

ESPACIOS  
INSTITUCIONALES  
EN LOS ANDES

Jacques Malengreau



ESPACIOS INSTITUCIONALES  
EN LOS ANDES

MINIMIA IEP

# ESPACIOS INSTITUCIONALES EN LOS ANDES

*Jacques Malengreau*

Investigador asociado de la Fundación Nacional  
de la Investigación Científica de Bélgica  
Maestro de Enseñanza en la  
Universidad Libre de Bruselas

*El presente título engloba dos trabajos  
realizados por el autor.*

*El primero es, Tierra, territorio y  
parcela en la reproducción social  
andina, que es un estudio realizado en  
las comunidades de San Carlos en el  
norte peruano y Cusipata en el sur.*

*El segundo, Organización del espacio y  
jerarquía institucional en los Andes al  
norte de Chachapoyas, un trabajo en  
una región muy poco estudiada por las  
Ciencias Sociales.*

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS  
UNIVERSIDAD LIBRE DE BRUSELAS

*Esta publicación contó con el apoyo del servicio de cooperación de la Universidad Libre de Bruselas.*

© De la versión en castellano  
IEP ediciones  
Horacio Urteaga 694, Lima 11  
Telfs. 32-3070 / 24-4856  
Fax [5114]32-4981

Impreso en el Perú  
1ra. edición, agosto 1992  
1000 ejemplares  
ISBN 84-89303-17-7  
ISSN 1019-4479

Edición y diseño: Gonzalo Nieto Degregori

I. TIERRA TERRITORIO Y PARCELA EN LA REPRODUCCION SOCIAL ANDINA	9
1. Representaciones telúricas y relaciones con la tierra en los Andes	10
2. El territorio comunal: relaciones colectivas y privatización	16
3. El acondicionamiento sociogeográfico del territorio comunal: espacios regionales y sectores familiares	25
a. Espacios regionales	25
b. Sectores familiares	30
Conclusiones	36
Bibliografía	39
II. ORGANIZACION DEL ESPACIO Y JERARQUIA INSTITUCIONAL EN LOS ANDES AL NORTE DE CHACHAPOYAS	41
1. Enfoques teóricos sobre el espacio andino y críticas	42
2. Modelo y conceptos de organización espacial en los Andes	47
3. Puntos de referencia simbólicos y rituales del espacio autóctono	51

MALENGREAU, Jacques

Espacios institucionales en los Andes.--Lima: IEP, 1992.-- (Colección Mínima, 28.).

/PARCELACION DE LA TIERRA/TIERRA/SOCIEDAD ANDINA/COMUNIDADES CAMPESINAS/CUSCO/AMAZONAS

W /05.01.01/M/28

4. Articulación social y material de las unidades socioterritoriales locales	64
a. Ensamblaje en cinco niveles	64
b. La región económica autóctona	68
c. El área matrimonial regional	72
d. La comunidad	75
e. Agrupaciones familiares, aliados y compadres	80
f. La unidad doméstica	89
Conclusiones	95
Bibliografía	99
 ANEXOS	 101

I  
TIERRA, TERRITORIO Y  
PARCELA EN LA  
REPRODUCCION SOCIAL  
ANDINA\*

Más allá del papel esencial que cumple en la reproducción económica de las colectividades locales, en las sociedades campesinas, y particularmente en el mundo andino, la tierra constituye un elemento con fuerte carga simbólica así como un repositorio esencial de la identidad social, con su propia lógica que, a corto plazo, subordina cualquier consideración de carácter estrictamente productivo. Sin embargo, a largo plazo, el papel atribuido a la tierra consiste en asegurar la reproducción social y económica de campesinos individuales, de familias locales y de la comunidad, frente al sentimiento de inseguridad ligado al mundo natural y a las relaciones con el mundo externo. En las relaciones con la tierra se reflejan, se articulan y se oponen distintos niveles sociales de organización, desde el doméstico al regional. Entre esos niveles de organización social, el comunitario se encuentra más explícitamente asociado a un territorio, o sea a una tierra exclusiva y claramente delimitada. Sin embargo, esa tierra se trabaja dentro de relaciones familiares o de clientela personal. Las relaciones con la tie-

\* Agradezco a Carlos Iván Degregori por el trabajo de preparación del manuscrito para la publicación.

rra en el mundo andino están llenas de conflictos entre la estructura de autosubsistencia social y la de mercado.

