitativa, las medidas de cada campo están ya cuidadosamente tomadas para asegurarse de que cada *yaku alcalde* posea la misma cantidad de tierra para regar. Como un tablero de ajedrez visible sólo para los cabaneños —en el cual hay partes que se ven más claramente que otras, dependiendo de los sectores que cada persona conoce— la división *saya* cubre y divide las 1,250 hectáreas de terrenos agrícolas en partes iguales (fig. 12). Este orden, culturalmente establecido, define el campo de juego de los *yaku alcaldes*, y propone un recorrido del cual toda la comunidad observa y participa. El riego, aún cuando es un asunto serio y de una gran carga política, da lugar a que se produzca también este elemento lúdico y de competencia entre los dos *yaku alcaldes*. Por este motivo, su alternancia constituye un “juego” que otorga recompensas individuales y colectivas.

Al igual que otros duelos rituales (Hopkins 1982), las nociones de batalla y juego se fusionan en la competencia, a menudo feroz, entre los *yaku alcaldes*. La gente del lugar sigue el progreso de las dos *yaku alcaldes*, mientras comentan sobre quién toma la delantera en determinado momento. Algunos compiten enérgicamente, valiéndose de diversas técnicas y llevando a cabo pequeños “trucos” para apurar a su agua y hacer que demore la de su competidor. Los alcaldes usan, por ejemplo, el sebo o la lana de vicuña para engrasar las cabezas de serpiente de sus varas, las cuales son sumergidas en el agua del río con el fin de aumentar el flujo. Otros practican magia negra. Como ejemplo, un campesino me contaba

que después de terminar su turno de cuatro días, él había escondido una botella de agua de río en una toma principal para embotellar el agua de su rival. Otros alcaldes de agua llegan a desviar el agua de riego de su competidor para que regrese al río y ocasionarle una pérdida de tiempo. Esto sucede, especialmente, hacia el término de la ronda de cuarenta y cinco a cincuenta días.

Una de las recompensas para el ganador es que su autoridad superior de fuerzas sociales y espirituales será mostrada ante todos. La asistencia al *tinkachu*, la conducta del *yaku alcalde* y de su familia en la distribución, y el apoyo que recibe de sus amigos y familiares se manifiestan públicamente. El éxito del *yaku alcalde* se atribuye a su vigilancia, equidad y sentido de responsabilidad; a su conocimiento de los campos y de sus propietarios; y a su habilidad física en el manejo del agua. Esto último incluye la supervisión de las construcciones, la adecuación de rústicos diques y pequeñas tomas, la correcta canalización del agua, y el resanamiento de las filtraciones (“tapar seco”). Lo más importante es, tal vez, el control espiritual que tiene el alcalde sobre el agua, además de su propia actitud hacia el cerro Hualca-Hualca. Todo esto es percibido como de gran influencia para alcanzar el éxito. La gente cree firmemente que los *paqus* buenos y los *yaku alcaldes* que tienen más conocimientos acerca de los cabildos y las divinidades de la tierra hacen que el agua pueda fluir con mayor rapidez.

El sistema dual de distribución ha cambiado durante los últimos treinta años y continúa haciéndolo. Esto se debe, en parte, a la ineficiencia observada en el sistema. Mucha gente me comentaba que el agua se gasta cuando regresa a unas cuantas parcelas de tierra, en los sectores donde ya otros *yaku alcaldes* habían regado (figs. 11 y 12). En razón de esta pérdida, se dieron intercambios entre campos clasificados como *anansaya* y *urinsaya*, desde 1920 e inclusive antes. En los años 1926, 1934, 1949, 1952, 1979, 1981, 1985 y 1987, se intercambiaron campos entre *anansaya* y *urinsaya* debido a los daños causados por el agua que penetraba en sectores que ya habían sido regados por el alcalde de la otra *saya*<sup>12</sup>.

Dado que dichas transferencias de tierra amenazaban alterar el equilibrio de los campos *saya* y la competencia entre los dos *yaku alcaldes*, se hicieron esfuerzos para asegurar que estas negociaciones de tierra se realicen de manera equitativa. Por ejemplo, en 1926 y 1934, hubo una transferencia de parcelas y los campos “se balancearon”. El 3 de diciembre de 1952, el alcalde de agua de *urinsaya* aceptó una transferencia de *anansaya* a *urinsaya* porque

12 Aunque seguramente existen más, sólo hallé mención a ocho de estas transferencias en los libros de la Comisión de Regantes y el Concejo Municipal. Por ejemplo, en 1979, un hombre pidió que se le transfiriera de *saya* porque su chacra era “la única en medio de las chacras de otra parcialidad” y estaba ocasionando daño a otras parcelas durante el riego y la siembra. En 1985, ocho regantes de un sector cambiaron con diez personas de otro sector la afiliación de *saya* debido al daño ocasionado a sus tierras. El daño puede ocurrir por el ingreso de aguas en campos recién sembrados de otra *saya* y la consiguiente destrucción de los retoños; asimismo, la presencia de distintas chacras de una *saya* en un sector da lugar a distintas programaciones para plantar en él. La yunta de bueyes que se necesita para arar la tierra ingresa en los sectores en momentos diferentes, y a veces los animales pisotean las plantas que recién están brotando en los campos adyacentes.



había habido “un aumento en el sector de *anansaya* en Etinishu” (LCR). Se han estimado con mucho cuidado transferencias más recientes, de manera que las rondas de los *yaku alcaldes* tomen la misma cantidad de tiempo. En referencia a la extensión de tierras que debe regar cada alcalde, una persona expresó una opinión común: “Nuestros ancestros han estudiado bien la situación. Las tierras están bien divididas”.

El sistema *anansaya/urinsaya* de manejo del agua en Cabanaconde —al igual que las batallas *tinku* y la división en mitades encontradas en otras regiones andinas— encarna claramente una lógica indígena de dualismo y producción. Cada alcalde distribuye el agua a los campos de su *saya* y prepara las ofrendas rituales para asegurar abundancia de agua y seguridad personal. La competencia entre los dos *yaku alcaldes* constituye otro nivel ritual por el cual estos muestran ante los demás su lado social y espiritual; en esta se percibe el rápido avance del riego a través de la alternancia. El agua potencialmente dañina y cruda, proveniente del Hualca-Huaca, se domestica así a través de estas actividades y es, literalmente, canalizada a la esfera humana.

Sin embargo, en las páginas que siguen, se demuestra que las mitades y la lógica cultural del dualismo se puede ver desde otro ángulo; tiene otro sentido, político y económico, de naturaleza explotativa y colonial. Una lectura detallada de las divisiones *saya* y del cargo del *yaku alcalde* nos permitirá entender no sólo la lógica cultural que éstos encarnan, sino también las relaciones de poder que se encuentran detrás de este cargo.

## LAS RAÍCES HISTÓRICAS DEL SISTEMA SAYA

### *Las mitades del Cuzco inca y la hegemonía inca en las provincias*

Como se ha señalado al empezar este capítulo, el dualismo impregnó la organización del estado inca. Además de la división *anansaya/urinsaya*, la civilización inca estuvo basada en otros conceptos tales como *suyu* y *ceqe* (véase Urton 1984, 10-16). En conjunto, *saya*, *suyu* y *ceqe* constituían los bloques fundamentales para la elaboración del sistema *ceqe*: un modelo conceptual que ayudó a ordenar la organización social, ritual y política del imperio inca (Sherbondy 1982b, 1994; Urton 1984, 1990; Zuidema 1964, 1989, 1990a, 1990b). El sistema *ceqe* se conformaba de cuarenta y un “*ceges*”, líneas semejantes a los radios de una rueda de bicicleta, que irradiaban desde el Templo del Sol en el Cuzco. En cada una de estas líneas, existían varios lugares sagrados y cada uno correspondía a un grupo social determinado que realizaba allí sus ceremonias rituales. Las cuarenta y un líneas se distribuían conceptualmente en cuatro grupos llamados *suyu*: *Kuntisuyu*, *Quillasuyu*, *Chinchaysuyu* y *Antisuyu*. Esta división cuádruple estaba a su vez seccionada en mitades conocidas como *sayas*: *Chinchaysuyu* y *Antisuyu* formaban el *anansaya*; *Kuntisuyu* y *Quillasuyu*, el *urinsaya*<sup>13</sup>. Esta demarcación *saya* era el eje central del modelo *ceqe* (fig. 14).

13 El concepto de *saya* tiene connotaciones muy distintas al de *suyu*. Si bien *saya* quiere decir *mitad* o *parcialidad* y es inseparable de la noción de dualidad, *suyu* no quiere decir *cuadrante* sino más bien algo así como



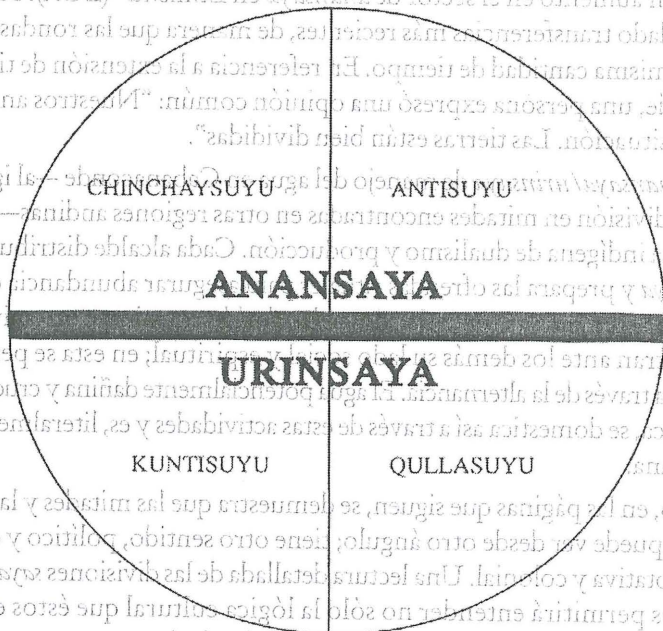


FIGURA 14: SUYUS Y SAYAS DEL ESTADO INCA

El valle, la ciudad y el pueblo del Cuzco estaban divididos en mitades de *anansaya* y *urinsaya* (Zuidema 1990a 1990b). Allí, había una clara separación de derechos de tierra y agua de acuerdo a esta división dual (Sherbondy 1982a, 1986). La dualidad institucionalizada se expresaba, también, en la conformación de la Corte Real (Moore 1958, 117) y en las huestes incaicas (Rostworowski 1983, 16). Para nuestro análisis, lo que resulta más relevante es el hecho de que el Inca utilizara la división *saya* como un modelo para organizar a los grupos sometidos a lo largo de todo el imperio.

El dualismo fue una forma institucional y simbólica que precedió al imperio inca, y que éste desarrolló como una herramienta del Imperio<sup>14</sup>. Bajo los incas, la organización dual

*parte o porción* y *súele* relacionárase semánticamente con la distribución del espacio en unidades para realizar las faenas (Urton 1984; Zuidema 1982). Véase Rostworowski 1981, Pease 1981, Harrison 1989 y especialmente Urton 1984, que presentan análisis de los términos *parcialidad* y *saya* y señalan cómo se diferencian semánticamente de términos tales como *suyu*. Sobre la manera en que el “mundo de arriba” y el “mundo de abajo” son vistos en la sociedad andina contemporánea en la zona del Cuzco, véase Gelles y Martínez 1996, 149. La tripartición era también una parte importante del modelo *ceqe*. Los *ceqes*, o líneas conceptuales en el interior de cada una de las cuatro partes, se clasificaban jerárquicamente en secuencias reiterativas de *qullana*, *payan* y *cayao*.

14. Mucho se ha escrito sobre la prehistoria del dualismo, y es probable que antiguamente el arte de gobernar —en los Andes y otros lugares del continente americano— haya tenido como base precisamente el dualismo (véase, p. ej., Rostworowski 1983; Mosely 1990; Conklin 1990; Zuidema 1990b). No obstante,

encontró su expresión más amplia, elaborada y mejor definida en tanto principio administrativo. El Inca buscó reproducir el complejo sistema *ceqe*, el cual integraba y delineaba las relaciones sociales, espaciales y temporales de la capital imperial del Cuzco, en cada ciudad del imperio inca (Urton 1984, 15). De esta manera, “la réplica del patrón del centro sagrado parece haber operado hacia afuera en el espacio, y hacia adentro en niveles cada vez menores dentro de la escala social” (Salomón 1986, 216, 217). Sin embargo, el modelo *ceqe* fue sólo reproducido parcialmente al difundirse en la periferia, y fue el componente *anansaya/urinsaya* el que tuvo el mayor impacto social y político en las naciones reorganizadas por el Inca<sup>15</sup>.

A cada grupo conquistado le fueron asignados dos *kurakas* o señores étnicos, teniendo el líder de *anansaya* un rango superior al de *urinsaya*<sup>16</sup>. Desde los territorios que comprenden hoy en día la sierra boliviana, pasando por las zonas costeras del Perú, y llegando hasta áreas más lejanas como el Ecuador (ver, p. ej. Rostworowski 1983, 116; Salomón 1986, 174), muchos pueblos y naciones que se sometieron al gobierno inca fueron organizados siguiendo la división *anansaya/urinsaya*. Es claro entonces que se adecuaron jerárquicamente a la cadena de autoridad, e institucionalizaron el dualismo social con fines políticos.

La organización dual inca convirtió la heterogeneidad de las naciones conquistadas en “otros Cuzcos”, y la división *saya* vino a ser el conducto a través del cual se planificaba el trabajo, se organizaba el tributo y se extraían los excedentes de los campesinos por parte del Estado. Inclusive, yo sostendría que la difusión deliberada del modelo *saya* a lo largo del Imperio era uno de los principales medios por el cual el estado inca buscaba “saturar y homogenizar algunos aspectos de la conciencia...[haciendo] difícil o imposible que los pueblos sometidos elaboren ideas alternativas” (Williams 1980, citado en Patterson 1991, 70). Además, debido a que diversos dualismos sociales y culturales ya estaban presentes en muchos estados y pueblos precolombinos, la organización dual inca reestructuró los recursos y la población de las áreas conquistadas de tal manera que se adecuara a las visiones del mundo preexistentes. Se alegaba, por tanto, “servir a intereses humanos universales cuando en realidad servían a los intereses de control del estado imperial” (Patterson 1991,70).

---

como he señalado en otro lugar, las analogías etnohistóricas que utilizan muchos estudiosos al ocuparse de las formaciones políticas precolombinas generalmente parten de premisas erróneas (véase Gelles 1995).

- 15 Véase Salomon (1986, 178) y Cavallero (1991, 61) para mayores explicaciones sobre la forma en que se aplicó parcialmente el modelo *ceqe* en la periferia del Imperio. De todos los conceptos espaciales y organizativos de los incas, la división en *anansaya* y *urinsaya* parece haber sido la más importante para comprender la administración que emplearon (véase, p. ej., Julián 1991, 119). En palabras de Salomon: “El sistema de parcialidades, aplicado en una escala imperial de organización, era coherente y duradero y con una similitud clara y formal con el del Cusco” (1986, 177).
- 16 Un abogado español apellidado Matienzo encontró en 1567 que, “en cada repartimiento o provincia havian dos parcialidades: una que se dice de hanansaya, y otra de hurinsaya. Cada parcialidad tiene un cacique principal que manda a los príncipales e indios de su parcialidad, y no se entremetè a mandar a los de la otra, excepto que el curaca de la parcialidad hanansaya es principal de toda la provincia” (Matienzo [1567] 1967, 20, en Salomon 1986, 232; véase también Rostworowski 1983, 115).



FIGURA 15: LA EXTENSIÓN DEL ESTADO INCA Y SUS DIVISIONES SAYA



El actual sistema *anansaya/urinsaya* de manejo de agua en Cabanaconde se originó seguramente con las políticas expansionistas, las estructuras administrativas y la economía política del estado inca<sup>17</sup>. Como hemos señalado en el primer capítulo, la presencia del Inca era particularmente fuerte en el lugar que hoy ocupa Cabanaconde (De la Vera Cruz 1987). Aplicada por el Inca a las tierras agrícolas, los pastos de altura y los cálidos valles, la división *anansaya/urinsaya* continuó existiendo después de la conquista española.

### *La organización dual bajo el dominio de la colonia española*

Existen referencias a las encomiendas de *anansaya* y *urinsaya* de Cabana desde 1549 (Cook 1982,4). El sistema administrativo dual fue apropiado y reordenado para servir a la Corona y al sistema de encomiendas; en cada *saya*, se forzó el pago de fuertes tributos (Barriga 1955; Benavides 1988; Cook 1982). Las encomiendas eran concesiones de fuerza de trabajo “india” que se otorgaba a algunos españoles en el siglo XVI como una retribución por los servicios prestados a la corona española. Las concesiones no consistían en el trabajo de los “indios” *per se*, sino en los mismos *kurakas* o señores étnicos, quienes controlaban esta labor (Trelles 1983, 158). De esta manera, los españoles conservaban un sistema de gobierno indirecto a través de los *kurakas*, “basado en tipos de autoridad que existían durante la última etapa del imperio inca” (Julien 1991, 124). Dado que los *kurakas* eran asignados a diferentes encomenderos, el sistema administrativo dual se mantenía. A través de esta renovada forma de organización dual, se extraía el trabajo y el tributo para los encomenderos<sup>18</sup>.

Alrededor de 1570, la división en mitades *anansaya/urinsaya* se volvió más institucionalizada al reordenarse a la población de la zona en una reducción, un núcleo central. Este cambio formó parte de los programas emprendidos por el Virrey Toledo. Podemos asumir que los súbditos de los dos *kurakas* (quienes a su vez estaban sometidos a dos encomenderos españoles distintos) pudieron ser localizados espacialmente como mitades endogámicas dentro del pueblo recientemente formado (fig. 16). De esa manera, es probable que

17 Si bien es posible que el distrito de Cavana haya estado dividido en mitades con anterioridad a la época de los incas, es muy probable que la división *saya*, como tal, haya sido una imposición incaica. Los turnos de cuatro días para cada alcalde de agua y la consiguiente semana de ocho días son, aparentemente, de origen incaico (Tom Zuidema, comunicación personal 1991).

18 En su importante artículo sobre la “matriz colonial”, Fuenzalida menciona de paso que los *sayas* eran utilizados con propósitos administrativos durante el período colonial (1970, 249). Este fue sin duda el caso del distrito de Cavana, que en 1572 tenía una población de 5,846 habitantes (Cook 1982, 17). A mediados del siglo XVI, Juan de la Torre se convirtió en encomendero de Cabana *urinsaya* y Hernando de la Cuba Maldonado lo hizo en Cabana *anansaya* (Barriga 1955). Los españoles dejaron inalteradas otras formas indígenas de administración: cada mitad de Cabanaconde fue subdividida en tres *ayllus* (véase Zuidema 1964; Benavides 1988). En el caso de Cabanaconde, los *ayllus* y las divisiones tripartitas eran más frágiles que las mitades, pero esta división tripartita logró perdurar por más de dos siglos (Gelles 1990).

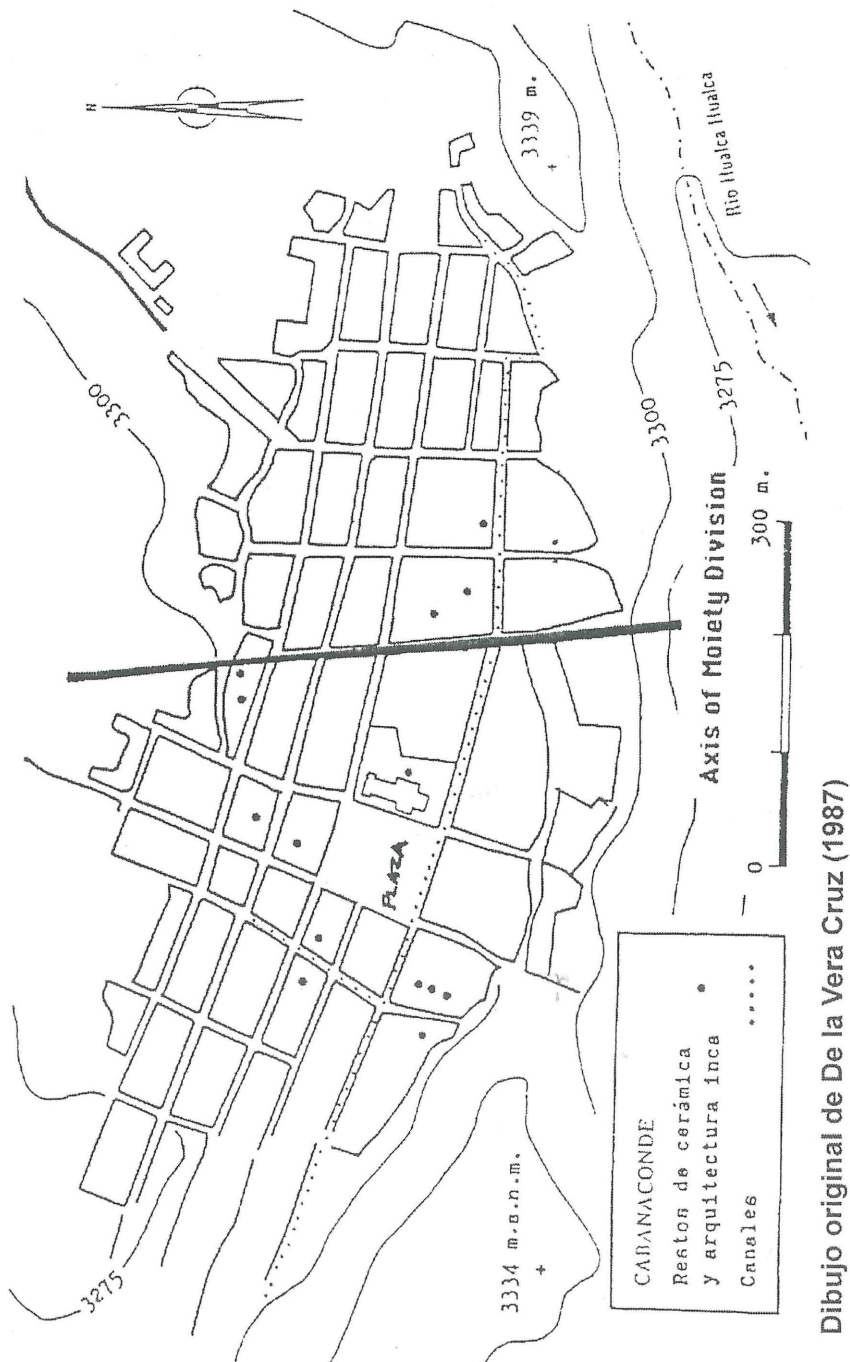


FIGURA 16: ANTIGUA DIVISIÓN SAYA DEL PUEBLO DE CABANACONDE

cada mitad continuara teniendo su propio conjunto de recursos, incluyendo la tierra agrícola<sup>19</sup>. Pienso que la endogamia *saya* era concomitante con el sistema de tributos; es decir, los *kurakas* y los encomenderos se propusieron mantener a sus contribuyentes y los recursos productivos de manera separada mediante la prohibición matrimonial entre las dos partes.

A las mitades de origen inca espacialmente localizadas, se añadió la plaza ibérica, la iglesia, la municipalidad y el patrón residencial basado en manzanas. Aparentemente, las dos *sayas* funcionaban como dos comunidades autónomas dentro del mismo pueblo, y cada una contaba con sus propios recursos. Cada *saya* tenía también su sacerdote, y los grandes campos dedicados a los tantos santos que se veneraban en el pueblo se dividían también de acuerdo a las *sayas*. La organización dual de las tierras de la iglesia y la alternancia de las mitades en el padrino de las fiestas más importantes de la comunidad muestran que, al igual que con el Inca, el dualismo estaba fuertemente vinculado a la práctica religiosa; seguía naturalizando el control, y la extracción de trabajo y recursos locales, dentro de un marco ideológico de larga duración.

Después de la desaparición de las encomiendas, la organización dual siguió respaldando los intereses de la Corona y de los numerosos españoles que colonizaron la región (Benavides 1991). La división en mitades continuó sirviendo a un propósito administrativo después de la Independencia: hubo recaudadores de tributos para cada *saya* o parcialidad hasta mediados del siglo XIX. La presión de los funcionarios estatales para mantener la endogamia en las mitades bien puede haber continuado hasta entonces<sup>20</sup>. La suspensión de la endogamia entre las mitades va paralela a la ruptura de la autoridad colonial. Entonces, la naturaleza dispersa de las tierras de cada *saya* refleja el proceso de desintegración de la endogamia durante los siglos XIX y XX, al unificarse la tenencia de la tierra en *anansaya* y *urinsaya* a partir de los matrimonios entre *sayas*<sup>21</sup>.

19 El uso del dualismo como modelo organizador no les era desconocido a los españoles (Stanley Brandes, comunicación personal 1991; Juan Palerm, comunicación personal 1999); las parcialidades que encontraron en los Andes, hasta cierto punto, concordaban con formas de organización que existían en España.

20 He podido hallar pruebas de que las *sayas* continuaron cumpliendo una función tributaria después de la Independencia; esto está documentado en papeles personales de un bisnieto del recaudador de impuestos de la *anansaya*. Varios cabaneños recuerdan que sus mayores les decían que el matrimonio entre las *sayas* estaba prohibido. Es probable que las parcialidades siguieran siendo endógamas por razones de recaudación tributaria hasta mediados del siglo XIX, y también que la endogamia, como tradición de larga data vinculada con los recursos productivos, influyera en esta prohibición matrimonial. En otra comunidad de la zona, las parcialidades aún se encuentran ubicadas espacialmente, y son más bien endogámicas (véase, p. ej., Valderrama y Escalante 1988).

21 La endogamia fue declinando paulatinamente en la *saya* de Cabanaconde a mediados del siglo XIX, siguiendo la tendencia mayor del Valle del Colca (Cook 1982). Alrededor de esa época se creó una nueva estructura de autoridades para Cabanaconde, probablemente cuando se le constituyó como distrito municipal en 1857. Hacia fines de ese siglo, había un síndico de rentas, un síndico de gastos, dos regidores, un alcalde y un gobernador. Estas nuevas autoridades gobernaban el pueblo en su conjunto.



## *Estructuras debilitadas y categorías culturales en el siglo XX*

El sistema de administración *anansaya/urinsaya*, establecido por el Inca y adoptado más tarde por el estado español, ha afectado de diversas maneras las categorías culturales contemporáneas, tanto como la organización del espacio social y los recursos naturales. Hasta la década de los veinte, la división *saya* siguió siendo una institución clave para la organización de la población; así como de una serie de actividades, tales como el patrocinio de las fiestas y las faenas comunales. Las mitades continuaron, también, como un mecanismo de explotación de la población local. Este mecanismo era utilizado, entre otras cosas, para organizar el trabajo destinado a “obras públicas”, tales como arar las chacras de las autoridades del pueblo y de la iglesia. En la década de los treinta, se instituyó un nuevo sistema de cuatro “cuarteles”, o cuartos (espacialmente seccionados por la vieja línea divisoria de *anansaya* y *urinsaya*), haciendo llegar un golpe final a la ya desvanecida segregación del pueblo en mitades distintas<sup>22</sup>.

Muchos de los dualismos sociales y culturales que se encuentran actualmente en la comunidad —además del sistema *anansaya/urinsaya* de manejo de agua— son residuos del extinguido sistema de mitades que organizaba al pueblo y los recursos con fines administrativos; otros no lo son. Por ejemplo, la división de los pastos de altura en “altos” y “bajos” (*anaq altus* y *uray altus*) separados por el río Hualca-Hualca (véase fig. 13) era parte de la vieja división en mitades por la cual cada mitad tenía un área de pastoreo para el ganado. La gente que hoy vive en la parte baja del pueblo todavía tiende a apacentar su ganado en los pastos “*uray*”, y los de la zona más alta del pueblo llevan su ganado a los “*anaq altus*”. Queda claro, entonces: que los pastos de altura fueron otra esfera productiva de la que se sirvieron tanto el Inca como el imperialismo español; que actualmente se ha erosionado la rigidez de las divisiones otrora impuestas; y que el actual modelo conceptual y la organización de los pastos obedecen a una clasificación social (la división de la población en mitades) que ha dejado de existir.

Con esta dislocación histórica, podemos también encontrar, sin embargo, la acción ritual basada en la dualidad en los pastos de altura; ésta, al igual que la alternancia de los *yaku alcaldes*, se orienta al logro de la fertilidad y la abundancia. En la fiesta de la Virgen del Carmen, la más importante de la comunidad, hay dos devotos que compiten entre sí: los

---

22 No obstante, pasada la década de 1920, cuando casi no aparecen mencionadas las dos *sayas* en los documentos comunales (con excepción de los relativos al sistema de regadío), las divisiones duales continuaron subsistiendo como una gran fuerza estructuradora. Un documento de 1937 fue el primero en el cual hallé mencionados los cuatro *cuarteles*, aun cuando ese mismo año se hace referencia a los toreros (patrocinadores de la fiesta del Santo Patrón) de *anansaya* y *urinsaya* (LCM). Cada uno de los cuarteles es mencionado como *barrio* en documentos de los años veinte e incluso en anteriores; y cada cual también aparece con sus propias autoridades. En los años treinta, esta división en cuatro aparentemente quedó formalizada en cuatro *cuarteles*, pasando las autoridades de “alcalde de barrio” o “comisario” a “jefe”. Si bien los jefes dejaron de portar varas, y disminuyó la importancia de la división en cuarteles, esta segmentación en cuatro partes aún se utiliza actualmente para organizar algunas faenas comunales.

“toreros”<sup>23</sup>. En la corrida de toros, uno de los eventos centrales de la fiesta, la arena y los toriles que aguardan en cada lado se convierten en el centro de la actividad ritual. Los especialistas en rituales, los *paqus*, contratados por los dos devotos, hacen ofrendas y libaciones para que los toros demuestren bravura en la lucha.

Asimismo, durante las celebraciones anuales del Carnaval, hubo en Cabanaconde luchas ritualizadas con hondas (*wititi*) entre la mitad alta y la baja. Al igual que los *tinkus* de otras regiones andinas, la gente moría a veces en esas batallas. Estas llegaron a su término en los años sesenta, cuando fueron prohibidas por las autoridades regionales. El *wititi* se ha transformado, hoy, en una danza competitiva en la que, en época de Carnaval, dos grupos bailan durante días sin parar. En resumen: el dualismo, exhibido en las corridas de toros y el *wititi*, tuvo su origen en el viejo sistema administrativo de mitades (*saya*) y expresa, hoy en día, la misma lógica cultural de competencia y alternancia que practican los *yaku alcaldes*.

Otra manera de analizar la tensión entre proceso histórico y los modelos culturales contemporáneos es contrastar las diversas aplicaciones de las categorías de arriba y de abajo. Las categorías culturales de *anaq* y *uray* (arriba y abajo respectivamente), en las que se basaban originalmente las viejas mitades *saya*, abarcan muchos campos semánticos que no se relacionan directamente con la producción, y tampoco se asemejan al sistema de mitades. Un claro ejemplo de las diferencias conceptuales entre el modelo *saya* imperial y las categorías contemporáneas de alto y bajo se encuentra en la clasificación de la tierra agrícola. La geografía de los campos cultivados lleva a una división conceptual que difiere de la cartografía *anansaya/urinsaya* utilizada por los alcaldes de agua. Hoy, se efectúa una demarcación altitudinal estricta entre los campos “altos” (*anaq chakera*) y los campos “bajos” (*uray chakera*) (fig. 13)<sup>24</sup>.

Nos encontramos, por lo tanto, frente a una situación en la cual se trazan categorías duales en los mismos campos, pero de diferentes maneras. La que está institucionalizada y localizada espacialmente, y que orienta la práctica social —*anansaya/urinsaya*—, está marcada por la palabra *saya*. La otra, marcada sólo por las raíces *anaq* y *uray*, permanece en el nivel

23 Las competencias en las fiestas provienen de las reapropiaciones hechas por los españoles de la división en parcialidades; esto queda evidenciado cuando vemos que, siguiendo las líneas de *anansaya* y *urinsaya*, los campos que poseen las hermandades religiosas son divididos (*chakras cofradías*). Casi todos los santos tienen un campo *anansaya* y otro *urinsaya* a su nombre. Casi hasta los años cuarenta, los padrinos de estas fiestas procedían de los dos lados del pueblo. Hasta cierto punto, los dos toreros que patrocinan la fiesta de la Virgen del Carmen siguen siendo conceptualizados en términos de los *sayas*.

24 Un ejemplo de lo anterior se puede percibir cuando la gente dice que, durante la sequía, *anaq chakera* recibe más agua que *uray chakera*. Los campos agrícolas de ambas parcialidades no fueron divididos entre zonas que geográficamente estuvieran más altas o más bajas debido a que, como Murra (1980) y muchos otros (véase, p. ej., Shimada 1985) han demostrado, la complementariedad ecológica y el control vertical de nichos ecológicos es un elemento central en la sociedad y civilización andinas. De haberse trazado la división dual según la altura, se habría dado paso a la especialización económica de las parcialidades. La manera como se institucionalizó la dualidad garantizaba que cada parcialidad tuviese un acceso bastante igualitario a las zonas ecológicas y al agua de riego.



de la conceptualización geográfica. Si bien nosotros podemos observar la dislocación entre las categorías culturales contemporáneas y las prácticas sociales vinculadas a las antiguas mitades, los cabaneños no lo hacen. En el caso de los *yaku alcaldes*, los *wititis* y las corridas de toros, la organización dual encarna una lógica cultural que busca el equilibrio y la fertilidad a través de la competencia ritualizada.

## EQUILIBRIO Y EXTRACCIÓN

El modelo dual *saya* representa una racionalidad comunicativa que estructura la práctica social, ritual y la producción en Cabanaconde. Las divisiones *saya*, cuidadosamente medidas, constituyen el tablero de juego de los *yaku alcaldes*; estas establecen el ritmo y definen el camino con el fin de asegurarse y distribuir el agua de riego. La lógica cultural del dualismo se relaciona con una amplia gama de campos sociales y semánticos asociados con la fertilidad, la oposición complementaria y la eficacia ritual de los lados alternantes.

Al mismo tiempo, el trabajo del *yaku alcalde* —físicamente exigente, que toma tiempo y es a la vez peligroso— es un legado del colonialismo inca y español; es decir, la persistencia de un sistema de explotación que demandó de los campesinos pobres — antes, “indios” analfabetos de cada mitad— la supervisión de la distribución de agua. Por lo tanto, aunque la división *saya* es actualmente “un principio fundamental de la cosmología andina autóctona” (Sallnow 1987, 217), fue también “un esquema sociológico” (Geertz 1980) utilizado por el estado inca para organizar y estandarizar la geografía política, las relaciones sociales de sus súbditos y los recursos naturales del Imperio. Las mitades indígenas recibieron, a menudo, un mayor impulso con las políticas españolas de reasentamiento, a través de las cuales se localizaron en el espacio dentro de las reducciones.

Al comparar los diferentes usos e historias de la organización dual y del culto a los cerros, componentes clave del modelo local de riego, encontramos importantes similitudes y diferencias. En el capítulo anterior, señalaba que los cultos locales a los cerros, tales como los que se dirigían al Hualca-Hualca, eran consagrados y apropiados simbólicamente por el Inca a través de sacrificios humanos, promovidos por el Estado, que se realizaban en las cimas más altas. Asimismo, las formas preincaicas de dualismo social y cultural fueron también apropiadas y utilizadas en la estrategia política inca.

Sin embargo, a diferencia de los cultos a los cerros, que los españoles consideraban “idólatras” y totalmente opuestos al credo cristiano y monoteísta, la organización dual no se identificó fácilmente con una creencia religiosa o una práctica ritual. Los españoles suprimieron la adoración a los cerros y lugares sagrados; y estas creencias y ritos se volvieron clandestinos, resultando una forma de resistencia durante el período colonial. Sin embargo, debido a los estrechos vínculos del sistema *saya* con la organización de la producción, y debido a que este sistema tenía alguna afinidad con los modelos preexistentes en la organización social y política española, la organización dual fue apropiada por el estado español para sus propios fines extractivos.



Vemos entonces que el culto a los cerros, las ideologías del equilibrio, las categorías culturales basadas en el dualismo, y los modelos hegemónicos de producción y administración se han ido condicionando unos a otros en formas variables y complejas a lo largo de los últimos quinientos años. El dualismo como lógica cultural se encuentra abocado a obtener abundancia y fertilidad a través de la oposición complementaria y la práctica social de la alternancia. En tanto modelo administrativo imperial e ideología de control, el dualismo está más interesado en la regulación de la producción y el flujo de recursos, así como en la reproducción de los tributarios. De esta manera, ambas formas de dualismo están relacionadas con el equilibrio social. Mientras el dualismo como lógica cultural se ajusta para lograr una producción exitosa y el mantenimiento del mundo natural y humano, el dualismo como modelo administrativo se sirve de formas discursivas locales sobre fertilidad, alternancia y equilibrio para implantar y perpetuar la desigualdad social.

Hoy en día, sin embargo, el estado peruano recurre a otros medios para la extracción a bajo costo del excedente de producción, y cuenta con otros modelos para organizar el riego. La organización dual contemporánea, como veremos en los capítulos siguientes, tiene propósitos antihegemónicos en Cabanaconde y en muchas comunidades de la sierra. Vemos así que el modelo “estatal” de antaño se ha convertido en el modelo “local” de hoy.



