

EL PERU FRENTE AL SIGLO XXI

Capítulo 12

Gonzalo Portocarrero - Marcel Valcárcel (Editores)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995



El Perú frente al Siglo XXI

Primera edición, abril de 1995

Cubierta: Mochy Gonzales
Diagramación: Yoryina León M.

El Perú frente al Siglo XXI

Copyright © 1995 por Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18.
San Miguel. Apartado 1761. Lima 100, Perú. Tlfs. 462-6390;
462-2540, Anexo 220.

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

Derechos Reservados
ISBN 84-8390-990-1

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Juan M. Ossio

ETNICIDAD, CULTURA Y GRUPOS SOCIALES

Luego de un período en que las ciencias sociales estuvieron dominadas por la noción de "clase social", quizá por la popularidad alcanzada por la teoría marxista, hoy el concepto que comienza a hacerle competencia es el de "etnicidad". Una razón plausible para este efecto pudiera ser el fenómeno de la globalización pues, por un lado, ha contribuido a frenar las tendencias ideologizadoras de la cual el marxismo era parte y, por otro, ha reavivado la identidad étnica como mecanismo de defensa frente al avasallador proceso homogeneizador que ha desatado este fenómeno.

A diferencia de "clase social", que tiende a asociarse con consideraciones de status adquirido, aquel de "etnicidad", sin ser completamente ajeno a las consideraciones que rodean a la noción anterior, enfatiza más una idea de status adscrito. La razón es su estrecha vinculación con formas de transmisión hereditaria que son concebidas como de naturaleza genética o cultural. Es así que "etno", la raíz de esta noción, de aludir originalmente a "pagano" en griego, derivó en raza o pueblo en inglés, a mediados del siglo catorce (Hylland, T., 1993, pp. 3-4).

Coincidiendo con este énfasis por lo hereditario o lo dado, como diría Clifford Geertz, la noción de etnicidad también acentúa el lado cultural de las agrupaciones humanas pero en el seno de su dinámica relacional. Así, según Hylland "...en la antropología social se refiere a

aspectos de relaciones entre grupos que se consideran a sí mismos, y son considerados por otros, como culturalmente diferentes..." (Ibid., p. 4. Nuestra traducción).

Como muchos países, el Perú es un conglomerado de grupos humanos que se derivan de distintas tradiciones culturales. Sin embargo, lo que le da un mayor grado de especificidad es que estas distintas agrupaciones también tienen dinámicas diferentes. Por ejemplo, un grupo tribal amazónico, en la medida que sus actividades productivas no cuentan con mayores posibilidades acumulativas, carece de colectividades muy diversificadas y estratificadas. Se podría decir, siguiendo a Lévi-Strauss, que son frías por estar casi paralizadas en el tiempo. Las poblaciones rurales de los valles interandinos por el contrario, gracias a su capacidad de generar excedentes pudieron desarrollar, desde la época prehispánica, una compleja división del trabajo y devenir en aquel tipo de formación social que denominamos campesina, ingrediente fundamental del dinamismo social que caracterizó a las altas civilizaciones que florecieron en el pasado.

Contrastando con las dinámicas de estos dos tipos de formaciones sociales, aquella de las ciudades de la costa, particularmente Lima, por su proximidad a la modernidad cuentan con un mayor grado de complejidad que se traduce en un ritmo de vida cuya velocidad es abismalmente superior a la de las dos formaciones sociales ya mencionadas.

El predominio de uno de estos tipos de sociedad en cada una de las tres grandes regiones del Perú, convierte a estas últimas en las exponentes más notorias de la naturaleza del pluralismo cultural peruano y de la unidad socio-cultural que subyace en estas grandes demarcaciones regionales. Sin embargo, como veremos más adelante, la ignorancia de esta peculiaridad ha sido la nota más característica de nuestras élites republicanas.

En el Perú la devaluación del factor étnico tiene raíces más antiguas que las que han tendido a homogeneizar el mundo contemporáneo. Ellas se remontan al inicio del período republicano cuando, bajo premisas liberales igualitarias, se trató de hacer coincidir verticalmente una nacionalidad peruana con el Estado naciente. A partir de este momento oficialmente se inició una campaña velada en contra del

derecho a ser diferente. Si bien en esta oportunidad se trataba de un propósito altruista para evitar la discriminación oficial propugnada por el régimen colonial y construir una sociedad igualitaria, no considerar que es posible alcanzar la igualdad en las diferencias introdujo un nuevo tipo de discriminación. Esta consistió en negar el derecho de todo grupo humano a mantener su propia identidad cultural.

La negación del pluralismo cultural ha sido una de las más serias contradicciones políticas del Perú a lo largo de su vida republicana. Ella es la principal causa de que no cuajase un sólido sistema democrático a lo largo del período republicano y de que el Estado se mantuviese muy distante de la sociedad.

La ficción de una nación homogénea que debía guardar correspondencia con la demarcación territorial del Estado independiente, sedujo tan intensamente a las élites peruanas que hasta los mismos intelectuales no supieron cómo conciliar los ideales igualitarios de la República con la diversidad cultural reinante (a su vez asociada con profundas asimetrías sociales y regionales heredadas del período colonial). Aunque algunos tomaron conciencia de dichas asimetrías y admitieron la existencia de indígenas, no dejaron de mantener cierta complicidad con el sistema postulando interpretaciones del Perú sobre la base de presupuestos homogeneizadores. Por un lado, este es el caso de aquellos que acuñaron la noción de mestizaje para caracterizar a la sociedad peruana, y por otro, de los que enfatizaron la condición de explotados de los indígenas estimulando una interpretación clasista, estrechamente unida al marxismo, para el conjunto del país.

Si bien esta visión homogeneizante de la realidad peruana fue favorecida por el desmedido centralismo limeño que empañó la visión de estas élites en relación a la multifacética composición cultural del Perú, también recibió un gran respaldo debido a que la mayor parte de los indígenas peruanos, además de considerárseles como tales, podían ser caracterizados de campesinos. Es decir, como un segmento clasista.

Más aún, es así como estos descendientes de las culturas prehispánicas prefirieron ser tratados pues consideraban que términos como "indio" o "indígena" encerraban connotaciones peyorativas. De aquí que el movimiento indianista no haya calado tan a fondo en estas

poblaciones y que frente al conjunto nacional optasen por defender sus derechos adscribiéndose a organizaciones de corte sindical.

A estos factores hay que añadir que si bien la República propugnó la homogeneización en relación al contraste entre indios y europeos, a escala de los distintos grupos étnicos oriundos del medio andino esta orientación es mucho más antigua. En realidad se remonta a la misma época prehispánica con las políticas de desplazamiento de poblaciones llevadas a cabo por Estados, como el Inca, cuya expansión no tiene parangón con la alcanzada por otras altas civilizaciones que se desarrollaron en América. Una consecuencia de ello es que por haber sido debilitados sus límites, los territorios andinos no aparecen tan salpicados de etnias, espacialmente demarcadas, como ocurre en México, Guatemala o la Amazonía. Más aún, muchas veces lo que figura como etnia en la documentación colonial puede ser una unidad administrativa o simbólica creada por los incas o por otras culturas. En relación a esto último tenemos el caso de los Huari y de los Llacuaces¹ que algunos historiadores han pensado tratarse de términos que se aplicaban a grupos étnicos diferentes. Sin embargo, a la luz de evidencias etnográficas contemporáneas, hoy podemos constatar que a la par de contrastar a un grupo local de uno foráneo, de acuerdo a consideraciones étnicas, también pudieron usarse para distinguir a miembros de una

-
1. Según Pierre Duviols (1973), que ha realizado el estudio más detenido y, hasta cierto punto, pionero sobre estos términos, los Llacuaz eran asociados a la actividad ganadera, su divinidad era el rayo y decían proceder del lago Titicaca. Los Huari por el contrario, eran agricultores, adoraban a una divinidad femenina y decían proceder de cuevas, lagos, quebradas de la localidad a la que pertenecían, las cuales se conocían como Pacarinas y eran fuente de legitimidad.

Tal es la importancia de esta división que el extirpador de idolatrías Padre Arriaga aconseja para acometer en un pueblo de la sierra la tarea de la cual él es maestro

"...preguntar al indio si es Llacuaz o Huari, y llaman Huari o Llacuaz al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera, y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otras partes. Y así se conserva en los ayllos esta distinción en muchas partes, y los Llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que, como dijimos en la relación, son los cuerpos de sus progenitores. Y los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas...Por estas y otras razones suele haber entre los ayllos y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venirse a saber las huacas de unos y otros..." (Arriaga, 1968, p. 248)

misma etnia de acuerdo a si la actividad que enfatizaban era la agricultura o la ganadería.