A partir de la literatura antropológica y de investigaciones llevadas a cabo en dos pueblos andinos, San Carlos en el norte del Perú y Cusipata en el sur, analizaré aquí cómo se organiza la *relación* con la tierra como parte de las *relaciones* entre unidades sociales de distintos niveles de integración regional, comunal, parental y doméstico, y qué significado se le puede dar a la relación con una parcela individual determinada dentro de este contexto complejo. También la naturaleza del lazo con la tierra en las comunidades andinas se diferenciará de la definición abstracta y economicista de la parcela-medio de producción. Pero, antes que nada, cabe recordar que la tierra en los Andes es percibida a la vez como un espacio delimitado, pero indiviso, aunque no necesariamente continuo, ligado al mundo de los antepasados.

### **1. Representaciones telúricas y relaciones con la tierra en los Andes**

Los campesinos definen su relación con la tierra y delimitan la tierra dentro de marcos sociales que encajan en distintos niveles, se complementan y se oponen en un mismo nivel. Al tratar de entender cómo, los medios científicos reflejan preocupaciones sociales específicas. Mayormente, las preocupaciones oscilan entre dos tendencias: una privilegia lo culturalmente específico y lo más estable de una sociedad, la otra enfoca las condiciones históricas de orden económico-social. La realidad analizada por cada uno de esos dos puntos de vista responde generalmente a lógicas distintas; pero éstas no dejan de influenciarse mutuamente, por lo cual esos dos

puntos de vista no pueden ser totalmente aislados. Las condiciones socioeconómicas propias tanto a cada región como a cada lugar constituyen relaciones distintas con la tierra, independientemente de los conceptos telúricos, pero se relacionan con éstos. Así las representaciones telúricas y las estructuras de relación con la tierra se reflejan mutuamente, sin ser determinantes unas de otras.

Los mitos, las leyendas y a veces también ciertas interpretaciones de la relación con el medio ambiente, tal como se presentan en los dos pueblos investigados tal como aparecen en la literatura etnográfica andina, revelan ciertos rasgos comunes. Se encuentra un lazo estrecho de los cerros y las cuevas con los antepasados. El seno de la tierra, allí donde hay aperturas en ella, contiene y oculta no solamente/los cuerpos y los espíritus de los antepasados o los gentiles, sino también valiosos minerales, muchas veces escondidos por algunos antepasados poderosos.<sup>1</sup> Uno no puede acercarse a esos tesoros sin correr grandes peligros. Se encuentra asimismo el concepto de una continuidad social y biológica entre el seno de la tierra y la gente que vive en la superficie de ella, y cada pueblo declara descender de antepasados diferentes y asociados con lugares telúricos distintos.

De la tierra brotan fuentes de agua y lagunas de cuya existencia, abundancia o carencia, depende la vida de la gente de hoy, como ha dependido la vida de sus antepasados.<sup>2</sup> En las le-

1. Martínez (1983) hace resaltar la superposición andina entre los espíritus de los cerros y los antepasados.

2. Sherbondy (1982) nos enseña que la tradición andina presenta el mar y sus derivados, las lagunas, como los lugares de origen de la creación del mundo y en particular las lagunas como centros históricos de la fundación de unidades políticas.

yendas de los Andes al norte de Chachapoyas, donde no falta el agua, el agua que sale del suelo se vuelve sangre o provoca inundaciones o forma lagunas que destruyen pueblos, ahogan niños y provocan la esterilidad de las mujeres; también obligan a la gente a mudarse hasta donde viven hoy sus descendientes, los mismos que reivindican los lugares de los antiguos sucesos relatados en las leyendas como partes integrantes y originales de su territorio. El agua, a pesar de su necesidad económica e higiénica, aparece en la tradición oral como una amenaza a la reproducción biológica de la población, y hasta como un castigo sobrenatural, ligado al diluvio bíblico. Las cuevas y las sepulturas antiguas, son temidas. Pero no se encuentran referencias a seres sobrenaturales superiores, aparte del Dios y los santos de la tradición cristiana. En cambio en el valle del Vilcanota, al sur del Cusco, donde escasean tanto tierra como agua, la gente considera a la tierra –Pacha Mama o Tierra Madre– como la deidad suprema. La tierra es cada día objeto de comportamientos deferenciales y de ofertas simbólicas. El culto a los santos representa una tradición aparentemente paralela al culto a la tierra: el santo patrón es un elemento simbólico de identificación y de defensa comunitaria tanto como de protección de la fecundidad de la tierra. Más bajo en la jerarquía están los *apus*, espíritus de los cerros a los cuales se ofrecen ofrendas rituales para asegurarse su benevolencia y, en particular, para garantizar la reproducción de los rebaños y el bienestar de la gente. Los *apus*, a un nivel inferior, están estrechamente relacionados con los gentiles o antepasados: los seres humanos se comunican más directamente con ellos, reunidos entre parientes y amigos. El agua y sus fuentes están estrechamente asociadas a los cerros. Estos mismos cerros se encuentran jerar-