## EL PODER DE LA PLUMA

*Patriarcas, pudientes y el modelo estatal de riego*

*“También me han dicho que andas diciendo que eres ingeniero!”, dijo sarcásticamente el ingeniero de aguas del distrito, Eugenio Buitrón, al segundo bajo su cargo, el sectorista Héctor Villar. Ese tono amenazante cayó como un balde de agua fría en la reunión de emergencia convocada por la Comisión de Regantes que se llevaba a cabo en la plaza del pueblo. Era el mes de febrero de 1988 y alrededor de cincuenta regantes, muchos provistos de palas, observaban con atención ese intercambio de palabras. Buitrón, el funcionario de más alto rango dentro de la burocracia estatal de riego en la provincia, acababa de llegar, después de un viaje de carretera de dos horas, desde Chivay. Apartó la mirada y lanzó unas cuantas lisuras en voz baja, para luego mirar con desprecio a su subordinado. Villar, quien se hallaba destacado en Cabanaconde desde seis meses atrás, mantenía los ojos bajos. “Te cago con papel ahora mismo, si quiero”, exclamó agriamente Buitrón.*

Aunque después de este incidente se arreglaron las cosas entre Buitrón y Villar, las palabras de Buitrón destacan la importancia de la palabra escrita en el modelo estatal de riego. Así como en el modelo local existe una cierta sustentación cultural del poder, de la autoridad y de la fertilidad a partir de los *sayas* alternantes y las varas con cabeza de serpiente de los *yaku alcaldes*; la legitimidad y la simbología del poder estatal reside en sus decretos escritos, las estampillas oficiales y los sellos de autoridad. Sin embargo, en los archivos de la Comisión de Regantes de Cabanaconde, al lado de las resoluciones enviadas por los funcionarios estatales, se encuentran los libros de actas que datan de 1940, los cuales fueron escritos por las *élites locales* y no por representantes del Estado.

Durante los últimos cincuenta años, las élites locales y los funcionarios estatales han intentado suplantarse a los *yaku alcaldes* y al ritualizado modelo dual de riego por un conjunto de normas e instituciones completamente diferentes y por un modelo de distribución supuestamente más racional y eficiente. En el contexto de los cambios radicales ocurridos dentro de las estructuras de autoridad de la comunidad durante los últimos cien años, considero pertinente el estudio del desarrollo del modelo secular estatal “de canto” y la transformación del sistema dual *saya*. Este último fue otrora un mecanismo de extracción propio de la hegemonía inca y española hasta llegar a convertirse en una forma de resistencia cultural contra el estado peruano contemporáneo. Este capítulo explora los vínculos entre las élites locales, el Estado y la introducción de nuevas formas de distribución de agua.



## EL SISTEMA INFORMAL Y SU RELACIÓN CON LA ÉPOCA ERRÁTICA DE LLUVIAS

Como mencionamos en el capítulo 2, el modelo local *saya* y el sistema de los *yaku alcaldes* termina a fines de diciembre o enero, con la llegada de las primeras lluvias fuertes. A partir de esa época, se aplican otros modelos de distribución en los mismos campos (cuadro 1). De enero a marzo, el manejo del agua es menos ritualizado e implica menos actividades sociales; se ignora la clasificación *anansaya / urinsaya*, y se opta por uno de esos modelos. El primero de ellos es el sistema estatal “de canto” (el sistema de riego secuencial); este, como se señala en el capítulo 2, es supervisado por los controladores. Estos también son comunes como los *yaku alcaldes* y reciben una remuneración de la Comisión de Regantes por vigilar la distribución del agua. El segundo es un sistema informal y anárquico, conocido también como “el que pueda”. Aunque tanto el modelo local como el estatal difieren entre sí, ambos tienen los llamados “repartidores” o regidores —los *yaku alcaldes* y los controladores, respectivamente— quienes supervisan el riego. Sin embargo, después de las primeras lluvias fuertes, empieza un período totalmente anárquico en el que no existe repartidor ni autoridad política, y el agua se encuentra “libre”. En este sistema informal de distribución, el agua llega a la persona que la obtiene primero o al que posea mayor fuerza social o física. En los períodos secos durante la temporada de lluvias, la lucha por el agua llega a extremos caóticos.

Luego del advenimiento de las lluvias y de la cuarta ronda de agua de los *yaku alcaldes* (*ballmeo*), todos riegan al menos una vez para que el maíz termine totalmente de madurar. Aunque el agua existe en abundancia y varios canales están habilitados durante esta época del año, los períodos secos son particularmente abrasadores y la gente compite ansiosamente por el agua para que sus plantas “no se quemen”. Si ese año hay pocas precipitaciones, se necesitarán varios riegos para conservar las plantas con vida durante esos meses de calor. Con excepción de algunos fuertes y prolongados aguaceros, los cabaneños sienten que el agua de lluvia es insuficiente para que penetre a fondo en los campos. Incluso en los días de lluvia, los agricultores riegan sus campos para asegurar la máxima saturación del suelo<sup>1</sup>.

Tan pronto como las lluvias disminuyen, aunque sea temporalmente, surgen los conflictos. Con el fin de prevenirlos, las familias o grupos de regantes se juntan para hacer descender el agua por diferentes canales, usando guardianes de agua (*tiyaq*) y patrullas (*muyuyq*) —familiares, trabajadores contratados o regantes que se turnan entre sí— para que no haya interferencias. Los *tiyaq* vigilan las grandes tomas de donde los canales principales desembocan en el río, o los canales secundarios, asegurándose que nadie desvíe el agua. El

1 Los cabaneños ven el contenido mineral del agua de regadío en su mejor estado en esta época del año debido a los derrumbes que se producen en las partes más altas de la cuenca del río Hualca-Hualca durante las lluvias intensas. El agua de regadío es más valorada que la de lluvia porque es vista como protectora de las plantas: es “fría”, penetra en el suelo a mayor profundidad que la lluvia, y cimenta las raíces de las plantas, que de otro modo “se queman” con la lluvia fuerte o la radiación intensa durante los meses de verano.

*muyuyq* hace las rondas caminando enérgicamente de arriba abajo a lo largo de los canales para reforzar las tomas más pequeñas y para ahuyentar a otros regantes. Muchas veces, surgen informalmente arreglos cooperativos eficaces entre los familiares, amigos y vecinos<sup>2</sup>.

Sin embargo, debido a la ausencia de algún funcionario de agua, pueden surgir muchos conflictos y llegar hasta la violencia física. Incluso, a veces, las mujeres pueden arañarse o sentarse de manera desafiante encima de las rocas de la toma que lleva el agua hacia sus campos, con sus largas faldas totalmente empapadas<sup>3</sup>. Aunque es considerado impropio que un hombre desaloje de una toma a una mujer, a veces sucede. Como me contaba una mujer: “¡Agarran así nomás! A veces las mujeres agarran sus palas y amenazan a cualquiera que trate de quitarles el agua. Pero cada año es lo mismo: puras peleas”. Esta competencia y negociación por el agua continúa durante la noche. Desde una colina encima del pueblo, se pueden ver las lamparitas de los regantes que oscilan como luciérnagas en la oscuridad de los campos. Para los cabaneños, la falta de normas resulta una pérdida de tiempo además de ineficiente. Como alguien me decía: “La gente corta por aquí, corta por allá, y al final nadie riega”.

El caos y los conflictos que acompañan al sistema informal han atormentado a la comunidad desde fines de los años veinte (LCM); y la discordia fue responsable, en parte, de que se instalara una comisaría en la comunidad en los años cuarenta. En 1956, en un artículo del libro de actas de la Comisión de Regantes, se muestra que las autoridades locales, en esa época, trataron de abolir el sistema informal: “(Para la) moralización administrativa en el campo agrario evitando la aferrada costumbre del ‘Tiacc i Muycco’... con la continua actividad de los miembros de la junta y con la buena voluntad de los regantes esta costumbre a quedado borrada” (LCR). Aun así, a pesar de esta resolución y los continuos intentos de abolir este sistema, el sistema anárquico informal sigue siendo parte del ciclo de riego anual en Cabanaconde.

## LOS CONTROLADORES Y EL MODELO ESTATAL DE DISTRIBUCIÓN

El modelo estatal de distribución “de canto” entra en funcionamiento tan pronto lo decreta la Comisión de Regantes o el sectorista del Ministerio de Agricultura. La Comisión de

2 Las personas que tienen sus chacras en un mismo sector pueden ponerse en contacto y decir: “¿Qué tal si llevamos el agua a Cusqi?”. O puede ocurrir que un regante vea que el agua está siendo canalizada fuera del lugar que corresponde a sus tierras, o que se entere de que fulano de tal está llevándose el agua por una determinada acequia. *Tiyaq* se refiere a la persona que se sienta y observa lo que ocurre con las tomas; *muyuyq* quiere decir dar vueltas (Lira 1982). Sólo se necesita un *muyuyq* para cubrir las rondas, mientras que se requieren varios *tiyaq* para resguardar las tomas. Véase Guillet (1992) y Treacy (1994) respecto a sus análisis de las redes de regantes en Lari y Coporaque, comunidades situadas en la parte alta del valle. El sistema informal de Cabanaconde es similar a lo que describe Mitchell (1981) para el caso de Quinua, Ayacucho.

3 Seligmann (1987) ha descrito una situación similar con referencia a una comunidad en la región del Cusco. En algunos lugares de los Andes, las mujeres no se encargan de abrir ni cerrar las tomas pero sí colaboran en la mayoría de tareas vinculadas al riego (Bourque y Warren 1981, 20).



Regantes, que es el vínculo local con la burocracia estatal de riego, se encuentra técnicamente operativa a lo largo del año. Pero es solo en los períodos secos “de emergencia” de la temporada de lluvias que se implementa el modelo estatal “de canto” o de distribución “rotativa”, tal como lo establece la Ley General de Aguas. El sectorista —que cuenta con la autoridad para tomar decisiones respecto a la distribución durante los períodos secos, en tanto se encuentran comprendidos en las “medidas de emergencia” de la Ley de Aguas— puede decretar el uso del modelo estatal durante ese período<sup>4</sup>.

En el modelo estatal, la Comisión de Regantes nombra a los controladores para que supervisen la distribución de agua hasta mediados de abril aproximadamente, cuando el maíz está maduro y ya no requiere de agua. Es entonces cuando entra en marcha nuevamente el sistema informal, aunque gran parte del agua desemboca en el río Colca o fluye hacia los pueblos de los altos valles (Denevan 1987, 34). En el pasado, los *yaku alcaldes* asumían la responsabilidad durante esos períodos cálidos. Actualmente, los controladores se encargan físicamente de la distribución y asumen una función equivalente a la que tenían los *yaku alcaldes* durante ese período.

El modelo estatal de riego tiene raíces totalmente diferentes a las del modelo local. Esto se debe a que gran parte de la legislación peruana sobre aguas proviene de las costumbres españolas y de sus antecesoras en el mundo árabe; la distribución “de canto” no es una excepción (Glick 1970; Lynch 1988). La legislación colonial sobre el agua, que data de 1556 (Costa y Caverio 1939, 155), tenía más en cuenta a las ciudades de la Costa y de la Sierra del Perú. Aún cuando el Código de Aguas de 1902 señalaba que toda el agua era propiedad del Estado (Andaluz y Valdez 1987), las autoridades peruanas rara vez intervenían en las actividades de distribución de la Sierra rural. La intervención estatal en el riego de la Sierra recibió un gran empuje en 1969, cuando el régimen de Velasco inició un reordenamiento general de las estructuras sociales agrarias. La Ley de Aguas y otras políticas del régimen incorporaron instituciones, normas y valores similares a los que existían en otros países en vías de “modernización”, los cuales promovían sistemas de riego financiados por el Estado (Lynch 1988).

Los controladores y la distribución “de canto” ponen en práctica una serie de orientaciones culturales totalmente diferentes de las que rigen en el modelo local. Aunque los controladores alternan los ciclos de cuatro días —tal como lo hacen los alcaldes de agua— no siguen la clasificación *anansaya / urinsaya* de las parcelas y distribuyen el agua de manera secuencial (“de canto”): de una parcela a la siguiente (fig. 10). En lugar de hojas de coca y licor, ellos reciben dinero de los regantes. A diferencia de los *yaku alcaldes*, los controladores no desempeñan un alto cargo, sino un deber cívico menor. En lugar de la vara con cabeza de serpiente para legitimar su autoridad, los controladores cumplen con un decreto oficial

4 Véanse especialmente los artículos 45 al 48 de la Ley General de Aguas. El artículo 45 señala que aquellos distritos de regadío cuyos abastecimientos resulten insuficientes o fluctúen demasiado deberán dar preferencia a aquellos cultivos que tengan un beneficio mayor y más directo para la población, y que deben emplear “la estructura de regadío más eficiente” (Ley General de Aguas 1969, 11). El sistema de canto también se denomina *cantullamanta*, *canto a canto* y *mita global* (Guillet 1994; Treacy 1989, 1994a).



normado por la Comisión de Regantes. Tampoco ejecutan elaborados rituales ni apadrinan grandes eventos sociales como lo hacían los *yaku alcaldes*. Más aun, el desempeño del cargo de controlador no los exime de asumir el de *yaku alcalde* en una fecha posterior.

El alcalde de agua es un cargo importante que se cumple sólo una vez en la vida, con sus correlatos simbólicos y sociales muy bien definidos; las varas de cabeza de serpiente, los ritos ceremoniales y los *tinkachus* están fuertemente vinculados a muchos aspectos importantes de la vida de la comunidad. Los controladores, en cambio, son vistos como empleados de la Comisión de Regantes, del Ministerio de Agricultura y del estado peruano: los que asumen este cargo cumplen con un deber cívico menor. Tal como lo percibía un controlador: “La gente se ríe si me ven con vara. Se preguntarían: ‘¿qué, estás pasando cargo?’ No, Pablo, estoy trabajando para el ministerio”.

Otra diferencia fundamental es que los controladores no compiten. Aunque la competencia es vista como el motor del sistema *saya*, no cuenta en el modelo estatal. La gente comenta acerca de cuál controlador está haciendo un mejor trabajo, y sobre el avance relativo del agua, pero esto no se expresa en los mismos términos en que se haría si se estuvieran refiriendo a los alcaldes de agua. Más bien, con la supresión del marco conceptual *anansaya / urinsaya* y del tablero de juego, en el modelo estatal el “motor” para hacer que el agua avance es la remuneración económica que se hace a los controladores. Aquí, la idea es que el regante pague por el “agua del Estado” y que los controladores hagan avanzar el agua rápidamente para que puedan recibir más dinero.

Surge, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿cómo se empezó a implementar en la comunidad este modelo supuestamente más eficiente y racional? La distribución basada en el sistema “de canto” y el riego manejado por el controlador son parte esencial de las instituciones, normas y valores encontrados en las burocracias y los sistemas de riego financiados por el Estado en muchas partes del mundo. Pero el modelo “estatal” de esta comunidad tiene, en realidad, orígenes locales.

### *PATRIARCAS, PODER Y RIEGO, 1821-1933*

Como vimos en el capítulo 1, los numerosos españoles que se establecieron en Cabanaconde prepararon el terreno para un tipo de mestizaje físico y composición étnica distinto a los que se dieron en otras comunidades del Valle del Colca. Esto creó, también, las condiciones para la supervivencia de un pequeño enclave de familias criollas influyentes y alfabetizadas —a las que se llamaba localmente *españoles*, *blancos* y *mistis*— que gobernaron Cabanaconde y se perpetuaron a través de lazos matrimoniales. Dos familias importantes de este grupo son los Fuentes y los Salinas<sup>5</sup>.

5 Como se explicó en la Nota al Lector, estos y otros nombres que se emplean a lo largo del libro son seudónimos.

La cesión de una gran extensión de tierras a Felipe Fuentes, siete años después de la Independencia del Perú, demuestra cuán poco las cosas habían cambiado. Fuentes había sido militar; un capitán español, ayudó a reconstruir la iglesia de Cabanaconde después del terremoto de 1784 (Málaga 1987). En 1828, los oficiales regionales del naciente estado peruano cedieron legalmente a su familia una gran área de pastos que la familia había poseído “por muchos años”<sup>6</sup>. Ese mismo año, un tal Jacinto Salinas, representante de otra poderosa familia española, fue nombrado Recaudador de Tributos de Cabanaconde *Anansaya*<sup>7</sup>.

Un siglo más tarde, los descendientes de Salinas y Fuentes, así como los que provenían de unas cuantas poderosas familias “españolas”, continuaron aferrándose a las riendas del poder. Sin embargo, ya había cambiado la naturaleza de la dominación y las formas institucionales con las que la habían alcanzado. Durante ese período, el sistema *saya*, consistente en la extracción de tributos a través de las líneas de las mitades, dio paso a otras formas organizativas, tales como el distrito municipal, que se creó en 1857. Más tarde, a principios del siglo veinte, esta instancia se encargaría de supervisar el cambio de las dos *sayas* localizadas en los cuatro barrios o cuarteles; cada uno de ellos tenía su propio *alcalde vara*, conocido también como *comisario de barrio*.

Las autoridades municipales vigilaron también a los *yaku alcaldes* y, en general, todos los asuntos relacionados con el riego; tales como los desplazamientos anuales al cerro Hualca-Hualca y las reparaciones que se hicieran en el canal Huataq. Esto duró hasta principios de los años cuarenta, cuando se creó la Junta de Regantes<sup>8</sup>. Los puestos en la municipalidad se

6 El título fue otorgado “en recompensa y reconocimiento a los méritos y otras cualidades que nos permitirán distinguirlo con preferencias y a su solicitud le conferimos una buena cantidad para que en el futuro no tenga necesidades” (Copia de una Posesión otorgada a Don Felipe Fuentes y Rojas, 27 de diciembre de 1828, en la comunidad de Cabanaconde, el Intendente de la Provincia de Caylloma y el Comisario de Contribuciones y Distribución de Tierras).

7 En una carta de 1841 dirigida a un juez provincial (juez de primera instancia), Salinas reclamaba que un campo fuera cercado y cultivado para los recaudadores de impuestos, arguyendo que “hasta el momento me ha sido asignada y he cumplido con la Recolección, en servicio del Estado”. Justificaba además su reclamo con el hecho de haber sido él objeto de brujería y “actos diabólicos” perpetrados por uno de los tributarios, de nombre María Quespi, y por tener ahora que gastar dinero para tratarse y entablar una demanda penal en contra de ella. Iniciaba su relato con estas palabras: “Ocurrió el año pasado en el mes de setiembre”, y proseguía narrando cómo había sido embrujado por esta mujer. Y finalizaba su carta diciendo: “Por encontrarme en esta condición miserable... apelo a su brazo fuerte”. Estaba tan enfermo que su hijo tuvo que firmar por él (documentos personales de la familia Salinas, 1837). Otros casos de resistencia a las autoridades estatales y recaudación tributaria hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX se hallan bien documentados para el caso de las regiones vecinas (véase, p. ej., Salomon 1987; Marzal 1981; Millones 1978).

8 Las anotaciones en los libros del Concejo Municipal hablan de conflictos relacionados con el agua ocurridos al promediar la década de 1920, y en un documento de 1882 del archivo parroquial se indica que los mismos tuvieron lugar mucho antes. Allí se menciona una falta de “buena organización y orden en estos riegos” (LAP 1882) al igual que la usurpación de tierras por una mujer (presumiblemente una *misti* poderosa) quien fue derrotada “cuando los pobladores la denunciaron”.

reservaron para los que sabían leer y escribir; mayormente, estos eran los poderosos descendientes de las familias españolas que se establecieron en Cabanaconde. En contraste, los cargos de *yaku alcalde* y alcalde de barrio fueron ejercidos por *indios* analfabetos que carecían de poder<sup>9</sup>.

Durante este período, fueron cinco las familias que se asentaron formando una camarilla central de poder. Sin embargo, siempre habían existido otras familias pudientes, muchas de ellas “indias”; por ese motivo, estas cinco familias poderosas nunca ejercieron un total monopolio del poder y la riqueza. Había también muchos “españoles” pobres, entre los que se incluían incluso algunos miembros de las cinco familias. Pero allí permaneció un pequeño grupo de *mistis* con poder, quienes, a la vez que se asimilaban a la cultura local en una serie de aspectos, conservaban una frontera étnica al reclamarse descendencia directa de familias españolas, además unirse en matrimonio. Estas influyentes familias *mistis*, que tenían vínculos con la élite regional mayor (véase Manrique 1985; Benavides 1988b; Femenias 1997; Paerregaard 1997), siguieron dominando la vida política de la comunidad hasta la década del sesenta<sup>10</sup>.

Los hombres “más abusivos” —o los que “establecían el orden”, dependiendo de la persona con quien se habla— eran Antonio Fuentes Salinas, José Vásquez Fuentes y Gerardo Domínguez Fuentes. Estos eran “los tres grandes”, a quienes llamaré los *patriarcas*. Estas imponentes figuras están muy presentes en los documentos oficiales y en la conciencia histórica de los cabaneños. Algunos los recuerdan como los representantes de una época de orden y progreso, y otros los culpan por haber creado la desunión que existe hasta ahora en la comunidad.

Antonio Fuentes era descendiente de Felipe Fuentes y de Jacinto Salinas, los influyentes españoles que mencionamos antes. Una persona lo recordó como “un gringo; así como tú, Pablo, alto y ¡qué voz tenía! Daba miedo su voz y la gente obedecía”. Había estado en el servicio militar, e incluso había viajado al extranjero: a Panamá. Algunos decían que su disciplina era producto de esta experiencia; otros contaban que, cuando era gobernador, subía hasta el campanario de la iglesia y desde allí daba órdenes, a toda voz, a la comunidad. Caminaba con un látigo en la mano y le pegaba a cualquier muchacho que no lo saludara. Muchos cabaneños mayores me hablaron de sus maneras autoritarias y el dominio, casi dictatorial, que ejercía sobre la gente del pueblo. “Era gobernador todo el tiempo”, me

9 Cuando aparecen los nombres de los alcaldes de agua en los libros del Concejo Municipal, alguien más firma en vez de ellos “a su pedido”.

10 Saturnino Vásquez Fuentes, por ejemplo, tomó los hábitos sacerdotales hacia fines de siglo en la ciudad de Arequipa, y ayudó a crear la primera escuela en Cabanaconde (LCM). Aunque vivió casi toda su vida fuera de la comunidad, este hombre es un símbolo del poderío del enclave español hallado en Cabanaconde, y de la conexión que este enclave tuvo con las fuerzas de élite en la región. Mariano Apaza, un afamado usurpador de tierras en la parte alta del Valle del Colca (Manrique 1985), formaba aparentemente parte de este grupo (LCM). Femenias ofrece documentación parcial sobre cómo estaba configurado este poder mayor en la región a inicios de siglo (1997, 334-345).



explicaba un cabaneño. En los documentos comunales figura su firma en cientos de registros, en los libros que corresponden a los diversos cargos políticos que tuvo entre los años 1920 y 1970; esto da testimonio la autoridad que ejerció por más de medio siglo<sup>11</sup>.

Hay una serie de evidencias que muestran que Antonio Fuentes y otros *patriarcas* perpetuaban instituciones coloniales en Cabanaconde a principios del siglo XX. Alrededor de 1930, el gobernador Fuentes hacía que los comisarios de los cuatro barrios regaran y cultivaran sus campos personales, así como los de otras autoridades. El primero de enero, los comisarios organizaban, también, un banquete para las autoridades. Estas actividades conservaban la herencia colonial de la organización dual y de otras instituciones, gracias a las cuales los poderosos españoles y los curas locales tenían “sus servidumbres y agua corriente conforme a la costumbre del pueblo” (LAP 1882). Un informe eclesiástico revela que, a fines del período colonial, se había proporcionado estos mismos servicios a los curas, alcaldes y *kurakas* de Cabanaconde (Málaga 1987); algunos de ellos eran los antepasados del mismo Antonio Fuentes. De esta manera, se continuaba con una tradición familiar.

Esta complicidad entre la autoridad eclesiástica y civil para perpetuar las “costumbres” de orden colonial se evidencia también por otros medios. Por ejemplo, el archivo de la parroquia registró, hasta pasada la década del veinte, las partidas de matrimonio, bautizo y deceso en términos de “raza”; y los comisarios de barrio, quienes estaban bajo las órdenes del gobernador, portaban varas enchapadas de plata como símbolo de autoridad. A diferencia de las varas de cabeza de serpiente de los alcaldes de agua, a aquellos se les asociaba con la autoridad religiosa de la iglesia católica<sup>12</sup>. De estas varas colgaba un pequeño crucifijo de plata, y el comisario sólo tenía que alzar la vara para silenciar alguna disputa e imponer el orden.

Los *altares* constituían otros vestigios coloniales. El Viernes Santo, los comisarios organizaban la colecta de palmas y, junto con el gobernador, ofrecían una palma a cada familia. El cura también hacía colecta para los *altares*, y cada familia traía fruta, maíz y otros productos a cambio de su bendición; luego, él vendería estos productos sacando buena ganancia. Terminada la Misa de Pascua, el sacerdote, acompañado de las “autoridades de siempre” (como se les llama a los *patriarcas* hasta hoy), asistía a una gran fiesta; a la gente del pueblo sólo le quedaba mirar.

11 Existen múltiples relatos sobre los abusos de poder de Antonio Fuentes. Se sabe, por ejemplo, que obligaba a las personas a venderle sus tierras o animales a bajo precio, amenazándolos con crearles problemas si no lo hacían. La siguiente es una lista parcial de los cargos que detentó: juez de paz, 1922, 1924, 1926, 1957; segundo concejal, 1930; gobernador, 1932, 1933, 1935, 1969, 1970; vocal de la Junta de Regantes, 1943, 1956; alcalde, 1945, 1946, 1947 (LCM, LCR).

12 Las varas de mando son claramente el “símbolo dominante” de la autoridad política en muchas comunidades andinas (Rasnake 1988, 215). En Cabanaconde la naturaleza de esta simbología variaba de acuerdo al cargo. Si bien la autoridad de los alcaldes de agua no está vinculada a la Iglesia, al parecer era obligatorio regar físicamente las tierras de la iglesia. En 1888, dos hombres mayores “que eran Alcaldes regaron e hicieron arar y sembrar estos campos, y recoger la cosecha de papa para los señores curas” (LAP).

Sin embargo, se conoce una historia de resistencia frente a este poder. En 1915, Francisco Huamán, un autodenominado *indígena*, formuló una petición al prefecto del departamento de Arequipa (el cargo más alto del Estado a nivel departamental) para que se le exonerara del “cargo obligatorio y no remunerado” de *alcalde envarado* de uno de los cuatro cuartos. Él denunciaba la “costumbre ilegal que existe en la Sierra, donde la ley no significa nada... este servicio obligatorio y no remunerado está prohibido tal como consta en varios decretos” (documento personal de la familia Huamán 1915). Huamán, que tenía 70 años en ese momento, era un *indio* pudiente que hacía préstamos en dinero y que dejó a sus hijos un largo testamento. El prefecto le respondió que quedaba exonerado de dicho cargo. Sin embargo, los *indios*, en su mayoría, no contaban con grandes recursos y se veían forzados a cumplir con esta función.

Lo más importante para destacar respecto al conflicto entre el modelo local y el estatal de riego es el hecho de que durante los años 1925-1955<sup>13</sup>, tanto Antonio Fuentes como Geraldo Domínguez se aprovecharon de las estructuras políticas de la comunidad para comprar terrenos que figuraban legalmente como eriazos. Las tierras mencionadas fueron, aparentemente, vendidas por el Consejo Municipal para hacer mejoras de bien común: tales como la construcción de la escuela para varones en 1926 y la compra de compuertas en 1927 (LCM). Antonio Fuentes pidió que toda la comunidad trabajara en faena comunal para construir muros de piedra alrededor de sus grandes posesiones de tierra<sup>14</sup>. Algunos hombres todavía recuerdan a sus padres trabajando para Fuentes. Uno de ellos me cuenta: “Era como un dictador, les hizo construir ese muro en Liway para cercar sus campos”.

En los libros del Consejo Municipal se encuentra anotado que estas tierras recientemente adquiridas tendrían acceso al agua de riego; en otras notas se señala que eran tierras de secano. Esto fue materia de muchos debates. En 1928, Geraldo Domínguez declaró que para conseguir fondos para la escuela debería venderse más tierras eriazas, y que estas deberían recibir agua de riego (LCM). Lo que aquí se acordaba era que “estos campos serán regados, pero con *un solo alcalde*” (énfasis nuestro). Por lo tanto, el primer intento de utilizar la distribución “de canto” no provino del Estado, sino del deseo de los *patriarcas* de irrigar sus tierras mal adquiridas.

## LOS PATRIARCAS, EL RIEGO Y EL ESTADO: 1934-1964

La creación de un Junta de Regantes independiente, la intervención estatal y el cambio de régimen de distribución de agua, durante los años cuarenta, deben ser entendidos en

13 La primera mención que encontré de terrenos eriazos vendidos por el Concejo Municipal data de 1925. Hubo ventas repetidas a lo largo de las décadas siguientes. Si bien en 1928 se declaró que esta tierra eriaza debía venderse a 15 soles el *tupri* a “cualquiera que desee comprarlas”, fueron los propios miembros del Concejo Municipal quienes efectuaron la mayor parte de las adquisiciones.

14 Algunos de estos campos eran de hasta 15 hectáreas. Este es un tamaño considerable si recordamos que los miembros más acaudalados de la comunidad actualmente tienen sólo alrededor de 5 hectáreas irrigadas.

términos de los continuos abusos que cometían los *patriarcas*; así como de los desafíos a su poder y a las formas coloniales con las que gobernaban. La participación estatal en Cabanaconde aumentó a paso de tortuga hasta aquella década. A fines de la década de los veinte, la llegada de un funcionario del Estado era aún todo un acontecimiento; se sacrificaba una vaca en honor a tal tipo de visita<sup>15</sup>. El Estado tenía poca influencia directa en las prácticas de riego comunales, aparte de legitimar el poder de facto de los *patriarcas* a través del Consejo Municipal y de recibir “contribuciones rústicas” (un tipo de impuesto que se exigía a las comunidades rurales indígenas) que la comunidad siguió pagando hasta más allá del año 1936. Los *patriarcas*, a su vez, utilizaron su poder para recibir servicios no remunerados de los *indios*, para adquirir ilícitamente tierras sirviéndose de sus cargos públicos y para controlar el riego. Pero estaba por cambiar.

El 12 de noviembre de 1934, después de un año de sequía, llegó un representante del Estado “para organizar a los regantes de este distrito”. La reunión estuvo presidida por Antonio Fuentes y Geraldo Domínguez. Estos se quejaron del deficiente estado de la agricultura y del agua de riego, y de que, a pesar de estos problemas, ellos todavía tenían que pagar las “contribuciones industriales y rústicas”. Continuaron señalando al representante que, “desde tiempos inmemoriales, el Estado nunca ha ayudado a subsidiar el aumento del agua”. Las autoridades relataron acerca de los riesgosos esfuerzos que se hacían anualmente para aumentar las aguas del Hualca-Hualca y la necesidad de “la intervención de un ingeniero calificado” (LCM).

Podemos ver aquí un lado diferente de estos dos *patriarcas*. Eran *mistis* y se asemejaban culturalmente al funcionario estatal, pero, al mismo tiempo, actuaban como miembros y representantes de la comunidad. Sin embargo, su interés por el aumento del agua estaba también motivado por su deseo de regar las tierras que habían usurpado recientemente. Para complicar aún más la figura, estos dos *patriarcas*, a su vez, tenían serias diferencias entre sí: en algunos asuntos estaban unidos y en otros, agriamente enfrentados.

En realidad, de acuerdo a las fuentes históricas y a las versiones actuales de los cabaneños, fue Domínguez el responsable de solicitar la ayuda de las autoridades provinciales a fin de detener los estilos feudales de Fuentes y compañía. Este *patriarca* progresista ayudó a la comunidad sirviéndose de su propia educación para mejorar la de su pueblo, e hizo contribuciones sustanciales en materia de reforma política. Estas comprendían la sustitución de la división dual de la población en *sayas* por una repartición cuatripartita (barrios o cuarteles) y la eliminación de los *altares*. Fue, además, el primer director de la escuela de varones en 1926. Más adelante, en 1945, promovió la creación de la escuela de señoritas y, dos décadas más tarde, la escuela secundaria.

---

15 Ya en 1929, un funcionario estatal había ofrecido instalar una línea telegráfica. En 1947, la comunidad aún no había perdido las esperanzas e incluso solicitó al pueblo vecino de Tapay que le suministrara postes de madera. Hasta 1998, cuando se instalaron dos teléfonos en el pueblo, aún no había manera de comunicarse directamente con el mundo exterior (excepto por una poco fiable radio de onda corta en la estación de policía).



A principios de los años cuarenta, cuando Domínguez colaboraba para formar la Junta de Regantes, se dio uno de los primeros intentos para la “modernización” del pueblo y la consiguiente eliminación de las formas coloniales arcaicas<sup>16</sup>. El 4 de mayo de 1940, Cabanaconde fue testigo de la “creación del Juzgado de Aguas... bajo la presidencia del alcalde del municipio, Geraldo Domínguez”. Lo primero que decretó el “administrador de los *sayas*” fue el levantamiento de la multa por el robo de aguas que ascendía a cincuenta soles o a un mes de prisión. Este decreto fue apoyado con cientos de firmas, con lo cual se sustentó la creación del nuevo juzgado. Este fue habilitado para la fijación de multas, la reconstrucción y limpieza de canales, y la administración de la distribución del agua.

Un año más tarde, el 8 de abril de 1941, el juzgado fue reconocido oficialmente en Chivay, la capital provincial. “Todo el pueblo de Cabanaconde” y las “autoridades de la provincia” acordaron que el agua de Cabanaconde “debe distribuirse de manera justa entre todos los agricultores *excluyendo todo favor como se ha usado hasta la fecha*” (LCR 1941, énfasis nuestro). De manera similar, un año después, el 26 de abril de 1942, cuando se creó la Comunidad de Regantes, se imploró a los funcionarios de riego —entre quienes se incluía a un administrador de aguas, dos alcaldes de agua y cuatro vocales que se dividían, por igual, en *anansaya* y *urinsaya* (LCR)— para que ejercieran sus funciones “sin favoritismos de ninguna clase”<sup>17</sup>.

La creación del Juzgado de Aguas y de la Junta de Regantes se asocia directamente con el caos que se generó a raíz del sistema informal durante la temporada de lluvias. En febrero de 1943, los conflictos sobre el agua se agravaron a tal punto que el Consejo de Regantes solicitó “dos policías para los servicios para la Junta de Regantes ... por ser de

---

16 En 1945, mientras Domínguez detentaba el cargo, el Gobierno donó un motor, una radio y 1,200 soles a la comunidad. Esta generosidad probablemente reflejaba aquel período de auge que vivió el Perú durante la segunda guerra mundial (Thorp y Bertram 1978). Las autoridades municipales decidieron utilizar el dinero para instalar un sistema que abasteciera agua potable; 23 años después, este sueño fue realizado (LCM).

Una anotación hallada en los libros del concejo municipal muestra el sentido de lejanía de la comunidad con respecto a los asuntos estatales, así como la existencia permanente de una élite de hombres que —agrupados en torno a la radio del Concejo— escuchaba los mensajes del mundo “moderno”. “Por medio de la radio, el 27 de este mes nos hemos enterado de que el Gobierno ha sido derrocado [por Odría]... De ser cierto que ha habido un cambio de Presidentes, hemos decidido enviar un telegrama de felicitación a la Primera Autoridad de la Nación”. Un sentido de la diferencia cultural entre este grupo y otros existentes dentro de la comunidad queda revelado por la siguiente anotación: “Eso que a veces observamos, cuando ellos [se presume que los *indios*] bailan durante el velorio de una criatura, es algo que debería suprimirse”. Las autoridades prohibieron estos bailes y la presencia de músicos en estas ceremonias fúnebres, aplicando una multa de 50 soles “para moralizar al pueblo” (LCM 1948).

17 Un notario público estaba presente, y la reunión se realizó bajo la “Presidencia del Juez de Aguas”. Geraldo Domínguez se convirtió en el nuevo presidente y Antonio Fuentes, en el fiscal. Otras 58 personas firmaron el acta. Al parecer, se instaló una sala aparte para la nueva organización. El administrador de aguas ahora coordinaba con los jefes o representantes de cada barrio/cuartel, el gobernador y el alcalde para hacer la visita al Hualca-Hualca. Ellos también se encargaban de organizar la limpieza de las acequias.

urgente necesidad ... sin el apoyo de las autoridades respectivas será una completa anarquía por parte de los regantes”. Y, en efecto, llegaron dos policías, a lo cual siguió la creación de una comisaría permanente en 1944.

Como el Estado empezó a tener un papel activo en la adjudicación de propiedades de agua de riego a nivel nacional, la comunidad utilizó esta acción del Estado para limitar el riego de los *patriarcas* en las tierras eriazas (legalmente no cultivables). Una nota del 24 de enero de 1944 revela que la “Dirección de Aguas” estaba en contra de que el agua de riego se usara en terrenos eriazos, y señalaba que los propietarios podrían ser juzgados penalmente “por usurpación de terrenos eriazos siendo el Estado el único que puede disponer de ellos” (LCR).