Durante el período colonial es cierto que el sistema favoreció la distinción entre indios y españoles pero también lo es que con la economía de mercado, los repartimientos y las reducciones de indígenas, introducidas por el virrey Francisco de Toledo, se minó aún más que en la época prehispánica las diferencias entre las etnias. Ello es explicable en la medida que el mercado y la desaparición de los medios de control prehispánicos favorecieron la movilización espacial individual, o porque los repartimientos, asociados con las encomiendas, enfatizaron demarcaciones territoriales mayormente en base a requerimientos de volumen de mano de obra y no tanto a criterios de preservación de la integridad étnica o, debido a que la reducción los obligó a asumir un patrón de población concentrado bastante uniforme para que la fuerza laboral requerida por la monarquía española fuese mejor controlada y evangelizada.

En consecuencia, al iniciarse la República lo étnico se asociará con un universo indígena indiferenciado, arraigado en localidades circunscritas, víctima de la discriminación colonial y contrapuesto a otros grupos, como los negros, los blancos, los mestizos, los mulatos, etc. que se definían en base a su ancestro y por su posición en relación al conjunto nacional. Será pues tratando de liberarlos de aquella discriminación en aras de un ideal igualitario que José de San Martín, y posteriormente el General Juan Velasco Alvarado, abolirán términos como "natural" o "indio" reemplazándolos, el primero, por aquel de "ciudadano", y, el segundo, por "campesino". En estas medidas, como en la abolición de la propiedad comunal decretada por Bolívar, y en la multiplicidad de leyes que sancionaban el ejercicio de las prácticas consuetudinarias, lo que se buscaba era la integración del indígena al conjunto nacional para terminar con la discriminación originada en la Colonia. No obstante, como hemos señalado, en la medida que una realidad social no puede ser transformada de la noche a la mañana por decretos, estas leyes generaron una discriminación más sutil que consistió en negarle a estas poblaciones el derecho a tener su propia identidad cultural.

La imposibilidad de transformarse esta realidad social súbitamente queda demostrado en el hecho que la misma República tuvo que ad-

mitir su existencia primero, para efecto del tributo que pagaron al Estado hasta su abolición por Ramón Castilla en 1854 y luego, hasta 1970, para reconocerles sus derechos como miembros de las comunidades indígenas. De aquí que figurasen como una categoría independiente en los distintos censos que precedieron al gobierno militar de 1968, y que contasen con una secuela de entidades públicas que se ocupasen de ellos que desembocaron, finalmente, en el Instituto Indigenista Peruano.

En vista de la creciente homogeneización a que estuvieron expuestos los indígenas andinos cabría preguntarse qué fue un indio para el período republicano. En relación a los rasgos étnicos que habían primado durante la Colonia, la República oscilará entre estos mismos criterios y otros de base económica que tienen que ver con la posición de los individuos en relación al desempeño de actividades productivas. Partiendo de un análisis del tributo indígena en los primeros años de la República donde los descendientes de las culturas prehispánicas figuran contrapuestos a la categoría "casta", Carlos Contreras nos dirá que en su origen esta diferenciación:

"...aludía a una distinción étnica, que a su vez implicaba una determinada filiación cultural. El indígena se hallaba inscrito en una institución corporativa fundada en ancestrales tradiciones (la "comunidad indígena"), que mediaba sus relaciones con el resto de la sociedad. Mientras que el "casta" se hallaba desafiado de tales instituciones, si alguna vez lo había estado. El antecedente más notorio de esta dicotomía es la que existió entre Originarios y Forasteros durante el régimen colonial. Si bien estos últimos pertenecían también a la casta indígena, se entendía que habían renunciado a sus ayllus y comunidades, y con ello a los derechos y obligaciones de la que gozaban los indios "del común". Dicha renuncia implicaba, al menos parcialmente, también una desafiación cultural. En el siglo XVIII los Forasteros fueron obligados a tributar, pero en una categoría distinta a la de los originarios" (Contreras, 1989, p. 29).

Pero si bien este fue el origen de esta distinción, a partir del restablecimiento del tributo indígena en 1826 —añade Contreras— esta obligación fue transformada en una de corte individual que se asoció

con el desempeño de determinadas actividades productivas. Desde esta perspectiva los "casta" fueron identificados con el ejercicio de actividades mercantiles o con la propiedad

"...de algún predio, rústico o urbano, o de alguna "industria" cuya producción se orientase hacia la comercialización. Hasta 1845 también fueron incluidos dentro de las castas, los "jornaleros"; quienes pagaban una tasa fija de 3 pesos y 4 reales al año. En 1846 un Decreto Supremo ordenó el retiro de esta categoría, limitando de este modo las castas al sector de "propietarios" y pequeños productores independientes. Desde entonces pertenecerían a esta calidad, de "castas", los rentistas, artesanos especializados o "agricultores" (con título de propiedad, de su fundo o parcela, inscrito en el registro público respectivo), que percibiesen utilidades monetarias (o eventualmente pérdidas) de la conducción de sus propiedades o industrias" (Contreras, 1989, p. 28).

Como bien señala el mismo Contreras, con estos criterios, aunados a un incremento de la movilidad social, las fronteras entre estas categorías se volvieron muy tenues al punto que por 1846

"...el Apoderado Fiscal de la provincia de Jauja, Don Ilario Lira, indicaba '...que muchos que han pertenecido a Indígenas, han sido convertidos en Castas desde las actuaciones de las matrículas anteriores...' Lira señalaba que estas operaciones eran incontrolables, dado que en muchos casos se habían perdido los libros parroquiales donde constaba la *calidad* (indígena u otra) de los individuos..." (Contreras, 1989, p. 30).

Dadas estas circunstancias, poco a poco los indígenas fueron haciéndose menos reconocibles en relación al conjunto nacional. A tal grado llegará la movilidad social y las variaciones en su intensidad que, como señala Fernando Fuenzalida, ni la raza, ni su ocupación, ni su lengua o vestido, ni su asentamiento, indicadores tradicionalmente usados para distinguirlos, tienen mayor validez (Fuenzalida, 1970, p. 30).

No obstante, ni la aceleración de estos procesos, ni decretos como el de Bolívar, o la personalización del tributo que intentaron fomentar

el individualismo entre los indígenas andinos, pudieron doblegar los sentimientos étnicos del pueblo andino. De hecho, la vigencia de términos como "misti", "qala", "lanchi", "viracocha", "gringo" o la ascendrada tendencia de los campesinos andinos a negar la nacionalidad peruana a las clases medias de las urbes costeñas o, como veremos posteriormente, la difusión de la bandera del Tahuantinsuyo, son testimonios elocuentes de la vigencia de estos sentimientos. En gran medida igualmente lo es que Mario Vargas Llosa perdiera las elecciones de 1990 y que fuesen departamentos como Puno y Cuzco –cuyos segmentos indígenas, según Contreras, antes de 1854 aportaban entre el 85 y 97 por ciento de las contribuciones directas– los que menos respaldo le dieran (Contreras, 1989, p. 32).

Los ejemplos sobre la vigencia de estos sentimientos son múltiples. De hecho sin ellos José María Arguedas no hubiese podido concebir gran parte de sus novelas. La pregunta que nos queda responder es, por lo tanto, ¿sobre qué bases se recrean? Para intentar esta empresa me parece que el contexto adecuado donde ubicarse es la comunidad indígena, hoy llamada campesina, que desde antaño fue la unidad socio-cultural andina más estrechamente asociada con los herederos del pasado prehispánico.

Si bien el antecedente principal de esta entidad corporativa fue la "reducción" de origen colonial, las premisas socio-culturales bajo las cuales se ordenaron no fueron muy diferentes a las que rigieron durante la época prehispánica. El hecho que en la Colonia se establecieran categorías tributarias que distinguían a los forasteros de los originarios no es muy diferente al contraste, establecido en la época prehispánica, entre los *llacuaces* y los *huaris* ya mencionados (ver nota 1). Las bases para esta distinción fueron, por un lado, la existencia de una orientación endogámica muy marcada a nivel de localidades circunscritas y, por otro, la necesidad de explotar distintos pisos ecológicos por colonos o *mitimaes* que no debían perder ni su identidad ni sus vínculos con su etnia matriz.

La existencia de una orientación endogámica a nivel de localidades circunscritas guarda correspondencia con el relieve alcanzado por las relaciones de parentesco en la sociedad andina, la presencia de una valoración bastante igualitaria de los sexos y los requerimientos laborales de las organizaciones estatales que se sucedieron.