quizados. Así, cada año, los pobladores de muchas provincias del sureste de los Andes peruanos van en peregrinación al cerro Ausangate, el cerro más alto de la región, para celebrar a sus espíritus transformados por la religión católica en una aparición de Cristo grabada en una piedra, el *Qoyllur Rit'i*. De allí cada uno lleva un pedazo de hielo hacia su pueblo y también se baña en unas fuentes sagradas de agua al pie del nevado. El hielo representa aquí la asociación del agua con el cerro en el lugar que constituye la fuente del riego y la fecundación de la tierra de toda la región.

Tanto en San Carlos como en Cusipata, y más allá de lo que diferencia a estos dos pueblos, la tierra constituye a la vez un lugar de conservación del pasado y la fuente del futuro; es un lugar de enfrentamiento permanente entre la esterilidad y la fecundidad, un movimiento cíclico entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, y más que todo el origen y el fin del mundo. Las cuevas y las fuentes constituyen el lazo entre el mundo de adentro y el mundo de afuera; el mantenimiento y la ruptura de este lazo representan los términos de las oposiciones mencionadas. Este lazo, entre lo de adentro y lo de afuera, a través de los orificios de la tierra parece estar estrechamente asociado con la reproducción o la no-reproducción social de un grupo humano. Un grupo manifiesta su enraizamiento a su territorio a través de su relación oral y ritual con las profundidades de la tierra a través de sus aberturas, así como por el trabajo realizado en la superficie, trabajo que acondiciona la reproducción o la no-reproducción económica y social. De esta manera, el acondicionamiento de la producción está directamente ligado a factores míticos. Sin embargo, a diferencia de Cusipata, en San Carlos no se advierten hoy en día ri-

tuales directamente dirigidos a la tierra, a pesar de que la influencia mercantil en San Carlos fue posterior a la de Cusipata. En este último lugar, el lazo ritual con la tierra parece más bien una defensa social frente a una presión más fuerte del mundo mercantil.

La veneración combinada con la aprehensión frente a las entrañas de la tierra, consideradas como fuente de vida pero también como peligro, es mencionada a menudo en la literatura etnográfica sobre los Andes. La frecuente referencia de los pobladores a las riquezas metálicas que se encuentran en la tierra es de tradición antigua.<sup>3</sup> El culto de la tierra, de sus aberturas y de sus cerros también es antiguo. Pero la tradición incaica ordenó la tierra en forma jearquizada y favoreció el culto de los cerros como parte privilegiada de la tierra, ella misma jerarquizada.<sup>4</sup> La jerarquización de la naturaleza y de sus distintas partes y seres sobrenaturales responde a la jerarquización de la sociedad. En este sentido, los pobladores de San Carlos, cuyos antepasados se ubicaron en la frontera del imperio incaico, no tienen una' representación estratificada del medio ambiente como la tienen los moradores de Cusipata.

3. Ver en particular Berthelot (1978:960-962) quien considera que el valor atribuido a los cerros es solamente una extensión del valor atribuido a los minerales. Pero, como dice el autor, esta valorización y su derivado son versiones incaicas y estadistas de la relación sacralizada con la tierra. En la tradición popular, la relación con la tierra está más claramente asociada con los antepasados locales.

4. Zuidema (1978:1043) hace resaltar particularmente la relación mítica entre los cerros. "lugares de nacimiento" del agua, y los antepasados que introdujeron el riego y la agricultura en el mundo incaico. El culto a los cerros principales de una región expresa una relación con los antepasados que los pueblan. En ese marco, las aberturas de la tierra –lagunas, fuentes y cuevas– constituyen las vías materiales de comunicación con esos mismos antepasados. El agua forma la materia dinámica de esas vías de comunicación.