Sin embargo, a pesar de los cambios hechos en la administración de riego y en las autoridades políticas de la comunidad, los abusos de Antonio Fuentes y de otros *patriarcas* continuaron. El 27 de noviembre de 1945, una carta del subprefecto de la provincia de Cailloma, H. Zúñiga Gamero, dirigida al alcalde de la comunidad, Fuentes, fue leída públicamente en la plaza de Cabanaconde<sup>18</sup>.

Francamente de vergüenza y es censurable que hasta aquí haya habido un pelotón de servidores atendiendo en forma gratuita a las autoridades de ese distrito bajo el pretexto de repartidores, alguaciles, comisarios, distribuidores de agua, cuidantes del agua y poco ha faltado para que también las autoridades les hicieron servir de cocineros y lavaplatos, por lo menos, etc., etc. (sic)... usted debe saber sino lo ha sabido los servicios gratuitos se ha suprimido completamente y bajo pena de sanción... hagan público esta prohibición... asimismo se ha prohibido los altares... gastos insulsos y sin objeto razonable a los pobres de espíritu y de recursos que generalmente se les obliga pasar estos cargos... para que dé un paso hacia el progreso, quitando o suprimiendo las costumbres y hábitos que siempre han sido obligados o voluntariamente han pasado.

La carta del subprefecto, escrita en un tono exasperado, insiste en que las autoridades comunales nombren a un comisario “para seguir el agua e barbecho y siempre, el mismo que cuidará el agua potable y el mismo que preocupará en el servicio de administración de aguas, por supuesto pagandole un sueldo por lo menos de 30 soles al mes” (LCM 1945). Se decidió, además, medir el tamaño de las chacras de cada comunero. Fuentes respondió al subprefecto y, el 7 de junio de 1946, se acordó que los *yaku alcaldes* recibirían veinte centavos por *tupu* (una medida agrícola de tierras que equivale, más o menos, a 88 por 44 metros).

Encontramos aquí claros antecedentes de la monetización del riego que hoy se asocia al modelo de distribución “de canto”. Pero, al mismo tiempo, la carta del subprefecto y otras anotaciones registradas en los libros de actas de la Junta de Regantes indican que los

---

18 El contenido y matiz del discurso de Gamero, al igual que las acciones de Gerardo Domínguez, probablemente estaban bajo la influencia del movimiento intelectual urbano que se conocía con el nombre de *indigenismo*. Véase, entre otros, Kristal (1987) y Marzal (1981) sobre diferentes perspectivas acerca de este movimiento.

funcionarios estatales y comunales no tenían una visión consistente acerca de la manera en que debía organizarse el riego<sup>19</sup>. En mayo de 1949, por ejemplo, cuando se reanudó el sistema *saya*, los alcaldes de agua no eran remunerados (LCR). En contraste con la actitud firme tomada por el subprefecto cuatro años antes, el 5 de julio de 1949, el Administrador General de Aguas de la provincia escribió a las autoridades comunales que los alcaldes de agua continuarían en sus cargos “ad honorem”. El 11 de agosto, los alcaldes de agua prometieron “cumplir con esta sagrada misión sin cobrar un solo centavo” (LCR). Aunque esta declaración refleja, probablemente, una oposición a la monetización del riego por parte de los campesinos más pobres, la inconsistencia de las políticas y las directivas jurídicas y administrativas es típica de la intervención estatal en el Perú (véase Davies 1974).

Los *patriarcas* también probaron la distribución “de canto” mucho antes de que el Estado la instituyera. En 1947, los miembros del Junta de Regantes, liderados por Gerardo Domínguez, decidieron regar durante la preparación y las rondas de siembra “sin distinción de parcialidad” (LCR). En lugar del modelo *saya*, el agua debería ir “de cabeza a culata”. Una nota del primero de noviembre de 1947 señala: “Se hace constar el éxito obtenido en el riego rotativo que se está haciendo (sic) y el adelanto que se ha obtenido con esta clase de riego habiendo comenzado el día 23 de julio y habiendo salido el agua de la terminación de la campaña agrícola el día 28 de septiembre... una ventaja de seis días de regadío... un triunfo en la irrigación” (LCR).

Pero a pesar de su éxito, el sistema “de canto” no llegó establecerse en ese momento. Esto se debió, probablemente, a que la comunidad percibía que los seis días de agua de riego que se habían ganado no redundaba sólo en beneficio comunal, sino también en los campos eriazos recientemente adquiridos por los *patriarcas*. Los cambios en el régimen de distribución de agua eran, en realidad, sólo una manera en que los *patriarcas* intentaron ampliar la “disponibilidad” de agua en beneficio comunal y personal.

Por ejemplo, un profesor en Cabanaconde, que era pariente de Antonio Fuentes, publicó un artículo en *El Comercio*, el periódico de mayor prestigio de Lima, apelando al estado peruano; el título era: “El distrito de Cabanaconde y sus problemas de agua” (diciembre 31, 1948). En dicho artículo, el autor señalaba que el “distrito de Cabanaconde, provincia de Cailloma [Arequipa], ha solicitado en repetidas ocasiones a los poderes públicos ayuda económica y técnica por tener la necesidad urgente y primordial de aumentar el líquido elemento; pero, desafortunadamente, este clamor no ha sido escuchado, posiblemente de-

19 El Tribunal de Aguas y la Junta de Regantes, en realidad, formaban dos entidades separadas. La ausencia de una agenda clara para estas dependencias relativamente nuevas queda evidenciada por el hecho de que, durante la temporada de lluvias de 1948, el agua fue “abandonada” y el Concejo Municipal una vez más debió hacerse cargo. Poco después de su creación, el tribunal se convirtió en la oficina del administrador de aguas. Este se hallaba a cargo de supervisar a los *yaku alcaldes*; tenía su propio secretario y dos vocales. La Junta de Regantes (integrada por un presidente, un vicepresidente, un secretario y vocales), sin embargo, estaba ostensiblemente a cargo de organizar la limpieza de los canales y otras tareas.



bido a la falta de contactos políticos<sup>20</sup>. Pero se deduce que su autor no sólo estaba exigiendo agua para el bien de la comunidad, sino también para regar los ocho *tupus* de tierras eriazas que él había comprado al Consejo Municipal el año anterior.

Cuando el Directorio de Aguas prohibió el riego de las tierras eriazas en 1944, los *patriarcas* comprendieron, al parecer, que la única manera en que estas tierras podían ser irrigadas era si la comunidad aumentaba su suministro total de agua y la totalidad de la superficie cultivada. En 1945, los *patriarcas* encabezaban los esfuerzos por la recuperación de tierras para toda la comunidad. Sin embargo, debido a las luchas por los títulos de propiedad que ocasionó la venta municipal de tierras durante los años veinte y treinta, este proyecto de recuperación, así como los que siguieron en 1948 y 1953, terminó siendo un fracaso<sup>21</sup>.

Sin embargo, tanto Fuentes como Domínguez se valieron de estos intentos para justificar el acceso al agua para sus propias tierras mal habidas. El 22 de julio de 1954, después de años de conflictos con la comunidad, y sólo después de que los dos *patriarcas* hubieran apelado a las altas autoridades de la provincia, se llegó a un compromiso sobre sus tierras y el Estado tomó riendas en el asunto<sup>22</sup>. Debido a “sus servicios a la comunidad”, se acor-

20 El autor prosigue diciendo que “esto origina la migración de sus hijos a los centros urbanos, en donde pasan a las ya vastas filas de desempleados”. El autor afirma que las 570 hectáreas de maíz y otros granos convierten a Cabanaconde en el granero de la provincia de Caylloma y parte del departamento de Puno; los frutos de estos valles son llevados a los mercados de Arequipa. “La urgente necesidad de que el Estado ayude a Cabanaconde a incrementar sus aguas ha sido claramente demostrada... Es deber del Estado cooperar económicamente para ayudar a resolver este grave problema social... sentando una clara huella de su Programa Nacional Agro-Pastoral”.

21 El 23 de enero de 1945, las autoridades comunales decidieron adjudicar tierras en las zonas de Joyas, Liway y Ukru-Ukru “a cada hogar o jefe de familia *sin favorecer a nadie*” [el énfasis ha sido añadido]. Se trataba claramente de una respuesta comunal frente a los abusos de los Patriarcas con la tierra, ya que muchos de los nuevos terrenos eran los que habían sido adquiridos por los Patriarcas y otros miembros de la municipalidad. Tres años después, el 1° de marzo de 1948, tuvo lugar otra adjudicación de tierras “debido a que la adjudicación [de 1945] estuvo mal hecha... los pobladores no trabajaron las tierras porque no tenían títulos para respaldar su propiedad e impulsar el progreso agrario”.

En febrero de 1953 se formó una “comisión para el mejoramiento de los campos agrícolas” (LJP); Geraldo Domínguez fue elegido por la comunidad como presidente. La comisión proyectaba recuperar las terrazas abandonadas en las zonas de Auqi, Liway, Ukru-Ukru, Paclapata, Sincilcoma, Achachiwa y Joyas, incluyendo tierras que eran disputadas por Antonio Fuentes y otros. Las 300 firmas que aparecen al pie del acta demuestran que fue una iniciativa con respaldo popular. Se declaró que las tierras a ser recuperadas eran “de nuestra exclusiva propiedad” frente a los reclamos de “gente ignorante que intenta apropiarse de tierras por cuenta propia” (ibid.). En una anotación se dice que los vecinos unidos “se van a defender para conseguir el verdadero progreso de esta Cabanaconde tan poblada” en contra de aquellos “elementos que intentan desmoralizar la participación cívica y patriótica de la Comunidad” (ibid.). Sin embargo, este esfuerzo por recuperar tierras también fracasó.

22 En setiembre de 1949, por ejemplo, Geraldo Domínguez (que aún era director de la escuela) presentó un título de propiedad de diez *tupus* de tierras que le habían sido vendidas por el Concejo Municipal en 1936 “con su respectiva adjudicación de aguas”. Sin embargo, debe haber habido, en el lugar, gran oposición para que regara estas tierras, ya que se vio obligado a apelar ante autoridades de mayor rango. El administrador,

dó que “don Geraldo Domínguez y don Antonio Fuentes tomaran el agua para [las tierras eriazas] de Liway por sólo dos horas”. Vemos entonces que el Estado estaba manipulado por estos *patriarcas*, contradiciendo incluso los decretos que había sancionado anteriormente. No obstante, las dos horas de agua que se concedió a Domínguez y Fuentes les permitió regar sólo una pequeña fracción de sus tierras eriazas.

## LA COMUNIDAD CAMPESINA, EL CAMBIO DE LOS CICLOS DE DISTRIBUCIÓN Y EL ESTADO

A mediados de la década del sesenta, se produjo en Cabanaconde un acelerado cambio social, el cual se intensificó, durante los años setenta, con el proyecto Majes. En 1965, cuando se inauguró la escuela secundaria y la carretera llegó a la comunidad, el tiempo que tomaba viajar a la ciudad de Arequipa se hizo cuestión de un día, en lugar de tres. Con la escuela se incrementó el número de personas que podían leer y escribir en castellano; además, llegaron profesores formados en universidades, quienes introdujeron nuevas visiones del mundo e ideologías políticas. Por la misma razón, Cabanaconde y diversas dependencias estatales se volvieron mutuamente accesibles. Este creciente contacto con el mundo exterior, la fuerte presencia del Estado y la política interna estuvieron en la base de los futuros cambios en la estructura de las autoridades de la comunidad. Se crearon instituciones totalmente nuevas y se dieron cambios fundamentales en las prácticas de riego.

Aunque las perennes figuras de los *patriarcas* se negaban a perder por completo el control, el poder se volvió más difuso. Por otro lado, siempre había existido un grupo de poderosos campesinos conocidos como “pudientes”, los cuales no estaban bajo la férula de los *patriarcas*; en ese momento, las funciones de mando se distribuyeron entre ellos de manera más amplia. Este grupo de doce o trece pudientes —cuyo estatus como tal se basaba en la propiedad de la tierra y el ganado, no así en la etnicidad, como sucedía con los *patriarcas*— se componía de familias que llevaban apellidos españoles e “indios”. A partir de 1965, el poder de los *patriarcas* empezó a declinar; mientras tanto, el número de personas que sabía leer y escribir iba en aumento y los pudientes se colocaban en el centro de los conflictos políticos que se suscitaban en la comunidad.

Los intentos de la comunidad para lograr que se la reconozca oficialmente como comunidad indígena, y posteriormente como comunidad campesina, empezaron en 1950 (LCM). Las comunidades oficialmente reconocidas están respaldadas por mapas que demarcan sus territorios, tienen jurisdicción sobre sus recursos naturales, leyes consuetudinarias en sus dominios y el poder de actuar legalmente como un cuerpo corporativo en defensa de sus intereses comunales frente a amenazas externas o internas. Los *patriarcas* y muchos

---

de Chivay o de Arequipa, declaró: “Esta Administración ha ordenado a los Repartidores de Aguas que le proporcionen al Sr. Domínguez el agua para regar sus campos” (LCR 1949). Mientras tanto, Antonio Fuentes siguió regando sus tierras eriazas. En 1952, por ejemplo, Fuentes desvió el agua de regadío por varias horas y “los regantes solicitaron que no se le concediera agua”.



pudientes, temiendo que se convocara a un foro democrático que pudiera ser utilizado para enfrentar su poder, habían bloqueado el reconocimiento oficial de Cabanaconde como comunidad indígena, la institución que más tarde se llamó *comunidad campesina*<sup>23</sup>. En el curso de los años setenta, era una necesidad tener un estatus legal corporativo, puesto que la comunidad se veía amenazada tanto por el Canal de Majes como por manejos internos de poder<sup>24</sup>. Luego de cerca de treinta años de esfuerzos, Cabanaconde fue reconocida oficialmente como comunidad campesina en 1979.

La intervención estatal en la irrigación de la zona andina recibió también un fuerte impulso en los años setenta, cuando el gobierno militar reorganizó el manejo de agua en la Sierra como parte del reordenamiento general de las estructuras sociales y agrarias del Perú (véase Bolin 1994; Caballero 1980; Lowenthal 1975; Lynch 1988; Philip 1978; Seligmann 1987, 1995; Guillet 1985, 1992, 1994). Las innovaciones más importantes consistían en el establecimiento de “asociaciones con fines de riego a nivel local...[y] un conjunto de normas para el manejo más eficiente de los recursos del agua” (Guillet 1994, 45). El Ministerio de Agricultura creó distritos de riego y comisiones para administrar las aguas de la Sierra<sup>25</sup>.

23 Los intentos por alcanzar la condición de Comunidad Indígena comenzaron en 1950; cada familia aportó dos soles para tal fin (LCM). Los alegatos de los Patriarcas en contra de esa gestión —del tipo: “¿Por qué vamos a llamarnos *indígenas* cuando somos más que eso?”— enmascaraban su temor frente a una base de poder que les hiciera competencia. El 6 de junio de 1969 se nombró a un negociador para la Comunidad Indígena, pero recién diez años después la misma obtuvo su reconocimiento oficial. Véase el excelente estudio de Rappaport (1994) sobre el proceso de construir la historia local y la creación de un resguardo —comunidad oficialmente reconocida— en los Andes colombianos.

24 En Cabanaconde existen 33 campos destinados a las hermandades religiosas (*chakras cofradías*), que son mantenidos comunitariamente con la finalidad de patrocinar las festividades de los santos. Hasta fines de los años setenta, estos campos pertenecían a la iglesia. Las *chakras cofradías*, cada una de las cuales tiene entre una y tres hectáreas, rotan entre los miembros de la comunidad por períodos de tres años, generalmente entre los más pobres. En una intencionada malinterpretación del clamor “¡La tierra es de quien la trabaja!”, dado por el gobierno militar revolucionario de Velasco (1968-1975), muchos de los 33 poseedores temporales, que reciben el nombre de *mayordomos*, intentaron usurpar permanentemente estas tierras. Esta intriga fue instigada por el cura local, quien, temeroso de que estas tierras fueran expropiadas por el gobierno militar, las vendió a los mayordomos. La recién formada Comunidad Campesina, apoyada por la mayoría de comuneros, entabló una demanda legal contra los mayordomos y finalmente tomó a la fuerza las *chakras cofradías*, destruyendo los cultivos. El cura y varios mayordomos abandonaron el pueblo para siempre, y las *chakras cofradías* revirtieron a la comunidad. Hoy en día continúan siendo rotadas entre los campesinos más pobres.

25 Cada distrito está dividido en sectores y subsectores, e incluye una o más cuencas fluviales. Cabanaconde fue designada como uno de los cuatro “Sectores de Riego” dentro del distrito de regadío del Colca. En la capital provincial, Chivay (a dos horas de distancia por carretera de la comunidad), un ingeniero de aguas del Ministerio de Agricultura representa al Estado en el ámbito provincial. Junto con un agente de extensión del ministerio supervisan la Comisión de Regantes.

Como en otros lugares del Perú, la burocracia de riego estatal en esta región tiene pocos recursos humanos y está extremadamente subfinanciada. Si bien al encargado de extensión para el *sector* de Cabanaconde le compete supervisar la irrigación en siete comunidades además de Cabanaconde, sólo cuenta con un vehículo que no está en buenas condiciones y con un limitado apoyo material. Por otra parte, como ha



Las nuevas instituciones, el Código de Aguas y las buenas intenciones del Gobierno Revolucionario no siempre se reflejaron en la práctica<sup>26</sup>. Uno de los mayores objetivos del Estado era la “racionalización” del uso del riego en las comunidades de la Sierra; es decir, el destierro de las prácticas “ineficientes”. Pero el Estado encontró resistencia cuando trató de imponer, en muchas comunidades, el modelo de distribución “de canto” dirigido por un controlador. Para explicar esta resistencia, debemos comprender el uso local de la distribución “de canto” que precedió a la intervención estatal.

Hasta los años setenta, se requería que los *yaku alcaldes* no sólo supervisaran las tres o cuatro rondas de agua que precedían a la temporada de lluvias, sino también que retomaran sus obligaciones tan pronto como cesaran las lluvias. Su cargo duraba *un ciclo completo de nueve meses*, y no la ronda de siete semanas como se realiza actualmente. La secuencia corriente de riego anual solía ser: modelo local/sistema informal/modelo local. En resumen, el sistema *saya* se aplicaba generalmente a lo largo del año y se interrumpía sólo por las lluvias, cuando entraba el sistema informal.

Los esfuerzos de los *patriarcas* para implementar el método “de canto” en los años cuarenta y cincuenta (e incluso antes, en 1928) tuvieron siempre corta vida. Por ejemplo, durante la preparación de las rondas, en 1955, se decidió retornar al sistema dual “por motivo que se descuidan los señores repartidores... [debemos hacer esto] para el mejor avance del agua” (LCR). Sin embargo, hubo esporádicas referencias a que el modelo “de canto” estaba siendo utilizado durante la temporada de lluvias en los años 60 y 70. Esto sugiere que el patrón que tenemos hoy —modelo local/sistema informal/modelo estatal— se fue aplicando lentamente.

Hay algunas explicaciones posibles del uso recurrente del sistema “de canto” antes del período de gobierno de Velasco<sup>27</sup>. Lo más importante es que la experimentación que se

observado Lynch para la región de Cajamarca, el encargado de extensión “probablemente no sea capaz de supervisar debidamente el riego dentro de su sector. Esta misma limitación, sin embargo, se traduce en que tal vez responde más ante los requerimientos de asistencia que le plantean contundentemente los comités y comisiones, que a la ejecución de un programa preconcebido” (1988, 347). Durante mi permanencia, el primer agente de extensión en dos años llegó al pueblo y convirtió uno de los salones del municipio en su oficina y alojamiento personal. Los útiles burocráticos que poseía eran pocos: una máquina de escribir, un escritorio y los sellos de su despacho.

26 Al igual que sus predecesores, el gobierno de Velasco con frecuencia expedía resoluciones contradictorias. Si bien el régimen buscaba abolir muchas de las arcaicas relaciones semif feudales que existían en la Sierra, también buscaba extender su control con propósitos tributarios. Pero a esto se resistieron muchas comunidades, incluyendo Cabanaconde. En 1988, a diferencia de otras comunidades del Valle del Colca (Treacy 1994a; Guillet 1994; Valderrama y Escalante 1988) y las que se hallaban en otras zonas de la Sierra y habían experimentado la “transición burocrática” (Lynch 1988), Cabanaconde no tenía un listado de usuarios de agua y no había pagado la tarifa de agua desde 1982.

27 Como vimos en el decreto de 1945 de Zúñiga, los servicios impagos de los alcaldes de agua supuestamente iban a cesar. Aunque esto no llegó a ocurrir, la recién creada Junta de Regantes sí llegó a designar a otras personas para ayudar con la distribución. Aun en 1948, se les conocía como controladores y recibían un salario de la Junta de Regantes o la Municipalidad. Los inspectores trabajaban en conjunto con los alcaldes de agua durante la época de lluvias.

hiciera de los diversos métodos de distribución estuvo vinculada a los esfuerzos tanto de personas emprendedoras como de la comunidad como conjunto, a fin de asegurar más agua para sus nuevas tierras. En el caso de los *patriarcas*, al abolir la división en *sayas* se permitiría la incorporación de las tierras eriazas en el ciclo de distribución. Asimismo, entre los años cuarenta y cincuenta, con las iniciativas comunales para recuperar las tierras, se reconoció que las nuevas tierras podrían afectar los patrones de distribución para la totalidad de las áreas cultivadas y la distribución tendría que ser eficiente. Se debatió respecto a qué sistema, el de *sayas* o el “de canto”, se iba a utilizar luego de la recuperación de las tierras<sup>28</sup>.

La definitiva consolidación del sistema rotativo o “de canto” como *el sistema* que se utilizaría en Cabanaconde durante los períodos secos de la temporada de lluvias, y del actual ciclo de distribución (modelo local/sistema informal/modelo estatal), trajo consigo la intervención estatal y los cambios en el cargo de *yaku alcalde*. A principios de los años setenta, el estado peruano presionó para que se aplicara el sistema “de canto”, un sistema que se consideraba como el más eficiente. El 26 de junio de 1971, por ejemplo, funcionarios del Ministerio de Agricultura enviaron un memo para “felicitarse a los miembros de la Junta de Regantes por el sistema de riego de rotación desapareciendo el riego por parcialidad” (LCR). Sin embargo, fue el sistema “de canto” el que desapareció pronto. En la década del ochenta, este figura como algo accesorio en el ciclo de riego y sólo durante la temporada de lluvias, cuando el sectorista empezó a visitar regularmente la comunidad.

La democratización del cargo de *yaku alcalde*, llevada a cabo de acuerdo a las normas estipuladas en el Código de Aguas en 1969, fue también responsable de la introducción progresiva de la distribución “de canto” en diversos momentos del ciclo de riego anual. Así como las reformas de Velasco permitieron el acceso a cargos de mando dentro de la comunidad a un grupo mayor de campesinos; así también, poderosos campesinos se vieron obligados a cumplir con cargos anteriormente reservados a “indios” analfabetos, como el cargo de alcalde de agua. Específicamente, el Código de Aguas establecía que los cargos vinculados al riego se asignaran proporcionalmente a la propiedad de tierras que poseía cada individuo. Los *patriarcas* y los pudientes se resistieron a este requerimiento. Cuando en 1969 se eligió a un propietario de tierras mayorista, un *misti*, para que ocupara el cargo de alcalde de agua, Antonio Fuentes, que era el gobernador en esa época, apeló al subprefecto de la provincia para que a dicho propietario se le exonerara de cumplir con esa obligación.

28 Cuando en 1955 se hicieron intentos por rehabilitar las tierras de Achachiwa, que habían sido “completamente abandonadas debido a la escasez de agua”, ocurrió que “no se supo cuáles sectores pertenecían a cada parcialidad” (LCR); es decir, a cada *saya*. La Junta de Regantes procedió a distribuir la tierra entre las *sayas*, otorgando cinco sectores a la *anansaya* y seis a la *urinsaya*. Las nuevas tierras asignadas en otros sectores, como los de Liway y Auqi, también iban a ser divididos por *sayas*. Una anotación posterior, sin embargo, señala que “el agua será proporcionada en forma rotativa” a los mismos. Aunque estas tierras fueron abandonadas nuevamente, e ignoramos el tipo de sistema que se aplicó en realidad, es evidente que las nuevas tierras afectan los patrones de distribución para el área cultivada en su conjunto.



El presidente de la ahora “Comisión” de Regantes denunció públicamente al gobernador y le asignó la responsabilidad de encontrar a otro *yaku alcalde*. Sin embargo, los propietarios de grandes parcelas de terreno se vieron cada vez más forzados a cumplir esta función. Uno de los sobrinos de Antonio Fuentes, por ejemplo, se vio obligado a ser *yaku alcalde* en 1980.

Es importante notar que es justamente en esa época que el ejercicio del cargo se reduce de un año a una sola ronda. Este cambio ocurrió en 1977 debido, probablemente, a que se estaba obligando a los pudientes a ejercer tan oneroso cargo<sup>29</sup>. Después de la temporada de lluvias, en lugar de *yaku alcaldes*, se designaron controladores; para el riego, durante ese período, se aplicó el método “de canto”. Esta misma secuencia se practica hasta ahora.

## USOS ESTATALES Y LOCALES DEL SISTEMA “DE CANTO”

La formación de una asociación de usuarios y la formalización de la autoridad de riego en Cabanaconde fueron el resultado de iniciativas promovidas por Geraldo Domínguez que contaron con el apoyo popular. Se buscaba acabar con las prácticas coloniales que beneficiaban a algunas familias de la élite, entre las que se encontraba la suya. Pero la evidencia demuestra, también, que la introducción de la manera supuestamente más progresista de distribución “de canto” se relaciona directamente con el deseo del propio Domínguez, y de otros *mistis*, de poder llevar el agua a sus mal habidos campos particulares.

Adicionalmente, la evidencia histórica muestra cómo estas diferencias étnicas locales estaban asociadas a estructuras de poder regional. Los *patriarcas*, así como los cabaneños que más se asemejaban culturalmente a los miembros de la sociedad dominante (p. ej. los que sabían leer y escribir, hablaban castellano, tenían costumbres criollas, etc.), eran los que trabajaban, en nombre de la comunidad, de manera más estrecha con los funcionarios estatales. Eran los que figuraban a la vanguardia de las iniciativas comunales para conseguir ayuda del estado peruano, reconstruir el canal de Huataq, mejorar las aguas de la cuenca del río Hualca-Hualca y ampliar las tierras cultivables para todos los comuneros. No hay duda de que estos hombres tenían un fuerte sentimiento de orgullo comunal y a menudo trabajaban por el bien común. Este es particularmente el caso de Geraldo Domínguez: un educador que hizo mucho por aumentar el número de personas alfabetizadas dentro de la comunidad y abogó por la eliminación de los *altares* (la colecta forzada de productos realizada durante el Viernes Santo) y otras formas de servidumbre que beneficiaban al cura local y a las autoridades municipales.

Sin embargo, es evidente que la herencia española de Domínguez y de otros *patriarcas* —así como sus vínculos con una élite regional *blanca, criolla, española y misti*— los llevó a

29 En ese año, los alcaldes de agua fueron nombrados de acuerdo con la lista de regantes porque “tenían que ser grandes propietarios” (LCR). En mayo del mismo año, el alcalde de agua de la *anansaya* le pagó a un peón para que tomara su lugar, y otro poderoso campesino fue designado como alcalde de agua. Estos hechos coincidieron con el primer año en que la tenencia del cargo de alcalde de agua fue reducida a una ronda.



adoptar las formas organizativas de la tradición hispana, las cuales incluían la distribución “de canto” y la creación del Juzgado de Aguas. En los años cuarenta, el uso del sistema “de canto” por parte de los *patriarcas* —a fin de “racionalizar” el arcaico sistema colonial *saya* y aumentar el suministro de agua para beneficio propio— se anticipó a la introducción estatal de este mismo modelo, la cual ocurrió a fines de los años sesenta y principios de los setenta.

En resumen, los años cuarenta fueron testigo de un reordenamiento general de la sociedad y de la autoridad política, y estos cambios inauguraron un conjunto de medidas con fines específicos para el riego. En los años setenta, el poder de los *patriarcas* y de los pudientes se había reducido enormemente a través del incremento del nivel de alfabetización en la población, el ascenso de la comunidad al estatus de Comunidad Campesina y la democratización de los cargos políticos. Con la intervención estatal, el arriesgado cargo de *yaku alcalde* se volvió más democrático y esto, a su vez, afectó no sólo el cargo mismo, sino el ciclo de riego en su conjunto.

El ingreso de la distribución “de canto” en la temporada de lluvias, como parte del ciclo de riego anual, se correlaciona, por tanto, con la descomposición de uno de los rasgos de explotación del cargo de *yaku alcalde* y del sistema colonial *saya*. Sin embargo, desde la década del setenta, la institución de la distribución “de canto” y la intervención estatal no siempre han tenido efectos positivos en la distribución y han ocurrido abusos posteriores de parte de personas poderosas que desafían el control comunal<sup>30</sup>.

Por ejemplo, actualmente, Amanda, la hija de Geraldo Domínguez, se excede el tiempo de agua que las autoridades provinciales asignaron a su padre en 1954. Lo logra sobornando a los controladores o robando el agua (a veces con el yerno de Antonio Salinas). También está buscando que el sectorista y las autoridades de la provincia decreten la concesión de más agua “oficial” para sus terrenos eriazos. Sin embargo, si Amanda Domínguez obtuviera autorización para regar una mayor extensión de tierras, ello no quiere decir que la comunidad lo permitiría. En efecto, una noche, a mediados de los años ochenta, un grupo de personas, protegido por la oscuridad, destruyó el canal que conduce a los campos de Amanda. Ella lo reconstruyó poco tiempo después.

30 Resoluciones contradictorias referentes a la distribución —algunas veces contravenidas por las autoridades locales de riego— han sido puestas a consideración desde que los funcionarios públicos asumieron un papel más activo en las costumbres de riego de la comunidad. Por ejemplo, el 14 de marzo de 1978, en medio de un año de sequía, un decreto del Ministro de Agricultura autorizaba ocho horas de agua para varios de los pudientes. La Junta de Regantes protestó por “el abuso de falsas resoluciones” y denunció al administrador técnico del Valle del Colca por “obstruir el avance del agua . . . se hará una publicación en los periódicos de Lima y Arequipa”. Y el 13 de abril de 1979, la Junta de Regantes decidió “no ceder agua a majuelos ni dar preferencia a varias personas de acuerdo con el decreto del Ingeniero a la luz del hecho de que el agua está en su turno de la parte baja”. Sobre los efectos positivos y negativos de la intervención estatal y diferentes regímenes de distribución en otras comunidades del Valle del Colca, véanse Paerregaard 1994; Guillet 1985, 1994; Valderrama y Escalante 1988; Treacy 1989, 1994a.

## POLÍTICA DE AGUAS Y DISTRIBUCIÓN EN LA PRÁCTICA

*“Vamos a ignorarlo”, dijo Ricardo, refiriéndose al sectorista Héctor Villar. “Él no es nadie para mandar a las autoridades comunales”. Ricardo García, el yaku alcalde de urinsaya en la tercera ronda, acababa de recibir una orden oficial que le había entregado un regante en el campo. Estaba firmada por el sectorista, el representante local del Ministerio de Agricultura y del estado peruano. En el oficio se señalaba que se concediera agua al regante para sus tierras en el sector de Achachirwa. Ricardo rechazó este pedido, señalando que todos sabían que esos terrenos eran eriazos; el regante lanzó unas cuantas obscenidades y lo amenazó con hacerle juicio. El yaku alcalde, con la mano apoyada en su vara de cabeza de serpiente, simplemente sacudió la cabeza.*

*Villar ya había desafiado la autoridad de Ricardo y la de otros alcaldes de agua en repetidas ocasiones, ordenándoles que regaran unas tierras que estaban claramente fuera de la secuencia de riego (es decir, las tierras eriazas o de secano que no correspondían a ninguna saya). Unos días más tarde, Villar trató nuevamente de ordenar el riego de un particular porque esta persona había recibido un préstamo del Estado a través del Banco Agrario. Adán, yerno y compañero de Ricardo en la ronda de riego, se enfrentó a Villar cuando este se apareció en las chacras; le dijo: “Tú no eres nadie aquí. La máxima autoridad en los campos es el alcalde de agua: ¡tú, en tu oficina!”.*

Luego de examinar, en los tres capítulos precedentes, las racionalidades culturales divergentes y las raíces históricas de los modelos locales y estatales de riego, veremos ahora la aplicación de estos modelos en la práctica misma. Este capítulo se centra en los efectos, positivos y negativos, de la acción de los funcionarios del Estado durante los “períodos de emergencia” que ocurren en la temporada de lluvias. Con el complemento de viñetas etnográficas que ilustran las acciones y estrategias de un conjunto de personajes (ver cuadro 2), trato de evocar el caos del sistema informal<sup>1</sup>. Mostraré, también, la implementación del modelo “de canto”; la manipulación de los funcionarios del Estado y la que ellos mismos sufren de parte de personas influyentes y grupos de interés; y, por último, la manera cómo los representantes estatales resuelven y generan los conflictos. Luego, analizaré la interpenetración de los modelos estatales y locales, y las diversas razones por las que el modelo dual *sayá* aún persiste.

---

1 Estas viñetas han sido tomadas de mis notas de campo correspondientes al período febrero-marzo de 1988.

## SISTEMAS DE LA TEMPORADA DE LLUVIAS

Cuando Héctor Villar fijó residencia en Cabanaconde, el pueblo no había tenido un sectorista permanente desde hacía más de dos años. Debido al conflicto del Majes en 1983, y la manera cómo los sectoristas y otros funcionarios del gobierno habían salido del pueblo, los funcionarios del Ministerio de Agricultura consideraban Cabanaconde una comunidad “difícil”, que no quería cooperar. Cuando recién llegó, Villar, que había vivido gran parte de su vida en la Costa, se mostró entusiasta y con deseos de trabajar. Haciendo largas jornadas a pie o a lomo de caballo, empezó a formar comisiones de regantes y a elaborar listas de regantes en los pueblos cercanos de Tapay, Llanca y Acpi. Sin embargo, en Cabanaconde, el trabajo no fue tan fácil y, antes de que Villar pudiera elaborar una lista, cayó en las redes de personas poderosas, algunas de las cuales controlaban la Comisión de Regantes.

Cuadro 2. Lista de personajes (en orden de aparición)

Ricardo García	<i>yaku</i> alcalde de urinsaya
Héctor Villar	sectorista
Celino Anaya	presidente de la Comisión de Regantes
Eugenio Buitrón	ingeniero de aguas del Estado
Carlos Cansaco	presidente interino de la Comisión de Regantes
Felipe Galdos	controlador
Hugo Rosaldo	regante
Otros:	presidente de la Comunidad Campesina
	Interesados: las partes interesadas de determinados sectores, canales; aquellos que tienen un cultivo en particular (alfalfa); los prestatarios del Banco Agrario.

*El presidente de la comisión, Celino Anaya, había pasado otros cargos en la comunidad y, en general, era respetado. Pero hacía poco tiempo había sufrido algunos contratiempos personales y se había dedicado a la bebida; esa era la razón por la que la gente comentaba en voz baja sobre la forma corrupta e irresponsable en que estaba asumiendo el cargo de presidente. Tampoco había hecho gran cosa por la organización de las limpiezas de canales, ni había convocado a ninguna Asamblea de Regantes o fijado multas a los que sorprendía robando agua. Era de conocimiento público que estaba vendiendo “estancadas”—es decir, agua de la pequeña represa del pueblo—al mejor postor. Aparentemente, el dinero destinado a “gastos” de la comisión (papel, lapiceros, etc.) se estaba yendo, tal como me lo contaron, “directamente a su bolsillo y al trago”. Anaya fue suspendido en sus funciones en febrero y, finalmente, fue expulsado del cargo en marzo, cuando se designó a una nueva comisión?*

2 Los abusos de Anaya llegaron a tal extremo que un día el altoparlante del pueblo ubicado en la plaza principal cobró vida ruidosamente, denunciando el “mal manejo” del agua que él y el sectorista habían hecho. Antes de que Anaya fuera removido del cargo, los escasos fondos y herramientas de la junta habían desaparecido. El problema de la corrupción en la Comisión de Regantes no es nuevo (LCR). Es sabido que



*Mucha gente creyó que el sectorista Villar era cómplice de tales abusos. Él no sólo dejó de intervenir a tiempo para reemplazar a Anaya, sino que también intentó desafiar la autoridad del alcalde de agua; algunos lo acusaron de llenarse los bolsillos al crear oficios que otorgaban agua a tierras eriazas y de secano. Para suerte de la mayoría de campesinos, el sistema sava de los alcaldes de agua —investidos de autoridad y legitimidad local— había limitado de manera efectiva el alcance de su intervención. Pero en la temporada de lluvias no sucedía lo mismo.*

Durante la temporada de lluvias, en los llamados “períodos de emergencia”, era el sectorista quien tomaba a su cargo el riego, y era en ese momento que se intensificaba fuertemente la manipulación que ciertas familias ejercían sobre Villar. Este tenía no sólo la función de designar a los controladores, sino también el poder legal de decidir qué sectores recibirían agua de riego. Sin embargo, Villar no tenía la autoridad ni el saber local para regular el agua durante ese período; además, no se habían fijado claramente los límites entre las obligaciones que le competían a él y las que eran propias del presidente de la Comisión de Regantes.