Aunque en toda sociedad los vínculos de parentesco son siempre significativos, creemos que existen algunos indicadores que permiten establecer su grado de predominio en comparación a otras relaciones sociales en determinadas sociedades. De nuestra experiencia en algunas comunidades andinas contemporáneas hemos notado que un indicador muy expresivo es que la transmisión de bienes sea principalmente hereditaria. Una derivación de ello es una percepción del espacio como poblado por un conjunto de familias extensas que por tener un cierto tinte patrilineal asumen la fisonomía de grupos unilineales conocidos bajo el nombre de "castas". Otro indicador, que se plasma en la interacción cotidiana, es la cooperación de parientes en distintas actividades laborales o rituales. Ya sea la siembra o la cosecha de un producto agrícola, o el pastoreo, o las distintas etapas de la construcción de una casa, o rituales tales como la marcación del ganado o aquellos que tienen que ver con el ciclo vital como el bautismo, el matrimonio, la muerte, la mayor parte del contingente de personas que participan son parientes. Inclusive el término *ayni*, encuentra su paradigma básicamente en la cooperación entre parientes. A nivel un poco más institucionalizado, la importancia del parentesco se destaca en la existencia de una compleja terminología cuya estructura está estrechamente vinculada con las que se dieron en las culturas prehispánicas y cuyos términos derivan mayoritariamente de aquella cultura. También se hace notorio en la especificación de roles ceremoniales que deben cumplir determinadas categorías de parientes, como los *masa* o yernos, y en la vigencia que tienen determinadas creencias que actúan de mecanismos de control del incesto. Este es el caso de los *condenados* y *qarqachas* que son el terror de los pobladores que habitan los valles interandinos.

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

Así como en el pasado prehispánico el heredero del Inca, por su mayor legitimidad, era el hijo que había tenido con su hermana la Coya, hoy los vástagos que resultan siendo los más beneficiados y, por lo tanto, los más legítimos en las comunidades andinas son aquellos cuyos

padres estuvieron en la capacidad de transmitirles bienes por sus líneas respectivas. En ambos casos lo que está de por medio es que ambos sexos tienen la potestad de transmitir derechos iguales y que el beneficio es mayor si existe proximidad entre ellos. Es decir, si ambos padres son de la misma localidad los descendientes tienen la facultad de beneficiarse por las dos partes mientras que si uno de los dos es foráneo, la herencia sólo puede proceder de aquel con quien se comparte la misma residencia.

A estos factores de índole estructural hay que agregar, que tanto en el período incaico como en el colonial, la orientación endogámica fue favorecida por el control que los sistemas dominantes ejercieron sobre la mano de obra. En la medida que el tributo consistió en una responsabilidad laboral compartida por miembros de unidades asentadas en determinadas localidades, las entidades públicas que la aprovecharon, y las mismas localidades, pusieron mucho empeño en retener y fiscalizar a los contingentes humanos que debían de dar su cuota. Para tal efecto los incas pusieron controladores en los caminos y puentes, diseñaron un hábil sistema de censos en los cuales jugaron un papel importante la división de la población por edades, un sistema decimal de contabilidad que se valió de cuerdas anudadas llamadas quipus y un gran número de funcionarios administrativos.

Para conciliar la inmovilidad espacial propiciada por estas medidas con las necesidades de control de las poblaciones sojuzgadas y de explotación de recursos asociados con distintos pisos ecológicos, los incas se valieron de los mitimaes que, como hemos dicho, eran conjuntos humanos desplazados a otros lugares que no perdían ni su identidad ni vínculos con sus lugares de origen. Acomodándose estas poblaciones trasplantadas a los criterios dualistas con que se organizaron las distintas unidades sociales andinas, ellas dieron lugar a las poblaciones bi-étnicas que asumieron los términos de *huari* y *llacuaz*, de *hanan* y *hurin* y de todos aquellos que tradujeron la oposición, vista como complementaria, entre locales y foráneos.

Sería bajo estos cauces que el mundo andino concebiría las relaciones entre indios y españoles. De ello da un elocuente testimonio el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala así como la organización en ayllus simbólicos de las comunidades contemporáneas (Ossio, 1981) o los modernos rituales andinos donde los mistis son percibidos de

manera semejante a como lo fueron los *llacuaces* en la época prehispánica.

En el caso de Felipe Guamán Poma de Ayala el indicio más claro que muestra sobre la concepción de las relaciones entre indígenas y españoles en términos duales es un dibujo donde aparecen, en planos cuadripartitos superpuestos, las Indias encima de España (Guamán Poma, 1968, p. 42) (ver figura 1). La razón que aduce para ello es que las primeras se encuentran más cerca del Sol pero la confirmación de que era la oposición Hanan (alto)/Hurin (bajo), la que subyacía en su mente, se ve en una descripción de los reyes del mundo donde el de Castilla y el de Guinea, así como el de Castilla y el Moro, ocupan posiciones análogas a las de los reyes de los cuatro suyos en relación a un principio unificador que asume las características de un Inca (Ossio, 1973, pp. 178 y 179) (ver figura 2).

Correspondiendo con esta manera de percibir las relaciones interétnicas dirá que en los territorios andinos los europeos son ilegítimos y los responsabilizará de haber invertido el mundo con su presencia. Para nuestro cronista indio el restablecimiento del orden sólo sería posible en la medida que los forasteros retornen a sus tierras. Para ello la acción del Rey de España, visto como un Inca o principio ordenador, era indispensable y es en razón de ello que su Nueva Crónica y Buen Gobierno asume las connotaciones de una "Carta al Rey".

El enmarcar las relaciones interétnicas bajo esquemas dualistas o cuadripartitos de corte simbólico no fue una exclusividad de Guamán Poma de Ayala. Hoy ocurre lo mismo en muchas comunidades andinas que cuentan con unidades sociales llamadas *ayllus* que también se organizan bajo estos esquemas. El caso más conocido, gracias a "Yawar Fiesta" y "Una cultura en proceso de cambio" de José María Arguedas, es el de Puquio. En esta capital de la provincia de Lucanas del Departamento de Ayacucho su plano territorial aparece dividido en cuatro sectores que figuran con términos que se asociaron con posiciones estructurales jerárquicas que están presentes en el sistema de los ceque del Cuzco estudiado por Tom Zuidema (Zuidema, 1964). Esta asociación, y el hecho que se agruparan bajo criterios dualistas, hizo pensar a este ilustre etnohistoriador holandés que estábamos ante un modelo homólogo al de los cuatro suyos del imperio incaico (Zuidema 1964). Así, Qollana y Chaupis serían análogos al Chinchaysuyo y Antisuyo,

que formaron parte de la mitad "*Hanan*", y Pichqachuri y Qayau al Contisuyo y Collasuyo, que fueron parte de la mitad "*Hurin*".

Es pues en relación a estas configuraciones categoriales de honda raigambre andina que hoy se siguen percibiendo las relaciones interétnicas en esta localidad de modo que los dos primeros barrios son considerados como aquellos de los mistis y los mestizos y los dos segundos como aquellos de los indígenas.

Siendo el tema central de *Yawar Fiesta* la defensa de la identidad cultural andina y siendo los indígenas sus principales depositarios, no es de extrañar que Arguedas concediera en esta novela un rol tan protagónico al ayllu Qayau. Coincidiendo con esta valoración que les otorga este célebre novelista, la mitología puquiana muestra que Qayau, al igual que Pichqachuri, en tanto ubicados en una posición "*Hurin*" encerraron matices *huari* que figuran contrapuestos a los de naturaleza *llacuaz* que esconden los otros dos. Ello se desprende claramente de una narración que proporciona Mateo Garriaso, cabecilla principal del ayllu Chaupis, donde se dice que:

"Los Wachoq fueron quienes repartieron la tierra a los cuatro ayllus.

Los Wachoq habrían pertenecido a una generación más antigua aún que la de los hombres salvajes. Ellos fueron los que conocieron el agua. Ellos penetraron hasta el corazón de los Wamanis...

A nosotros, a los de los ayllus Chaupi y Qollana nos había señalado grandes moyas y a los de Pichqachuri y Qayau les dio buenas tierras tibias. Wayrana para Pichqachuri, y para Qayau, Puka Orqo y Tinkoq..." (Arguedas, 1964, p. 242).

En otras palabras, en la medida que Chaupi y Qollana fueron beneficiados con moyas, que son tierras de pasto, es evidente que se les da el atributo de ganaderos que correspondía a los llacuaces. Igualmente, en tanto que las tierras que se les dieron a los Qayau y Pichcachuri eran apropiadas para la agricultura, es claro que se les está concibiendo como huaris.

Casos semejantes son señalados por Salvador Palomino para Sarhua, San Miguel de Manchiri, Huancasancos, Cabana y, por nuestra parte

hemos podido reparar que en Andamarca, comunidad también ubicada en la provincia de Lucanas, pues en determinados contextos rituales la ganadería figura asociada con la foraneidad y la no-cultura. Aquí, los *mistis* son concebidos como prototipos de ganaderos, y como "qalas", es decir, desnudos o carentes de un rasgo cultural de gran valor social y cultural como es el vestido.