La asociación de los antepasados con cerros, fuentes y cuevas legitima la relación de una unidad socioterritorial endogámica con el territorio que ocupa.<sup>5</sup> También da un carácter sagrado a la integridad o la indivisibilidad del territorio. En principio, impide su desmembramiento y sirve de base a una representación solidaria de la comunidad local. En la práctica, una parte más o menos extendida de las tierras de cada comunidad ha sido sometida a un proceso de privatización; pero la comunidad acondiciona su uso de varias maneras y conserva el control directo sobre una cantidad más o menos importante de tierras.

La acción económica sobre la tierra y su explotación, tienen que relacionarse con la asociación mítica ancestral entre grupo social y territorio. La relación con éste no se reduce a una sencilla acción de producción, ni se puede entender en puros términos de productividad; hasta puede oponerse a ella dentro de los límites de las exigencias de reproducción socioeconómica del grupo. Cada grupo local desarrolla una relación total con la tierra, no solamente en el sentido de tratar a la tierra como fuente casi exclusiva de producción, sino también en el uso combinado y polivalente de las distintas potencialidades de una tierra personalizada en sus distintos sectores ecológicos y hasta dentro de cada uno de ellos. Estas potencialidades, por supuesto, son acondicionadas tanto por tradiciones culturales como por el marco histórico. Así, por ejemplo, Cusipata en el sur y San Carlos en el norte no tienen los mismos conceptos de complementaridad interna y externa. San Carlos, que dispone de una extensión mayor de tierras en relación a la población organiza su territorio en vanos pisos ecológicos

5. Al respecto, ver Ossio (1983:37-39).

y los divide horizontalmente en varios sectores. Cusipata, en cambio, no tiene esa complementariedad vertical interna: allí se hace una distinción en términos tecnológicos entre un sector de riego artificial y un sector "temporal" o de secano. Por otra parte, las relaciones interecológicas se establecen por: intermedio del intercambio de productos y también de un sistema de aparcería, con otros pueblos. También hay que tener en cuenta que la situación actual de cada pueblo es resultado de distintos procesos históricos: mientras San Carlos reconquistó acceso a ciertos sectores ecológicos en el siglo XVIII, Cusipata fue despojada por haciendas en los últimos siglos y puede que sea también producto parcial del desmantelamiento territorial en varios pisos ecológicos de un grupo anterior más amplio.

Cada comunidad está estrechamente relacionada con su territorio, cuya integridad defiende tanto de eventuales invasores externos como de la codicia de sus miembros individuales. La ascendencia mítica común de los habitantes fortalece este lazo entre comunidad y territorio. La unión territorio-comunidad descansa también sobre la unidad tanto de la comunidad como del territorio. Así, el acceso de los pobladores a la tierra de la comunidad y a sus recursos depende de su participación en los actos colectivos de la comunidad. Por otra parte, el territorio es concebido como un complejo con carácter de complementariedad interna y como unidad indivisible e inalienable, cualquiera que sea su organización interna.

## 2. El territorio comunal: relaciones colectivas y privatización

La vinculación a un territorio delimitado aparece hoy día en forma más institucionalizada al ni-

vel de la comunidad campesina. Este lazo es mantenido por un grupo de personas que lo consideran como exclusivo y condicionado al cumplimiento de deberes colectivos económicos políticos y rituales, aspectos estos que pueden ser asumidos por la descendencia o la adopción. Los comuneros forman un grupo predominantemente endogámico ligado a un territorio determinado, que agrupa a familias que en su mayoría pueden referirse a antepasados comunes más allá de un cierto número de generaciones ubicadas en el tiempo mítico. En los Andes meridionales, la comunidad se subdivide a veces en mitades, ellas mismas endogámicas.<sup>6</sup> En todos los casos, la comunidad, así como las mitades, están compuestas de parentelas bilaterales y exogámicas que, salvo en los casos de *siblings*, se recortan en parte entre ellas, o sea no forman unidades corporadas, y desde luego no pueden estar ligadas a territorios específicos y permanentes.