Uno de los criterios que Villar utilizaba para orientar el agua de riego o conceder agua de la represa a ciertos sectores o parcelas de tierra fue la posesión de un crédito del Banco Agrario. Estos préstamos, que empezaron a darse en 1986 y a través de los cuales el gobierno del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) estableció el crédito de interés cero para los pequeños agricultores, beneficiándose en general los campesinos más pudientes y criollos, a menudo sólo a los que poseían una gran extensión de tierras o un gran número de cabezas de ganado, lo cual estuvo usado como una garantía para la devolución del préstamo. Era de conocimiento de todos que para asegurarse un préstamo se tenía que sobornar al funcionario del banco ofreciéndole cervezas, una gran comida y, posiblemente, hasta un carnero (esto correspondía, aproximadamente, a un diez por ciento del préstamo). En estas circunstancias, adoptar una actitud criolla es una ventaja. Los encargados de otorgar préstamos y los funcionarios del Ministerio de Agricultura estaban más dispuestos a avalar préstamos para los agricultores de la Sierra que tuvieran orientaciones culturales similares a las suyas (véase Herzfeld 1992); es decir, en términos de la burocracia, a aquellos campesinos más “progresistas” y “criollos”, y menos “indios”.

Al mismo tiempo, el Banco Agrario no realizó una verificación de las tierras que los campesinos presentaron en calidad de hipotecas por sus préstamos, lo cual dio como resultado que Villar otorgara agua a campos eriazos o de secano. Los destinatarios de los préstamos se sirvieron entonces de Villar para pasar por encima de la Comisión de Regantes de la localidad. La falta de conocimiento local de Villar, su incapacidad para proporcionar un plan de riego coherente y su susceptibilidad frente a las diversas facciones fue pronto puesta de manifiesto. Estos errores se hicieron evidentes cuando llegó el primer período seco de larga duración durante la temporada de lluvias. Luego de que las lluvias empezaron

---

integrantes de la misma regaban más de lo que les correspondía y que favorecían a sus amigos y familiares con el agua. Cuando se instala una buena junta, sin embargo, los alcaldes de agua y el sistema de distribución se benefician enormemente. La eficacia de la junta varía año de un año a otro.

a disminuir, estallaron en los campos numerosas luchas por el agua. Villar no hizo lo que muchos regantes le propusieron: enviar a trabajar a los controladores y poner en funcionamiento el modelo de distribución “de canto”. Finalmente, luego de dos semanas o más, se llevó a cabo una reunión de emergencia en la oficina del sectorista a fin de aplicar el modelo “de canto” y decidir qué sectores agrícolas serían los primeros en recibir el agua.

*Villar se encontró abrumado por numerosas peticiones de personas y de partes interesadas en diversos canales y sectores agrícolas. Algunos aducían el requerimiento de agua para su alfalfa recién sembrada (majuelos), sus habas y sus papas; otros declaraban que, con el agua, se debería actuar sin hacer referencia a los cultivos. Había otros que apelaban a su estatus de prestatarios del Banco Agrario. Después de haber sido ignorado en los primeros meses de su cargo, Villar, como representante del Estado, se sintió a sus anchas con esta autoridad que ahora se le reconocía durante este “período de emergencia”. La gente del pueblo aceptaba ahora su poder y se lo hacían notar; a su vez, él se mostraba dispuesto a otorgar cualquier pedido. Villar concedió el agua a un sector en particular por el solo hecho de que los propietarios de dicho sector se encontraban presentes. Luego, concedió estancadas para campos de secano en Achachiwa, porque sus propietarios contaban con préstamos del Banco Agrario<sup>3</sup>.*

*Mucha gente se sintió indignada por las decisiones contradictorias y arbitrarias tomadas por Villar, así como por su favoritismo hacia aquellos que tenían préstamos del Banco Agrario. Alguien declaró: “¿Por qué nos mandan funcionarios del gobierno que dividen al pueblo? Él no es autoridad aquí. ¿Acaso los prestatarios son los únicos que tienen que comer por acá? Además, ya tienen bastante!”. Otros criticaron también al Banco Agrario por permitir que los campesinos hipotecaran las tierras eriazas, y por no haber enviado a inspeccionar los límites y ver si estaban legalmente ocupados. Después de la reunión, un grupo de regantes se fue a quejar ante el presidente de la Comunidad Campesina para que este solicitara una visita del ingeniero de aguas.*

*El 23 de febrero, el ingeniero de aguas Eugenio Buitrón, la autoridad de riego de mayor rango de la provincia, presidió una Asamblea de Regantes en la plaza del pueblo. Había viajado en auto durante dos horas, desde Chirixy, para solucionar el problema que había surgido entre Villar y la Comisión de Regantes respecto a la distribución. Buitrón reprochó a las autoridades comunales por negarse a pagar su gasolina y su comida, y se quejó, además, de la poca concurrencia de gente a la reunión.*

*Buitrón expuso que Villar había sobrepasado las prerrogativas de su cargo: un crimen penado por la ley. Buitrón también había venido para investigar las acusaciones hechas al presidente de la comisión; éstas señalaban que había vendido agua de la represa y que el sectorista había hecho “la vista gorda”, y, tal vez, hasta se había aprovechado de ello. Hizo un gesto de fastidio cuando algunas personas se quejaron de que el*

3 Este grupo declaró que Achachiwa fue clasificada como tierra irrigada, aun cuando todos sabían que en el mejor de los casos era para cultivos de secano y no tenía derecho al agua de regadío. Otros solicitaron agua para la papa de Liway, declarando que estos sembríos se secarían de no regarse pronto. Otro grupo reclamó por la zona de Pampakunka. El grupo de Achachiwa solicitó agua del depósito de reserva, lo cual declararon que no interferiría con el flujo del agua. Además, alegaban que tenían préstamos del Banco Agrario, y que estas tierras habían sido hipotecadas como garantía de los préstamos. El encargado de extensión dio su conformidad, firmó los papeles que les otorgaba los derechos a un depósito de reserva lleno de agua y le cobró al grupo 300 intis por ese derecho.



sectorista no había hecho nada para ordenar el caos del sistema informal, cuando era él quien debía haber organizado a los controladores y aplicado el modelo estatal “de canto”. Un hombre exclamó: “Por aquí, por allá; el agua está en todas partes. ¡Tiene que ordenarse ahora mismo!”. Buitrón estuvo de acuerdo y luego le dijo unas palabras ásperas a Villar amenazándolo con destituirlo.

La presencia de Buitrón fue bien acogida por la gente, ya molesta por la mala administración del agua. Al mismo tiempo, eran evidentes las notables diferencias en las orientaciones culturales de Buitrón y en su relativo poder. Buitrón, alto, de tez clara y rasgos hispanos, con sus lentes de sol, a veces adoptaba cierta actitud condescendiente, como de dignatario visitante. Al principio, los cabaneños acataron su autoridad, sosteniendo sumisamente los sombreros en la mano cuando se dirigían a él; pero cambió su lenguaje corporal cuando la discusión se acaloró. Cuando se desafiaron sus afirmaciones hasta cierto punto, Buitrón utilizó un tono sarcástico e insultante, y apareció la palabra caballerito al decir: “Escúcheme, caballerito”.

Este y otros comentarios burlones mostraron claramente que Buitrón se veía a sí mismo como racial y culturalmente superior a los cabaneños, y que resultaba tedioso para él tener que sufrir su compañía. Esto también se reflejó en su desdén por las prácticas antiguas de riego de la comunidad y la falta de voluntad de los regantes para pagar a los controladores: “Si no pagan, no hay agua. Todos tienen que pagar por el agua. Cabanaconde está regando como en los tiempos de los abuelitos... nada es gratis ahora; en los tiempos del abuelo, claro, era gratis. ¡¿Qué ganamos cambiando autoridades si no cambiamos el sistema?!”.

Un empleado de la municipalidad, tratando de complacer a Buitrón, añadió: “Estamos viviendo en un estado mitológico, donde se gasta plata para hacer pagos a los cerros y el cortamonte [un rito donde se corta un árbol en época de Carnaval], pero no hay plata para pagar a los pobres repartidores, gente humilde con hijos”. Buitrón propuso que los controladores recibieran cuarenta intis por tupu; otros sugirieron veinte, lo cual aceptó. También acordó que un canal se destinara para regar las chacras altas y otro para las bajas, y que fueran supervisados por cuatro controladores. Habría dos controladores por canal y se alternarían cada cuatro días.

Luego, siguieron las quejas sobre la situación caótica que acarrea el sistema informal: “Sólo los más fuertes están regando”, “la gente está vendiendo el agua”. Alguien exclamó: “¡No debe haber preferencias! Los que reciben estancadas tienen mejores cosechas y eso crea envidia. La desorganización favorece a los más vivos y no a los humildes”. Luego procedieron a leer la denuncia de la Comunidad Campesina contra Anaya, el presidente de la Comisión de Regantes, y se entabló una discusión sobre los abusos incurridos por la venta de estancadas. Se dijo que los que habían comprado estancadas habían vendido el agua a terceros; ¡inclusive a miembros de la misma Comisión de Regantes!

Buitrón pidió, entonces, que se elaborara una lista de regantes para facilitar un medio de aplicación de multas por el robo de agua, por no pagar las tarifas, por el ausentismo en la limpieza de canales y por el riego ilícito de terrenos eriazos. Hizo un alegato: “¿Por qué no ser ordenados como en las otras comunidades, como Yanque, Coporaque y Huambo, donde la gente asiste a sus asambleas y a las faenas, donde existe orden y control?”. Se acordó fijar altas multas para desalentar el robo de agua. Dado que Anaya fue separado de su cargo, se nombró una comisión interina para que asumiera las funciones hasta que se convocara a una próxima Asamblea de Regantes, una semana más tarde, para elegir una nueva comisión.

Se decidió que el controlador empezaría ya y pondría en marcha, de inmediato, el sistema “de canto”; y que se calcularía el pago por hora y no por tupu o volumen de tierra irrigada. Se asumía que una tarifa



*por hora motivaría a los regantes a preparar sus canales secundarios y a regar rápida y eficientemente para que el pago resultara menor. Además, el pago se efectuaría antes del riego; de otra manera, todos coincidieron en que la gente, una vez regado su campo, se iría corriendo. Se fijó el precio en veinte intis por hora o fracción.*

Los efectos en el riego que tienen el ingeniero y el sectorista no se limitan a las Asambleas de Regantes: la influencia positiva que estos tienen en la reorganización de la distribución se ve a menudo anulada por sus acciones fuera de estos foros, dándose discrepancias entre lo que se acuerda en una asamblea y lo que se ordena informalmente.

Cuando los funcionarios del gobierno, como el ingeniero de aguas, llegan de visita, generalmente se quedan en el pueblo por la tarde y, de vez en cuando, por la noche, toman unas cuantas cervezas y a veces más. El ingeniero va generalmente acompañado del sectorista, de uno o dos miembros de la Comisión de Regantes, de aquellos que le son más afines políticamente y de jóvenes autoridades criollas; la reunión se realiza en algún almacén del lugar. Otros buscan obtener favores o enterarse de algún chisme, o simplemente saber lo que sucede.

*Apenas terminó la reunión, el ingeniero Buitrón se fue con un grupo a tomar cerveza. El ex-presidente Anaya buscaba obtener de él un favor: que no se le procesara. Invitó varias rondas de cerveza y cada frase que dirigía a Buitrón terminaba con un “sí, sí ingeniero, sí jefe”. El sectorista Villar, luego de haber sido objeto de reprimendas de parte del ingeniero, se mostraba también bastante obsequioso. Otros regantes se acercaron a Buitrón en busca de favores.*

*Después de conversar sobre la necesidad de un manejo responsable del riego, Buitrón se excedió en la bebida y se olvidó—o lo convencieron de no hacerlo—de otorgar la constancia que validaba la transferencia de poder de Anaya al presidente interino, quien sería el encargado de otorgar legitimidad a los controladores. Al día siguiente, se reveló también que Villar había concedido agua a cuatro personas poderosas; entre ellas se encontraban algunas autoridades comunales; esto, a pesar de la decisión de que el agua entraría en las rondas bajo vigilancia. Para complicar aún más la situación, el presidente saliente Anaya continuaba, aún, autorizando el agua para ciertas personas. Carlos Canseco, a quien se le había designado de mala gana como presidente interino de la Comisión de Regantes, declaró: “Señores, estas autoridades se están lavando las manos entre ellos. No podemos permitir que esto continúe. Las preferencias acaban de terminar”.*

Carlos convocó a una reunión de la comisión interina para la noche siguiente (el 24 de febrero). El objetivo era poner en práctica el modelo estatal “de canto” y la distribución supervisada de los controladores. La noche siguiente, antes de la reunión, sufrió otro contratiempo: Villar había llevado a cabo una reunión y lo habían convencido de que empezara la ronda en un sector diferente del que se había acordado en la asamblea. Se creó una confusión sobre qué orden acatar: la del ingeniero, la del sectorista o la del presidente interino. Este último fue acosado con peticiones y, para evitar hacerse de enemigos, optó por esconderse. Sin embargo, la gente se enteró de la reunión y se acercó a reclamar por sus papas y majuelos, por un sector determinado o por estancadas.

*Las mujeres, a veces llorando, suplicaban por un poco de agua para sus moribundas chacras. Reinaba la anarquía, y la comisión interina no pudo llegar a un acuerdo sobre el lugar en que los controladores deberían iniciar la ronda. Todos eludieron su responsabilidad, por lo cual se decidió que Carlos viajaría dos horas hasta Chivay para que el ingeniero diera la última palabra. Mientras tanto, los miembros de la comisión coincidieron en que los controladores empezarían la ronda en los sectores que el ingeniero había*

designado y se ignorarían las órdenes de Villar. Los regantes esperaban afuera mientras se levantaba la sesión. "Sólo ganas enemigos con este cargo", me dijo Carlos mientras dejábamos la oficina.

Aunque se suponía que Buitrón intervendría con el fin de poner orden en la distribución y manejar el período de emergencia de manera racional y equitativa, él y Villar, en la práctica, manipulaban y se dejaban manipular por los campesinos de mayor poder, generalmente los más criollos. En esta etapa crucial, los miembros de la Comisión de Regantes, así como otros representantes comunales, usaron también su autoridad para asegurar el agua para sus propios campos. Cada actor del drama del riego persigue sus propios intereses y manipula a los agentes del lugar o del Estado para lograr este objetivo.

Felipe Galdos, que fue uno de los que aceptó el oneroso trabajo de controlador, me confiaría más tarde que lo hizo, no tanto por los veinte intis que pagaban por hora, sino porque quería conseguir más agua para la chacra de su madre. "Por eso quiero llevar el agua abajo. En el camino les daré un poquito a mis papas", me dijo. Yo acompañé a Felipe en los días siguientes para observar el cambio del sistema informal al de distribución "de canto".

*Esa noche, la gente fue llegando a codazos y empujones antes de que los controladores empezaran a asumir sus tareas de riego a las 6 a.m. Increíblemente, uno de los miembros de la comisión interina, el vicepresidente, había hecho uso de su autoridad para impedir que Felipe empezara la ronda y así poder regar sus sembríos de papa!*

*El alcalde del pueblo también se había hecho presente en tempranas horas de la mañana y le dijo a Felipe: "Yo también soy autoridad. Déjeme regar sólo este pedacito". Cuando Felipe me estaba contando esto, el alcalde pasó junto a nosotros con su lámpara de regante en la mano y elogió su buen trabajo. Felipe no hizo caso del cumplido. "Él es mi vecino, pero ya nunca más voy a ser amable. Ya no le voy a prestar mi arado". Otro campesino también se había asegurado el agua con una orden del sectorista. Todos estos "infrafactores" tenían tuya que cuidaban las tomas para estar seguros que podían regar libremente. Otros regantes se habían opuesto a pagar a Felipe y habían insistido en que la distribución debiera seguir el viejo sistema, en el cual no se hacía pago alguno. Mientras tanto, un grupo de otra área protestaba por haberse hecho un desvío a las chacras bajas. Realmente, había sido una dura mañana para el controlador<sup>4</sup>.*

*Otro hecho desalentador para Felipe fue que Villar, temprano en la mañana, había partido a Chivay en el ómnibus y había omitido dar a Felipe la orden formal para controlar el agua. Anaya había ido a los pastos altos a cuidar su ganado, llevando consigo los sellos de la Comisión de Regantes para evitar que se diera alguna transferencia de autoridad. El gobernador se había ido a los huertos y, por este motivo, no había nadie que "ofreciera garantías" a los controladores. No se habían colocado carteles, ni tampoco se había solicitado a los pregoneros musicales para anunciar el fin del anárquico sistema informal. En resumen, no había ninguna autorización oficial para un cambio del modelo informal al de distribución "de canto".*

*Felipe, sin sellos ni papeles certificados, se preguntó si alguien iba a respetar su autoridad. Temía, sobre todo, encargarse de la administración del agua durante la noche; al respecto, daba la siguiente explicación:*

4 Esto no es inusual en el primer día de las rondas, ya se trate del correspondiente a los controladores o a los *yaku alcaldes*. Las personas se percatan de que el agua está por entrar en la secuencia ("estar en su corte"), y se las ingenian con astucia para regar sus campos la noche anterior.



*“La gente, desesperada, me puede hacer algo”. Sin embargo, luego de los problemas al empezar ese primer día, la gente, en su mayoría, acató su autoridad y se sintió aliviada cuando el agua estuvo finalmente en su sitio. Hubo un gran apoyo popular por la regularización del ciclo. Un campesino le dijo: “Si esto lo hubiéramos hecho hace tres semanas, ya hubiéramos terminado con todos los campos”.*

*Felipe logró, también, un relativo éxito al cobrar por hora. Muchos pagaron menos de lo que se había estipulado, pero cualquier monto era mucho mejor que sólo coca y trago, y era un verdadero incentivo para un campesino carente de efectivo. Durante el primer período de veinticuatro horas, sacó 260 intis, en lugar de los 480 que hubiera recibido si le hubieran pagado lo acordado. Incluso así, esto era dos veces y media más de lo que un peón o trabajador manual ganaría normalmente por un día de trabajo en la comunidad.*

*En los pocos días que siguieron, el modelo estatal se implementó más decididamente. Otros miembros de la comisión colaboraron en la patrulla de los canales; calcularon el volumen del agua del río y la dividieron, a su vez, entre los dos canales para que así los controladores pudieran tener partes iguales. Las compuertas de dos de los canales superiores estaban cerradas con candado y, en la oficina de la Comisión de Regantes, se había colocado un aviso con los nombres de los controladores y los sectores asignados. Esa noche, Villar regresó de Chivay con los certificados para los controladores. Se mostró una lista de dieciocho infractores; incluía al alcalde del pueblo y las autoridades que habían robado agua en el transcurso de la primera mañana. Algunos protestaron diciendo que el controlador no era, en ese momento, una autoridad formalmente constituida. Al final, no se aplicaron las multas.*

*Aunque la anarquía generalizada del sistema informal estaba llegando a su fin, las infracciones continuaron. La gente empezó a comentar que si no llovía dentro de una semana, más o menos, habría sólo un canal “bueno” en lugar de dos. Muchos comprendieron que pronto sería más difícil asegurarse el agua para sus chacras y el robo de agua continuó. En la tercera noche de Felipe, el canal que estaba supervisando se secó completamente porque una mujer había robado agua para sus campos de papa. Ella había escapado por un campo de maíz y Felipe no había querido perseguirla por temor a que lo golpeará con una piedra. También se habían destruido dos compuertas de los canales superiores y habían ocurrido muchos robos de agua.*

*La cuarta y última noche de ronda de Felipe fue incluso peor: estaba exhausto, luego de cuatro días y cuatro noches, y había neblina. Muchos regantes no habían preparado sus tomas debidamente y otros no pagaron: desaparecieron entre la neblina apenas terminaron el riego. Se habían dado muchos robos de agua y Felipe había pasado la noche corriendo de arriba a abajo los canales, tratando de reorientar el agua y atrapar a los ladrones. “Pero ellos conocen todos los caminitos que pasan por sus chacras, y de nada sirve”, se quejó. Uno de los otros controladores tenía más de cincuenta infracciones ocurridas en el período de cuatro días. Sin embargo, ambos controladores habían logrado ganar un promedio de 250 intis por día y estaban contentos de haber sacado algún provecho del oficio—por lo general, ingrato—de controlador.*

*Las presiones ejercidas sobre Felipe y Villar, de parte de los regantes de diversos canales, se volvieron cada vez más fuertes. Los que tenían interés en los sectores de Auqui, Airanpo y Liway presentaron solicitudes, cada una con quince firmas o más. Villar estaba convencido de que el agua debía trasladarse del canal Cusqi al sector de Liway donde había sembríos de majuelos y papas<sup>5</sup>. Se anunció que el cambio tendría lugar el primero de marzo y que los regantes deberían “preservar el orden” y preparar sus canales.*

5 En casos como este, quienes hayan sembrado entre surcos majuelos y maíz podrán regar ambos cultivos.



*Algunos dijeron que Villar se había excedido otra vez en sus funciones y empezaron a correr rumores sobre una posible confrontación, entre los regantes de Litway y los de Cusqi, en la toma de Litway. Otros dijeron que los regantes de Cusqi se congregarían en la noche y tomarían el agua por la fuerza. Afortunadamente, llovió toda la noche y así se pudo evitar el conflicto.*

## LA INTERVENCIÓN ESTATAL EN LA DISTRIBUCIÓN LOCAL

Vemos que el modelo “de canto”, sancionado por decretos oficiales, es a veces un medio efectivo para instaurar el orden en los períodos secos de la temporada de lluvias. Sin embargo, encuentra resistencia cuando el Estado intenta extender su control más allá de las prácticas locales de riego de la comunidad. La Asamblea de Regantes, que tuvo lugar unos días después (el 3 de marzo) con el objeto de nombrar una nueva Comisión de Regantes, ilustra muchas de las tensiones que tipifican los esfuerzos del Estado para determinar el ciclo completo de distribución anual del agua en Cabanaconde.

*La asamblea contó una vez más con escasa asistencia. Muchos se quedaron afuera por temor a que los nombren en la nueva comisión. Buitrón había venido nuevamente manejando desde Chivay, pero, esta vez, la Comunidad Campesina se encargó de pagar sus gastos de gasolina. Él se dirigió a la creciente multitud y dijo: “Antes, los mayores se encargaban del riego, pero desde que se creó el Código de Aguas, las cosas han cambiado. Yo no he estudiado en la universidad para venir acá a velar por las costumbres de la comunidad”. Estaba molesto porque se habían destruido compuertas, y amonestó con firmeza a la gente del pueblo; dijo que el agua pertenecía al Estado y que este crimen era penado por ley. Luego, citó varios estatutos del Código de Aguas, enfatizando que el mantenimiento tenía que darse en forma equitativa: “El que tiene diez topos tiene que proporcionar diez veces más obreros para la limpieza de canales que el que tiene un topo. La ley todavía no ha llegado a este pueblo... los mayoristas no envían trabajadores para las faenas, y hasta hemos tenido dirigentes que venden el agua. No; esto tiene que terminar”.*

*Buitrón pidió, luego, que se le enviara la lista de los ladrones de agua y de los que no asistieron a la limpieza de canales. “Yo veré que se les prive de agua”, añadió. Algunos sonrieron disimuladamente pensando en cómo Buitrón podría privar de agua a la gente desde su oficina en Chivay. Él, entonces, explicó que los que se habían nombrado para la nueva comisión tenían que ser regantes que estuvieran al día con sus obligaciones de faenas y que tuvieran solvencia moral. Luego, se procedió a llevar a cabo los nombramientos y las elecciones. Muchos esperaban, con cierta ansiedad, que no se les propusiera para la nueva comisión; otros, en cambio, buscaban ejercer dichos cargos.*

*Después de la reunión, algunos me indicaron que el presidente electo tenía grandes extensiones de terrenos de secano y que, seguramente, se aprovecharía de su cargo para regarlos. Además, uno de sus ahijados había sido elegido secretario y otro agricultor, que era conocido por cultivar en terrenos eriazos, había sido elegido concejal. Sin embargo, Hugo Rosaldo, otra persona elegida para la comisión, era conocido por su honestidad y se pensaba que él se opondría a cualquier abuso que los otros pudieran cometer.*

*A Hugo se le conocía por ser un agricultor muy trabajador y “progresista”, y por haber experimentado, con éxito, nuevos y variados cultivos. En el pasado, él también había intentado, esta vez sin éxito, reemplazar el sistema *saya* de los *yaku* alcaldes, que era visto como anticuado, por el sistema “de canto”. Luego de que*

*Buitrón le tomara juramento por su cargo, Hugo sacó a colación el tema de los yaku alcaldes: “¿Por qué tenemos que escuchar a un borracho sentado en el andén gritando: ‘apúrate, apúrate’? No señores, tenemos que estar abiertos a nuevas formas de regar”. Entonces sugirió que el sistema “de canto” se extendiera a lo largo del año y que reemplazara totalmente al modelo local saya. Buitrón estuvo completamente de acuerdo. Seguidamente, en las actas de la comisión de regantes, se dejó constancia, por escrito, de que los controladores continuarían, mediando un pago de veinte intis por hora durante todo el año. Buitrón declaró: “Adiós anan-saya. Ese cuento ya pasó a la historia”.*

Yo tenía mis dudas sobre la posibilidad de que el sistema “de canto” pudiera reemplazar totalmente al sistema dual. Mi compadre Cansio, un ex-alcalde de agua, refiriéndose al sistema saya, me dijo: “Los antiguos estudiaron bien el sistema; hoy, en la asamblea, no hablaron para nada de nuestras costumbres”. Creo que él expresaba un sentimiento tácito que muchos cabaneños compartían. En la asamblea, Hugo Rosaldo había sido el único comunero en apoyar un cambio definitivo en los patrones de distribución, y se había dado un molesto silencio cuando Buitrón declaró el fin del sistema saya.

Cuando se reanudó el ciclo de riego, después de la cosecha, yo esperaba grandes cambios en la distribución: que los yaku alcaldes y el viejo modelo saya, que habían persistido por cientos de años, dieran lugar al monetizado modelo estatal “de canto”. Pero tales cambios no se veían tan próximos.

## MEDIACIONES LOCALES DEL ESTADO

Para entender la razón por la que el modelo *saya* no se sometió al modelo estatal “de canto”, debemos volver a considerar la asociación de usuarios de agua de la localidad (la Comisión de Regantes) y la manera en que el modelo estatal se acomoda a las prácticas locales. El ejemplo más obvio de cómo el modelo local condiciona el modelo estatal es el de los controladores, quienes, al igual que los alcaldes de agua, siguen una secuencia dual y negocian los turnos de cuatro días y cuatro noches.

Tales mediaciones pueden ser explicadas por el hecho de que los miembros de la Comisión de Regantes son gente del pueblo inmersa totalmente en la cultura local y en las costumbres sociales de la comunidad. Aunque los *yaku alcaldes* están legalmente bajo la jurisdicción de la Comisión de Regantes, el acto ritual de estos alcaldes se da al margen del patrocinio formal de la comisión. En el siguiente caso, uno de los pocos en los que observé a miembros de la comisión de Regantes participar en actos rituales de los *yaku alcaldes*, era evidente que las orientaciones culturales del modelo local absorbían y anulaban las del Estado.

*El vicepresidente de la Comisión de Regantes, Pablo Calderón, se apareció con otros dos regantes en el yakutinkay. Después de pasar coca y trago, y que cada uno de nosotros rezara con incienso al cerro Hualca-Hualca, el vicepresidente entregó, de manera ceremonial, las varas al alcalde de agua, Adán. Luego de tomarlas del lugar donde estaban apoyadas, las remojó en agua y declaró: “Ahora eres el alcalde de los campos; y nosotros somos los alcaldes de la comisión. Nuestra querida mamita Hualca-Hualca te ha*



escogido a ti, don Adán. En representación de la Comisión de Regantes, te felicito a ti y a tu señora". Entonces, entregó las varas al *yaku* alcalde, quien las colocó mirando río abajo. Cuando Pablo se fue, un hombre dijo: "Q'ala waqta", lo cual provocó una carcajada. Todos sintieron que, por lo menos, deberían haber traído trago y cigarrillos.

Vemos que el vicepresidente, mediante la entrega ceremonial de las varas a los alcaldes de agua y la invocación al Hualca-Hualca, apela a la simbología del poder de los alcaldes de agua. Aunque goza del respaldo institucional del Estado, el vicepresidente hace una invocación ante la más alta autoridad, representada por las varas con cabeza de serpiente y el cerro Hualca-Hualca, para legitimar su propia autoridad.

Pero, mientras que la Comisión de Regantes está conformada por comuneros que participan totalmente de las ideas y prácticas religiosas encarnadas en el cargo de *yaku* alcalde, los libros de Actas de esta comisión —sujetos a revisión por los futuros portadores del cargo y los funcionarios estatales— se redactan manteniendo un tono oficial e ignorando, virtualmente, el discurso y la racionalidad del modelo local. Sin embargo, notas aisladas, como las que se encontraron en 1955, hacen mención a los "compañeros" de cada *saya* que colaboran siguiendo "las costumbres de idolatría" (LCR), y demuestran que las creencias locales penetran hasta en esta esfera privilegiada de las letras y el discurso oficial<sup>6</sup>. Sin embargo, el poder de la práctica y de la cultura indígena se percibe con mayor claridad en la manera en que el modelo local *saya* se resiste a someterse al modelo estatal de distribución.

## RACIONALIDAD Y AFIRMACIÓN RITUAL

Como hemos visto, las élites locales y los funcionarios del Estado han intentado "racionalizar" la distribución del agua mediante la institución del sistema de controladores "de canto" durante todo el ciclo de riego anual. El modelo "de canto" es aparentemente más racional y eficiente, dado que previene la pérdida de agua que ocurre cuando un *yaku* alcalde tiene que regar algunas parcelas de los terrenos *saya* en campos que han sido en su mayoría clasificados como pertenecientes a la otra *saya*, los que ya han sido regados por el *yaku* alcalde del lado contrario.

Aunque la población es muy consciente de esta pérdida de agua, se dice que el modelo estatal es menos eficiente y equitativo. El motor de este sistema, que consiste en un pago en dinero y en el riego secuencial en los campos, supone que el agua fluye más deprisa. Subyace aquí la idea de que la gente hará un uso más apropiado del agua con el objeto de pagar menos, y que el riego secuencial será más eficiente.

6 Otro ejemplo de creencia del lugar hallada en los documentos locales procede de una anotación registrada en 1949: "Los Alcaldes de Agua de los campos agrícolas que son repartidores de Ambos Sexos, o en otras palabras, de ambas Parcialidades" (LCR). Así también, en 1950, la Junta de Regantes decidió que cada alcalde de agua recibiría una lata de kerosene y "dinero para el *tinkachu*". Una anotación correspondiente a 1952 señala que los alcaldes de agua "continuarán en los Suyos" (actividades complementarias y divididas espacialmente). Otro ejemplo de la fuerza del modelo local respecto a creencias y costumbres es que Tomanta, el desembocadero del Canal de Majes, suele ser invocado en los *q'apas* de los *yakutinkays*.



La gente admite que se pierde agua y que, a veces, con el sistema *saya*, se puede ocasionar daños. Sin embargo, existe un sentimiento de que estos inconvenientes se ven compensados por la competencia entre los dos *yaku alcaldes* y por el circuito *saya* que se ha fijado para que fluya el agua. Debido a que este cargo se ejerce una vez en la vida, hay una gran presión para que el alcalde de agua sea justo y meticuloso en la distribución. Como dijo un campesino: “A los controladores no les importa nada si el agua avanza, con tal de que se les pague. Hasta la hacen demorar para recibir más plata, dejan su puesto como nada”. Además, el cargo de *yaku alcalde* se inscribe en una lógica cultural indígena en la que prevalece la eficacia, la disponibilidad y los medios rituales que aseguran una abundancia de agua y de fertilidad; esto contrasta totalmente con el modelo secular y monetizado del Estado. Finalmente, el modelo dual proporciona un mapa cognitivo y una secuencia fija de distribución que no se encuentra en el modelo estatal; en cambio, este último se presta más a la manipulación que utilizan las élites locales para regar campos que no han sido autorizados.

Hemos visto que la intervención del Estado, a partir de 1969, ha desafiado los vestigios coloniales más abusivos del sistema *saya*, permitiendo que el cargo de *yaku alcalde* sea menos oneroso y más democrático. Pero es evidente que los funcionarios del Estado no han sido capaces de comprender la racionalidad cultural del modelo local, su lógica ritual y la manera efectiva en que este sistema clasifica las tierras de riego y permite la distribución del agua de manera más equitativa. Más bien, el Estado ha buscado reemplazar totalmente dicho modelo por uno burocrático, que ignora la orientación cultural andina y reproduce la hegemonía cultural de la cultura criolla dominante.

El poder del modelo local, y su capacidad para resistir y absorber al modelo estatal, es notable. Desde los años cuarenta, ha habido repetidos intentos —primero por las élites locales y más tarde por los representantes del Estado— para reemplazar, desde su raíz, el modelo *saya* por el “de canto”. Como acabamos de ver, el ingeniero Buitrón, el funcionario de más alto rango en la región, apoyó a un miembro de la Comisión de Regantes del lugar y confirmó la decisión irrevocable de abolir el modelo local *saya* y establecer un pago en dinero para los *yaku alcaldes*. Tal como sucedió en 1947, 1955, 1960, 1971, 1980 y 1984, esta decisión se registró en las actas de la reunión; fue firmada por Buitrón, Villar y la mayoría de los presentes, entre los que se encontraban los alcaldes de agua.

Sin embargo, cuando empezó el nuevo ciclo de riego, fueron los *yaku alcaldes* quienes hicieron caso omiso de esta orden. A pesar de la presión oficial para que se adoptara el sistema “de canto” y se cobrara por este servicio, tal como se había hecho con los controladores durante la temporada de lluvias, los *yaku alcaldes* siguieron con el modelo dual y recibieron sólo coca y trago. Un alcalde de agua explicó: “Si trato de cobrar, la gente habla”; luego añadió que había, además, una fuerte presión social para que se continuara con la clasificación *saya*. Sin embargo, según sostenía un miembro de la Comisión de Regantes, eran los *yaku alcaldes* quienes más se oponían al cambio de sistema; ya que el anterior no sólo asegura el control comunal de la distribución y la permanencia de la fertilidad en los campos, sino que también vela, mediante el rito, por la seguridad de los mismos *yaku alcaldes*.

## CONCLUSIONES

### La política cultural de riego, comunidad y desarrollo en los Andes

Este libro ha examinado las diferentes historias, modelos de distribución de agua y conflictos del sistema de riego de Cabanaconde. En los primeros capítulos se trató sobre la ecología política del riego; se mostró que la disponibilidad de agua y la recuperación de tierras están mediadas por fuerzas económicas y políticas que actúan en el ámbito comunal, regional, nacional e internacional. La segunda parte del libro profundiza más en la política cultural del agua y del poder, analizando distintas capas de significados culturales y de historia que se encuentran en los modelos locales y estatales de distribución del agua.

La división de las tierras agrícolas de Cabanaconde en *anansaya* y *urinsaya*, con sus correspondientes *yaku alcaldes*, formaba parte del sistema universal de mitades utilizado por el Inca y los españoles para la explotación; es decir, para la organización y canalización de la mano de obra y de los recursos productivos de la comunidad<sup>1</sup>. Los vestigios de hegemonía estatal, la alternancia de los alcaldes de agua y las divisiones duales constituyen, hoy, el modelo de riego “indígena”. Los *yaku alcaldes* realizan ofrendas rituales al cerro Hualca-Hualca, a la *Pachamama* y la *Yakumama* para asegurarse agua abundante, fertilidad en sus chacras y seguridad para su familia.

Tomadas en conjunto, las prácticas de los dos *yaku alcaldes* constituyen otro nivel ritual, que busca la fertilidad y la abundancia mediante la alternancia ritual. El modelo local de organización dual no sólo marca el paso de la distribución a lo largo de un camino ya trazado, sino que cumple también la función de tablero de juego para los *yaku alcaldes*. La competencia ritual que se da entre ambos, en donde cada uno realiza un despliegue de fuerza social y espiritual, permite que el agua avance más rápido. Toda la comunidad ob-

---

1 Los dualismos espacial y social establecidos por los incas fueron adquiriendo miles de formas distintas, conforme los procesos políticos, económicos y culturales del período colonial español y republicano ejercían impacto en las divisiones por *sayas* de mil maneras distintas. Como en el caso de Cabanaconde, las divisiones duales generalmente eran reificadas por las nuevas administraciones. La división *anansaya/urinsaya*, bajo una u otra modalidad —y ha llegado a adoptar una gran variedad de formas—; estructura innumerables sistemas agrícolas y pastorales de base comunal, abarcando cientos de miles de hectáreas de tierra en diferentes regiones andinas (véase Gelles 1995).

serva y participa en este nivel ritual. El modelo local tiene, por tanto, su propia racionalidad comunicativa, la cual configura formas de vida y estructura la práctica social<sup>2</sup>.