Son pues en ámbitos reducidos como las comunidades campesinas donde mejor se pueden entender las relaciones interétnicas y donde más identificables son las categorías interactuantes. Así, de nuestra experiencia en la comunidad de Andamarca podemos decir que los mestizos o *mistis*, como se les llama localmente, constituyen un grupo social separado del de los indígenas; que participan más intensamente en las instituciones de la sociedad nacional; y aunque en proporción concentran mayor riqueza y poder, no hay la mínima evidencia de que se constituyan en fuentes normativas de los indígenas, ni que sean los únicos responsables de la circulación de la riqueza, ni, mucho menos, que los indígenas se enfrenten entre sí compitiendo por sus favores. En realidad los indígenas, aunque individualmente mantienen relaciones amistosas con varios *mistis*, colectivamente sienten una gran aversión hacia ellos. Algunos llegaron inclusive a decirnos que no existía un *misti* bueno. Es principalmente hacia los *mistis* que canalizan su agresividad y en los registros comunales hay bastante evidencia de luchas contra ellos. Además, tampoco hay evidencia de que los conflictos entre los indígenas se centren alrededor de la figura del *misti*. En verdad esto no podría suceder, pues no sólo hay un *misti* por cuyos favores competir, sino varios, y porque ellos no son los únicos responsables de la circulación del poder y la riqueza. Sucede muchas veces que son los *mistis* los que tienen más necesidad de los indios que viceversa.

En Andamarca los *mistis* no solamente son percibidos como fuentes económicas o de poder, sino también como forasteros e intrusos, sin legítimos derechos dentro de la comunidad. Esta percepción particular es validada en sus rituales, mitología y en lo que la gente usualmente dice, y no es muy lejana de la que describe José María Arguedas para Puquio, Lucanas, Apurímac y Cuzco; sin embargo, ninguno de los seguidores de la teoría de la dominación reparó en ella. Relievamos esta percepción porque creemos que es bastante indicativa del sentido de unidad que existe entre los que se identifican como indios o nativos de Andamarca, y porque las implicaciones que suscita nunca podrían

entenderse sólo por referencia a la sociedad nacional, sino, principalmente, en referencia al contexto socio-cultural particular en el cual interactúan los miembros de las comunidades andinas.

Como vemos, en un nivel conceptual los indígenas y los *mistis* están claramente demarcados por los andamarquinos, pero en la práctica es a veces difícil determinar quién es quién. Debemos recordar que en este caso no estamos tratando con agrupaciones sociales como clanes, linajes, castas, etc. cuyos símbolos y fronteras son bastantes definidos. Los *mistis* y los indígenas son, en realidad, el producto de acontecimientos históricos en que se enfrentaron dos tradiciones bastante distintas. De aquí que cada cual tienda a representarse mutuamente de acuerdo a los valores culturales que han heredado y de sus respectivas posiciones en relación al conjunto social. Los indígenas, por lo tanto, dirán que los *mistis* no se visten como ellos, que el tono de su música es diferente, que son irreverentes con los santos y, por lo tanto, responsables de las calamidades que tienen lugar y del desorden reinante, que son letrados, que su piel es más clara que la de ellos y que son forasteros cuyos derechos en la comunidad se apoyan principalmente en el uso de la fuerza. Los *mistis*, a su vez, consideran a los indígenas como ignorantes, desconfiados, insinceros y, en general, sus inferiores. De acuerdo a estos criterios muchas veces es muy difícil reconocer quién es un *misti* o un indio. Los *mistis* pueden señalar a alguien como indígena, pero bien puede suceder que en realidad este individuo haya terminado sus estudios secundarios y ser, incluso, un profesor de escuela. Inversamente, algunos individuos considerados como *misti* por los indígenas eran en verdad de tez bastante oscura, usaban vestimentas parecidas a las de ellos y se mostraban bastante respetuosos con los santos.

Sin embargo, una mayor profundización en las observaciones permite desarrollar criterios más precisos, reconocidos por ambos grupos, para establecer correspondencias empíricas con las distinciones conceptuales que hacen los actores sociales y describir, por lo tanto, la interacción entre ellos. En nuestro caso, estos criterios fueron, por un lado, la localización de las residencias al interior del pueblo, y, por el otro, la distribución de los apellidos. De esta manera, poco a poco fue emergiendo que el espacio que normalmente ocupan los *mistis* dentro del pueblo es la Plaza o, alternativamente, la calle Lima o Chaupi calle (calle central), que divide los dos barrios del pueblo; y que se les asocian

apellidos tales como Garayar, Cabrera, Herrera, Miranda, Escajadillo, etc. Aunque algunos individuos escapaban a estos criterios, una gran mayoría respondía a los mismos y eran identificados como indios o *mistis* sin ninguna vacilación. A través de ellos pudimos establecer que si estos dos grupos tenían existencia efectiva, y que si los criterios que se utilizaban tenían cierta permanencia, era debido a la importancia del parentesco y el matrimonio en el sistema de relaciones sociales imperante en esta comunidad. Por lo tanto, el que algunos apellidos se asocien casi exclusivamente con uno de los dos grupos se puede explicar por la orientación endogámica de las relaciones matrimoniales; y el de que ocupen espacios determinados al interior del pueblo puede explicarse por el rol simbólico de los espacios y por una forma de transmisión de la propiedad que se basa en la herencia y el intercambio entre parientes.

Al respecto es importante señalar que los *mistis* que vivían en la Plaza eran descendientes de matrimonios legítimos completamente endogámicos, mientras que los que vivían en la calle Lima eran algunas veces hijos ilegítimos, o casados con mujeres indígenas, o simplemente recién llegados. La calle Lima concentra la mayor parte del comercio de Andamarca. De las 46 tiendas que existían en el pueblo, 26 estaban ubicadas en esta calle. De estas, 13 eran de indígenas; 6, de gente de Puquio casados con indígenas andamarquinos; 4, pertenecían a *mistis* ambiguos; 1 pertenecía a un huancavelicano casado con una *misti* del pueblo; 1, a una pareja de cuzqueños, y de 1 desconocemos el dueño. Las otras tiendas no se concentran en esta cantidad en otras calles. La calle Túpac Amaru, que sigue a la calle Lima en número de tiendas, tenía sólo 6. Todo esto, sumado a su posición de eje divisor entre los barrios Tuna y Pata, hace que esta calle pueda considerarse como un paradigma de la ambigüedad y no sería sorprendente si la mayor parte de indígenas que viven en ella fuesen considerados *chahua misti* (mestizo crudo), que es el nombre que se les da a aquellos indígenas que imitan artificialmente el comportamiento de los *mistis*.

Una vez que el forastero comienza a familiarizarse con Andamarca y una vez que toma conciencia de las diferencias entre indios y *mistis*, según los criterios mencionados, entonces podrá percibir otras diferencias, que muchas veces confirman los criterios usados por los miembros de estos grupos para diferenciarse a sí mismos. Notará, por ejemplo, que los *misti* nunca o casi nunca pasan cargos religiosos; que prefieren

beber cerveza a trago (cañazo); que proporcionalmente dan más importancia al pastoreo de ganado vacuno y ovino que al pastoreo de auquénidos o a la agricultura de subsistencia; que en esto último prefieren el cultivo de la papa al del maíz; que la mayor parte de sus terrenos están cerca del pueblo y en los lugares menos empinados; y, finalmente, que la mayor parte de estos terrenos se concentran en la parte media de la banda occidental del río Negromayo, que es también el lado donde se ubica el pueblo.

Todas estas características concuerdan con su interés por el ganado vacuno, que es su principal fuente de ingresos. A través de su ganado participan en el mercado nacional comerciando la carne y con el dinero que obtienen mantienen sus vínculos con los indígenas de la comunidad. Sus ingresos en parte los reinvierten en la misma comunidad, manteniendo restaurantes, tiendas, o invirtiendo en tierras y ganado, prestando dinero con interés, contratando peones y atendiendo algunos gastos públicos de la comunidad. Otra parte la destinan para mantener a sus hijos que estudian o en la costa o en la capital de la provincia. Y, otra adicional, para mantener sus redes extracomunales.

Para poder entender cómo todas estas características se relacionan entre sí es importante destacar que los *mistis* constituyen una minoría en Andamarca, que sus actividades productivas necesitan mucha dedicación y que por lo tanto necesitan de la mano de obra indígena.

Aunque es bastante difícil dar una cifra exacta para la población *misti* de Andamarca, pues se trata de individuos espacialmente muy móviles, hemos calculado que de los 2,862 habitantes de Andamarca cerca de 70 pueden ser considerados como tales, o sea el 2.5 %.