Las relaciones sociales que se desarrollan dentro del territorio de la comunidad responden a lógicas contradictorias, que forman la base histórica y social de la misma estructura comunitaria. Como lo he especificado largamente en otro trabajo (Malengreau 1972), la estructura comunitaria se fundamenta en la afirmación y la construcción permanente de sus límites, tanto sociales como territoriales, frente a las ambiciones tanto externas como internas, sobre sus territorios y sus recursos. La integridad territorial de la comunidad implica relaciones colectivas de redistribución económica y ritual. Estas relaciones dan un sentido más extenso a las reciprocidades asimétricas en el seno de la comunidad. En este sentido, se oponen al movimiento contrario de

6. Al respecto, ver Platt (1978:1089), Riviere (1983:16) y Wachtel (1983:1).

recuperación de las formas de reciprocidad por los lazos de dependencia tipo clientela entre personas de poder socioeconómico diferenciado. Así, más allá de su valorización ideal de reciprocidad y redistribución, la comunidad constituye una protección, surgida en un contexto colonial y de dependencia, contra el acaparamiento de tierras y la acumulación mercantil, que fueron reforzados por la liberalización de la tierra en tiempos republicanos. Al mismo tiempo, la comunidad es factor de un sistema de discriminación en contra de la población indígena considerada como no asimilable por los *mistis*, el estrato social superior local; esta discriminación permite el mantenimiento de lazos de clientelismo en el mundo rural.

En principio, la comunidad campesina se autoconsidera, y es considerada por la ley peruana,<sup>7</sup> como la única propietaria de las tierras ubicadas bajo su jurisdicción. Pero el carácter colectivo de las relaciones con la tierra dentro de la comunidad varía de un lugar a otro. El territorio o sector delimitado de tierra constituye el marco principal de referencia material de los campesinos en general y de los comuneros en particular. Ese territorio resulta ser el elemento principal en juego dentro de las relaciones socioeconómicas y las contradicciones sobre las cuales se basa la estructura comunitaria. Tanto en su delimitación como en su explotación, el territorio depende de procesos y decisiones externas a la comunidad, así como también de relaciones internas entre los comuneros. De ello resultan situaciones específicas a cada lugar, pero con tendencia general a una privatización de la propiedad.

7. Ver el decreto ley N° 17716 del gobierno militar peruano en 1969. sobre la Reforma Agraria.

La tierra de la comunidad se divide en sectores privados y sectores comunales; estos últimos pueden ser de uso colectivo o mayormente de uso individual. Generalmente, las tierras ubicadas a mayor altitud son pastos de acceso libre para el ganado, y en medida mucho menor para los cultivos de cada comunero, que solamente poseen la parcela mientras la están cultivando. Además, el uso particular de estos sectores de altura puede ser determinado por la comunidad. Así, en San Carlos la comunidad determina los sectores comunales reservados para la agricultura o la ganadería en las partes más altas de su territorio. Cusipata también impone una rotación específica de cultivos en algunos sectores.

Los sectores más bajos de los valles en su mayoría se han privatizado. En lugar de ser regularmente redistribuidas a las familias como antes las parcelas pueden ahora ser vendidas y compradas sin autorización de la comunidad. Así, las tierras con mejor infraestructura de riego, más cercanas a las vías de comunicación y más aptas para el cultivo comercial, que corresponden generalmente a los sectores más bajos, han sido las primeras en privatizarse, inclusive en beneficio de propietarios forasteros o hacendados vecinos. Sin embargo, a pesar de ser privadas, las parcelas ubicadas en el territorio de las comunidades pueden ser sometidas a ciertos acondicionamientos comunitarios en su uso, principalmente en lo que se refiere a la distribución de agua de riego, en particular en los Andes meridionales donde se prolonga la estación seca. Además, como veremos, la capacidad de trabajarlas depende de redes sociales, en particular del parentesco y de las alianzas matrimoniales u otras dentro de la comunidad. Además, puede predominar el derecho de carácter más tradicional sobre el producto de un trabajo, que el derecho de la propiedad de la

tierra. Así, por ejemplo, he presenciado en Cusipata la exigencia de un morador sobre el producto de la venta de un árbol que él mismo había sembrado, pero ubicado en un terreno que había vendido años atrás.