Los funcionarios del estado peruano hacen caso omiso de esa íntima conexión instrumental de los ritos indígenas. Estos son vistos, más bien, con cierto desprecio, como parte del legado contradictorio del gobierno de Velasco. Por un lado, la cada vez mayor intervención estatal, que se inicia con las reformas de Velasco (a fines de los años sesenta y principios de los setenta), en las comunidades de la sierra y en sus prácticas de riego, como también en muchos otros ámbitos de la vida rural, resquebrajó el poder que habían concentrado las élites locales. Este poder, sin embargo, ya estaba siendo desafiado desde dentro de las comunidades (véase p. ej. Guillet 1992; Long and Roberts 1978; Seligmann 1955). En la comunidad de Cabanaconde se requería que los miembros de la élite *misti* propietaria de tierras, y no sólo los pobres “indios”, desempeñaran el cargo de *yaku alcalde*. Además, se dio posteriormente una modificación de este mandato, que limitaba el servicio a una ronda de agua en lugar de un año; esto formaba parte de una mayor democratización de los cargos políticos de la comunidad.

Pero por otro lado, el régimen de Velasco, debido en parte a sus planteos basados en el análisis de clase y a la manera como “campesino” a casi todo el Perú rural (véase, p. ej. Mayer 1994), dejó de lado los modelos indígenas que eran eficaces para la distribución del agua. Sin lugar a dudas, en su intento por modernizar las estructuras políticas en la sierra, el régimen impuso normas burocráticas que se tomaron de la tradición internacional de irrigaciones (Lynch 1993); estas normas desafiaban antiguas concepciones culturales no occidentales referentes al manejo del agua, la producción y la identidad étnica. He mostrado que, en Cabanaconde, los *yaku alcaldes* y el modelo local de riego encarnan una racionalidad muy diferente —en cuanto al poder, la autoridad, la eficiencia y la disponibilidad de agua— de la ofrecida por el modelo estatal “de canto” y de controladores. El modelo local *saya* ofrece resistencia a éste último, el cual es respaldado por un enfoque secular, burocrático y supuestamente más racional y eficiente que aquel para el manejo del agua.

En cambio, los significados y las formas culturales del modelo *saya* —íntimamente ligados a la identidad local, a la práctica política y a la producción exitosa lograda durante los últimos quinientos años— modifican el modelo estatal de distribución de una manera peculiar. Es el peso cultural de la dualidad y el rito de los cerros —es decir, el funcionamiento

---

2 Dado el éxito de este sistema año tras año, la racionalidad que el mismo entraña es también claramente “instrumental”. La formulación clásica de la cuestión de la racionalidad es, obviamente, de Weber (1947). Para una visión general sobre el tema, véase Hollis y Lukes 1984; Tambiah 1985, 1990; Ulin 1984; Wilson 1984. Véase también Gudeman (1986) para un análisis incisivo de las maneras en que las distintas racionalidades son modeladas y las formas en que ellas estructuran la práctica. Mi marco conceptual, si bien se vale de estas y otras perspectivas de interpretación (p. ej., Geertz 1980; Maybury-Lewis 1989), también está inspirado en teorías de economía y práctica política (véase, entre otros, Bourdieu 1977, 1990; Moore 1986; Leach 1954; Ortner 1984). Es a través de las prácticas de individuos y grupos, en pos de estrategias moldeadas tanto por fuerzas materiales como culturales, que los diferentes modelos de riego son producidos, reproducidos y transformados.



de los significados y la eficacia del rito en el sistema *saya* vinculados con el riego y otras actividades productivas— lo que ha permitido que se produzca el cambio en el modelo *saya*: se pasó por un proceso en el cual se buscó la explotación para beneficio de los incas y, más tarde, de los españoles; y luego llegó a ser una expresión de resistencia a las élites locales y al estado peruano contemporáneo.

Por otro lado, he presentado argumentos que sostienen que el choque actual entre el Estado y los modelos locales de riego, incentivado por las burocracias de riego posteriores a Velasco, está condicionado por un legado colonial racista y por una política cultural generalizada en la sociedad peruana de hoy. Los que detentan el poder en el ámbito nacional, y determinan la política del Estado respecto a las comunidades andinas, practican un estilo de vida urbano, criollo y occidental, propio de las ciudades de la costa. Los campesinos de la sierra a menudo se resisten a nuevas formas de distribución; no sólo porque estas suponen la generación de una mayor desigualdad potencial en el uso del agua, sino también porque constituyen una forma de hegemonía cultural de un estado-nación que no comparte ni respeta los valores culturales andinos. La micropolítica del agua en Cabanaconde refleja, entonces, una lucha que se lleva a cabo en cientos de comunidades de la zona andina.

## CULTURA ANDINA, HISTORIA E IDENTIDAD

Mi estudio de la relación entre riego y comunidad demuestra también que existe un número considerable de orientaciones culturales “andinas” e “indígenas”, esenciales en la vida rural de la sierra. Las creencias y las prácticas religiosas asociadas con la producción son tan sólo una pieza en el mosaico cultural de Cabanaconde, un pueblo que ha estado fuertemente vinculado con fuerzas políticas y culturales más amplias. Los cabaneños utilizan, hoy, diversos marcos culturales en razón de su tránsito por otras comunidades, pueblos y ciudades del Perú y del extranjero. Pero en este análisis, he puesto énfasis en la orientación cultural subyacente a la producción local, la cual continúa siendo un marco vital e importante en la sociedad andina<sup>3</sup>. Esta percepción que une un grupo humano, su territorio y su producción, trasciende los límites de la comunidad y se encuentra en el núcleo de una cultura que abarca las esferas urbanas y transnacionales.

A través del estudio de los usos comunales y estatales del rito a los cerros, y la organización dual en tanto forma de explotación y a veces de resistencia, logramos tener una nueva comprensión de la “cultura andina”. Los pueblos indígenas de toda América, en el presente y en el pasado, veneran lo que sustenta la vida; es por ello que los cerros, el agua y la tierra a menudo han sido el centro de sus sistemas religiosos. Pero en el caso de la re-

---

3 Esto no quiere decir que la producción cultural andina no tenga lugar en las ciudades del Perú; sin duda alguna esto viene ocurriendo. Pero las relaciones, tanto sociales como espirituales, que han llegado a definir lo andino tienen como escenarios a las comunidades andinas. Aun cuando actualmente más del 20% de pobladores peruanos viven en estas comunidades, Ossio (1992) calcula que 45% o más de la población peruana tiene como origen inmediato alguna comunidad campesina de los Andes.

gión andina, donde hubo un imperio indígena altamente centralizado, el culto a los cerros y la organización dual eran formas locales apropiadas por el estado inca, el cual se servía de ellas para sus propios fines expansionistas. Estos dos componentes del modelo local de riego de Cabanaconde estuvieron enfrentados durante el período colonial. A diferencia del esquema dual, que los españoles utilizaron para organizar la producción y el tributo, el culto a los cerros se oponía totalmente al sistema de creencias hispano y fue, por tanto, prohibido. Hemos visto que, hoy en día, estos dos componentes del modelo local de riego están inextricablemente vinculados entre sí y con la identidad local, constituyendo una potente mezcla que desafía las corrientes culturales provenientes de la costa.

La dinámica de la estratificación étnica local de Cabanaconde es otro elemento que ha condicionado la intervención estatal. He mostrado que, a diferencia de los pueblos vecinos, hubo una gran concentración de españoles en la comunidad durante el período colonial. Un pequeño grupo de criollos influyentes concentraron el poder hasta la década del sesenta. La primera vez que se utilizó el modelo estatal de distribución “de canto” fue por intermedio de las élites locales de Cabanaconde, mucho antes de que el Código de Aguas de 1969 promoviera, para la sierra, este tipo de organización y de distribución. La afinidad cultural entre las élites locales, los actores estatales y los modelos de irrigación que ellos promueven se explica por la naturaleza diferenciada de la vida comunal, así como por la manera en que la clase y la etnicidad se definen racial y culturalmente.

Por ejemplo, en los dos últimos capítulos, vimos que las personas más “criollas” dentro de la comunidad son las que logran más beneficios por sus contactos con las burocracias estatales y las agencias de desarrollo. Lo hacen “convenciendo a los burócratas que ellos, los clientes, pertenecen al mismo grupo: como miembros de una sola familia, compatriotas, hermanos espirituales, correligionarios —en resumen, una sola sangre” (Herzfeld 1992, 181)<sup>4</sup>. Esto mismo ocurre en distintos momentos de la historia; ya sea cuando los patriarcas, en los años cincuenta, buscaban convencer a los funcionarios estatales para que les otorgaran agua para sus terrenos eriazos mal habidos, o cuando, hoy en día, lo hacen los prestatarios del Banco Agrario.

Pero en otro ámbito, el del sistema regional de estratificación económica y étnica, los cabaneños son percibidos, por los pueblos indígenas de la región, como más “blancos”, más agresivos, más poderosos y más criollos<sup>5</sup>. Yo diría que, ciertamente, el poseer un mayor grado de alfabetismo y un mayor acceso al discurso nacional explica, en parte, por qué fue Cabanaconde, y no otra comunidad, la que se enfrentó al Proyecto Majes.

4 Las burocracias del riego excluyen no sólo a aquellos con diferentes orientaciones culturales sino también a las mujeres, tanto en el campo como dentro de ellas mismas (Lynch 1993). Si bien no deberíamos exagerar la paridad de géneros en el modelo local de irrigación, los *tinkachu* que las mujeres organizan contribuyen a que su puesta en marcha tenga éxito. Sus relaciones sociales, especialmente la *munaqkuma* que logren movilizar, sustentan el funcionamiento fluido del sistema. Así también, el principio femenino es exaltado a través del culto al cerro Hualca-Hualca y sus aguas portadoras de vida. Estos elementos están ausentes en el modelo estatal.



## AGUA, PODER Y ESTADO

La hidrología, la topografía, los ricos suelos y el microclima de la cuenca baja del río Hualca-Hualca hizo que esta área fuera propicia para la agricultura y para la concentración humana; por eso, los estados indígenas lucharon por controlarla desde el siglo VII. En el proceso de expansión y contracción del control de los estados indígenas precolombinos, se construyeron miles de andenes y numerosos canales en el territorio que hoy ocupa Cabanaconde. Luego de la considerable disminución de los pobladores, como consecuencia de la conquista española, se abandonó la mayor parte de esta infraestructura. Hoy, debido a la firmeza de los cabaneños, el Canal de Majes, promovido por el estado peruano, ha sido utilizado para recuperar parte de la infraestructura que se había perdido en Cabanaconde.

Pero, ¿cuáles han sido los medios políticos utilizados por los distintos estados para aprovechar esta infraestructura? y ¿cuál es la relación del riego con el poder? Esto nos lleva al tema del “desarrollo”; entendido esto como la intensificación de la agricultura y la centralización de la autoridad política, ya sea en épocas precolombinas o bien en las iniciativas de desarrollo contemporáneas.

No se puede negar que la intensificación de la agricultura por la irrigación fue una de las grandes revoluciones tecnológicas de la humanidad. Como lo sostiene Wittfogel (1957), la concentración de asentamientos humanos, el excedente de alimentos y la coordinación social que trajo consigo la irrigación jugó una función importante en la evolución de la complejidad sociopolítica alrededor del globo<sup>6</sup>. Pero no hay nada en esta tecnología que suponga o provoque necesariamente un control altamente centralizado y un “despotismo oriental” (una caricatura cruel del orden político que Wittfogel aplica a muchos contextos no occidentales, entre los que se encuentra el estado inca).

Por el contrario, al igual que tantas otras formaciones políticas precoloniales en otras partes del mundo (véase, p. ej. Tambiah 1976; Geertz 1980; Wheatley 1971), los incas

- 
- 5 Lo criollo es un marcado estilo cultural que se identifica claramente en la música, la comida y los bailes. El término *criollo* y sus derivados suelen aplicarse a la capacidad cultural para desenvolverse en ciertos espacios sociales. Si uno es *bien criollo* o *acriollado*, significa que se han adoptado diestros modales ciudadanos. Pero estos términos pueden tener connotaciones tanto positivas como negativas. Por ejemplo, una *criollada* y la *viveza criolla* denotan comportamientos que pueden verse tanto como astutos o alevosos; ingeniosos y, no obstante, engañosos.
  - 6 El riego permite la intensificación de la tierra agrícola por medio de, entre otras cosas, la recirculación de nutrientes, haciendo innecesaria la constante rotación de tierras, y expandiendo el límite vertical y horizontal de la producción. Wittfogel recibió buena parte de su inspiración del modo asiático de producción señalado por Marx (véase, p. ej., Lansing 1991; Valeri 1991, Palerm 1972), donde también se destacan las supuestas exigencias materiales y sociales de las grandes obras hidráulicas. Muchos autores, al trabajar con una amplia gama de escenarios históricos y etnográficos, han refutado la noción causal postulada como central por Wittfogel en varios niveles, fluctuando desde pequeñas comunidades hasta imperios (véase, p. ej., Chang 1983; Earle 1978; Geertz 1980; Kelly 1983; Lansing 1991; Leach 1961; Mabry 1996; Lees 1973; Mitchell 1981).



buscaron reproducir su centro político y cosmológico en miniatura a lo largo de las provincias del Imperio. El modelo *anansaya / urinsaya* encarnaba una “simbología del poder” que fue usada para organizar pueblos y naciones en el ámbito espacial, social y productivo. Asimismo, el culto imperial incorporó, simbólicamente, el culto local a los cerros a través de los sacrificios humanos realizados por el Estado en las altas cumbres. Estas orientaciones culturales —y no las exigencias políticas del riego— fueron agentes activos en el desarrollo y la organización de la autoridad política centralizada bajo el Inca.

El modelo de Wittfogel sobre agua y poder, que resuena en las percepciones etnocéntricas y objetivistas de muchas propuestas de desarrollo en la actualidad, constituye la máxima expresión de “orientalismo”; es un discurso académico y literario en el cual las narrativas y culturas de los “otros” no occidentales se homogenizan, se definen en oposición a Occidente y son percibidas, en última instancia, como estáticas e inferiores (Said 1978). Lamentablemente, debido a sus afinidades con la teoría de la modernización, esta forma de pensar se encuentran en las agencias que se ocupan del desarrollo de riego y también en las burocracias estatales, donde se privilegian fórmulas supuestamente válidas para otras culturas sin intentar un análisis contextualizante.

La política de riego en escenarios tan diversos como el Perú y Bali debe ser entendida en términos del conflicto que existe entre las formas burocráticas y las formas locales de conocimiento. Como vimos en la Introducción, en Bali, los ritos locales son, al igual que en los Andes, “parte integral de la tecnología agrícola” (Lansing 1991, 6). Estos ritos también se ven afectados por las burocracias estatales y las organizaciones de desarrollo, las cuales se oponen a percibir la agricultura como portadora de significados, al margen de sus fines utilitarios. El conflicto entre modelos estatales y locales en el Perú y en Bali ilustra, por tanto, un proceso más amplio, en el cual “los ámbitos no europeos han sido sistemáticamente organizados y transformados de acuerdo a moldes europeos” (Escobar 1995, 7).

El despliegue de modelos de riego seculares y “racionales” es, a todas luces, un poderoso medio por el cual muchos estados-nación contemporáneos en todo el mundo amplían su control sobre sus periferias. En el período incaico, la organización dual y el culto a los cerros eran una forma muy eficaz de ampliar y legitimar la autoridad estatal. La religión católica, por su parte, hizo lo mismo durante la época de dominio español. Hoy en día, el modelo “de canto”, secular y monetarizado, forma parte de una nueva simbología de poder propagada por la teoría de la modernización que las agencias de desarrollo difunden. Esta nueva simbología pretende proporcionar beneficios supuestamente universales, cuando

---

7 Las políticas de riego en el Perú y otros Estados-Nación en las Américas deben ser entendidas en términos de una “larga tradición de pensamiento occidental que sostiene que los lazos étnicos son irracionales y arcaicos, y deberían por tanto desaparecer conforme el mundo va desplazándose hacia una mayor modernización y racionalidad en la conducción de sus asuntos” (Maybury-Lewis 1982, 220). El modernismo, de importancia entre las capas privilegiadas de todos los países que se configuran a sí mismos según patrones occidentales, “es especialmente importante entre las clases altas y las personas urbanizadas de América Latina” (Norgaard 1994, 9).

en realidad lo que hace es ampliar el control y las orientaciones culturales de los que detentan el poder en el ámbito nacional e internacional.

Pero estos productos culturales importados —provenientes de la costa y del extranjero, y promovidos por el Estado— encuentran no sólo resistencia encubierta a través del uso persistente de modelos locales de riego, sino incluso resistencia abierta. Cabanaconde, por la manera en que desafió al Proyecto Majes, recuperó los andenes abandonados y los dividió democráticamente para mayor prosperidad de la gente del lugar, ofrece un dramático caso de resistencia abierta a la economía política de desarrollo orientada hacia la costa que predomina en el Perú.

La visión histórica e interpretativa del agua, la etnicidad y el poder en el Perú que ha sido desarrollada en este estudio, puede aplicarse a la política de la comunidad, el riego, la propiedad en común y “el desarrollo” en otros países pluriculturales. Tal es el caso de las naciones andinas de Bolivia y Ecuador; y de Guatemala y México en Mesoamérica. Los imperios precolombinos que allí florecieron crearon una infraestructura agrícola extensa y técnicas de cultivo (p. ej. camellones, chinampas, terrazas, trabajos de irrigación); en estos países los pueblos indígenas siguen siendo hasta ahora un porcentaje considerable, si no la mayoría, de la población. Considero que el estudio de los modelos indígenas de manejo de recursos en estas naciones revelará que aquellos modelos también se forjaron por los procesos de colonización indígena y española y que enfrentan, en la actualidad, desafíos similares a los de Perú, donde otros modelos estatales y seculares sirven supuestamente al “interés nacional”, pero en realidad hacen todo lo contrario.

La presunción implícita de gran parte de las ideologías de desarrollo nacional en América es que los pueblos indígenas deben renunciar a su visión cultural e identidad étnica para acceder al progreso. Pero las cosas están cambiando. Aunque los cabaneños y otros pueblos indígenas traspasan fronteras regionales, nacionales e internacionales, y descubren nuevos mundos, adoptan nuevas tecnologías y prosperan; lo hacen sin sacrificar, necesariamente, sus orientaciones culturales. Por el contrario, los indígenas en Cabanaconde y de otros lugares están demostrando que su particularidad cultural es perfectamente compatible con la “modernidad”, los espacios urbanos, la migración transnacional y la movilidad social. Y así, muchos cabaneños residentes en Washington, cuando vienen de visita a su comunidad, realizan sus pagos *q'apa* al cerro Hualca-Hualca, fuente de agua, vida e identidad.





## EPÍLOGO

En Cabanaconde se han dado muchos cambios desde mediados de los años noventa. Con la recuperación de tierras, el rápido incremento de las migraciones transnacionales y la aparición de las nuevas tecnologías de la información, el pueblo se ha transformando mucho. Gracias a la instalación de una antena parabólica, en 1993, pudo verse la televisión; y en 1998, aproximadamente, la mitad de los hogares ya disponía de un receptor. También han surgido cuatro estaciones de radio que transmiten información para la zona baja del Valle del Colca y, en 1998, se instalaron dos teléfonos que sirven para comunicar a Cabanaconde con sus colonias y el mundo exterior. Pronto le tocará el turno a la Internet.

Estas nuevas tecnologías propagan imágenes y productos culturales de la sociedad dominante, y también los de la cultura andina y de la identidad comunal. Un número cada vez mayor de migrantes transnacionales que van de Cabanaconde a Washington, D.C. —alrededor de 600, cuatro veces más que a principios de los años noventa— utiliza cámaras de video para grabar costumbres locales cuando regresan al pueblo. Hay, así, una considerable circulación de bienes culturales entre Washington y Cabanaconde; desde los últimos temas musicales importados de los EE UU, hasta los videos de la última fiesta de Cabanaconde. Muchos cabaneños tienen archivos audiovisuales en donde conservan las grabaciones de estas fiestas y de otros rituales locales. Hay diversas filmaciones de la fiesta patronal de la Virgen del Carmen —la cual es patrocinada, cada vez más, por migrantes establecidos en Washington— que circulan por las casas de los migrantes en Maryland, Washington D.C. y en el mismo Cabanaconde<sup>1</sup>.

La recuperación de tierras también ha generado importantes cambios en el paisaje cultural del pueblo. Como dijimos en el segundo capítulo, Cabanaconde ha utilizado con

---

1 Migrantes que viven actualmente en Washington han patrocinado, en varias oportunidades, las fiestas anuales de la Virgen del Carmen y la Candelaria (véase Gelles y Martínez 1993); en la nómina de quienes apadrinaron estas fiestas en los años siguientes se encuentran los nombres de varios otros cabaneños también radicados allí. Durante una fiesta de la Candelaria, surgió un conflicto entre los padrinos transmigrantes y algunos residentes locales —el mismo culminó en una protesta en la plaza principal, en donde los residentes quemaron una esfígie de los transmigrantes (uno de ellos llevaba una chaqueta con una inscripción de "U.S.A.")—. Un suceso como éste es señal de nuevas tensiones, disyunciones al igual que conjunciones, entre lo tradicional y lo transnacional en la sociedad serrana.

éxito el agua del Huataq para negociar la obtención de más agua del Canal de Majes; esto ha servido para recuperar más de ochocientas hectáreas adicionales ya hacia 1998. La incorporación de estas nuevas tierras ha traído consigo prosperidad para la población; además, ha significado el retorno de numerosos migrantes y la dispersión de los pobladores (ya que la gente está construyendo residencias secundarias en sus nuevos campos). La recuperación de tierras ha permitido un gran flujo de migrantes provenientes de la parte alta del valle, de Puno y de Cuzco. Muchos de los *caballeritos* —pastores que antiguamente trabajaban como jornaleros durante la época de la cosecha— han solicitado y recibido el estatus de comunero y tienen acceso a las nuevas tierras recuperadas. Cabanaconde está importando y exportando mano de obra y residentes; están apareciendo nuevas formas de diferenciación étnica y de clase en la comunidad<sup>2</sup>.

En los últimos años, la recuperación también ha afectado al modelo local de riego, el cual ha adoptado algunas de las características del modelo estatal. Habría que destacar que el cargo de alcalde de agua dejó de existir como tal en 1997. En los principales campos, el agua se distribuye ahora por los controladores (a quienes los regantes llaman, todavía, *alcaldes*). Estos empleados a sueldo son contratados por la Comisión de Regantes y se ocupan de recaudar las cuotas de agua en los campos. Actualmente, los cabaneños, en general, aceptan que tienen que pagar por el agua y, desde mediados de la década del noventa, la Comisión de Regantes viene imponiendo una tarifa para los campos principales<sup>3</sup>. En 1997, conocí a un pastor de otra comunidad que estaba cumpliendo este empleo remunerado; en 1998, el cargo lo cumplían cabaneños pobres. Algunos controladores siguen llevando la vara con cabeza de serpiente, pero la mayoría no lo hace y, en su lugar, lleva una pala o un bastón.

¿Cómo explicar estos cambios tan bruscos? En primer lugar, la existencia de nuevas compuertas y de campos recuperados en otros sectores del territorio de Cabanaconde implica que los campos principales y el sistema de riego aquí estudiado ya no tienen la misma importancia. Además, desde mediados de los años noventa, con el desvío del río Hualca-Hualca hacia Joyas, uno de los sectores recuperados, solamente una pequeña cantidad de las aguas sagradas del cerro Hualca-Hualca sigue alimentando a la campiña. Esta depende actualmente del agua del Majes que le llega por la compuerta de Tomanta. Por lo tanto, las

- 
- 2 Lo mismo que ocurre con los cabaneños que en Estados Unidos se unen a la fuerza laboral, intentan obtener su residencia y son objeto de distintas clasificaciones étnicas en ese país; asimismo, mucha gente proveniente de otras regiones serranas pasa por algo similar en Cabanaconde. Luego de haber residido cinco años en el pueblo, estos puneños, cusqueños y demás forasteros quedan en condiciones de pasar a ser comuneros, con los consiguientes derechos y obligaciones. Algunos de ellos adoptan el estilo de vestir cabaneño, mientras que otros continúan usando sus propios atuendos regionales.
  - 3 Desde inicios de los años noventa, a los cabaneños se les exige pagar 36 nuevos soles anuales por hectárea para irrigar sus campos en los nuevos sectores; esto ha dado lugar a la monetarización de los campos principales. Hasta 1998, el pago se hacía en las oficinas de la Comisión de Regantes, que solía emitir un comprobante para que fuera entregado al repartidor. En 1998, los regantes le pagaban directamente a él en el campo.

aguas dadoras de vida del Hualca-Hualca ya no son, ni simbólica ni económicamente, tan relevantes para la campiña como lo fueron en el pasado<sup>4</sup>.

Sin embargo, aún perduran importantes rasgos del modelo local, como el antiguo sistema de *sayas*. Los controladores se van alternando en turnos de cuatro días y siguen distribuyendo el agua de acuerdo a la clasificación *anansaya/urinsaya*. Aunque ya no hacen ofrendas de *q'apa* durante los turnos de riego como lo hacían los *yaku alcaldes*, la mayoría sigue celebrando el importante rito de *yakutinkay*, con *q'apas* incluidas, al inicio de cada turno. Hoy en día, sin embargo, los controladores invocan, al hacer sus ofrendas, tanto al Hualca-Hualca como al Canal de Majes.

Todavía está por decidirse cuál será el resultado final del choque y de la interpenetración de los modelos locales y estatales de riego; el debate, acerca de cuál de los dos es más efectivo y justo, aún continúa. Algunos cabaneños alegan que, con la monetarización y la falta de competitividad en el nuevo sistema, el agua avanza más lentamente y desean el retorno de los *yaku alcaldes*. Otros siguen abogando por la abolición de las divisiones *saya* y los restos del modelo local. En cualquier caso, Cabanaconde está, ahora, íntimamente vinculada a la burocracia estatal de riego mediante el pago de la tarifa del agua; y además, debido a su dependencia cada vez mayor del agua del Canal de Majes. Como dijo un amigo refiriéndose a las autoridades de riego locales<sup>5</sup>: “Ya no es como antes, Pablo: ahora es por sueldo. El alcalde, ya cuando lo encuentras en el campo, está ya con la mano así”, me dijo. Con una sonrisa añadió: “Pero no todos pagan”.

4 En los nuevos sectores de riego, el agua no está dividida por *sayas* y sólo algunas personas hacen ofrendas de *q'apa*. La razón por la cual las aguas del Hualca-Hualca son utilizadas para el sector de Joyas es que la toma de salida correspondiente está mucho más arriba de donde el canal de Majes atraviesa el río Hualca-Hualca.

5 Será preciso contar en el futuro con investigaciones que permitan determinar las consecuencias culturales y económicas a largo plazo del Proyecto Majes y la recuperación de tierras en Cabanaconde.





## APÉNDICES

### APÉNDICE A: UN RITUAL PARA CURAR EL MAL DE TIERRA

Mi particular relación con la Pachamama comenzó casi inmediatamente después de haber llegado a la comunidad. Empecé a sentir fuertes dolores en la parte superior de la espalda apenas transcurridos los primeros días (debido a un viejo problema que se agravó por dormir en un piso de tierra con poco acolchado). La molestia, que fue empeorando hasta el punto en el cual me resultaba imposible conciliar el sueño, fue atribuida a la tierra, o a la enfermedad causada por ella. Exalta, la madre de familia que nos había acogido, me preguntó si últimamente había soñado con una mujer que no fuera la mía. Le dije que no, y le pregunté el porqué de la pregunta. Ella y su hija Marcela se rieron ante mi evidente turbación, y luego explicaron que la tierra es una mujer y en los sueños suele aparecer como tal. Aun sin dicha premonición, ella estaba segura de que mi padecimiento era *tierra*. Si bien antes había tenido experiencias positivas con los curanderos andinos y amazónicos, dejé que pasaran varios días antes de acudir donde el especialista en rituales; mientras tanto, tomaba aspirinas y confiaba en que el dolor desapareciera. Cuando este empeoró, causándome un mayor trastorno y escaso sueño, decidí seguir los consejos de Exalta e ir donde el *paqu*.

Había oído hablar que Federico Chocano era un buen *paqu*; él me dijo lo mismo no bien nos estrechábamos las manos. Se ufanaba de lo mucho que lo solicitaban en toda la provincia; de que podía curar muchos males, hacer que regresaran los hombres que habían abandonado a sus esposas y también localizar el ganado perdido. “Si realmente estás mal, te diré: ‘No hay nada que te pueda salvar’. Veo todo”.

Caminaba cojeando y apoyándose en un bastón, con el pie izquierdo torcido grotescamente hacia un lado. Luego de traer su coca desde el otro lado de su casa, avanzó renqueando con lentitud, doblado encima de su pequeño y nudoso bastón, con la pierna zafada desatinadamente y la cadera ladeada por completo. Al hablar dejaba ver sus casi desdentadas encías. Se le veía muy animado, con los ojos brillantes y rodeados de arrugas y una sonrisa torcida; era obvio que se sentía más cómodo hablando en quechua, aunque tenía bastante buen dominio del castellano. Sus pequeños hijos, un niño y una niña —esta última de aspecto extraño (supe más adelante que era epiléptica, pero este mal es interpretado de otro modo por la gente del lugar)—, nos observaban mientras conversábamos. Le pregunté qué le había ocurrido en la pierna, y entonces me contó que había tenido mala

suerte últimamente; comenzó a llorar mientras me relataba el accidente y la muerte de su esposa ocurridos tres meses antes. Se secó las lágrimas y, casi de inmediato, recuperó la compostura. Me propuso leerme las hojas de coca para adivinar lo que andaba mal conmigo; la lectura me costaría 5,000 soles (cinco intis).

Necesitaba una pieza de ropa mía para adivinar el mal que me aquejaba; yo había llevado una camiseta de algodón que él procedió a colocar sobre una mesa. Luego puso encima varios puñados de coca y colocó entre las hojas el billete de 5,000 soles y una moneda. Cogió la camiseta, frunciéndola mientras la sostenía entre sus manos arrugadas; me la alcanzó diciéndome que respirara profundamente dentro de ella tres veces; fue lo que hice y después se la devolví. Me pidió nuevamente que le dijera mi nombre y, luego de pronunciar un breve rezo, dejó caer la camiseta en el suelo. Procedió a abrirla lentamente y con cuidado, tomó algunas hojas de bonito aspecto redondeado que estaban encima del montón, cerca al billete y la moneda, e hizo su diagnóstico: “Tienes *tierra*: te ha afectado *tierra* blanca”. Repitió el proceso adivinatorio dos veces más y halló las mismas hojas e igual respuesta. Decidimos que esa misma noche procedería a curarme mediante una *q'apa*. Para que él pudiera realizar esta tarea yo necesitaba reunir unos trece ingredientes, incluido un feto de chanco. La curación iba a costarme 300 intis.

“¡Trescientos intis! Es demasiado”, me dijo el Sr. Mamani cuando fui a visitarlo después de la sesión. “Son caros pero no deberían ser más de 150 intis, 200 a lo más”. A mí también me había parecido caro (eran unos 10 dólares), comparado con el precio relativamente barato de la adivinación (unos 17 centavos), sobre todo porque era yo quien debía conseguir algunos de los ingredientes. Esto me resultó problemático. Exalta decidió que ella también necesitaba ver al *paqu* para que le tratara la rodilla con una *q'apa* (también ella tenía tierra) y me dijo que uno de sus familiares podría tener un feto de cerdo; sin embargo, como ocurría con mucha gente de la comunidad, este pariente le tenía a ella mucha envidia y era probable que no quisiera hacer nada para ayudarla.

Don Federico llegó a eso de las 7:30 p.m. acompañado de su hijo, que era su aprendiz. Nos explicó que él había nacido con ese don, cuya señal fue que al nacer tenía una de las manos y uno de los pies más grandes que el otro: “Fuerte y débil a la vez”. Nadie le enseñó el oficio; él lo aprendió por cuenta propia. Bajó su tarifa a 200 intis, y dimos inicio a la ceremonia de curación.

Primero frotó la parte adolorida de mi espalda y hombro con sebo de llama (*pechowira*), y luego lo hizo con el feto de chanco y un cigarrillo. Mientras Federico preparaba la *q'apa*, Exalta procedió a frotarme la espalda suavemente con el feto, mientras repetía: “Regresa, regresa, de tierras extranjeras, de California” (“*kuti, kuti, extranjirumanta, californiamanta*”). Luego procedió a nombrar los lugares cercanos a la comunidad en donde yo había estado: Auquichucha, Liwayqucha, Huanquequcha, Cabra, Puquio y así sucesivamente. Estos eran los lugares en donde podría haber cogido *tierra* o donde podría haber empeorado, ya que, según Federico, yo ya la había traído desde California y esta empeoró después de mi llegada a Cabanaconde. Mientras tanto, Federico preparaba la *q'apa*. Encima de una bolsa de coca (*ista*) colocó algunas ramas pequeñas y largas de *kunuka*, una planta



aromática, y luego puso pequeños trozos del sebo de llama. Exalta, entonces, le alcanzó el sebo, el feto y el cigarrillo que había estado pasando sobre la parte adolorida de mi espalda; él cubrió el feto con el sebo de llama.

Lo siguiente que hizo fue tomar pequeños trozos de papel plateado y dorado (*qulqilibru*, *qurilibru*) y colocarlos dentro de los pequeños pedazos de sebo y dentro del feto cubierto de grasa. Su hijo lo ayudaba con estas delicadas operaciones. Luego, seis semillas de coca fueron puestas dentro de la grasa del feto, seguidas de dos hojas de coca con un delicado contorno redondo. A continuación, el feto decorado fue puesto sobre la *ista* y Federico le esparció encima polvo dorado (*oro pimienta*), un poco de papel picado e incienso. Después puso una planta, *kañiwa*, y algunos granos de maíz especial —*kuti sara* (maíz para hacer volver) y *misa sara* (maíz sagrado)— junto con cigarrillos. Respiraba sobre varios de estos ingredientes, mientras decía algunos rezos antes de colocar cada uno de ellos encima de la bolsa de coca. Federico me dijo que el feto de chanco era especialmente bueno para curar enfermedades, mientras que el feto de vicuña lo era para las ofrendas relacionadas con el agua.

El ritual de curación demoró, aproximadamente, una hora y media. Federico me dijo: “Sí, sí, vas a mejorarte. Estamos ofreciéndole a la Pachamama, a tu sitio, a California, y así no más llega”. Exalta salió para moler una porción de *kuti sara* y preparar harina tostada. En un momento los tres nos juntamos e hicimos, en un *q'ero* (un tazón de madera), algunos brindis con trago a honor de la Tierra. Luego tuve que alejarme de los demás y, por cuenta propia, pedir perdón al suelo de donde había venido, a Lima, y a los diferentes lugares que había visitado en el territorio comunal, rogando por mi curación.

Seguidamente, Óscar preparó la *q'apa* de Exalta, encima de un pequeño pedazo de papel marrón, usando un feto de cuy; su *q'apa* era más pequeña que la mía. Exalta salió y se dirigió al fogón que estaba encendido afuera; luego, regresó con algunas piedras achatadas cubiertas con rescoldos encendidos, las cuales utilizamos para quemar incienso. Cada uno de nosotros, por turnos, fue caminando alrededor de la habitación (y en el patio de afuera) con nuestras ofrendas en alto, diciendo oraciones y pidiendo perdón y buena salud. Luego salimos de la casa; afuera, Exalta había comenzado a quemar estiércol de vaca encima de unas vasijas de arcilla rotas. El hijo de Federico tomó mi *q'apa* con mucho cuidado y la sacó de la bolsa de coca para colocarla en la hoguera. Hicimos otra libación a la Pachamama con *pitu* (chicha de maíz mezclada con la harina del *kuti sara*) y trago, y dijimos otra ronda de plegarias mientras permanecíamos en torno a la ofrenda ardiente. Federico llamó de nuevo a los doce cabildos (dioses de los cerros), e invocó a mi cerro padrino y a mi cerro madrina; atizaba el fuego con la bolsa de coca para que se mantuviera ardiendo. El olor dulzón de la *kunuka* y el sebo inundaba el aire; partes de la *q'apa* empezaron a chasquear, lo cual fue considerado como una buena señal. “¿Ya ves? Se está recibiendo”, me dijo. Con cada crepitación y chasquido, decíamos: “Gracias, gracias”, agradeciendo a la Pachamama por recibir nuestra ofrenda.

Era importante que la *q'apa* ardiera bien, que el humo desapareciera y que los rescoldos acabaran adquiriendo un color blanco. Federico observaba con mucha atención la forma

en que iba ardiendo, y abanicaba hasta hacer desaparecer el humo. Me dijo que se había recibido y que me curaría.

La *q'apa* de Exalta, por el contrario, no pudo ser recibida: un humo negro se elevó flotando y la ofrenda no llegó a chasquear. Lo que es peor: durante todo el tiempo ardió en llamas (la *q'apa* debe arder lentamente sin prender fuego) y Federico tuvo que atizarla muy fuerte para que empezara a humear nuevamente. “Es algo fuerte; hay mucha envidia”. “¿*Runaq simin?*”, le preguntó Exalta. “Sí, mucha envidia. Tienes buena casa, bastantes animales y ahora este gringo viviendo contigo [me señaló con la cabeza]. Mucha envidia, muy fuerte”. La envidia, que impregnaba toda la atmósfera, estaba impidiendo que la ofrenda llegara a su destino.