Si bien la crianza de ganado vacuno no es una actividad excesivamente laboriosa en términos de utilización de energía humana, sí lo es en términos de dedicación y de utilización del tiempo. Los animales necesitan ser vigilados constantemente para evitar que se pierdan o "dañen" ² en los terrenos vecinos, o para evitar que sean robados por abigeos. Ya hemos visto que durante el año los animales tienen que rotar constantemente para satisfacer sus necesidades alimenticias.

2. "Daño" es el término específico que se utiliza para calificar los perjuicios que causan los animales en las propiedades agrícolas.

Además, la alfalfa, que es el forraje principal que consumen los vacunos de los *mistis*, tiene un conjunto de requerimientos que hace muy laborioso y costoso su cuidado. Por un lado, requiere de abundante agua y de terrenos planos, que al final de su ciclo de producción deben renovarse con una de las tareas más fatigosas de la agricultura como es el *chacmeo*³. La herramienta principal que utilizan para esta tarea es el pico, lo que de por sí es indicativo del tipo de energía que se utiliza y de la necesidad de contar con abundante mano de obra. Así, chacmear un terreno de 2,500 mts² puede tomar alrededor de 8 horas a unos nueve individuos.

En todas estas actividades participan hombres y mujeres adultos. Los primeros generalmente se encargan de las actividades relacionadas con la alimentación de los animales, como las que se dan en relación a la alfalfa, y son ellos los que los movilizan de un sitio a otro. Las mujeres por su parte, se preocupan principalmente de ordeñar a las vacas. Todo esto supone contar con una mano de obra permanente que en algunos momentos tiende a ser numerosa.

Esta descripción demuestra, por lo tanto, que los *mistis* no pueden depender de ellos mismos para cumplir con sus actividades productivas y que necesitan de la ayuda de los indígenas. Esta ayuda es retribuida por los *mistis* principalmente en dinero o en productos que son traídos de afuera, pero estos no se entregan en una transacción fría e impersonal, propia del sistema de mercado, sino en un contexto de obligaciones mutuas que no pueden ser medidas con criterios estandarizados. En este sentido los *mistis* tienen que adaptarse a las reglas de reciprocidad que son propias del intercambio de bienes y servicios entre los indígenas. Esta adaptación pareciera responder a la naturaleza misma de las actividades que demanda el ganado: necesitan de individuos de ambos sexos que los cuiden de manera permanente. En relación con ello, pudimos notar que algunas familias de *mistis* tendían a perpetuar sus vínculos con algunas familias indígenas. A través de diferentes documentos fue posible rastrear algunos de estos vínculos hasta 1930 y lograr establecer que había una continuidad de tres generaciones. Estos vínculos no solo se manifiestan durante las actividades productivas sino también en otros contextos como fiestas,

3. Voltear el terreno removiendo las raíces de la alfalfa que se encuentran bastante adheridas.

intercambio de bienes, asuntos legales, apadrinamiento de matrimonios, etc. En realidad, podemos decir que los *mistis* que mantenían estos vínculos eran los más exitosos en conseguir mano de obra cuando la necesitaban. Aquellos que no se conformaban a las reglas de reciprocidad tenían que amenazar a los indígenas para obtener la mano de obra deseada.

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

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

Como ya hemos mencionado, las actividades económicas de los indígenas están orientadas principalmente hacia su subsistencia y, proporcionalmente, los ingresos que obtienen de la comercialización del queso, la lana y el charqui no son tan altos como los que obtienen los *mistis* por la carne de vacuno. La producción de maíz sigue siendo su actividad dominante y, como hemos visto, su destino es principalmente el cumplimiento de sus obligaciones recíprocas enmarcadas en la noción de *ayni*. En última instancia, el énfasis puesto en esta actividad corresponde a la naturaleza del sistema social, basado en relaciones interpersonales y el parentesco, que confiere gran importancia a la reciprocidad y a la redistribución.

Si bien no se desdeña la acumulación de capitales, como se advierte en el sistema de cargos, su expansión se encuentra bastante limitada por esta orientación hacia el autoconsumo influida por la importancia asignada a la reciprocidad y la redistribución. De aquí que el que

sobrepasa los márgenes normales de la acumulación de riqueza, al igual que los incestuosos, sean susceptibles de convertirse en condenados o *qarqachas*. O, alternativamente, que nunca se piense que los grandes enriquecimientos pueden ser forjados por medios normales, sino por el descubrimiento de un "tapado" o tesoro o por pactos realizados con el demonio.

En consonancia con estas actitudes hacia el enriquecimiento, el dinero es visto por los andamarquinos no tanto como medio de capitalización, sino como un instrumento para complementar su subsistencia con productos que circulan por el mercado y para realzar su prestigio cumpliendo con las reglas de reciprocidad y redistribución. No es de extrañar, por lo tanto, que los productos más vendidos en la tiendas andamarquinas fuesen alcohol de caña y hojas de coca que desempeñan un papel muy importante en los intercambios recíprocos.

Adaptándose a este contexto, que confiere un gran privilegio a la reciprocidad, es posible notar que los billetes y las monedas se enriquecen con nuevos usos. Así, por ejemplo, las antiguas monedas de plata se convierten en piezas vitales en las ofrendas asociadas con el ganado y los billetes se transformen en *kuyaq*⁴, *qelpuy*⁵ y *puñuchi*⁶ en determinados contextos rituales.

Es en relación con esta asociación del dinero con los valores de reciprocidad que los indígenas explican el asentamiento de los *misti* en Andamarca. Como ya hemos adelantado, es casi un consenso que los *mistis* pudieron establecerse en Andamarca gracias a que se apropiaron de las tierras que los indígenas les dieron en prenda a cambio de préstamos en dinero que les permitiese solventar el auspicio de los cargos.

Al tiempo que hacíamos nuestra investigación, este tipo de vinculación económica con los *mistis* no se había perdido. En la medida que su capacidad de capitalización era mayor, tanto por la orientación

-
4. Son billetes que los allegados del auspiciador de una fiesta prenden en su solapa como muestra de cariño.
 5. Ya hemos visto que con este término se designa el dinero que obsequian los allegados de una pareja en su matrimonio, y de un individuo en su bautismo.
 6. Es el interés que gana el *qelpuy* al ser retornado luego de ser redistribuido entre los allegados.

de su producción como por su inserción en redes socio-económicas extra-comunales, los *mistis* seguían siendo los grandes proveedores de capital de los indígenas y estos últimos, su principal fuerza de trabajo. Sin lugar a dudas el contexto de esta relación era el de una gran asimetría, no obstante entre ambos sectores sociales había una gran interdependencia.

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

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

Sin embargo, ser ignorante en el contexto de este tipo de conocimiento no es denigrante, pues se trata de un conocimiento de materias que son ajenas al universo socio-cultural en que viven. Al final, son los *mistis* los que resultan percibidos como ignorantes, pues desconocen la realidad en que los indígenas viven, como es expresado en una pantomima que se presenta durante los días centrales de la fiesta del agua.

Esta representación, donde se hace burla de los *mistis* mostrándolos como sujetos ineptos que hasta desconocen lo que es un perro o un pajarito, hace explícito que para los indígenas de Andamarca los *mistis* no son vistos como oriundos de la comunidad. Esto concuerda con el hecho de que, efectivamente la mayor parte de ellos vinieron del pueblo de Lucanas ⁷ o de otras regiones. Los *mistis* son, pues, considerados como foráneos y por lo tanto son rechazados por los indígenas. Su presencia en Andamarca es explicada en términos un tanto oscuros. Los indígenas argumentan que eran prófugos de la justicia y que se establecieron en Andamarca aprovechándose de la "ignorancia" de sus abuelos. Además, hubo cierto consenso de que su llegada databa de tiempos recientes.

Cuán verdaderas son estas explicaciones históricas, es difícil de decidir, pues no hay mucha documentación histórica que nos informe acerca de la aparición de las actuales familias de *mistis* en Andamarca. Su vinculación con Lucanas es bastante factible ya que aún hay muchos que tienen familiares residiendo en aquel pueblo y recuerdan los días de su niñez pasados allí. Lo más difícil de determinar es si fueron efectivamente prófugos de la justicia. No hay evidencias sobre esta condición, pero nos parece dudoso que familias que han tenido una larga tradición en la zona y vínculos cercanos con las autoridades nacionales hayan podido estar corridos por la justicia. Al respecto, poseemos información de que algunos de los actuales apellidos de *mistis* de Andamarca, aparecen asociados a este pueblo desde principios del siglo XIX.