Las tierras de Cusipata han sido sometidas a influencias mercantiles mayores y más antiguas que en San Carlos.<sup>8</sup> Las tierras de Cusipata se encuentran cerca de una importante vía de comunicación sobre un eje comercial que se desarrolló desde el siglo XIX con el negocio de la lana, y están rodeadas y hasta invadidas por sectores privados de gran tamaño, lo que no se da en San Carlos. Además, las tierras de Cusipata sufren una presión demográfica mucho más fuerte pues el universo poblacional es mayor: 1,200 habitantes contra 500 en San Carlos. Los conflictos entre los derechos comunitarios y los usos individuales son también más agudos que en San Carlos y la privatización más avanzada. Sin embargo, en San Carlos, luego de la llegada a la región de la carretera en 1962, y sobre todo después que se finalizó en 1977 la carretera de penetración del Pacífico a la Amazonía, las comunidades de la región fueron sometidas a un proceso acelerado de privatización, sobre todo en los sectores más cercanos a la carretera. Los moradores venden sus parcelas con el pretexto de vender las mejoras que han realizado en ellas, tal como la roza o roturación, el cultivo, el cerco o una construcción. De esta manera, y con la legalización interesada de los notarios del departamento, tierras en principio comu-

8. Los datos acerca de Cusipata fueron recogidos durante dos años de investigaciones en los períodos 1967-68 y 1970. Los datos referentes a San Carlos han sido recogidos durante tres años de investigaciones en los períodos de 1974-75 y 1982-83 y 1985-86. Las fechas de la observación no nos permiten incluir los posibles desarrollos más recientes en relación a la tierra en Cusipata.

nales se transforman en tierras privadas. No obstante, grandes extensiones de pastoreo y de cultivo han quedado en poder de la comunidad. Ubicadas en los sectores más elevados y más alejados de la carretera, ellas constituyen la mayor parte del territorio, y sirven para la explotación silvícola, pero siempre con la autorización de la comunidad en caso de venta de madera fuera del pueblo.

La comercialización de ciertos productos locales, el deseo de gastar parte de la producción en objetos de consumo mercantil, así como la introducción de nuevas técnicas de producción, aislan al individuo de su contexto social al desviar el producto de su trabajo de las "obligaciones" sociales tradicionales. El lote de tierra, el producto o el servicio, aprovechados en un sentido comercial y fuera de su contexto social familiar o comunal, se transforman en elementos equivalentes de intercambio y en objetos de mercado. Con la parcelación de su base principal territorial, la comunidad se debilita mientras la tierra, de instrumento de subsistencia y redistribución, pasa a ser objeto de acumulación y hasta de especulación individual. Así, en San Carlos, muchos terrenos de propiedad privada que se ubican a distancia muy corta del pueblo no son trabajados, mientras sus dueños cultivan terrenos comunales del mismo sector ecológico, pero alejados del pueblo. Los terrenos privados cercanos no tienen otro uso que ser propiedad, o sea sirven de reserva individual, lo que no se da en los terrenos comunales. Estos últimos solamente pueden ser reservados mientras están cultivados, y eso en conformidad con el derecho consuetudinario de las comunidades, que restringe la propiedad a los productos del trabajo propio o familiar. En las tierras más directamente relacionadas con el mercado y a la vez limita-

das en extensión, el trabajo es más permanente e intenso, pero también la presión demográfica es más fuerte: es el caso de las parcelas de San Carlos ubicadas cerca de la carretera; es también el caso de las tierras bajas de Cusipata.

La privatización de la tierra no lleva automáticamente a un modo de producción parcelario. Hemos visto que el derecho comunitario, así como los lazos parentales y otros, acondicionan el uso mismo de la tierra. Solamente al salir de la jurisdicción comunitaria y de los lazos parentales puede ubicarse un terreno dentro de un modo de producción parcelario. Eso es lo que ocurre con ciertas tierras bajas de San Carlos, pobladas tanto de inmigrantes de otras regiones como de gente originaria de San Carlos. El proceso de producción en la mayoría de estas tierras no tiene relación con los sistemas de reciprocidad y redistribución operantes en la jurisdicción de San Carlos. Desde 1981 el sector en el cual se encuentran estas tierras forma parte de otro distrito, pero varias personas originarias de San Carlos siguen cumpliendo sus deberes de comuneros en su pueblo de origen con el fin de seguir teniendo acceso a los terrenos comunales de altura, debido a la escasez de tierras en el sector donde viven. En Cusipata, algunas tierras salen también del sistema solidario de trabajo, pero quedan sometidas a varios deberes comunitarios cuyo cumplimiento acondiciona el acceso tanto al agua de riego, como a los pastos comunales.