En ese momento, me pareció que había sido Exalta quien sugirió tal posibilidad y que el *paqu* la retomó como una forma sutil de cubrir su ineficacia; era una especie de cumplido el decirle que era objeto de grandes envidias. Ya que la curación no tuvo efecto, Exalta no le pagó por sus servicios, excepto con trago y cigarrillos. Pude ver que estaba disgustada.

Cuando finalizó la *q'apa* de Exalta, calentamos la harina de *kuti sara*. La colocamos en dos pequeños retazos de tela, que luego atamos por separado dándoles la forma de pequeñas bolsas con el relleno bien apretado; una era para mí y la otra para Exalta. Mientras frotaba la bolsa caliente sobre mi espalda varias veces, Exalta repetía: “Regresa, regresa, regresa” (“*kuti, kuti, kuti*”). Luego le dimos las bolsas al hijo de Federico; este le pidió que las colocara en dos rincones distintos de la casa, para que “no se crucen”. Federico me pidió que recordara lo que soñaría la noche siguiente, para poder contárselo al día siguiente. También me dijeron (tanto él como otras personas) que debería repetir la *q'apa* por lo menos una vez, y de preferencia dos veces más, para que fuera realmente eficaz. Un vecino acotó: “En realidad sólo funciona si tienes fe”.

Al margen de cuál haya sido la razón, pude dormir bien por primera vez en dos semanas; y el dolor fue disminuyendo en forma constante durante los días que siguieron: estaba curado. “¿Ya ves?”; ese era el comentario que escuchaba cada vez que narraba este hecho a mis conocidos de la comunidad. Muchos me confesaron que, a su vez, también habían sido escépticos en algún momento, hasta que, debido a alguna transgresión contra la Tierra, obtuvieron una curación similar.

Al día siguiente, fui en busca de don Federico. Cuando llegué a su casa escuché que, adentro, alguien cantaba borracho. Su estado de ebriedad era tal, que no tenía ningún sentido contarle lo que había soñado, como me había pedido que lo hiciera el día anterior.

“Claro, pues: ¡Quién no va a emborracharse con toda esa plata!”, exclamó el Sr. Mani cuando hablé con él más tarde, refiriéndose al precio exorbitante que, para él, yo había pagado.

## APÉNDICE B: LA VENGANZA DEL HUALCA-HUALCA

Llegué a conocer bastante bien a Amalia Cutipa, la esposa del *yaku alcalde* Braulio Fernández, y tuve ocasión de ayudarla durante varias semanas llevando alimentos, ponchos, lámparas para riego y otros utensilios, desde su casa, hasta donde se hallaba su esposo en la campiña. Cuando este concluyó su mandato, seguimos siendo amigos y yo acostumbraba ir de visita a su casa en forma regular. Un par de meses después de que Braulio dejó el cargo, Amalia cayó enferma. Le dolían las piernas, la espalda y se sentía completamente debilitada.

En los meses siguientes, fue sometida a diversos tipos de tratamiento médico. Incluso fue llevada a Arequipa, en donde un doctor le dijo que tenía cáncer. Este diagnóstico no fue aceptado por su familia ni por la gente de la comunidad; por ello, fue llevada donde distintos curanderos del pueblo y recibió diferentes tratamientos. Estos curanderos le hicieron diversos diagnósticos: shock (susto), un maleficio (boca de la gente, maldición), enfermedad de la tierra (*tierra*), un mal aire (*machuwawayra*). Muchas de estas dolencias supuestamente se relacionaban con sus labores como esposa del alcalde de agua. En última instancia, su vinculación con el Hualca-Hualca fue vista como responsable.

Luego de acudir donde diversos curanderos, Amalia fue donde un hombre cuya reputación lo señalaba como el mejor. Su práctica consistía en leer un cristal y las hojas de coca; a través de ellos le fue revelado que dos hombres y dos mujeres habían intentado curarla, pero que no lograron “entender la enfermedad como era debido”. “Hay algo que falta”, dijo. Luego prosiguió, explicando que lo que hacía falta era la “*q’apa* olvidada”. Se debía a que *ella no había ido a hacer el pago al Hualca-Hualca*. Su esposo y sus yernos, que también habían “acompañado” al agua, fueron todos a hacer sus *q’apas* de despedida, pero ella no lo hizo y ahora estaba pagando las consecuencias.

Fue por ese motivo que una mañana temprano fui despertado por don Braulio; él sabía que yo le había alquilado una mula de la *paqu* Marcela y que estaba en buenos términos con ella. “Por favor, don Pablo, hágame este favor... necesitamos el feto de una alpaca para darle de comer a la virgen [Hualca-Hualca]”. Continuó explicándome: “La Tierra es adicta. Durante años se ha acostumbrado tanto a que la gente vaya a llevarle ofrendas, que se resiente y quiere vengarse cuando alguien no cumple. Si no recibe su trago, sus fetos y sus pagos bien puestos, se reniega. Eso es lo que ha pasado”. Como dijo



otro miembro de la familia: “Es que no le ha pagado a Hualca-Hualca y ahora está comiéndose a Amalia a cambio”.

Conseguí el feto, y Braulio realizó la *q'apa* para ella. Al día siguiente amaneció mejor, y así estuvo durante una semana. Sin embargo, en los meses siguientes, su estado empeoró. Se hicieron otras ofrendas, pero sin ningún resultado. Yo solía visitarla con regularidad, llevándole alimentos o algunas fotografías que le había tomado a ella junto con sus hijos y nietos. Su estado de salud empeoró cada vez más y, en un momento, su aspecto era el de una pequeña y frágil momia. Su familia la tenía cubierta con mantas y varias pieles de carnero; estaba en una habitación pequeña, oscura y deprimente. Algunos meses después, falleció.

## APÉNDICE C: EL NOMBRAMIENTO DE LOS YAKU ALCALDES

El proceso para nombrar a los *yaku alcaldes* reviste algunos visos antojadizos. A veces, las personas son designadas para un puesto como una cierta forma de venganza ejercida por un miembro de la Comisión de Regantes; en casos como estos, el aludido viaja hasta Chivay para apelar ante las autoridades de mayor rango. Otras veces, un hombre de mediana edad considera como buena la oportunidad de asumir este cargo mientras aún es relativamente joven y goza de buena salud. Y ocurre que, al ser nombrados para el cargo de alcalde de agua, muchos de los campesinos más acaudalados se rehúsan a ser ellos quienes realmente distribuyan el agua y les pagan a unos peones para que los remplacen. El siguiente extracto corresponde a mis notas de campo.

*Hoy hubo una fuerte discusión en la oficina de la Comisión de Regantes. Los ocho alcaldes de agua que habían sido nombrados para el próximo año, al igual que varios de sus hijos, estaban presentes; muchos de ellos peleaban debido a sus nombramientos. "¡Hay varios mayoristas que aún no han entregado el cargo!", se quejaba un hombre ante el presidente de la junta. "¿Quién nos nombró?, ¿quién nos eligió?" El secretario de la junta agitaba en el aire las manos con disgusto, diciendo: "En un pueblo desorganizado como el nuestro, que no colabora con nada, la gente no va a las faenas de trabajo comunal y luego roban el agua por aquí y por allá. No son buenos para trabajar, pero para quejar, allí sí son buenos".*

*Lo que ocurrió fue que los yaku alcaldes habían sido designados en una reunión de la Comisión de Regantes, y no en una asamblea como había sido acordado. Esto dio lugar a grandes protestas, y algunos gritaban: "¿Por qué a mí? ¿Por qué no fulano o mengano?"; refiriéndose a las personas que poseían tierras más extensas. Una mujer anciana, que sólo hablaba quechua, había sido nombrada yaku alcalde del anansaya; lloraba y protestaba en quechua, diciendo que sus campos eran pequeños y que tenía pocas tierras en anansaya. Otro hombre protestaba: "Ustedes ni siquiera saben si soy dueño de esos campos que estoy regando. ¿Qué pasa si son al partir?". El vicepresidente le respondió: "Tú estás a cargo de ese campo; tú lo estás regando. ¡Allí se acabó!".*

*Luego, el secretario acometió con una larga perorata, al final de la cual todos quedaron en silencio con excepción de la anciana, que continuó rezongando furiosa para sí en quechua: "¡Ah, campos grandes, seguro!" ("¡Hatun chakra, ah!"). Se le veía lívida, e irrumpió de nuevo en llanto. Su hijo estuvo discutiendo un rato con las autoridades. Finalmente, se decidió que, por ser él quien se ocuparía realmente de la distribución y desempeño del cargo, se podría considerar su participación como el cumplimiento de las obligaciones que le correspondían tanto a su madre como a él mismo. Luego, se adoptaron otros acuerdos y la reunión fue clausurada.*



FOTOGRAFÍA 13: EL PUEBLO DE CABANACONDE VISTO DESDE EL CERRO SARAJOTO





FOTOGRAFÍA 14: LA CHICHA ES UN ELEMENTO SIEMPRE PRESENTE EN RITOS Y OCASIONES SOCIALES



FOTOGRAFÍA 15: EL AUTOR JUNTO A SUS COMPADRES, DURANTE EL RITUAL DE *TINKAY* EN LA ÉPOCA DE LLUVIAS





**FOTOGRAFÍA 16: EL MUNDO EN QUE VIVEN LOS CABANEÑOS ES MUY DIFERENTE  
AL DE SUS PADRES**





## GLOSARIO DE TÉRMINOS

Las palabras de este glosario aparecen en letra cursiva la primera vez que se usan en el texto (en las secciones donde todo el texto está en cursivas, que indican el uso de viñetas etnográficas, las palabras del glosario se encuentran en letra recta). Además de palabras extranjeras, se incluyen aquí algunos términos técnicos y nombres de instituciones. El origen de la mayoría de las palabras es el español (E). Para lo casos en que no ocurre así, se usa una “Q” para el quechua y una “A” para el aimará.

acriollado: *ver* criollo.

administrador de aguas: puesto que fue creado en Cabanaconde en la década de los cuarenta para, entre otras cosas, supervisar a los yaku alcaldes.

alcalde de barrio: alcalde de uno de los cuatro barrios.

alcalde envarado: *ver* alcalde de barrio.

alcalde de agua: *ver* yaku alcalde.

alcalde de campo: *ver* yaku alcalde.

allp'a (Q): la tierra o enfermedad de la tierra.

altamisayuy (E y Q): *ver* karpayuy.

altares: una práctica colonial que duró hasta la década de los cuarenta. Los altares, que toman lugar el Viernes Santo, consistían en que cada familia daba fruta, maíz y otros productos agrícolas al cura a cambio de su bendición. Después de la misa del Domingo de Resurrección, al cura y a las autoridades del pueblo se les servía un banquete, mientras que la gente del pueblo sólo miraba.

anansaya (Q): mitad de arriba; se refiere a la división bipartita. *Ver* saya.

anaq (Q): de arriba.

anaq altus (Q): pasturas de arriba.

anaq chakra (Q): campos cultivados de arriba.

aphru (¿Q?): regalos presentados a los novios durante el rito del casamiento.

aphrutinkay (¿Q?): rito de casamiento; encuentro de los aphrus, los regalos, el tercer y último día de las fiestas de casamiento, que simboliza la unión de las dos familias.

apu (Q): deidades de la montaña; *ver* cabildo.

asamblea comunal: asamblea en la que se reúne mensualmente, o cada vez que sea necesario, la Comunidad Campesina; la asamblea comunal es, por ley, “la máxima autoridad” del pueblo.

Autodema: rama administrativa del Proyecto Majes.

awki (Q): deidades de la montaña.

ayni (Q): aspecto fundamental de la organización social andina (e.g. para patrocinar la fiesta, el trabajo agrícola); generalmente se refiere al intercambio igualitario de ciertos bienes o servicios. En el trabajo agrícola, usualmente se refiere al intercambio de un día de trabajo entre dos personas (o grupos). Ayni es una de las muchas formas diferentes de ayuda mutua que existe en los Andes.

barbecho: preparación de la tierra antes de la siembra; la primera de las cuatro rondas de irrigación de los yaku alcaldes.

barrios: división cuatripartita que, a principios del siglo XX, eclipsó la división de saya como forma de organización de la comunidad; también llamada *cuarteles*.

blanco: se sobrepone a *español* y *misti* como una categoría racial. Al igual que otros términos, como *indio* y *cholo*, *blanco* forma parte de un lenguaje racial que se usa para expresar diferencias étnicas y de clase.

boca de la gente: chisme malicioso.

bofedales: pasturas pantanosas en las partes altas de la montaña que proveen un pasto especialmente rico para el ganado.

caballeritos: término aplicado por los cabaneños a los pastores que emplean como mano de obra temporal para la cosecha.

Cabanaconde City Association: asociación de migrantes cabaneños localizada en Washington, D.C.; fundada en 1983.

cabildos: "consejo de autoridades"; se refiere a los cerros sagrados que tienen autoridad sobre Cabanaconde.

caja: caja ritual; excavación en la tierra durante el ritual de tomatinkay; se usa para sostener un feto de camélido y diferentes tipos de licor.

campiña agrícola: campos principales que rodean el pueblo.

cargo: puesto religioso o político que ocupa un miembro de la comunidad. Hacerse cargo de un cierto número de puestos, ya sean religiosos o civiles, es generalmente obligatorio para los miembros de una comunidad. Los cargos religiosos, a menudo, se encargan de la organización y el patronazgo de una fiesta religiosa en honor a un santo particular del panteón Católico Romano. Los puestos políticos son, muchas veces, un tipo de deber civil o servicio de comunidad, en el cual, voluntariamente o por designación, ciertas personas del pueblo ocupan un puesto cívico.

ceqe (Q): modelo conceptual que condicionó el orden social y ritual, y la organización política del imperio inca. Cuarenta y un líneas de vista se arreglaron conceptualmente en cuatro suyus, y esta división cuatripartita fue dividida aún más para formar mitades: *anansaya* y *urinsaya*.

chakras cofradías (Q y E): campos de las hermandades religiosas; estos campos comunales son dirigidos al patronazgo de las fiestas de los santos.



- champa: trozos grasos de tierra usados para construir y reparar presas, tomas y canales.
- champería: *ver* Fiesta de Agua.
- chaupi (Q): el centro.
- chicha (Q): cerveza de maíz; también un tipo de música que combina ritmos y melodías de la tradición musical andina (e.g., huayno) y de otras músicas latinoamericanas (cumbia, salsa).
- chimpanas (Q): pequeños puentes que forman parte de la infraestructura hidráulica.
- cholo, chola: término denigrante; a menudo se aplica al *indio* transculturizado. Hay, a veces, un sentido de liminalidad implicado en el término, como si la persona descrita estuviera entre culturas y, de alguna forma, falsa. Al igual que otros términos, como *indio* y *blanco*, *cholo* forma parte de un lenguaje racial que se usa para expresar diferencias étnicas y de clase.
- cochinilla: pequeño insecto que crece en un cactus y que contiene un colorante rojo que se usa en la manufacturación de lápices labiales y otros cosméticos.
- comisario de barrio: *ver* alcalde de barrio.
- Comisión Calificadora: comisión creada por la comunidad campesina para evaluar y seleccionar a los comuneros que califican para recibir tierra agrícola rehabilitada.
- Comisión de Regantes: asociación de usuarios de agua del pueblo; usualmente compuesta por hombres alfabetizados, elegidos en una asamblea de regantes. La Comisión designa a los yaku alcaldes y controladores cada año; organiza las limpiezas de los canales y asambleas de regantes. Aunque la Comisión de Regantes debería, teóricamente, cumplir con las políticas estatales, la relación entre los oficiales locales y estatales generalmente se caracteriza por el conflicto.
- compadrazgo: relación de padrinazgo. Es una institución muy importante en los Andes, en una amplia variedad de campos sociales; los más importantes son el bautismo y el matrimonio.
- comunero: miembro de la comunidad. Al realizar obligaciones comunales como los diferentes cargos y trabajos de faena, el comunero tiene acceso a la propiedad y los recursos de la comunidad (tales como el agua de riego, tierras para pastizaje, hierbas medicinales y leña para el fuego).
- Comunidad Campesina: la institución de vida comunal más respetada y democrática. Reconocida oficialmente, esta institución puede actuar legalmente como una corporación para defender intereses comunales de amenazas internas y externas.
- Comunidad Indígena: precursora de la Comunidad Campesina.
- Consorcio Majes: grupo de compañías de construcción de Inglaterra, Suecia, Sudáfrica, España y Canadá que está a cargo de construir el Canal de Majes.
- controladores: puesto a cargo de la distribución de agua durante el periodo en que el modelo estatal de canto está en efecto.

cortamonte: rito de cortar un árbol que toma lugar durante el Carnaval.

criollo: el término *criollo*, originalmente usado para designar a personas de origen español nacidas en América, se refiere a la cultura *blanca* dominante, asentada en la Costa, que se ha mantenido en el poder desde la Independencia. Actualmente, el discurso cultural, tanto nacional como popular, presenta a la minoría *blanca* e hispanohablante, orientada hacia el occidente, como el modelo de la modernidad, la cultura nacional legítima y la llave para el futuro progreso del Perú.

cuarteles: división cuatripartita del pueblo; también conocidos como *barrios*.

de canto: sistema estatal para distribuir el agua secuencialmente de un campo al campo adyacente.

de riego: se refiere a la tierra autorizada para agua de regadío.

de secano: se refiere a la tierra que puede ser cultivada por la lluvia y no está autorizada para el agua de regadío.

devotos: patrocinadores de celebraciones religiosas.

el que pueda: *ver* sistema informal.

encantos: objetos encantados.

encomendero: dueño de una encomienda.

encomienda: regalo de un kuraka, del trabajo "indio" y del tributo que él designaba, que la Corona daba a ciertos españoles, a principios de la época colonial.

entero cabildokuna (E y Q): todos los cabildos o deidades de la montaña.

entero munaqkuna (E y Q): todos los amados y admiradores de uno.

eriazó: legalmente incultivable; se refiere a la tierra que no está autorizada para ninguna clase de cultivo, ni de riego ni de secano.

español: Al igual que otros términos, como *indio* y *cholo*, *español* forma parte de un lenguaje racial que se usa para expresar diferencias étnicas y de clase.

estancada: reservorio de agua. El agua de una pequeña reserva es, a veces, motivo de conflicto.

estancias: pequeñas y aisladas estaciones de pastoreo en las zonas altas, donde se mantienen las llamas, las alpacas y otros tipos de ganado.

faena: servicio de trabajo comunal; una especie de trabajo requerido para los miembros de la comunidad.

Fiesta de Agua: renovación física y espiritual de los sistemas de irrigación que toma lugar en cientos de comunidades andinas de Huarochirí, Ayacucho, Cuzco, Arequipa y otras regiones de la Sierra.

filtración: proceso en donde el agua se filtra desde las altas montañas y lagos a través de capas subterráneas, para luego emerger como manantiales en altitudes más bajas.

gringo, gringa: extranjero. Mientras que en español coloquial, este término se aplica a menudo a europeos y norteamericanos, los habitantes de la Sierra del Perú también lo

usan para denominar a los *blancos* monolingües hispanohablantes de Lima. Al igual que otros términos, como *indio* y *cholo*, *gringo* forma parte de un lenguaje racial que se usa para expresar diferencias étnicas y de clase.

hallmeo (Q): el segundo refuerzo y escarbo de las plantas; la cuarta ronda de agua de los yaku alcaldes.

hanpi (Q): medicina; un trago mezclado con hierbas que se ofrece en ocasiones sociales.

hanpiq (Q): curandero.

hectárea: medida equivalente a tres tupus.

hualina (Q): canciones que se componen y se cantan durante la Fiesta de Agua en muchas comunidades del valle de Santa Eulalia, en la provincia de Huarochirí. Son dedicadas a las fuentes de agua y a los héroes ancestrales que construyeron los canales y los reservorios.

huayno (Q): un tipo de música andina.

indio: al igual que otros términos, como *blanco* y *cholo*, *indio* forma parte de un lenguaje racial que se usa para expresar diferencias étnicas y de clase.

ingeniero de aguas: el rango más alto de autoridad regional en la burocracia estatal de irrigación.

interesados: se refiere a aquéllos que comparten un canal o un sector de campo agrícola.

inti (Q): “el sol”; unidad monetaria que vale 1,000 soles. *ver sol*.

irantas (Q): ofrenda quemada; *ver q’apa*, también.

ista (Q): bolsa de coca.

Junta de Regantes: precursor de la Comisión de Regantes. Puesto creado en Cabanaconde en los años cuarenta que estaba a cargo de organizar, entre otras cosas, la limpieza de los canales.

kañiwa (Q): planta que se usa en las ofrendas q’apa.

karpayuq (Q): el más reverenciado y distinguido de todos los especialistas en ritos; generalmente, es una persona que ha sido alcanzada por un rayo (usualmente, tres veces) y que puede comunicarse con las deidades de los cerros.

kunuka (¿Q?): planta aromática que se usa en las ofrendas q’apa.

kuraka (Q): jefe étnico; autoridades indígenas que mediaban entre las comunidades locales y el Estado, durante los gobiernos inca y español.

kuti sara (Q): maíz volteado; una clase especial de maíz, en el que los granos son volteados hacia abajo. Se usa en ritos de curación.

kuya (Q): milagro, fortuna.

lampeo: escarbo y refuerzo de los tallos de las plantas; la tercera ronda de agua de los yaku alcaldes.

la salida a Hualca-Hualca: viaje anual a Hualca-Hualca. Este proyecto de trabajo comunal ritualizado, en el cual la comunidad limpia las afluentes de la parte alta del río Hualca-Hualca, fue discontinuado en 1983.



layqa (Q): bruja/o.

llamero: pastor de llamas; en Cabanaconde, este término se usa, algunas veces, como insulto.

lo andino: cosas andinas; la cultura andina.

machuwayra (Q): viento malevolo; una especie de enfermedad causada por espíritus malignos.

maíz cabanita: principal exportación de Cabanaconde y valioso producto para la subsistencia y el comercio. El maíz cabanita es famoso en los Andes del sur peruano por su sabor y calidad.

majuelos: alfalfa recién sembrada.

malignos: seres malignos; espíritus malignos.

mama qucha (Q): lago madre; se refiere al océano.

mayorista: persona que tiene muchas tierras o ganado.

mediano: persona con una cantidad mediana de tierras o ganado.

mestiza, mestizo: *ver* misti.

minoristas: persona con una cantidad menor de tierras o ganado.

misa sara (E y Q): maíz para ritos; usualmente presenta características poco comunes en el color (e.g. mancha roja en una mazorca blanca) y se usa en diferentes ritos.

misti (Q): derivado de la palabra *mestizo* (E), *misti* es el término que usan los campesinos indígenas en la Sierra Sur peruana para referirse a personas no indígenas. Al igual que otros términos, como *indio* o *cholo*, *misti* forma parte de un lenguaje racial que se usa para expresar diferencias étnicas y de clase.

mitad: Se refiere a la organización de esquemas conceptuales y de sociedad sobre líneas duales. *Ver* saya, también.

mullu (Q): conchas usadas en ritos.

munaqkuna (Q): los amados de uno y admiradores.

muyuq (Q): patrullas que se usan durante el sistema informal de distribución de agua. Son, por lo general, miembros de la familia, trabajadores eventuales (contratados sólo por un día) o irrigadores colindantes, que toman turnos entre sí. El muyuq camina por los canales para asegurar las tomas pequeñas y ahuyentar a otros irrigadores. *Ver* tiyaq, también.

oficio: documento oficial.

oro pimiento: polvo de oro esparcido en las q'apas.

Pachamama (Q): madre tierra. Deidad nativa de la religión andina que se asocia con la fertilidad y vive en la tierra.

padrón comunal: lista de los miembros de la comunidad campesina.

pagos: se refiere a los pagos de q'apa a la Pachamama y los cabildos.

paqu (Q): espiritista, chamán, especialista en ritos.

parcialidades: se refiere a la división bipartita; es decir, las sayas.

pechowira (E y Q): grasa del pecho de la llama usada en las ofrendas q'apa.

pitu (Q): cerveza de maíz mezclada con harina de maíz.

por voluntad: se refiere al trabajo que no es pagado y que se hace sin esperar ayni; es decir, servicio en retorno.

pozotinkay (E y Q): rito del pozo, el abrevadero donde toman el ganado.

Proyecto Majes: proyecto de desarrollo de mil millones de dólares, en parte financiado por el Banco Mundial y construido por compañías de Inglaterra, Suecia, Sudáfrica, España y Canadá. Se suponía que este proyecto, patrocinado por el Estado, expandiría la agricultura y promovería el desarrollo regional en el Perú sur occidental al canalizar el agua, del Valle del Colca hacia la Costa seca, para la irrigación a gran escala y cultivos comerciales.

puidentes: grupo de campesinos poderosos que accedió a posiciones de autoridad después de los años cincuenta.

puna (Q): grandes pastizales; desfiladeros escasamente forestados e inclinadas montañas de las partes altas. La región puna es percibida como incivilizada y poseedora de una cantidad casi ilimitada de energía natural salvaje.

q'ala (Q): desnudo, totalmente pobre.

qallaqay (Q): *ver* lampeo.

qalqinchas (Q): coronas de flores, fruta, pimientos, maíz, pan y otras cosas que se les da a quienes patrocinan importantes eventos rituales.

q'apas (Q): ofrendas quemadas que se hacen a las deidades de la montaña y a la Pachamama; también llamadas despachos e irantas.

qayqa (Q): encantamiento; enfermedad causada por la envidia; vapores de los muertos o de la tierra.

qhapaq (Q): poderoso.

quechua (Q): el valle cálido.

qulqilibru (Q): papel plateado que se usa en q'apas.

q'uñi maki (Q): manos cálidas; una calidad natural que tienen las mujeres, la cual conduce a un uso prudente del maíz y del dinero.

qurilibru (Q): papel dorado usado en q'apas.

ramo: palma que se da como regalo.

raza: el concepto de raza y las categorías raciales (tales como *indio*, *cholo* y *blanco*) se usan en el Perú para expresar diferencias de clase y etnia.

reducción: asentamientos nucleares creados por los españoles a partir de 1570 para el adoctrinamiento religioso y la extracción de trabajo.

- regidores: los que están a cargo del agua; se refiere a los alcaldes y controladores de agua.
- repartidores: los que están a cargo del agua; se refiere a los alcaldes y controladores de agua.
- ricachón: persona rica.
- sarastallaman (Q): recogida del maíz; rito en el cual las mujeres transportan el maíz cosechado al dispensario.
- saya (Q): división bipartita; se refiere a la división en mitad de aransaya/urinsaya; concepto dual que se sobrepone a los campos agrícolas de Cabanaconde y que guía el manejo y la distribución de agua en el modelo local.
- sectorista: representante de la burocracia estatal de riego que vive medio tiempo a nivel local.
- sistema informal: sistema anárquico informal usado durante la época de lluvia; *ver* tiyaq y muyaq, también.
- sol: unidad monetaria que equivale a cien centavos. Su valor ha cambiado tremendamente con el tiempo. En 1986, una nueva moneda, el inti (*sol* en quechua), reemplazó al sol (1,000 soles igual a un inti). Ambas monedas estaban en circulación simultáneamente. En 1990, debido a la hiperinflación y a la continua devaluación del inti, este fue reemplazado por el “nuevo” sol (un millón de intis igual a un “nuevo” sol).
- solay (?): rito de siembra; la segunda ronda de riego de los yaku alcaldes.
- susto: enfermedad causada por un movimiento repentino o un choque.
- suyu (Q): división espacial o proporcional de tareas.
- tapados: tesoros escondidos.
- tapar seco: sellar efectivamente los canales y tapar las fugas de agua.
- taypi (A): el centro.
- tierra: se refiere a la enfermedad de la tierra.
- tinkachu (Q): el evento social más importante, el primer día de la ronda de riego que los yaku alcaldes y su familia patrocinan.
- tinkay (Q): un rito de libación en el que, en una ceremonia, se riega o se deja gotear chicha, vino o licor en la tierra, o en dirección a un cerro sagrado.
- tinku (Q): reunión o encuentro; se refiere a las batallas rituales que a menudo se pelean entre mitades.
- tinkunas (Q): lugar en donde se encuentran dos canales; se refiere a las salidas de agua de riego, generalmente utilizadas para canalizar el exceso de agua de vuelta al río Hualca-Hualca.
- tiyaq (Q): guardias de agua que los irrigadores usan durante el sistema informal. Son miembros de la familia, trabajadores eventuales o irrigadores colindantes que toman turnos entre sí. El tiyaq cuida las tomas de agua, asegurándose de que nadie cambie la dirección del agua. Trabaja en concierto con el muyuq.
- tomatinkay (E y Q): el rito de agua más importante que se hace, en la toma más alta, el primer día de la ronda de riego.



- torotinkay (E y Q): rito de ganado efectuado durante la siembra. Desapareció a mitad de los años setenta con la llegada del Proyecto Majes.
- trago: licor; ron de poca calidad. Es el ingrediente central en muchas reuniones sociales y ritos.
- trucos: pequeños actos efectuados por los yaku alcaldes para incrementar el flujo de sus aguas o disminuir las del rival.
- tupu: medida agrícola de tierra que equivale, aproximadamente, a 88 x 44 metros. Caben tres tupus, más o menos, en un hectárea.
- uray (Q): de abajo.
- uray altus (Q): pastizales de abajo.
- uray chakra (Q): campos cultivados de abajo.
- urinsaya (Q): mitad de abajo; se refiere a la división bipartita. *Ver* saya.
- usutas (Q): sandalias de neumático.
- vicuña (*lama vicugna*) (Q): tipo de camélido de lana fina, no domesticado, que vive en la puna alta.
- wakcha (Q): huérfano, pobre.
- wamani (Q): deidades de la montaña. *Ver* cabildos.
- wayra maki (Q): manos de viento; lo contrario de manos cálidas (q'uñi maki). Los hombres tienen *manos de viento*, cuya consecuencia es que el dispensario se vacíe rápidamente.
- wikchas (A): salidas de agua. *Ver* tinkunas.
- wititi (Q): antiguamente, una clase de tinku en el que las mitades de Cabanaconde se peleaban con hondas; ahora una danza competitiva durante el Carnaval.
- yaku alcaldes (Q y E): "alcaldes de agua". Los alcaldes de agua son autoridades locales que llevan bastones adornados con cabezas de serpientes y están a cargo de administrar, física y ritualmente, la distribución de agua durante el periodo más largo y crucial del ciclo anual de irrigación, de junio a diciembre.
- Yaku Mama (Q): Agua Madre; deidad nativa de la religión andina que vive en los lagos y ríos.
- yakutinkay (Q): rito de agua; el rito más importante. Se lleva a cabo el primer día de la nueva ronda de irrigación; se refiere tanto al tomatinkay como al tinkachu.
- yunga (Q): climas bajos, más cálidos, que rodean las huertas.
- yarq'a asp'iy (Q): limpieza del canal; se refiere a la Fiesta de Agua.
- zanjas: pequeños canales por donde fluye el agua.



## BIBLIOGRAFÍA

### ARCHIVOS

ADA	Archivo Departamental de Arequipa
AAA	Archivo Arzobispal de Arequipa
LCM	Libros del Consejo Municipal, Cabanaconde
LCR	Libros de la Comisión de Regantes, Cabanaconde
LJP	Libros del Juez de Paz, Cabanaconde
LAP	Libros del Archivo Parroquial, Cabanaconde
LCC	Libros de la Comunidad Campesina, Cabanaconde

### FUENTES PUBLICADAS

- ABERCROMBIE, Thomas. 1991. "To Be Indian, to Be Bolivian". En: *Nation-States and Indians in Latin America*. Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), pp. 95-130. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ABRIL BENAVIDES, Dionicio Nilo. 1979. "Estudio hidrogeológico de la cuenca del río Hualca-Hualca". Tesis de Bachiller, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa.
- ACKERMAN, Raquel. 1991. "Clothes and Identity in the Central Andes: Province of Abancay, Peru". En: *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*. Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward B. Dwyer (eds.), pp. 231-260. Nueva York: Garland Publishing.
- AGUIRRE, Carlos y Charles WALKER (eds.). 1990. *Bandoleros, abigeos y montoneros: Criminalidad y violencia en el Perú, Siglos XVII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER (eds.). 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ALBO, Xavier. 1973. *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- \_\_\_\_\_. 1994. "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia". En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (ed.), pp. 55-82. Nueva York: St. Martin's Press.



- ALLEN, Katherine. 1988. *The Hold Life Has*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- ALTAMIRANO, G. José Segura. 1992. *Organización campesina y manejo del agua: problemática y alternativas en la sierra de Salas-Lambayeque*. Cuzco: Bartolomé de las Casas.
- ALTAMIRANO, Teófilo. 1984. *Presencia Andina en Lima Metropolitana: Un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Los que se fueron: Peruanos en Estados Unidos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALTIERI, Miguel A. 1987. *Agroecology: The Scientific Basis of Alternative Agriculture*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- ANDALUZ, Antonio y Walter VALDÉZ. 1987. *Derecho ecológico peruano: inventario normativo*. Lima: Editorial Gredos.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- ANDERSON, E. N. 1996. *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief and the Environment*. Nueva York: Oxford University Press.
- ANDREAS, Carol. 1985. *When Women Rebel: The Rise of Popular Feminism in Peru*. Westport, Connecticut: Lawrence Hill and Co.
- APFFEL-MARGLIN, Frederique (ed.). 1998. *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Notions of Development*. Nueva York: Zed Books.
- ARGUEDAS, José María. 1964. "Puquio, una cultura en proceso de cambio". Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Yawar Fiesta*. Frances Horning Barraclough (trad.). Austin: University of Texas Press.
- ASTETE, Fernando. 1984. "Los sistemas hidráulicos del valle de Cuzco (pre-hispánicos)". Tesis de Bachiller, Universidad Nacional San Antonio Abad de Cuzco.
- AUTODEMA (Autoridad Autónoma de Majes). n.d. "Esto es Majes... un sueño hecho realidad". Arequipa: Autodema.
- BABB, Florence E. 1989. *Between Field and Cooking Pot: The Political Economy of Marketwomen in Peru*. Austin: University of Texas Press.
- BARRIGA, Victor M. 1955. *Documentos para la historia de Arequipa*. Vol. 3. Arequipa: Editorial La Colmena.
- BASTIEN, Joseph. 1978. *The Mountain of the Condor*. Nueva York: West Publishing Co.
- \_\_\_\_\_. 1985. "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology". En: *American Anthropologist* 87: 595-611.
- BAUER, Brian. 1992. *The Development of the Inca State*. Austin: University of Texas Press.

- BELOTE, Linda y Jim BELOTE. 1988. "Gender, Ethnicity, and Modernization: Saraguro Women in a Changing World". En: *Multidisciplinary Studies in Andean Anthropology*. Virginia J. Vitzthum (ed.), pp 101-117. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BENAVIDES, María. 1983. "Two Traditional Andean Peasant Communities under the Stress of Market Penetration: Yanque and Madrigal in the Colca Valley, Peru". Austin: Tesis de Maestría, University of Texas at Austin.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Análisis del uso de tierras registrado en las visitas de los siglos XVI y XVII a los Yanque Collaguas, Arequipa, Perú". Oxford: *B.A.R. International Series*.
- \_\_\_\_\_. 1988a. "La división social y geográfica Hanansaya/Hurinsaya en el valle de Colca y la provincia de Caylloma". En: *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*. William Denevan (ed.). Reporte técnico para la National Science Foundation. Vol. 2, 46-53. Madison: Departamento de Geografía, Universidad de Wisconsin en Madison.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Grupos de poder en el Valle del Colca (Arequipa): Siglos XVI-XX". En: *Sociedad andina, pasado y presente: contribuciones en homenaje de Cesar Fonseca Martel*. Ramiro Matos Mendieta (ed.), pp. 153-177. Lima: Fomciencias.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Dualidad social e ideológica en la Provincia de Collaguas, Perú: Siglos XVI y XVII". Artículo presentado para las *Quintas Jornadas de Historiadores Americanistas*, Santa Fe, Granada.
- BLAKIE, Piers M y Harold BROOKFIELD. 1987. *Land Degradation and Society*. Nueva York: Methuen.
- BOELENS, Rutgerd. 1998. "Equity and Rule-Making". En: *Searching for Equity: Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation*. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.), pp. 16-34. Amsterdam: Van Gorcum.
- BOELENS, Rutgerd y Gloria Dávila (eds.). 1998. *Searching for Equity: Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation*. Amsterdam: Van Gorcum.
- BOLIN, Inge. 1994. "Levels of Autonomy in the Organization of Irrigation in the Highlands of Peru". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William R Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 141-166. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- BOLTON, Ralph y Enrique MAYER (eds.). 1977. *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- BOURGOIS, Philippe. 1996. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURQUE, Susan y Kay WARREN. 1981. *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- \_\_\_\_\_. 1989. "Democracy without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru". En: *Latin American Research Review* 24, n.º 1: 7-34.
- BOURRICAUD, Francois. 1975. "Indian, Mestizo, and Cholo As Symbols in the Peruvian System of Stratification". En: *Ethnicity: Theory and Practice*. Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), pp. 350-387. Cambridge: Harvard University Press.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Therese y Olivia HARRIS. 1987. "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Therese Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Veronica Cereceda (eds.), pp. 11-60. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- BRIDGES, Marilyn. 1991. *Planet Peru: An Aerial Journey through a Timeless Land*. Nueva York: División de Fotografía Profesional de Eastman Kodak Co. y Aperture Foundation.
- BRUSH, Stephen. 1977. *Mountain, Field, and Family*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- BRYSK, Alison. 1994. "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America". En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (ed.), pp. 29-54. Nueva York: St. Martin's Press.
- BUNKER, Stephen. 1985. *Underdeveloping the Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- BUNKER, Stephen y Linda SELIGMAN. 1986. "Organización social y visión ecológica de un sistema de riego andino". En: *Allpanchis* 28, n.º 27: 149-178.
- CABALLERO, José. 1980. *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CAMINO, Alejandro. 1980. "Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: Un caso en las vertientes orientales sud-peruanas". En: *Senri Ethnological Studies*. Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda (eds.). N.º 10: 11-38. Osaka, Japón: Museo Nacional de Etnología.
- CANDLER, Kay. 1993. "Place and Thought in a Quechua Household Ritual". Disertación de Ph.D., Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.
- CASTELLI, Amalia, Marcia KOTH DE PAREDES y Mariana MOULD DE PEASE (eds.). 1981. *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Aguarico.
- CAVALLERO, Raffael. 1991. *Large Site Methodology. Architectural Analysis and Dual Organization in the Andes*. Calgary, Alberta: Occasional Papers N.º 5, Departamento de Arqueología. Universidad de Calgary.
- CERECEDA, Verónica. 1987. "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Therese Bouysson-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Veronica Cereceda (eds.), pp. 133-231. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- CHANG, K. C. 1983. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHUNGARA DE BARRIOS, Domitila y Moema VIEZZER. 1979. *Let Me Speak! Testimony of Domitila, a Woman of the Bolivian Mines*. Victoria Ortiz (ed.). Nueva York: Monthly Review Press.