Si estas familias de *mistis* se asentaron en Andamarca a principios del siglo pasado, ¿porqué los indígenas siguen considerándolos como forasteros? Además, ¿porqué son los *mistis* considerados como foráneos,

7. Lucanas fue la antigua capital de la provincia a que pertenece Andamarca y la mayor parte de los *mistis* se jactan de proceder efectivamente de aquí.

cuando hay varias familias indígenas a las que se les atribuye haber venido de otras regiones? Los Ramos, del barrio de Yarpu, por ejemplo, se decía que habían venido del Cuzco; los Cuevas, de Parinacochas; los Flores, de Andahuaylas y Cora-Cora; los Puza y los Cupe, de Cora-Cora; los Inca, Astovilca, Wayta, Capcha y Huamani, de Huamanga. En realidad, las únicas familias consideradas como realmente oriundas de Andamarca eran los Tito de Parqacha y los Quillas de Panqapata y esto por razones míticas derivadas de la etimología de sus nombres.

Por lo tanto, a nuestro modo de ver, la foraneidad de los *mistis* no se basa en consideraciones históricas, sino en otras, que son más de corte social y simbólicas. Las primeras tienen que ver con el hecho de que los *mistis* no son parte de las redes sociales de los indígenas ni, plenamente, de sus valores. Una nota distintiva de las redes sociales de los *mistis* es que se proyectan más allá de la comunidad, llegando hasta los límites de la provincia de Lucanas e, inclusive, hasta los del Departamento de Ayacucho y del resto del conjunto nacional. En lo concerniente a sus valores, es indudable que están bastante más cercanos de los que rigen a nivel nacional. De aquí que todos sean muy fluidos en el manejo del español y que tengan un mejor manejo de la legislación nacional y de las reglas de la economía de mercado.

Pero si bien estos rasgos los distinguen de los indígenas, existen otros que son comunes a ambos y que los hace partícipes de un mismo sistema. Uno de ellos es que ambos confieren gran importancia al parentesco y a una orientación endogámica que hace que ambos estratos sociales se asemejen a las castas orientales. Consecuentemente, *mistis* e indígenas rara vez se casan entre sí prefiriendo cada cual buscar su cónyuge dentro de su estrato. No siendo muchos los *mistis* en la comunidad de Andamarca y teniendo sus redes una mayor proyección espacial, una consecuencia que se deriva de esta orientación es que mientras los indígenas tienden a circunscribir sus matrimonios a los límites de la comunidad, los *mistis* lo hacen a nivel de la provincia y del departamento.

Pareciera, por lo tanto, que la condición de foráneo atribuida a los *mistis* no se deriva tanto de que sean recién llegados sino a la ausencia de vínculos parentales con los indígenas, lo cual se relaciona a su vez con una ausencia de intercambios simétricos entre ambos estratos. Esto último no sólo se ve en relación al matrimonio y al intercambio de

bienes, sino también en lo concerniente al parentesco ceremonial. Por ejemplo, de la gran variedad de modalidades de parentesco ceremonial que existen en Andamarca en la única que coinciden ambos estratos para relacionarse entre sí es en la de padrinzago de matrimonio, que es la que encierra matices más asimétricos.

Como hemos mencionado, en la fiesta del agua que tiene lugar en el mes de agosto la condición de foráneos de los *mistis* es remarcada a nivel simbólico acentuando su orientación hacia la ganadería en oposición a la agricultura. Esto trae aparejado una serie de asociaciones vinculadas con lo no-social, como son la puna, o morada de los *sallqaruna* o salvajes, el este, que es donde se sitúa el origen de los primeros pobladores, y el color rojo, que lucen unos personajes llamados *pucas* en sus rostros o la hormiga a la cual se le dice chilenua o huamanguina. Coincidiendo con estas valoraciones también es posible notar que se les da el calificativo de *qala* o desnudo, que es una caracterización bastante explícita de su condición periférica por el gran valor social que el mundo andino otorga a la ropa.

Que estas conceptualizaciones tienen bases empíricas lo confirman los hechos de que en verdad no son oriundos de Andamarca, su actividad productiva preponderante es la ganadería, y efectivamente están asociados con el poder. Por otro lado, desde el punto de vista de su distribución en el espacio, vemos que, aunque los *mistis* son considerados como foráneos, el lugar efectivo que ocupan en el pueblo es la plaza, la que normalmente se considera como el centro. Es aquí donde se concentran todos los edificios públicos, tales como la iglesia, la alcaldía, la estación de policía, el correo y la oficina de salubridad. El rol de la plaza es unificar a la comunidad. Aquí es donde tienen lugar las asambleas y las celebraciones comunales más importantes. ¿Podría decirse que para los ojos de los indígenas existe aquí una contradicción entre ser foráneo y vivir en el centro del pueblo? Al respecto, pensamos que tal contradicción no existe, porque al igual que los *mistis*, la plaza también está asociada con la imagen del poder y éste es siempre reconocido como unitario e indiviso.

En términos de Víctor Turner (1969) tanto la plaza como la calle Lima, son ámbitos que serían de naturaleza liminal y, por lo tanto, opuestos a los espacios estructurados donde habitan los indígenas. Sin embargo, se trata de centros que corresponden a dos maneras de con-

cebir el espacio. En el caso de la plaza, su naturaleza se define en relación a una visión concéntrica y jerárquica del espacio; mientras que en el caso de la calle Chaupi o Lima, en relación a una visión diamétrica, que se cimienta en raíces profundamente igualitarias y simétricas cuyo equilibrio sólo es posible con la intervención de una instancia mediadora.

Pero estos referentes empíricos si bien calzan con el modelo no son suficientes. Lo que verdaderamente hace posible que este modelo mantenga su vigencia es que todavía predomina una visión "holística" de la sociedad, hondamente arraigada en una visión dualista del mundo, que guarda correspondencia con la importancia que siguen teniendo el parentesco y la reciprocidad en esta comunidad.

Pero si bien esta visión permite limitar el antagonismo hacia los *mistis*, por estar enmarcados dentro de un modelo donde los opuestos son complementarios, las bases que refuerzan este modelo corren el riesgo de debilitarse con la expansión de las migraciones. En estas circunstancias las complementariedades étnicas corren el peligro de transformarse en antagonismos de clase y la oposición complementaria puede ser reemplazada por una de naturaleza irreconciliable fundada en el maniqueísmo de la tradición occidental. Mutatis mutandi, Inkarrí, y la expectativa mesiánica que lo acompañaba, comienza a ser reemplazado por profetas que encarnan al Espíritu Santo o por líderes revolucionarios que en vez de contribuir a frenar míticos cataclismos que sobrevendrán se convierten en cómplices de la destrucción de la sociedad contemporánea.

Una vez llegados a este punto comienza a surgir una imagen bastante distinta de aquella sugerida por algunas corrientes culturalistas y funcionalistas, como la teoría de la dominación, acerca de las relaciones entre indígenas y mestizos. En primer lugar, se puede advertir que las partes interactuantes tienen que adaptarse mutuamente a las reglas de cada uno y que, por lo tanto, categorías analíticas como "dominación" son de poca utilidad para describir aquella interacción ya que tiende a dar una imagen unilateral. En segundo lugar, se puede notar que aquí no se está tratando ni con clases, ni con castas como las de la India, sino con grupos sociales originados de la confrontación de dos sistemas sociales y culturales distintos y cuyos criterios de adscripción se basan principalmente en la herencia y el matrimonio.

Finalmente, en tercer lugar, no creemos que el rechazo de los indígenas hacia los *místis* pueda explicarse exclusivamente por un sentimiento de clase explotada. Si bien no descartamos que pueda darse esta posibilidad, más importancia parece tener el que estos últimos son percibidos como ilegítimos o seres asociales que han disruptado el orden de los indígenas.

A través de este análisis se puede notar que reconocemos a dos unidades étnicas interactuantes que son el producto de circunstancias históricas, pero cuya existencia depende de la continuidad de determinadas premisas estructurales que tienen la capacidad de encapsular dicha historia restándole dinamismo. Desde el punto de vista del conjunto de la sociedad nacional, con su marcado acento en la homogeneización, la coyuntura histórica y las relaciones de dominación basadas en la acumulación de capital y poder, es muy posible que estos estratos no se distingan. Consecuentemente, para identificarlas hay que descender a su nivel. Habiéndolo logrado, lo que se advierte es un universo bastante diferente del que se percibe desde lo alto. La razón es que predominan sistemas socio-culturales que enfatizan determinadas relaciones y conceptualizaciones que redefinen las premisas venidas de fuera.

Es pues la vigencia de esta orientación endogámica a nivel de ámbitos circunscritos, aunada a las políticas tributarias derivadas del período incaico y colonial, lo que más ha favorecido la permanencia de sentimientos étnicos en la sociedad andina. Durante la República, a estos factores se le añadieron las leyes proteccionistas que permitieron el reconocimiento legal de dichas unidades sociales pero también un robustecimiento de sus fronteras. Al inhibirse la posibilidad de tener tierras en más de una comunidad se propició aún más la orientación endogámica y se recortó el control de múltiples pisos ecológicos. Todo esto posibilitó un reforzamiento de los lazos corporativos en las comunidades indígenas, un incremento de actitudes localistas pero también cierto alejamiento del conjunto nacional. Bajo estas circunstancias no debe extrañar que la mayor parte de las revueltas campesinas durante el período republicano alcanzasen una expansión muy limitada y que se tuviese que importar mano de obra extranjera para cubrir las necesidades laborales de las plantaciones costeñas.

Esto último, sin embargo, no significa que se perdiesen completamente las diferencias étnicas entre miembros de diferentes regiones

andinas. Aunque las razones para que se conserven estas diferencias, que hasta están acompañadas del reconocimiento de fronteras identificables, no han sido muy estudiadas, al menos su existencia es detectable a través de ciertas expresiones de rivalidad que se entreveen en comportamientos y tradiciones orales. Un caso bastante notorio tiene lugar entre las poblaciones que se ubican al norte y sur de La Raya en el Departamento del Cuzco. De acuerdo a un conjunto de relatos orales recogidos por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1978), y otros por Jorge Flores Ochoa (1973), las primeras se asocian con el Apu Ausangate, Inkarrí, el maíz, las habas, etc.; mientras las segundas con Qollarí, con un yerno del Apu Ausangate llamado Mariano Inkilli, con la ganadería, la qañiwa y el apelativo Colla. Como se puede apreciar, una vez más el dualismo basado en oposiciones complementarias, que recuerda el contraste entre la puna y el valle, se pone al servicio de esta distinción étnica.

Correspondiendo con esta conceptualización, también existen rituales de naturaleza competitiva semejantes a los *tinkuys* bolivianos o a los del Chiaraque de la provincia cuzqueña de Canas. Abraham Valencia nos menciona que en San Pablo, provincia de Canchis, cuando el 6 de enero se celebra la fiesta de la Virgen de Belén tres campesinos, que hacen las veces de Reyes Magos, compiten en una carrera ecuestre para ver quién lleva al Niño de la Virgen delante del anda en que se le saca en procesión. Uno de estos Reyes es identificado como Indio y se le asocia con Inkarrí, otro como Negro y se le identifica con Qollarí y el tercero como Blanco. Paralelamente se dice que si gana el primero será bueno para la agricultura, si el segundo, será anuncio de hambrunas y si el tercero, buen fluir de dinero pero malestar en la agricultura.

En Ch'éqa Pupuja, comunidad perteneciente al dominio de Qollarí por quedar en la provincia puneña de Azángaro, esta misma competencia de San Pablo es interpretada con algunas variantes. Esta vez, según testimonios recogidos por Jorge Flores Ochoa, el rey blanco no figura. Quien ocupa su lugar es el Negro de quien se dice que si gana habrá hambruna para todos. Los otros dos, esta vez presentados en una clara oposición complementaria que alude a las regiones norte y sur de La Raya, son Inkarrí y Qollarí. Del primero se dice que su triunfo acarrea bienestar a la región del Cuzco, mientras que del segundo, prosperidad en el altiplano (Flores Ochoa, 1973).

Coincidiendo con estos contrastes entre quechuas y qollas, hemos podido notar la existencia de otra frontera étnica entre Junín y Huancavelica que son departamentos que en el pasado estuvieron vinculados con dos grupos étnicos significativos: los huancas, el primero y los chancas, el segundo. Esta frontera es la colina de Tayacassa, que dio el nombre a la provincia huancavelicana de Tayacaja. Si bien no hemos podido precisar con claridad su ubicación espacial sabemos que se encuentra entre el distrito huancavelicano de Pazos y las comunidades huancas de Marcavalle y Pucará. Asimismo hemos constatado que estamos ante una frontera pues las poblaciones que se ubican a uno y otro lado mantienen fuertes relaciones antagónicas que las dejan translucir en el uso de ciertos términos que encierran connotaciones étnicas. Así, mientras los pobladores de Pazos tratan a sus vecinos norteños de "huancas", éstos, valiéndose de un término peyorativo, les dicen a sus opuestos "kalla" que es equivalente a montaraz o salvaje, condición propia de los hombres de altura.

Algo semejante pudimos constatar en la ciudad ayacuchana de Huanta con respecto a poblaciones de altura como las de los iquichanos. Esta vez la denominación dada a estas últimas por parte de los huantinos era de "chutos", que también significa montaraz o salvaje. Coincidiendo, con este trato adicionalmente se pensaba que eran muy belicosos y que siempre debían de estar prevenidos frente a un posible ataque por parte de ellos. Pero al margen de repetir esta secular tendencia de considerar a las poblaciones de altura como salvajes, es sorprendente reparar que cerca de 21 comunidades ubicadas en este nivel ecológico sigan siendo consideradas como parte de una misma etnia conocida esta vez como iquichana.

Determinar hasta qué punto estas distinciones no son meramente contextuales sino que están acompañadas de rasgos culturales distinguibles por sí mismos, es algo que supone una investigación detallada pues no siempre lo que se puede identificar como un área cultural es coincidente con la percepción que las poblaciones involucradas tienen de su unidad. Acometer esta tarea es lo que nos proponemos hacer en un futuro cercano en el área geográfica de Huarochirí que sirvió de base para el manuscrito del Padre Francisco de Avila sobre los mitos y ritos de sus pobladores.

Más allá de esta esfera regional el uso cada vez más extendido, en áreas de habla quechua o aymara, de la bandera con los colores del arco

iris llamada del Tahuantinsuyo pareciera sugerir que se viene gestando un sentimiento de etnicidad que podríamos denominar andino. Sea en departamentos como Cuzco, Puno, Lima, gran parte de Bolivia y la serranía de Ecuador es impresionante observar la notoria presencia de este símbolo en contextos ceremoniales como la peregrinación al Qoylluriti o, en otros, como fiestas patronales o del agua en donde se remarca la recreación de la identidad cultural de localidades y regiones. Es tal su difusión que inclusive movimientos religiosos con alcance nacional e internacional, de evidente trasfondo andino como los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, la han adoptado haciéndola figurar prominentemente al lado de la peruana y la celeste y blanco de su propia agrupación.

Sin pretender detenernos demasiado en el proceso de expansión de este símbolo, que de por sí ameritaría una investigación pormenorizada, es nuestra impresión que este fenómeno confirmaría la existencia de una unidad andina que reposaría en una matriz socio-cultural de origen prehispánico, en cierto antagonismo hacia la costa y las clases medias de sus principales centros urbanos, y en una orientación endogámica extendida a nivel del conjunto de la serranía ⁸.

La presencia simultánea del localismo y las fuerzas homogeneizantes, hizo que el mundo que se extendía allende los límites de los poblados andinos se volviese temido a la par que deseado. Tan es así, que de acuerdo al rico folklore andino la foraneidad es presentada como un ámbito misterioso, poblado de personajes temibles y maléficos que a veces asumen la forma de animales con el cuello largo, como las ya mencionadas *qarqachas*, de monstruosos condenados que para salvarse deben comerse a tres seres vivientes, o de *pishtacos* o *nacaq* (degolladores), que extraen la grasa humana para atender modernas demandas industriales para la lubricación de trenes o aviones, o para curar enfermedades afincadas en la foraneidad. Dadas estas creencias, hasta hace poco incursionar en este universo representaba una osada temeridad que motivaba dramáticas despedidas en puntos destinados ex-profesamente para tal efecto. En quechua estos últimos recibían el nombre de "*huaqaypata*" que significa "andén del llanto".

8. Esto último es sugerido por el hecho que de 65 parejas pertenecientes a Israel del Nuevo Pacto Universal, procedentes de distintas localidades del territorio peruano, cerca del 80 por ciento remitía sus orígenes a localidades serranas (Ossio, 1990, p. 156).

Pero así como se le temía, también se le apreciaba pues se consideraba que era fuente de poder y de posibles beneficios económicos. De aquí que en el imaginario andino toda instancia de poder sean el Huamani (o espíritu del cerro), o los pishtacos, contemporáneos, o el Inca —que Guamán Poma ubica en la cúspide de la jerarquía indígena colonial—; todos ellos son presentados bajo atributos de los forasteros como son lucir una piel blanca, o una vestimenta que hacía gala de botas altas y casacas de cuero y que en cuanto a idioma se valía del español para comunicarse.

Admitida la naturaleza ambigua de estos atributos, unas veces fueron rechazados pero más frecuentemente fueron aceptados para evitar la discriminación y el abuso por desconocer la legislación nacional. Son tales las ansias de acceder a ellos que en algunas narraciones folklóricas hasta se cree que se puede dominar el español comprando el conocimiento de algunas palabras⁹. Esta incorporación impostada de los valores de la foraneidad es lo que se conoce como proceso de cholificación. De él los mismos campesinos andinos son conscientes al punto que aquellos que la practican son calificados de "*chawa misti*" que como ya indicamos quiere decir "mestizos crudos".