- CLIFFORD, James y George Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- COCK, Guillermo. 1978. "Los kurakas de los Collaguas: poder político y poder económico". En: *Revista del Museo Nacional de Historia*, n.º 10: 95-125.
- COHEN, John. 1979. *Q'eros: the shape of survival*. Berkeley, California: Center for Media and Independent Learning. Film.
- COLLINS, Jane. 1986. "The Household and Relations of Production in Southern Peru". *Comparative Studies in Society and History* 28, n.º 4: 651-671.
- COLLOREDO-MANSFELD, Rudy. 1999. *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, John y Jean COMAROFF. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- CONKLIN, William. 1990. "Architecture of the Chimú: Memory, Function, and Image". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Michael E. Mosely y Alana Cordy-Collins (eds.), pp. 43-74. Washington, D.C.: Dunbarton Oaks.
- COOK, David N. 1982. *The People of the Colca Valley: A Population Study*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- COPASA (Cooperación Peruana Alemana de Seguridad Alimentaria). 1997. "Estrategia de Intervención en los Sistemas de Riego del Valle del Colca". En: *Serie Documentos Memoria Interna*. Arequipa: PDR-COPASA.
- COSTA Y CAVERO, Ramón. 1939. *Legislación de aguas e irrigación*. Lima.
- CRAWFORD, Stanley. 1988. *Mayordomo: Chronicle of an Acequia in Northern New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CRONON, William. 1983. *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. Nueva York: Hill and Wang.
- CRUZ TORRES, María. 1992. "Shrimp Mariculture in Mexico". En: *World Aquaculture* 23, n.º 1: 49-53.
- CUBA, Saúl. 1988. "Informe Médico". Cabanaconde.
- DAVIES, Thomas M. 1974. *Indian Integration in Peru: A Half Century of Experience, 1900-1948*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- DE LA CADENA, Marisol. 1991. "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad de Cusco". En: *Revista Andina* 9, n.º 1: 7-29.
- DE LA TORRE, Carlos y Manuel BURGA (eds.). 1986. *Andenes y camellones en el Perú andino*. Lima: Concytec.
- DE LA VERA CRUZ, Pablo. 1987. "Cambios en los patrones de asentamiento y el uso y abandono de los andenes en Cabanaconde, Valle del Colca, Perú". En: *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region* (William Denevan, Kent Mathewson y Gregory Knapp (eds.), pp. 89-128. Oxford: B.A.R. International Series.

- DELGADO BEDOYA, Enrique. 1988. "Informe final del trabajo de campo". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DENEVAN, William. 1987. "Terrace Abandonment in the Colca Valley, Peru". En: *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*. William Denevan, Kent Mathewson y Gregory Knapp (eds.), pp. 1-44. Oxford: B.A.R. International Series.
- \_\_\_\_\_ (ed.). 1986. *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*. Reporte técnico para la National Science Foundation. Vol. 1. Madison: Departamento de Geografía, Universidad de Wisconsin en Madison.
- \_\_\_\_\_ (ed.). 1988. *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*. Reporte técnico para la National Science Foundation. Vol. 2. Madison: Departamento de Geografía, Universidad de Wisconsin en Madison.
- DILLON, Mary y Thomas ABERCROMBIE. 1988. "The Destroying Christ: An Aymara Myth of Conquest". En: *Rethinking Myth and History: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Jonathan D. Hill (ed.), pp. 50-77. Urbana: University of Illinois Press.
- DOVER, Robert V. H., Katherine E. SEIBOLD y John H. McDOWELL (eds.). 1992. *Andean Cosmologies through Time*. Bloomington: Indiana University Press.
- DUVOILS, Pierre. 1973. "Huari y Llacuaz: una relación prehispánica de oposición y complementariedad". En: *Revista del Museo Nacional* 39: 153-191.
- EARLE, Timothy. 1978. *Economic and Social Organization of a Complex Chiefdom: The Halelea District, Kaua'i, Hawaii*. Ann Arbor: Museo de Antropología, Universidad de Michigan.
- EARLS, John. 1971. "The Structure of Modern Andean Social Categories". En: *Journal of the Steward Anthropological Society* 3, n.º 1: 69-106.
- ECHÉANDIA, Juan. 1981. *Tecnología y cambios en San Pedro de Casta*. Lima: San Marcos.
- ERASMUS, Charles. 1977. En: *Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future*. Nueva York: Free Press.
- ERICKSON, Clark. 1988. "An Archaeological Investigation of Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru". Disertación de Ph.D., Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.
- ERICKSON, Clark y Kay CANDLER. 1989. "Raised Fields and Sustainable Agriculture in the Lake Titicaca Basin of Peru". En: *Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development*. John Browder (ed.), pp. 230-249. Boulder, Colorado: Westview Press.
- ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and UnMaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- ESPIÑOZA SORIANO, Waldemar. 1971. "Agua y riego en tres ayllas de Huarochirí, Siglo XV y XVI". En: *Actas y Memorias del 34 Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 3, 147-166. Lima.

- “Estudio de Huataq”. 1985. Archivos comunales de Cabanaconde.
- FEMENIAS, Bienda B. 1991. “Regional Dress of the Colca Valley, Peru: A Dynamic Tradition”. En: *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes: An Anthology*. Margot Blum Schevill, Janet Catherine Berlo y Edward B. Dwyer (eds.), pp. 179-204. Nueva York: Garland Publishing.
- \_\_\_\_\_. 1997. “Ambiguous Emblems: Gender, Clothing, and Representation in Contemporary Peru”. Disertación de Ph.D., Universidad de Wisconsin en Madison.
- FLORES GALINDO, Alberto. 1977. *Arequipa y el sur andino: Siglos XVIII-XX*. Lima: Editorial Horizonte.
- \_\_\_\_\_. 1987a. *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- \_\_\_\_\_. 1987b. “In Search of An Inca”. En: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*. Steve J. Stern (ed.), pp. 193-210. Madison: University of Wisconsin Press.
- FLORES OCHOA, Jorge A. 1977. *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1985. “Interaction and Complementarity in Three Zones of Cuzco”. En: *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.). 251-276. Tokio: University of Tokyo Press.
- FOCK, Niéis. 1981. “Ecology and Mind in an Andean Irrigation Culture”. En: *Folk* 23: 311-330.
- FONSECA, César. 1976. “Organización dual del sistema en las comunidades de Chaupihuaranga, Peru”. *Actas del Congreso Internacional de Americanistas* 3: 445-552.
- \_\_\_\_\_. 1983. “El control comunal del agua en la cuenca del río Cañete”. En: *Allpanchis* 19, n.º 22: 61-74.
- FONSECA, César y Enrique MAYER. 1979. “Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete, Departamento de Lima”. Lima: Impreso ONERN (Oficina Nacional de Energía y Recursos Naturales).
- FORTMANN, Louise P. 1989. “Great Planting Disasters: Pitfalls in Technical Assistance in Forestry”. En: *Agricultural and Human Values* 5: 49-60.
- FUENZALIDA, Fernando. 1970. “La matriz colonial”. En: *Revista del Museo Nacional* 35: 91-123.
- \_\_\_\_\_. 1971. “Poder, etnia y estratificación en Perú rural”. En: *Perú: Hoy*, 8-86. Madrid: Siglo Veinte Uno.
- GALDOS, Guillermo. 1985. *Kuntisuyu*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
- GANDARILLAS A., Humberto, Luis SALAZAR V., Loyda SÁNCHEZ B., Luis Carlos SÁNCHEZ E. y Pierre DE ZUTTER (eds.). 1994. *Dios da el Agua. Que Hacen los Proyectos? Manejo de Agua y Organización Campesina*. Bolivia: Proyecto de Riego Inter Valles.



- GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Deep Hanging Out". En: *New York Review of Books* 45, n.º 16: 69-72.
- GELLES, Paul H. 1984a. "Agua, faenas, y organización comunal en los Andes: el caso de San Pedro de Casta". Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- \_\_\_\_\_. 1984b. "Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta". En: *Anthropologica* 2, n.º 2: 305-334.
- \_\_\_\_\_. 1986a. "Sociedades hidráulicas en los Andes: algunas perspectivas desde Huarochiri". En: *Allpanchis* 27: 99-147.
- \_\_\_\_\_. 1986b. "Selected Aspects of Dual Organization in Protohistoric and Contemporary Andean Societies". Special Paper, Harvard University.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Los Hijos de Hualca-Hualca: Historia de Cabanaconde*. Arequipa: CAPRODA (Centro de Apoyo y Promoción al Desarrollo Agrario).
- \_\_\_\_\_. 1990. "Channels of Power, Fields of Contention: The Politics and Ideology of Irrigation in an Andean Peasant Community". Disertación de Ph.D., Universidad de Harvard.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Caballeritos' and Maíz Cabanita: Colonial Categories and Andean Ethnicity in the Quincentennial Year". *Kroeber Anthropological Society Papers* 75-76: 14-27. Oakland, California: GRT Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Irrigation As a Cultural System: Introductory Remarks". En: *Proceedings of the Chacmool Conference*. pp. 329-332. Calgary, Alberta: Universidad de Calgary, Archeological Association.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Channels of Power, Fields of Contention: The Politics of Irrigation and Land Recovery in an Andean Peasant Community". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 233-273. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Equilibrium and Extraction: Dual Organization in the Andes". En: *American Ethnologist* 22, n.º 4: 710-742.
- \_\_\_\_\_. 1996a. "Introduction". In *Andean Lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (eds.), pp. 1-13. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1996b. "The Political Ecology of Irrigation in an Andean Peasant Community". En: *Canals and Communities: Small-Scale Irrigation Systems*. Jonathan Mabry (ed.), pp. 88-115. Tucson: University of Arizona Press.
- GELLES, Paul H. y Gabriela MARTÍNEZ. 1996. "Glossary and Annotations". En: *Andean Lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (eds.), pp. 145-179. Austin: University of Texas Press.
- GELLES, Paul H. y Wilton MARTÍNEZ. 1993. *Transnational Fiesta: 1992*. Berkeley, California: Center for Media and Independent Learning. Film.

- GLICK, Thomas. 1970. *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge: Harvard University Press.
- GODOY, Ricardo. 1984. *Common Field Agriculture: The Andes and England Compared*. Cambridge: Harvard Institute for International Development Press.
- GOSE, Peter. 1994. *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- GUDEMAN, Stephen. 1986. *Economics as Culture: Models and Metaphors as Livelihood*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- GUILLET, David. 1985. "Irrigation Management Spheres, Systemic Linkages and Household Spheres in Southern Peru". Artículo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, Washington, D.C.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Terracing and Irrigation in the Peruvian Highlands". En: *Current Anthropology* 28, n.º 4: 409-430.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Covering Ground: Communal Water Management and the State in the Peruvian Highlands*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Canal, Irrigation and the State: The 1969 Water Law and Irrigation Systems of the Colca Valley of Southwestern Peru". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. William R Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 167-188. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- GUILLET, David y William Mitchell. 1994. "Introduction: High Altitude Irrigation". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 1-20, Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- GUTIÉRREZ, Zulema y Gerben GERBRANDY. 1998. "Water Distribution, Social Organization and Equity in the Andean Vision". En: *Searching for Equity: Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation*. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.), pp. 242-249. Amsterdam: Van Gorcum.
- HARRIS, Olivia. 1985. "Ecological Duality and the Role of the Center: Northern Potosí". En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), pp. 311-336. Tokio: University of Tokyo Press.
- HARRISON, Regina. 1989. *Signs, Songs, and Memory in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- HARVEY, Penelope. 1994. "The Presence and Absence of Speech in the Communication of Gender". En: *Bilingual Women: Anthropological Approaches to Second Language Use*. Pauline Burton, Ketaki Kushari Dyson y Shirley Ardener (eds.), pp. 44-64. Oxford: Berg Press.
- HECHT, Susanna y Alexander COCKBURN. 1990. *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*. Nueva York: Harper.

- HERZFELD, Michael. 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOLLIS, Martin y Steven LUKES (eds.). 1984. *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press.
- HOOGENDAM, Paul. 1998. "¿Hasta dónde llegamos en nuestro entendimiento de la Gestión campesina de sistemas de riego en los Andes?" Artículo presentado en el Seminario Internacional sobre "Gestión campesina de sistemas de riego", Cochabamba, Bolivia.
- HOPKINS, Diane. 1982. "Juego de enemigos". En: *Allpanchis* 20: 167-188.
- HUALLPA, Alberto Pilares. 1992. *Los proyectos de riego en las comunidades de zonas altoandinas: Impacto socio-económico del riego en la comunidad de Huichay-Jaran (Puno)*. Cuzco, Perú: Bartolomé de las Casas.
- HUNT, Robert y Eva HUNT. 1976. "Canal Irrigation and Local Social Organization". En: *Current Anthropology* 17: 389-411.
- HURLEY, William. 1978. "Highland Peasants and Rural Development in Southern Peru: The Colca Valley and the Majes Project". Disertación de Ph.D., Universidad de Oxford.
- ISELL, Billy Jean. 1974. "Kuyaq: Those Who Love Me. An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity within a Ritual". En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Giorgio Alberti y Enrique Mayer (eds.), pp. 110-152. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1978. *To Defend Ourselves: Ritual and Ecology in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- ISMODES, Amparo y María Angélica SALINAS. 1985. "Organización económico social de la comunidad campesina en Cabanaconde". Arequipa: Tesis de Bachiller, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa.
- JULIEN, Catherine J. 1982. "Inca Decimal Administration in the Lake Titicaca Region". En: *The Inca and Aztec States, 1400-1800*. George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (eds.), pp. 121-151. Nueva York: Academic Press.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region*. Series Publications in Anthropology, vol. 15. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Condesuyo: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule*. Bonn, Alemania: Estudios Americanistas de la Universidad de Bonn.
- KEARNEY, Michael. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- KELLY, William. 1983. "Concepts in the Anthropological Study of Irrigation". En: *American Anthropologist* 85: 880-886.
- KERTZER, David I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- KIRK, Robin. 1992. *Untold Terror. Violence against Women in Peru's Armed Conflict*. Nueva York: Human Rights Watch.



- \_\_\_\_\_. 1997. *The Monkey's Paw*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- KONDO, Dorinne K. 1990. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- KOSOK, Paul. 1965. *Life, Land, and Water in Ancient Peru*. Nueva York: Long Island University Press.
- KRISTAL, Efraín. 1987. *The Andes Viewed from the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*. Nueva York: Lang Publishing.
- KUS, James. 1980. "La agricultura en la costa norte del Perú". En: *América Indígena* 40, n.º 4: 713-729.
- LANDAU, Martin. 1990. "On Decision Strategies and Management Structures: With Special Reference to Experimentation". En: *Social, Economic, and Institutional Issues in Third World Irrigation Management*. R. K. Sampath y Robert A. Young (eds.), pp. 59-74. Studies in Water Policy and Management, n.º 15. Boulder, Colorado: Westview Press.
- LANGER, Erick D. 1993. "Native Cultural Retention and the Struggle for Land in Early Twentieth-Century Bolivia". En: *The Indian in Latin American History: Resistance, Resilience, and Acculturation*, John E. Kicza (ed.), pp. 171-196. Wilmington, Delaware: Jaguar Books.
- LANSING, Stephen J. 1989. *The Goddess and the Computer*. Los Angeles: Universidad de Southern California. Film.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Simulation Modeling of Balinese Irrigation". En: *Canals and Communities: Small-Scale Irrigation Systems*, Johathan Mabry (ed.), pp. 139-156. Tucson: University of Arizona Press.
- LEACH, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Londres: Athlone Press.
- \_\_\_\_\_. 1961. *Pull Eliya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEES, Susan. 1973. *Sociopolitical Aspects of Canal Irrigation in the Valley of Oaxaco*. Ann Arbor: Museo de Antropología, Universidad de Michigan.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949 [1969]. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Structural Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Structural Anthropology II*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ley General de Aguas*. 1969. Perú.
- LIRA, Jorge A. 1982. *Diccionario Kkechurwa-Español*. 2da. ed. Bogotá: Editora Guadalupe.
- LOMBARDI, Francisco. 1988. *The Mouth of the Wolf*. Nueva York: Cine Vista. Film.
- LONG, Norman y Bryan (eds.). 1978. *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press.

- LOWENTHAL, Abraham F. 1975. *The Peruvian Experiment: Continuity and Change under Military Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- LYNCH, Barbara. 1988. "The Bureaucratic Transition: Peruvian Government Intervention in Sierra Small Scale Irrigation". Disertación de Ph.D., Universidad de Cornell.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Women and Irrigation in Highland Peru". En: *Society and Natural Resources* 4:37-52.
- \_\_\_\_\_. 1993. "The Bureaucratic Tradition and Women's Invisibility in Irrigation". Proceedings of the 24th Chacmool Conference, 333-342. Calgary, Alberta: Universidad de Calgary, Archeological Association.
- MABRY, Jonathan B. 1996. "The Ethnology of Local Irrigation". En: *Canals and Communities: Small-Scale Irrigation Systems*. Jonathan Mabry (ed.), pp. 3-32. Tucson: University of Arizona Press.
- MABRY, Jonathan B. y David A. CLEVELAND. 1996. "The Relevance of Indigenous Irrigation: A Comparative Analysis of Sustainability". En: *Canals and Communities: Small-Scale Irrigation Systems*. Jonathan Mabry (ed.), pp. 227-260. Tucson: University of Arizona Press.
- MACCORMACK, Sabine. 1991. *Religion in the Andes*. Princeton: Princeton University Press.
- MÁLAGA, Alejandro, Ramón GUTIÉRREZ y Cristina ESTERAS. 1987. *El valle del Colca: Cinco siglos de arquitectura y urbanismo*. Argentina: Libros de Hispanoamérica.
- MALLON, Florencia E. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- MALPASS, Michael. 1986. "Prehistoric Agricultural Terracing at Chijra, Coporaque". En: *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*. William Denevan (ed.). Reporte técnico de la National Science Foundation. Vol. 1, 150-166. Madison: Departamento de Geografía, Universidad de Wisconsin en Madison.
- MANNHEIM, Bruce. 1985. "Southern Peruvian Quechua". En: *South American Indian Languages, Retrospect and Prospect*. Harriet E. Manelis Cline y Louisa R. Stark (eds.), pp. 481-515. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *The Language of the Inka Since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press.
- MANRIQUE, Nelson. 1985. *Colonialismo y pobreza campesina: Caylloma y el valle del Colca, Siglos XVI-XX*. Lima: DESCO.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Yawar mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: DESCO.
- MARCUS, George. 1997. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork". En: *Representations* 59: 85-108.

- MARCUS, George y Michael FISHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTÍNEZ ESCOBAR, Gabriela. 1983. *Ch'ullacuy*. Berkeley, California: Center for Media and Independent Learning. Film.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Mamacoca: The Other Face of the Leaf*. Berkeley, California: East Bay Media Center.
- MARZAL, Manuel. 1981. "Los ritos andinos en Andagua a fines de la Colonia". Artículo presentado en la Tercera Jornada de Ethnohistoria Andina, Lima.
- MASSON, Luis. 1982. "La recuperación de los andenes como alternativa ecológica para la ampliación de la frontera agrícola". Lima: ONERN (Oficina Nacional de Energía Recursos Naturales).
- \_\_\_\_\_. 1987. "La ocupación de andenes en Perú". En: *Pensamiento Iberoamericano* 12: 179-200.
- MATIENZO, Juan de. 1567 [1967]. *Gobierno del Perú*. Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines, t. 11. Lima: Institut Francais d'Etudes Andines.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1960. "The Analysis of Dual Organization: A Methodological Critique". *Anthropologica. Bijdragen tot de Taal-, Land-, en: Volkenkunde* 116, n.º 1.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Akwe-Shavante Society*. Nueva York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Conclusion: Kinship, Ideology, and Culture". En: *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of central Brazil*. David Maybury-Lewis (ed.), pp. 301-312. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State". En: *The Prospects for Plural Societies*. David Maybury-Lewis (ed.), pp. 220-232. Washington, D.C.: American Ethnological Society.
- \_\_\_\_\_. 1989. "The Quest for Harmony". En: *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. David Maybury-Lewis y Uri Almagor (eds.), pp. 1-18. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MAYER, Enrique. 1985. "Production Zones". En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), pp. 45-84. Tokio: University of Tokyo Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Peru in Deep Trouble: Mano Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". En: *Cultural Anthropology* 6, n.º 4: 466-504.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo". En: *Perú: El problema agrario en debate Sepia V*. Oscar Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge (eds.), pp. 479-534. Lima: Sepia.
- MCCAY, Bonnie J. y James M. ACHESON. 1990. *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources*. Tucson: University of Arizona Press.
- MELVILLE, Roberto. 1994. "TVA y la comisión del Tepalatepec—una comparación tentativa". En: *Sistemas hidráulicos, modernización de la agricultura y migración*. Carmen Viqueira



- Landa y Lydia Torre Medina Mora (eds.), pp. 269-296. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- MÉNDEZ, Cecilia. 1991. "Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república. El caso de los iquichanos realistas: Ayacucho 1825-1828". En: *Poder y violencia en los Andes*. Enrique Urbano (ed.), pp. 165-188. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- MENDOZA-WALKER, Zoila. 1993. "Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Southern Peruvian Andes". Disertación de Ph.D., Universidad de Chicago.
- MILLONES, Luis. 1978. "Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas. Arequipa, Siglos XVII-XIX". En: *Historia y Cultura* 11: 7-43.
- MINISTRY OF AGRICULTURE, Perú. 1980. *Relación de recibos y tarifa de agua para el Distrito de Cabanaconde*.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Diagnóstico de Cabanaconde*.
- MITCHELL, William P. 1981. "La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias". En: *Tecnología del mundo andino*. Heather Lechtman y Ana Maria Soldi (eds.). Vol. 1, 145-167. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Peasants on the Edge: Crop, Cult, and Crisis in the andes*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Dam the Water: The Ecology and Political Economy of Irrigation in the Ayacucho Valley, Peru". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 275-302. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- MITCHELL, William P. y David GUILLET (eds.). 1994. *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- MOLINIÉ-FIORAVANTI, Antoinette. 1986. "The Andean Community Today". En: *Anthropological History of Andean Politics*. John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), pp. 342-358. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONTOYA, Rodrigo. 1987. *La cultura quechua hoy*. Lima: Hueso Húmero Ediciones.
- MONTOYA, Rodrigo, M. J. SILVEIRA y F. J. LINDOSO. 1979. *Producción parcelaria y universo ideológico: El caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul Editores.
- MOORE, Sally. 1958. *Power and Property in Inca Peru*. Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOSELY, Michael. 1990. "Structure of History in the Dynastic Lore of Chimor". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Michael E. Mosely y Alana Cordy-Collins (eds.), pp. 1-41. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

- MURRA, John. 1968. "An Aymara Kingdom in 1567". En: *Ethnohistory* 15: 115-151.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1980. *The Economic Organization of the Inca State*. Greenwich, Connecticut: JAI Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. "The Cultural Future of the Andean Majority". En: *The Prospects for Plural Societies*. David Maybury-Lewis (ed.), pp. 30-39. Washington, D.C.: American Ethnological Society.
- MURRA, John y Nathan Wachtel. 1986. "Introduction". En: *Anthropological History of Andean Politics*. John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), pp. 1-8. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEIRA, Máximo. 1961. "Los Collaguas". Disertación de Ph.D., Universidad Nacional San Agustín de Arequipa.
- NETHERLY, Patricia. 1984. "The Management of Late Andean Irrigation Systems on the North Coast of Peru". En: *American Antiquity* 49, n.º 2: 227-254.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Out of Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Politics". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Michael E. Mosely y Alana Cordy-Collins (eds.), pp. 461-487. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- NORGAARD, Richard B. 1994. *Development Betrayed. The End of Progress and the Coevolutionary Revisioning of the Future*. Nueva York: Routledge.
- OBANDO AGUIRRE, Marcos. *El proyecto Majes*. Arequipa: Universidad Nacional San Agustín.
- ORDEA. 1980. "Diagnóstico del distrito de riego n.º 49: Colca". Arequipa: Subdirección Nacional de Aguas y Suelo. Mimeo.
- ORÉ, María Teresa. 1998. "From Agrarian Reform to Privatisation of Land and Water: The Case of the Peruvian Coast". En: *Searching for Equity: Conceptions of Justice and Equity in Peasant Irrigation*. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.), pp. 268-278. Amsterdam: Van Gorcum.
- ORLOVE, Benjamín. 1980. "The Position of Rustlers in Regional Society: Social Banditry in the Andes". En: *Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. Benjamín S. Orlove y Glynn Custred (eds.), pp. 179-194. Nueva York: Holmes and Meier Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Mapping Reeds and Reading Maps: The Politics of Representation in Lake Titicaca". En: *American Ethnologist* 18, n.º 1: 3-38.
- ORLOVE, Benjamin, Michael Foley y Thomas Love (eds.). 1989. *State, Capital and Rural Society*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- ORLOVE, Benjamin y Ricardo GODOY. 1986. "Sectorial Following Systems in the Andes". En: *Journal of Ethnobiology* 6, n.º 1: 169-204.
- ORTIZ, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.

- ORTNER, Sherry. 1984. "Anthropological Theory Since the Sixties". En: *Comparative Studies in Society and History* 26, n.º 1: 126-166.
- OSSIO, Juan M. 1973. "Guamán Poma: nueva corónica o carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". En: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Juan Ossio (ed.), pp. 153-215. Lima: Edición Ignacio Prado Pastor.
- \_\_\_\_\_. 1976. "El simbolismo del agua en la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia en Andamarca". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Mimeo.
- \_\_\_\_\_. 1980. "La estructura social de las comunidades andinas". En: *Historia del Perú, Tomo II*. Lima: Editorial Mejía Baca.
- \_\_\_\_\_. 1992a. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- \_\_\_\_\_. 1992b. *Los indios del Perú*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- OSTERLING, Jorge y OLIVERA LLANOS. 1981. "La Fiesta del Agua en San Pedro de Casta". Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Mimeo.
- OUTHWAITE, William y Tom BOTTOMORE (eds.). 1993. *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Oxford: Blackwell Publishers.
- PAERREGAARD, Karsten. 1989. "Exchanging with Nature: *T'inka* in an Andean Village". En: *Folk* 31: 53-73.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Complementarity and Duality: Oppositions between Agriculturalists and Herders in an Andean Village". En: *Ethnology* 31, n.º 1: 15-25.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Why Fight over Water? Power, Conflicts, and Irrigation in an Andean Village". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 189-202. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Linking Separate Worlds: Urban Migrants and Rural Lives in Peru*. Nueva York: Berg Press.
- PALERM, Angel. 1972. *Agricultura y Sociedad en Mesoamérica*. Ciudad de México City: Sepecentenas.
- PALERM, Juan. 1994. "La intersección del agua y el trabajo en la modern agricultura de California". En: *Sistemas Hidráulicos, Modernización de la Agricultura y Migración*. Carmen Viqueira Landa y Lydia Torre Medina Mora (eds.), pp. 41-88. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- PALOMINO, Salvador. 1971. "Duality in the Socio-cultural Organization of Several Andean Populations". En: *Folk* 13: 65-88.
- \_\_\_\_\_. 1984. *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima: Pueblo Indio.
- PATTERSON, Thomas. 1991. *The Inka Empire: The Formation and Disintegration of a Precapitalist State*. Nueva York: Berg Press.



- PEASE, Franklin, ed. 1977. *Collaguas I*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Ayllu y parcialidad: reflexiones sobre el caso de Collaguas". En: *Etnohistoria y antropología andina*. Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), pp. 19-34. Lima: Aguarico.
- PELUSO, Nancy Lee. 1992. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.
- PFAFFENBERGER, Bryan. 1988. "Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology". En: *Man* 23, n.º 2: 236-252.
- PHILIP, George D.E. 1978. *The Rise and Fall of the Peruvian Military Radicals, 1968-1976*. Londres: Athlone Press de la Universidad de London.
- PLATT, Tristan. 1986. "Mirrors and Maize: The Concept of *Yanantin* among the Macha of Bolivia". En: *Anthropological History of Andean Politics*. John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), pp. 228-259. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político Aymara". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Veronica Cereceda (eds.), pp. 61-132. La Paz, Bolivia: Hisbol.
- POOLE, Deborah. 1987. "Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru". En: *Dialectical Anthropology* 12, n.º 4: 367-398.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana". En: *Bandoleros, abigeos y montoneros*. Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.), pp. 335-368. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- PORTOCARRERO, Javier (ed.). 1986. *Andenería, conservación de suelos y desarrollo rural de los Andes peruanos*. Lima: Tarea.
- PRATT, Marie Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places". En: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George Marcus (eds.), pp. 27-50. Berkeley: University of California Press.
- PULGAR VIDAL, Javier. 1987. *Geografía del Perú*. Lima: Peisa.
- RAPPAPORT, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of history*. Chicago: University of Chicago Press.
- RASNAKE, Roger. 1988. *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- REINHARD, Johan. 1985. "Chavin and Tiahuanaco: A New Look at Two Andean Ceremomal Centers". En: *National Geographic Research Reports* 1, n.º 3: 395-422.
- \_\_\_\_\_. 1986. *The Nazca Lines: A New Perspective on Their Origin and Meaning*. Lima: Editorial Los Pinos.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Discovering the Ice Maiden: My Adventures on Ampato*. Washington, D.C.: National Geographic Society.

- REMY, María Isabel. 1994. "The Indigenous Population and the Construction of Democracy in Peru". En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (ed.), pp. 107-132. Nueva York: St. Martin's Press.
- RODDICK, Jackie. 1988. *The Dance of the Millions: Latin American and the Debt Crisis*. Londres: Latin American Bureau.
- ROSALDO, Renato. 1986. "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor". En: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George Marcus (eds.), pp. 77-97. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.
- ROSEBERRY, William. 1989. *Anthropologies and Histories*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- ROSTWOROWSKI, María. 1977. *Etnia y sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Estructuras andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1981. "La voz parcialidad en su contexto en los siglos XVI y XVII". En: *Etnohistoria y antropología andina*. Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), pp. 35-48. Lima: Aguatico.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Estructuras andinas de poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Ethnohistorical Considerations about the Chimor". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Michael E. Mosely y Alana Cordy-Collins (eds.), pp. 447-460. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- ROWE, John. 1946. "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". En: *Handbook of South American Indians*. Bulletin 143, vol. 2: 183-330. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire". En: *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*. George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (eds.), pp. 93-118. Nueva York: Academic Press.
- RUDOLPH, James D. 1992. *Peru: The Evolution of a Crisis*. Nueva York: Praeger.
- SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- SALLNOW, Michael. 1987. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- SALOMON, Frank. 1986. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754". En: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*. Steve J. Stern (ed.), pp. 148-165. Madison: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Introduction". En: *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Frank Salomon y George Urioste (eds.), pp. 1-38. Austin: University of Texas Press.

- SALOMON, Frank y George URIOSTE. 1991. *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.
- SANTILLÁN, Hernando de. 1563-1564 [1968]. *Relación del origen, descendencia política, y gobierno de los incas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 209, pp. 97-149.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1992. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- SCHMINK, Marianne y Charles D. WOOD. 1992. "The 'Political Ecology' of Amazonia. En: *Lands at risk in the Third World*. Peter D. Little y Michael Horowitz (eds.), pp. 38-57. Boulder, Colorado: Westview Press.
- SCHREIBER, Katharina J. 1992. *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Ann Arbor: Museo de Antropología, Universidad de Michigan.
- SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- SCOTT, Joan Wallach. 1988. *Gender and the Politics of History*. Nueva York: Columbia University Press.
- SELIGMANN, Linda J. 1987. "Land, Labor, and Power: Local Initiative and Land Reform in Huanoquite, Perú". Disertación de Ph.D., Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.
- \_\_\_\_\_. 1989. "To Be in Between: The *Cholas* as Market Women in Peru". En: *Comparative Studies in Society and History* 31, n.º 4: 694-721.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford: Stanford University Press.
- SELIGMANN, Linda J. y Stephen G. BUNKER. 1994. "An Andean Irrigation System: Ecological Visions and Social Organization". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William R. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 203-232. Washington, D. C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- SELVERSTON, Melina H. 1994. "The Politics of Culture: Indigenous Peoples and the State in Ecuador". En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (ed.), pp. 131-154. Nueva York: St. Martin's Press.
- SHERBONDY, Jeanette E. 1982a. "The Canal Systems of Hanan Cuzco". Disertación de Ph.D., Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.
- \_\_\_\_\_. 1982b. "El regadío, los lagos y los mitos de origen". En: *Allpanchis* 17, n.º 20: 3-32.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Los ceques: Código de canales en el Cusco incaico". En: *Allpanchis* 27: 39-74.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Water and Power: The Role of Irrigation Districts in the Transition from Inca to Spanish Cuzco". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of*



- Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 69-98. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- SHERIDAN, Thomas E. 1988. *Where the Dove Calls: The Political Ecology of a Peasant Corporate Community in Northwestern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. "La gente es muy perra: Conflict and Cooperation over Irrigation Water in Cucurpe, Sonora, Mexico". En: *Canals and Communities: Small-Scale Irrigation Systems*. Jonathan Mabry (ed.), pp. 33-52. Tucson: University of Arizona Press.
- SHIMADA, Izumi. 1985. "Introduction". En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), pp. xi-xxxii. Tokio: University of Tokyo Press.
- SIKKINK, Lyn. 1994. "House, Community, and Marketplace: Women as Managers of Exchange Relations and Resources on the Southern Altiplano of Bolivia". Disertación de Ph.D., Universidad de Minnesota en Minneapolis.
- SILVERBLATT, Irene. 1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- SINDICATO DE TRABAJADORAS DE HOGAR. 1982. *Basta: Testimonios*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- SKAR, Harold. 1982. *The Warm Valley People: Duality and Land Reform among the Quechua Indians of Highland Peru*. Nueva York: Columbia University Press.
- SKAR, Sarah. 1981. "Andean Women and the Concept of Space/Time". En: *Women and Space*. Shirley Ardener (ed.), pp. 35-49. Nueva York: St. Martin's Press.
- SMITH, Gavin. 1989. *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- SMITH, M. G. 1982. "The Nature and Variety of Plural Units". En: *The Prospects for Plural Societies*. David Maybury-Lewis (ed.), pp. 146-186. Washington, D.C.: American Ethnological Society.
- SPALDING, Karen. 1984. *Huarochirí*. Stanford: Stanford University Press.
- STARN, Orin. 1991. "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Perú". En: *Cultural Anthropology* 6, n.º 1: 13-38.
- \_\_\_\_\_. 1992. «I Dreamed of Foxes and Hawks: Reflections on Peasant Protest, New Social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru". En: *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez (eds.), pp. 89-111. Boulder, Colorado: Westview Press.
- STARN, Orin, Carlos Iván DEGREGORI y Robin KIRK (eds.). 1995. *The Peru Reader: History, Culture, and Politics*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- STERN, Steve J. 1987. "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience". En: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*. Steve J. Stern (ed.), pp. 3-25. Madison: University of Wisconsin Press.