Sin lugar a dudas tendencias de esta naturaleza son las que han favorecido el desarrollo de perspectivas homogeneizantes en relación a nuestra realidad social. Superarlas supone pues ingresar a los microcosmos donde se recrea la identidad cultural andina y a partir de ellos remontarse al conjunto nacional. No hacerlo supone quedarse entrampados en las categorías favorecidas por el centralismo y volverse cómplice de los prejuicios casi atávicos de nuestras élites dominantes.

Son estas razones las que nos han llevado, en contraposición a otros investigadores, como Carlos Iván Degregori, Rodrigo Montoya y muchos otros más, a enfatizar una perspectiva andina que plantee paradigmas distintos a los que el centralismo nos ha acostumbrado. Esto no quiere decir, por otro lado, que consideremos que los campesinos andinos sean estáticos. De hecho admitimos los cambios a los cuales han estado sometidos y reconocemos que hoy, como nunca antes en nuestra historia, se está produciendo en nuestro país un proceso de conjunción de

9. Véase "Hablar el español cuesta caro", tradición oral ayacuchana consignada en Ortiz, 1973, p.180.

todas las sangres. Pero para comprender cabalmente lo que este proceso supone, y las anomalías a que ha dado lugar, también creemos que es necesario establecer los contrastes con el Perú oficial que desde su centralismo ha propugnado. No hacerlo supondría seguir prisioneros del centralismo y cómplices de la falta de diálogo que ha reinado en nuestro país.

PONTÍFICAL MUNDO

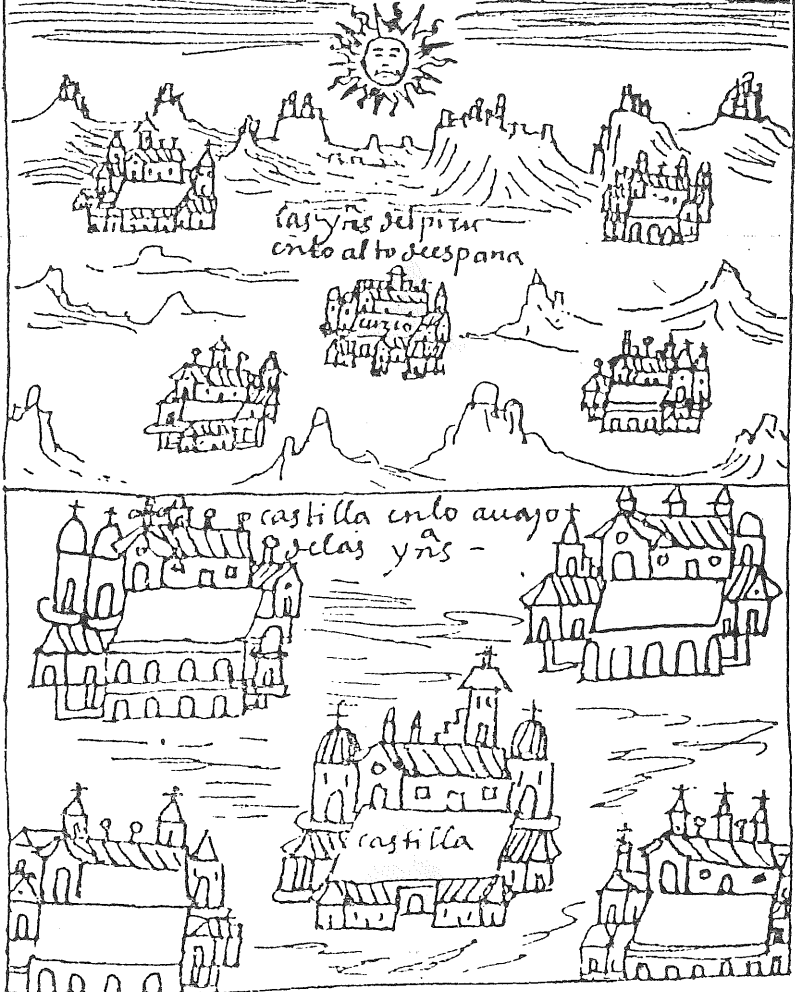


Figura 1

EL UNIVERSO ESPAÑOL E INDIGENA SEGUN GUAMAN POMA

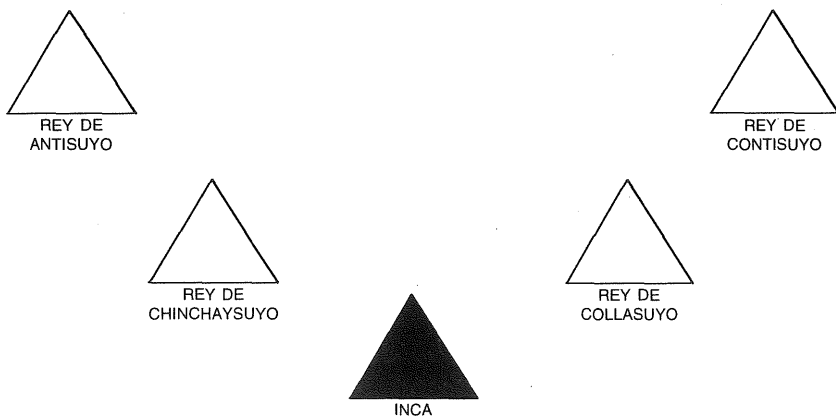
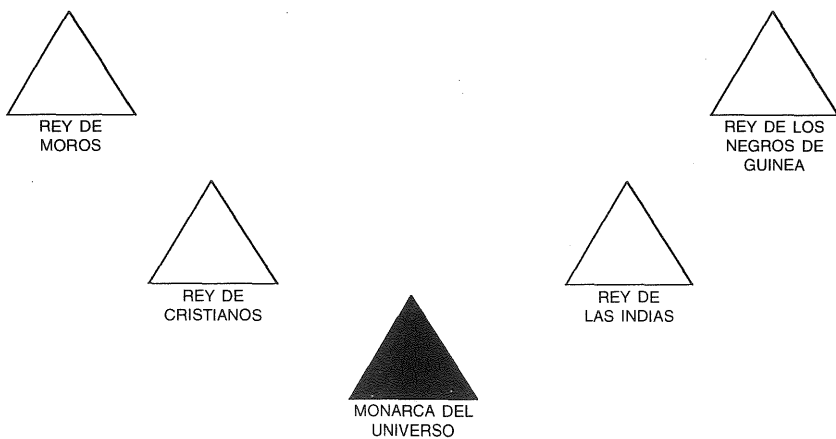
EL UNIVERSO INDIGENAEL UNIVERSO ESPAÑOL

Figura 2

PRINCIPES DOMMELCHORCARLOS



son los principes habla el señor rey emperador ynti tanqui
 eno mi cada de santiago - quire decir prinupe a
 uqui ynga apaciguai en la ley des le reyno de los yns
 y todo sus nietos y deien drentes son principes de los
 yns en su generacion y lloy más del s. rey emperador
 tienen yns de eno mi cada ellos ellas -

Figura 3

MANDONCILLODE CINCOIÑS
 PICHICASAMACHICOSP

ma del ayllucallau ca guar noio del pueblo se eji pau mi tima-
 yoma



rebutacio y abido no tiene don que no le man don
 falte en lo yñs ti butarios

Figura 4

BIBLIOGRAFIA

- ARGUEDAS, José María
1964 Puquio, una cultura en proceso de cambio. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pp. 221-272. Lima.
- ARRIAGA, Fray Joseph de
1968 Extirpación de la Idolatría en el Perú. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, pp. 193-319, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- CONTRERAS, Carlos
1969 Estado republicano y tributo en la Sierra Central en la post-Independencia. En: *Histórica*, Vol. XIII, N° 1, P.U.C. Lima.
- DUVIOLS, Pierre
1973 Huari y Llacuaz. Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad, *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX, pp. 153-191, Lima.
- FUENZALIDA, Fernando
1970 Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo. En: *El Indio y el Poder*, I.E.P., Lima.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1968 *El primer nueva coronica y buen gobierno*, Institut d'Etnologie. Paris.
- HYLLAND E., Thomas
1993 *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Boulder Colorado. London.
- OSSIO, Juan M.
1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Ignacio Prado Pastor, Lima.
- 1981 Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del

antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas, en *Etnohistoria y antropología andina*, II Jornada del Museo Nacional de Historia, pp. 189-214, Lima.

1990 La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social, *Pobreza urbana, relaciones económicas y marginalidad religiosa*. P.U.C. Lima.

ZUIDEMA, Tom

1964 *The Ceque System of Cuzco*. Ed. Brill. Leiden.