- \_\_\_\_\_ (ed.). 1998. *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- STONER, Bradley Philip. 1989. "Health Care Delivery and Health Resource Utilization in a Highland Andean Community of Southern Peru". Disertación de Ph.D., Universidad de Indiana.
- SVEN, Herman. 1986. "Tuteños, chacras, alpacas y Macones". Tesis de Maestría, Universidad de los Países Bajos.
- TAMBIAH, Stanley J. 1976. "The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia". En: *Anthropology and the Climate of Opinion*. Stanley Freed (ed.), pp. 69-97. Nueva York: Academia de Ciencias de Nueva York.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- TELLO, Julio C. y Próspero MIRANDA. 1923. "Wallallo: Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú Central". En: *Revista Inca* 1, n.º 2: 475-549.
- THORP, Rosemary y Geoffrey BERTRAM. 1978. *Peru 1890-1977: Growth and Policy in an Open Economy*. Nueva York: Columbia University Press.
- THURNER, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- TORD, Luis Enrique. 1983. *Templos coloniales del Colca, Arequipa*. Lima: Papelera Atlas.
- TRAWICK, Paul. 1994. "The Struggle for Water in the Andes: A Study of Technological Change and Social Decline in the Cotahuasi Valley of Peru". Disertación de Ph.D., Universidad Yale.
- TREACY, John M. 1988. "Agricultural Terraces in the Colca Valley: Promises and Problems of an Ancient Technology". En: *The Cultural Ecology, Archeology, and History of Terracing and Terrace Abandonment in the Colca Valley of Southern Peru*. William Denevan (ed.). Technical Report to the National Science Foundation. Vol. 2, pp. 186-203. Madison: Departamento de Geografía, Universidad de Wisconsin en Madison.
- \_\_\_\_\_. 1989. *The Fields of Coporaque: Agricultural Terracing and Water Management in the Colca Valley, Arequipa, Peru*. Disertación de Ph.D., Universidad de Wisconsin, Madison.
- \_\_\_\_\_. 1994a. *Las chacras de Coporaque: Andenería y riego en el Valle del Colca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- \_\_\_\_\_. 1994b. "Teaching Water: Hydraulic Management and Terracing in Coporaque, the Colca Valley, Peru". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 99-

114. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- TRELLES, Efraín. 1983. *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TURINO, Thomas. 1991. "The State and Andean Musical Production in Peru". En: *Nation States and Indians in Latin America*. Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), pp. 259-285. Austin: University of Texas Press.
- ULIN, Robert. 1984. *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Austin: University of Texas Press.
- ULLOA MOGOLLÓN, Juan de. 1965 [1586]. "Relación de la Provincia de los Collaguas para la descripción de las Indias que Su Majestad manda hacer". En: *Relaciones Geográficas de Indias*. Marcos Jiménez de la Espada (ed.). Vol. 1, 326-333. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- URBAN, Greg y Joel Sherzer. 1991. "Introduction: Indians, Nation-State, and Culture". En: *Nation States and Indians in Latin America*. Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), pp. 1-18. Austin: University of Texas Press.
- URBANO, Henrique. 1992. *Modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- URTON, Gary. 1981. *At the Crossroads of the Earth and the Sky*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Ch'uta: El espacio de la práctica social en Paqaritambo". En: *Revista Andina* 2, n.º 1: 7-56.
- \_\_\_\_\_. 1990. *The History of a Myth: Paqaritambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE. 1976. "Pacha T'inca o la T'inca a la Madre Tierra en el Apurímac". En: *Allpanchis* 9: 177-192.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Edición bilingüe Quechua-Castellano. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- \_\_\_\_\_. 1988. *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: DESCO.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Nosotros los humanos (Ñuqanchik Runakuna): Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Edición bilingüe Quechua y Castellano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (eds.). 1996. *Andean Líves: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Paul H. Gelles y Gabriela Martínez (trads.). Austin: University of Texas Press.
- VALERI, Valerio. 1991. "Afterword". En: *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Steve Lansing (ed.), pp. 134-144, Princeton: Princeton University Press.



- VAN COTT, Donna Lee. 1994. "Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers". En: *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (ed.), pp. 1-28. Nueva York: St. Martin's Press.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L. y George P. PRIMOV. 1977. *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.
- VARGAS LLOSA, Mario. 1987. "The Valley of Marvels". En: *Discovering the Colca Valley*. Mauricio de Romaña, Jaume Blassi y Jordi Blassi (eds.), pp. 23-29. Barcelona: Francis O. Pathey and Sons.
- VÉLEZ-IBÁÑEZ, Carlos G. 1996. *Border Visions: Mexican Cultures of the Southwest United States*. Tucson: University of Arizona Press.
- VIQUEIRA LANDA, Carmen y Lydia TORRE MEDINA MORA (eds.). 1994. *Sistemas hidráulicos, modernización de la agricultura y migración*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- WALKER, Charles. 1988. "Los peruanos en los EE.UU.: El caso de Chicago". En: *Quehacer* (Lima).
- \_\_\_\_\_. 1992. "Peasants, Caudillos, and the State in Peru: Cusco in the Transition from Colony to Republic, 1780-1840". Disertación de Ph.D., Universidad de Chicago.
- WASSERSTROM, Robert. 1985. "'Libertad de mujeres': A Savings and Loan Cooperative in the Bolivian Andes". En: *Grassroots Development in Latin America and the Caribbean*. Robert Wasserstrom (ed.), p. 42-68. Nueva York: Praeger.
- WEBER, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York: Free Press.
- WEBSTER, Steven S. 1977. "Kinship and Affinity in a Native Quechua Community". En: *Andean Kinship and Marriage*. Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), pp. 28-42. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- WEISMANTEL, Mary J. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Equadorian Andes*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- WHEATLEY, Paul. 1971. *The Pivot of the Four Quarters*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- WILLIAMS, Raymond. 1980. *Problems in Materialism and Culture*. Londres: New Left Books.
- WILSON, Bryan (ed.). 1984. *Rationality*. Worcester, Inglaterra: Basil Blackwell.
- WINTERHALDER, Bruce. 1994. "The Ecological Basis of Water Management in the Central Andes: Rainfall and Temperature in Southern Peru". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 21-68. Washington, D. C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- WITTFOGEL, Karl A. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

- WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- ZIMMERER, Karl S. 1994. "Transforming Colquepata Wetlands: Landscapes of Knowledge and Practice in Andean Agriculture". En: *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control in the Andes*. William P. Mitchell y David Guillet (eds.), pp. 99-114. Washington, D.C.: Society for Latin American Anthropology y American Anthropological Association.
- ZORN, Elayne. 1986. "Textiles in Herders' Ritual Bundles of Macusani, Peru". En: *The Junius B. Bird Conference on Andean Textiles*. Anne Rowe (ed.), pp. 289-307. Washington, D.C.: Textile Museum.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Encircling Meaning: Economics and Aesthetics in Taquile, Peru". En: *Andean Aesthetics: Textiles of Peru and Bolivia*. Blenda Femenias (ed.), pp. 67-79. Catálogo de exhibición. Madison: Elvehjem Museum of Art and Helen Allen Textile Collection, University of Wisconsin-Madison.
- ZUIDEMA, Tom R. 1964. "The Ceque System of Cuzco". Disertación de Ph.D., Universidad de Leiden.
- \_\_\_\_\_. 1967. "El juego de los ayllus y el amaru". En: *Société des Américanistes* 51, n.º 1: 41-51.
- \_\_\_\_\_. 1982. "Myth and History in Ancient Peru". En: *The Logic of Culture*. Ino Rossi (ed.), pp. 150-175. South Hadley, Massachusetts: Bergin and Garvey Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Inca Dynasty and Irrigation: Another Look at Andean Concepts of History". En: *Anthropological History of Andean Politics*. John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), pp. 177-200. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. "The Moieties of Cuzco". En: *The Attraction of Opposites*. David Maybury-Lewis y Uri Almagor (eds.), pp. 255-276. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_. 1990a. "Dynastic Structures in Andean Culture". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Michael E. Mosely y Alana Cordy-Collins (eds.), pp. 489-505. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- \_\_\_\_\_. 1990b. *Inca Civilization in Cuzco*. Jean-Jacques Decoster (trad.). Austin: University of Texas Press.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

### A

- Abercrombie, Thomas, 26, 27, 60, 104, 203,  
Achachiwa, 146, 150, 153, 156  
Acpi, 32, 33, 63, 154  
Agricultura, 22, 25, 29, 38, 39, 48, 52, 53, 58, 63, 64, 65, 67, 74, 76, 77, 78, 97, 114, 135,  
137, 142, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 169, 170, 199  
Agua,  
    acceso al, 68, 82, 141, 146  
    composición química del, 70  
    derecho al, 156  
    distribución del, 21, 36, 38, 83, 134, 143, 163, 164, 165, 166  
    exceso de, 200  
    filtración, 70, 100, 196  
    ingeniero de, 67, 115, 133, 148, 154, 156, 158, 197  
    madre, 201  
    reservorios, 66, 197  
    rituales del, 21  
    simbolismo del, 25,  
    tarifa(s) del, 79, 149, 157, 174, 175  
Aguilar, Exalta, 39, 40  
Aguilar, Toribio, 34, 39, 40  
Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), 155  
*altamisayuaq*, 95, 193  
altares, 101, 140, 142, 144, 151, 193  
*anansaya*, 10, 38, 43, 45, 47, 83, 85, 89, 102, 111, 114, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 125,  
127, 128, 129, 134, 136, 137, 138, 143, 162, 165, 170, 175, 183, 193, 194  
*anaq*, 128, 129, 193  
Anaya, Celino, 154  
Andes, 7, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 20, 22, 26, 27, 29, 31, 41, 43, 62, 92, 93, 104, 111, 165, 170,  
194, 195, 198, 203  
Antesana, 97  
Antisuyu, 121  
Apaza, Mariano, 139



*Aphrutinkay*, 54, 193  
 APRA, véase Alianza Popular Revolucionaria Americana  
 Arequipa, 12, 13, 19, 28, 29, 20, 34, 39, 43, 45, 47, 48, 50, 56, 67, 74, 75, 77, 78, 89, 92, 97, 104, 139, 141, 145, 146, 147, 152, 181, 196, 203  
 Arguedas, José María, 29  
 Asamblea comunal, 33, 79, 193  
 Asamblea, comisión, 33, 79, 193  
*Auqi*, 146, 150  
 Auquilote, 79, 81  
 AUTODEMA (Autoridad Autónoma de Majes), 15, 78, 194  
 Autoridad, 12, 21, 23, 30, 32, 38, 39, 91, 93, 96, 99, 100, 101, 115, 120, 123, 125, 127, 133, 134, 136, 140, 143, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 163, 166, 169, 170, 193, 194, 197, 199  
 Awaliwa, 63, 100  
 Awki, 194  
 Ayni, 194, 199  
 Ayon, 63  
 Ayun, 100

## B

Banco Agrario, 153, 154, 155, 156, 168  
 Banco Mundial, 61, 74, 199  
 Banco Interamericano de Desarrollo, 74  
 Belaúnde Terry, Fernando, 77  
 Bilingüe(s), 29, 48, 59,  
 Blanco(s), 11, 30, 44, 47, 58, 137, 168, 179, 194, 195, 197, 199  
 Bolivia, 11, 17, 28, 93, 112, 171, 203  
 Buitrón, Eugenio, 133, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164  
 Brujos, 35, 95  
 Burocracia, 27, 67, 115, 133, 136, 155, 175, 197, 200, 148

## C

Caballeritos, 10, 57, 58, 60, 174, 194  
 Cabanaconde, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 89, 91, 92, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 112, 113, 114, 117, 121, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 157, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 178, 185, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 203  
 Cabanaconde City Association, 13, 30, 39, 40, 48, 194

- Cabaneños, 10, 13, 15, 19, 20, 29, 30, 31, 32, 34, 37, 39, 40, 41, 48, 49, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 119, 127, 130, 134, 135, 139, 142, 151, 157, 162, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 191, 194
- Cabildos, 9, 31, 89, 90, 91, 96, 97, 98, 100, 101, 120, 179, 194, 196, 198, 201
- Caja, 194
- Calderón, Pablo, 162
- Campesino, 17, 56, 57, 60, 72, 119, 151, 159, 160, 164, 166
- Canal de Huataq, 69, 73, 74, 76, 77, 101, 152
- Canales, 9, 17, 22, 33, 37, 43, 45, 62, 65, 66, 68, 69, 70, 76, 82, 89, 90, 118, 134, 135, 143, 145, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 169, 195, 197, 198, 200, 201
- Canales de drenaje, 66
- Cargos, 35, 49, 50, 55, 56, 69, 102, 114, 115, 116, 139, 140, 142, 144, 145, 150, 152, 154, 161, 166, 194, 195
- Canseco, Carlos, 154, 158
- Cañón del Colca, 29, 52, 63, 69, 100
- Carnaval, 129, 157, 196, 201
- Carreteras, 76
- Castropampa, 32, 33, 35, 76
- Categorías culturales, 128, 129, 130, 131
- Catolicismo, 92
- Caylloma, 45, 47, 62, 77, 138, 146
- Cenillo, 63
- Centro para el Progreso de Cabanaconde, 30
- Ceque, 121, 122, 123, 194
- Chinchaysuyu, 121
- Chivay, 13, 67, 98, 115, 133, 143, 147, 148, 156, 158, 159, 160, 161, 183
- Chocano, Federico, 177
- Chukibamba, 97
- Cine, 52, 92
- Cochinilla, 52, 63, 195
- Código de aguas, 136, 149, 150, 161, 168
- Collaguas, 41, 42, 44
- Comisarios, 98, 140, 144
- Compadrazgo, 34, 49, 53, 55, 195
- Competencia, 49, 50, 54, 73, 112, 119, 120, 121, 129, 130, 135, 137, 148, 164, 165
- Comuneros, 32, 33, 37, 39, 50, 52, 53, 61, 63, 72, 77, 78, 81, 85, 115, 134, 148, 151, 163, 174, 195
- Comunidad andina, 11
- Comunidad campesina, 19, 32, 35, 36, 40, 49, 50, 77, 78, 79, 81, 143, 148, 152, 154, 156, 157, 161, 167, 193, 195, 198, 203
- Comunidad de Regantes, 143

- Comunidad, 9, 11, 12, 13, 17, 19, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 92, 94, 95, 97, 100, 114, 115, 116, 117, 119, 127, 128, 133, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 171, 174, 177, 178, 180, 181, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 203
- Conflicto(s), 11, 12, 17, 21, 23, 26, 32, 34, 35, 36, 48, 49, 61, 67, 69, 73, 74, 79, 81, 82, 83, 85, 112, 117, 134, 135, 138, 141, 143, 146, 147, 153, 154, 161, 165, 170, 173, 195, 196
- Consejo, 49, 141, 142, 143, 146, 194, 203
- Controladores, 21, 82, 85, 134, 135, 136, 137, 149, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 174, 175, 195, 200
- Corrida de toros, 129
- Costa, 22, 26, 29, 59, 61, 67, 74, 75, 76, 83, 136, 154, 167, 168, 171, 196, 199
- Costeña, 26
- Cotahuasi, 97
- Criollo (s), 26, 47, 57, 58, 59, 76, 155, 159, 167, 168, 193, 196
- Cuarteles, 72, 128, 138, 142, 194, 196
- Cultura andina, 26, 27, 28, 167, 173, 198
- Curandero(s), 95, 177, 181, 197
- Cutipa, Amalia, 181
- Cuzco, 15, 76, 93, 97, 101, 111, 121, 122, 123, 174, 196

## D

- Deformación craneal, 44
- Deidades, 15, 96, 193, 194, 196, 197, 199, 201
- Desarrollo, 3, 5, 6, 9, 11, 14, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 30, 61, 62, 67, 74, 77, 79, 83, 133, 165, 168, 169, 170, 171, 199
- Desierto, 19
- Despotismo oriental, 23, 169
- Dios(es), 15, 31, 43, 48, 59, 90, 94, 95, 96, 101, 179
- Diques, 118, 120
- Directorio de aguas, 146
- Discriminación, 24
- Distribución, 9, 21, 35, 36, 38, 39, 56, 70, 82, 83, 85, 102, 114, 116, 117, 118, 120, 122, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 183, 195, 198, 200, 201
- Domínguez Fuentes, Geraldo, 139
- Domínguez, Amanda, 152
- Dualismo, 54, 111, 112, 114, 119, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 165



E

- Ecología, 9, 61, 62, 82, 165  
 Ecuador, 11, 27, 28, 93, 112, 123, 171  
 Educación, 26, 32, 59, 142  
 El Misti, 19, 30  
 Electricidad, 52, 92  
 Élités, 59, 74, 85, 133, 163, 164, 166, 167, 168  
 Encomiendas, 45, 125, 127  
 Enfermedad de la tierra (*allp'a*), 96, 181, 193  
 Enfermedad(es), 20, 25, 31, 45, 62, 91, 94, 96, 98, 99, 177, 179, 181, 193, 198, 199, 200  
 Envidia, 32, 34, 35, 49, 57, 99, 157, 178, 180, 199  
 Especie, 115, 180, 196, 198  
 Espíritus, 10, 48, 94, 101, 118, 198  
 Estado Inca, 10, 20, 22, 31, 43, 69, 92, 93, 94, 104, 114, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 168, 169  
 Estado  
     promesas rotas y, 61  
     control del, 85, 104, 123, 169  
     distribución y, 135, 147, 150, 152, 161, 163, 165, 166, 168  
     intervención del, 164  
     legitimidad, 133  
     poder del, 20, 22  
     Proyecto Majes, 61, 74  
     de canto, 82, 83, 85, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 170, 195, 196  
 Estancadas, 66, 154, 156, 157, 158  
 Estancias, 30, 64, 65, 98, 196  
*Etinishu*, 121  
 Etnicidad, 9, 20, 28, 41, 44, 56, 58, 59, 61, 147, 168, 171  
 Etnohidrología, 70  
 extensión, 10, 43, 56, 100, 121, 124, 138, 148, 149, 152, 155, 156  
 Extracción, 9, 22, 111, 127, 130, 131, 133, 138, 199

F

- Familia, 17, 32, 34, 35, 38, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 66, 67, 72, 79, 94, 96, 98, 102, 103, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 138, 140, 141, 146, 148, 165, 168, 177, 181, 182, 193, 198, 200  
     matrimonio, 47, 53, 54, 55, 111, 127, 139, 140, 195  
     patrilineal, 53

Feria, 13, 39  
Fernández, Braulio, 181  
Fertilidad, 20, 54, 55, 59, 63, 70, 83, 91, 97, 98, 99, 101, 103, 112, 115, 119, 128, 130, 131, 133, 164, 165, 168  
Fiesta de(l) Agua, 11, 12, 70, 195, 196, 197, 201  
Fiesta de la Candelaria, 98, 173  
Fiesta de la Virgen del Carmen, 31, 128, 129  
Fuentes Salinas, Antonio, 139  
Fuentes, Felipe, 138, 139  
Fujimori, Alberto, 20, 93  
Funerales, 56

## G

Ganado, 26, 31, 32, 35, 37, 40, 49, 52, 53, 56, 64, 65, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 112, 128, 145, 147, 155, 159, 177, 194, 196, 198, 199, 201  
García, Ricardo, 153, 154  
Geertz, Clifford, 12, 23  
Género, 43, 53, 54, 55, 97, 99  
Galdos, Felipe, 154, 159  
Gringo(s), 33, 57, 139, 180, 196, 197  
Guatemala, 17, 171

## H

Hambre, 45, 78  
Hanpiq (véase curativo), 95, 197  
Herencia, 53, 140, 151  
Herzfeld, Michael, 23  
Hidrológico(s), 41, 61  
Hipótesis hidráulica, 23  
Hotel(es), 39, 52, 53  
Huamán, Francisco, 141  
Huambo, 43, 46, 77, 157  
Huarochirí, 11, 12, 68, 196, 197  
Huataq, 37, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 81, 82, 95, 98, 101, 138, 151, 174  
Huertos, 62, 63, 69, 94, 100, 159

## I

Identidad, 11, 17, 19, 20, 21, 24, 27, 28, 43, 44, 47, 48, 50, 57, 58, 59, 60, 91, 92, 93, 94, 103, 166, 167, 168, 171, 173

Incas, 20, 37, 42, 43, 44, 47, 73, 91, 92, 93, 104, 111, 114, 122, 123, 125, 167, 165, 169  
 Indigenismo, 144  
 Indios, 26, 27, 44, 45, 47, 59, 60, 123, 125, 130, 139, 141, 142, 143, 147, 150, 155, 166  
 Influencia española, 59  
 Instituciones, 13, 17, 24, 28, 47, 48, 49, 50, 55, 133, 136, 137, 140, 147, 149, 193  
 Internet, 173  
*Irantas*, 31, 197, 199  
 Irrigación, 9, 10, 21, 22, 26, 61, 68, 84, 114, 115, 145, 148, 168, 169, 171, 194, 196, 197, 199, 201

## J

Joyas, 77, 82, 146, 174, 175  
 Juzgado de aguas, 143, 152

## K

*Karpayuyq*, 95, 193, 197  
*Kuntisuyyu*, 121  
*Kunuka*, 31, 89, 91, 178, 179, 197  
*Kurakas*, 42, 43, 89, 123, 125, 127, 140  
*Kuya*, 98, 197

## L

Labor, 50, 54, 55, 73, 98, 125  
 Laguna Leqlehani, 99  
 Lago madre, 43, 100, 198  
 Lago Mukurka, 99, 100  
 Lansing, Stephen, 24  
 Layqas, 35, 95  
 Ley General de Aguas, 136  
 Lima, 6, 7, 12, 13, 14, 19, 28, 29, 30, 48, 50, 56, 78, 145, 152, 179, 197, 203  
 Lista de miembros, 150  
 Literario, 170  
 Liway, 81, 141, 146, 147, 150, 156, 160, 161  
 Llanca, 52, 154  
 Lluta, 43, 46, 73, 74  
 Los once héroes, 61, 78, 79  
 Lynch, Barbara, 14, 24



## M

- Madre tierra, 31, 55, 95, 198
- Magia negra, 35, 119
- Maiden,
- Maíz, 19, 26, 29, 31, 33, 35, 39, 43, 45, 47, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 63, 65, 68, 89, 94, 134, 136, 140, 146, 160, 179, 193, 195, 197, 198, 199, 200
- Majes, Pampas de, 74, 77  
     Canal de, 10, 61, 65, 66, 69, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 148, 163, 169, 174, 175, 195
- Mama qucha*, 43, 100, 198
- Mestizos, 47
- México, 83
- Migración, 48, 146, 171
- Milla, Osvaldo, 32
- Ministerio de Agricultura, 38, 39, 48, 52, 53, 58, 63, 67, 76, 77, 78, 135, 137, 148, 150, 153, 154, 155, 154, 155
- Ministerio de Desarrollo y Obras Públicas, 74
- Minutas, 67, 119
- Misti(s), 15, 19, 30, 33, 56, 57, 58, 59, 60, 67, 76, 137, 138, 139, 142, 150, 151, 166, 194, 198
- Modernismo, 170
- Montaña Hualca-Hualca, 10, 19, 29, 31, 37, 40, 48, 54, 65, 70, 72, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 103, 104, 120, 130, 138, 162, 163, 165, 171, 174
- Montaña Aguashuni, 97
- Montaña Seprigina, 98, 99
- Montañas bonboya, 97
- Montañas Sepregina, 97
- Monte Ampato, 19, 31, 37, 40, 92, 93, 97, 98, 100
- Monte Collaguata, 44
- Monte Coropuna, 19, 97, 99
- Monte Kuyaq, 97, 98,
- Monte Sabankaya, 19, 37, 40, 97, 98
- Monte Santa Cuqasqa, 99
- Mujer(es), 10, 24, 30, 32, 34, 45, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 66, 67, 75, 91, 99, 115, 116, 135, 138, 158, 160, 168, 177, 181, 183, 199, 200  
     devaluación de, 24  
     exclusión de, 24  
     herencia y, 54  
     irrigación y, 24, 168
- Munaqkuna*, 54, 55, 56, 102, 115, 116, 168, 196, 198

*Muycco*, 135  
*Muyuc*, 134, 135, 198, 200

## N

Norgaard, Richar, 14, 24

## O

Ofrenda(s), 12, 20, 31, 48, 72, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 115, 118, 119, 121, 129, 165, 175, 179, 180, 181, 182, 197, 199  
 Organizaciones no gubernamentales, 49

## P

Pachamama, 9, 15, 31, 89, 90, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 118, 165, 177, 179, 198, 199  
 Padrino, 38, 55, 90, 179  
*Pampakunka*, 156  
 Pampas, 74, 77  
*Paqus*, 95, 97, 101, 120, 129  
 Parentesco, 48, 53,  
 Paridad, 168  
 Pastor, 58, 174, 198,  
 Pastos, 37, 52, 64, 65, 69, 73, 114, 125, 128, 138, 159  
 Patriarcas, 9, 133, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 168  
 Patrullas, 134, 198  
 Pelea de hondas (Sling fights), 112, 129, 201  
 Período colonial, 20, 43, 45, 47, 59, 60, 96, 112, 125, 130, 140, 165, 168  
 Perú, 5, 6, 11, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 35, 36, 39, 41, 47, 58, 59, 60, 77, 83, 93, 112, 123, 136, 138, 143, 145, 148, 166, 167, 170, 171, 196, 199, 203  
*Pinchullo*, 43, 46, 64  
*Pirachapampa*, 81, 82  
 Pizarro, Francisco, 45  
 Poder, 3, 5, 6, 9, 12, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 33, 35, 40, 41, 43, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 69, 70, 83, 85, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 104, 111, 114, 121, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 180, 196  
 Política, 3, 5, 6, 9, 11, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 49, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 69, 73, 74, 75, 77, 82, 83, 91, 103, 111, 114, 115, 119, 121, 123, 125, 130, 134, 136, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 152, 153, 158, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 194, 195

*Pozotinkay*, 98, 99, 199  
 Producción, 10, 11, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 41, 43, 47, 52, 59, 60, 62, 63, 64, 71, 74, 82, 92, 94, 96, 98, 99, 103, 104, 113, 114, 121, 129, 130, 131, 166, 167, 168, 169  
 Propiedad común, 114  
 Pudientes, 9, 133, 139, 147, 148, 150, 151, 152, 155, 199  
 Pueblos indígenas, 22, 26, 28, 43, 57, 60, 167, 168, 171  
 Puna, 30, 63, 64, 199, 201  
 Puno, 47, 57, 76, 146, 174

## Q

*Qachkarumi*, 102  
*Qallimarca*, 42  
*Q'apas*, 31, 32, 37, 95, 163, 175, 181, 198, 199  
*Qayqa*, 98, 99, 199  
*Quillasuyu*, 121

## R

Racismo, 25, 54, 77  
 Radio, 34, 92, 142, 143, 173  
 Rebaño, 37, 98  
 Recursos, 11, 19, 21, 22, 24, 25, 28, 30, 34, 43, 48, 49, 50, 56, 61, 62, 63, 73, 75, 76, 83, 104, 111, 112, 114, 123, 127, 128, 130, 131, 141, 144, 147, 148, 165, 171, 195  
     extracción de, 127  
     humanos, 148  
     naturales, 24, 62, 83, 112, 114, 128, 130, 147  
     demográficos, 34, 48, 62  
     usurpación de, 138, 144  
 Redes comerciales, 47  
 Reducciones, 27, 47, 130  
 Reforma agraria (oficina), 27, 74  
 Reinhard, Johan, 43, 44, 93  
 Relaciones, 17, 41, 53, 54, 55, 67, 97, 112, 117, 121, 123, 130, 149, 167, 168  
 Religión, 15, 31, 59, 92, 170, 198, 201  
 Represa, 154, 155, 156  
 Reservorios, 66, 197  
 Resistencia, 21, 26, 47, 61, 77, 78, 104, 130, 133, 138, 141, 149, 161, 166, 167, 171  
 Río Hualca-Hualca, 29, 37, 41, 61, 65, 68, 69, 70, 72, 76, 77, 78, 90, 100, 128, 134, 151, 169, 174, 175, 197, 200, 203  
 Ritual(es), 10, 12, 19, 20, 21, 23, 25, 28, 30, 31, 38, 41, 44, 48, 53, 54, 55, 59, 70, 72, 83, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 111, 112, 114,



115, 117, 118, 119, 121, 128, 129, 130, 137, 162, 163, 164, 165, 166, 173, 177, 179,  
189, 194, 199, 200  
Robo(s), 35, 52, 89, 117, 118, 143, 157, 160  
Rosaldo, Hugo, 154, 161, 162

## S

Sacrificios, 31, 37, 44, 72, 93, 94, 96, 104, 130, 170  
Salinas, Jacinto, 138, 139  
Sallnow, Michael, 72, 97, 111, 112, 130  
San Galle, 63  
San Pedro de Casta, 12  
Santos, 15, 20, 31, 47, 48, 127, 129, 148, 194  
*Saqerqa*, 63  
*Sarajoto*, 10, 97, 98, 185  
*Saqasñirwa*, 63  
Sementeras, 45  
Sendero Luminoso, 33, 36  
Sequía(s), 61, 65, 72, 76, 77, 78, 129, 142, 152  
Serrano(s), 19, 22, 26, 60  
Siembra, 54, 56, 65, 67, 69, 83, 94, 95, 96, 120, 145, 194, 200, 201  
Sistema de sayas, 175  
Social,  
    control, 27  
    cambio, 40, 147  
    coordinación, 169  
    diferenciación, 34, 41, 47, 174  
    dualismo, 54, 111, 112, 114, 119, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 165  
    equilibrio, 131  
    evento, 200  
    exclusión, 24  
    grupo, 43, 117, 121  
    interacción, 26, 66, 95  
    vida, 20, 48, 94  
    movilidad, 58, 171  
    costumbres, 28, 32, 39, 57, 136, 140, 144, 151, 152, 161, 162, 163, 173  
    orden, 23, 194  
    organización, 17, 23, 24, 25, 111, 114, 121, 130, 194  
    poder, 35, 54  
    práctica, 129, 130, 131, 166  
    realidad, 91

espacio, 128  
 estatus, 56  
 estratificación, 23

*Suysuywa*, 63

*Suyu(s)*, 10, 119, 121, 122, 194, 200

## T

Tambiah, Stanley, 14, 103

Tapay, 52, 66, 97, 99, 142, 154

Tejido(s), 35, 52, 61, 112

Teléfono(s), 6, 40, 142, 173

Televisión, 52, 92, 93, 173

Templo del Sol (Cuzco), 121

*Tiacc*, 135

Tierra, 9, 10, 12, 17, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 103, 112, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 125, 127, 129, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201

Terreno(s) eriazo(s), 141, 144, 145, 152, 153, 155, 157, 161, 168, 196

*Tinkachus*, 116, 119, 137

*Tinkay*, 10, 31, 94, 95, 102, 115, 116, 189, 200

*Tinku*, 112, 121, 200, 201,

*Tinkunas*, 66, 200, 201

*Tiyaq*, 134, 135, 159, 198, 200

*Tomatinkay*, 102, 194, 200, 201

*Torotinkay*, 201

Trabajo, 12, 13, 14, 22, 28, 34, 37, 56, 72, 73, 74, 75, 79, 94, 96, 104, 111, 112, 115, 116, 123, 125, 127, 128, 130, 137, 154, 159, 160, 183, 194, 196, 197, 199

Transporte, 32, 48, 65

Tribunal de aguas, 145

Tributos, 22, 45, 125, 127, 138

Trueque, 35, 52, 57

*Tupu(s)*, 141, 144, 146, 157, 197, 201

## U

*Ukru-ukru*, 81, 82, 146

*Ullpaq*, 91, 102

*Uray*, 111, 128, 129, 201

*Urinsaya*, 10, 38, 43, 45, 47, 83, 85, 89, 91, 102, 111, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 134, 136, 137, 143, 150, 153, 154, 165, 170, 175, 194, 200, 201

## V

Valle de Huataq, 10

Valle del Colca, 13, 14, 19, 28, 29, 30, 36, 41, 42, 45, 50, 57, 61, 62, 66, 74, 78, 79, 115, 127, 137, 139, 149, 152, 173, 199

Vargas Llosa, Mario, 28

Velasco, Juan, 74

Villar, Héctor, 133, 153, 154

Virgen de Chapi, 76

Virgen del Carmen, 31, 47, 48, 128, 129, 173

Vocales, 67, 143, 145

Volcanes, 40, 101

## W

Washington, 13, 20, 29, 30, 31, 39, 40, 48, 50, 171, 173, 194

*Wikchas*, 66, 201

*Wititi*, 39, 129, 201

Wittfogel, Karl, 23

## Y

*Yaku mama*, 201

*Yakutinkay*, 89, 90, 91, 102, 115, 162, 175, 201

*Yauri*, 47, 57, 58, 59

Yunga, 63, 201

## Z

Zárate, Miguel, 93

Zúñiga Gamero, H., 144



AGUA Y PODER EN LA SIERRA PERUANA:  
*La historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*  
Se terminó de imprimir en octubre de 2002,  
en los talleres de Galileo Galilei,  
Jr. Sucre 470, teléf: 2633826-2632041  
e-mail: [galileoediciones@hotmail.com](mailto:galileoediciones@hotmail.com),  
Lima 32, Perú.

PRÓXIMAS PUBLICACIONES:

*Amores adversos y  
apasionados*  
Melvin Ledgard

*Del Viento, el Poder y  
la Memoria. Materiales para  
una lectura crítica de  
Miguel Gutiérrez*  
Cecilia Monteagudo y Víctor  
Vich (editores)

*Cultura andina y represión.  
Procesos y visitas de  
idolatrías y hechicerías.  
Cajatambo, siglo XVII*  
Pierre Duviols  
(En coedición con el IFEA)

*Hacia una pedagogía de  
la convivencia*  
Luis Sime

*Naturaleza y sociedad.  
Una introducción a la  
geografía*  
Hildegardo Córdova

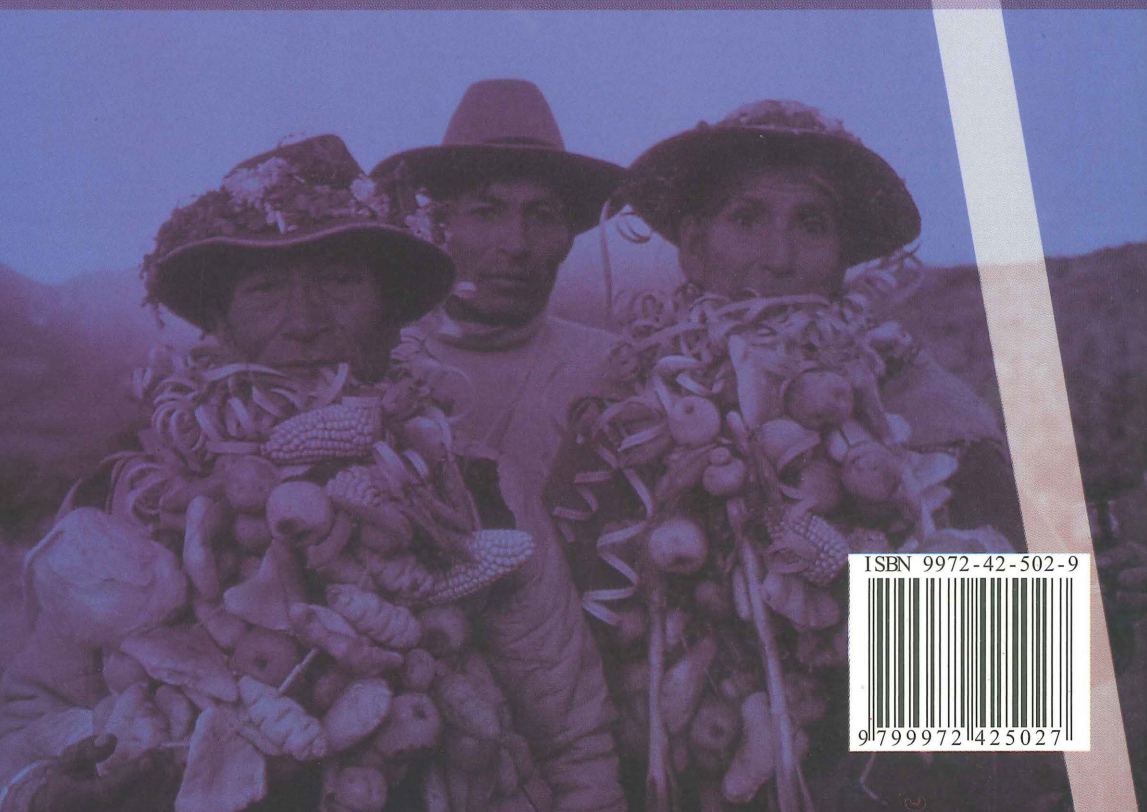
Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad  
Católica del Perú  
Plaza Francia 1164  
Cercado de Lima  
Telefax: 330-7405  
Teléfonos: 330-7410, 330-7411  
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

«Este estudio sobre la irrigación de un árido valle peruano es virtualmente inigualable por la riqueza de sus detalles empíricos, el rigor de su profundización analítica y la originalidad de sus contribuciones para el debate público. Documenta y analiza la capacidad de pequeñas comunidades agrícolas para manejar el agua de modo más efectivo y sostenible que las grandes organizaciones estatales».

Ben Orlove. *Lines in the Water: Nature and Culture at Lake Titicaca*.

« ... Gelles determina cómo se enfrentan las instituciones locales a los modelos impuestos por el Estado sobre cómo debe ser el manejo del agua. La importancia de este análisis cultural llega más allá de los Andes».

Enrique Mayer, profesor de antropología de la Universidad de Yale.



ISBN 9972-42-502-9



9 799972 425027