Las comunidades tienen mecanismos internos y externos, de defensa específicos, en relación a la tierra y a su uso.

Los mecanismos de defensa territorial internos incluyen el desmantelamiento de los cercos que no estuvieran levantados de acuerdo con los usos comunales, la destrucción de cultivos en terrenos en vía de privatización y, en casos extre-

mos, la expulsión de un rebelde a las reglas comunales fuera de los terrenos comunales. En Cusipata, en particular, el control comunal sobre la tierra en las partes privadas todavía se realiza a través de la distribución de agua de riego. Así, los turnos de riego se deciden en asambleas de regantes, las cuales condicionan la posibilidad de cultivar la tierra. Así también, la comunidad protege el derecho de paso, prohibiendo los cultivos permanentes, que resultan destruidos por desconocidos con el apoyo tácito de la comunidad. En San Carlos, en 1981, los comuneros subieron a las alturas comunales, en trabajo de *obligación*, para derribar cercos levantados por un grupo de comuneros alrededor de pastos que querían reservar y cultivar aparte para criar ganado mejorado. Ellos habían cercado los pastos más cercanos al pueblo, en una extensión mayor a la autorizada inicialmente por la comunidad. Los acontecimientos incluyeron algunos choques violentos.

En la defensa de los límites externos de las comunidades, se siguen largos e interminables juicios contra las grandes propiedades o las comunidades vecinas, que resultan en provecho de los abogados; se producen ocupaciones colectivas (invasiones) y muchas veces simbólicas de tierras limítrofes reivindicadas; ocurren robos de animales o destrucciones de casas de la unidad con la cual la comunidad está en disputa, y a veces hasta choques violentos entre personas.

Así, en 1984 la comunidad de San Carlos citó a sus miembros en trabajo de *obligación* para roturar un terreno en un sector en disputa con la comunidad vecina de San Pablo, como si lo fuera a cultivar. Ese sector de altura no es normalmente usado por los moradores de San Carlos por lo cual, después de la roturación, el terreno se quedó sin trabajar. Por otro lado, en un sector fronterizo de Cusipata, en disputa con una hacienda

vecina, la municipalidad, al no estar reconocida oficialmente la comunidad, mantuvo, por lo menos hasta 1970, el control comunal con transferencia de las parcelas por intermedio de la comunidad a la muerte del usufructuario; dentro de este mismo sector, la municipalidad imponía también un sistema colectivo de rotación de cultivos por subsectores, que no se aplicaba en ninguna otra parte del territorio. Se ve en esos ejemplos cómo la estructura comunitaria se refuerza frente a su integridad territorial, sobre todo en sus partes fronterizas,

En ciertas condiciones, el proceso de privatización de tierra conlleva la concentración de una parte del territorio comunal en manos de grupos sociales privilegiados originarios de la misma comunidad, que en algunos casos podrían originarse en antiguas mitades endogámicas predominantes. Así, en Cusipata, la propiedad de la tierra se concentra en las manos de algunas familias de vecinos o *mistis*. Ellos forman un grupo que ha logrado acumular y mantener por diversos procedimientos ligados al ejercicio del poder, y a través de un sistema' cerrado de matrimonios, una extensión de tierras relativamente mayor a su importancia numérica en el pueblo. Para explotar sus parcelas, llaman a sus numerosos ahijados y compadres. En ciertas épocas del año también solicitan a campesinos pobres de otros pueblos ubicados en sectores ecológicos diferentes al de la comunidad y les hacen trabajar como jornaleros pagados en dinero, en productos y en comida y bebida. Mientras ocupan cargos políticos locales, convocan a la población para mejorar la infraestructura urbana local, dando prioridad a los sectores donde ellos habitan.

Estos procesos no se dan en todos los pueblos campesinos. Así, no se encuentran en San Carlos sistemas endogámicos a un nivel inferior al de la

comunidad, y los cargos políticos circulan de manera rotativa entre un número de gente mucho mayor que en Cusipata. Además, la presión demográfica sobre la tierra es mucho menor pues cada familia tiene acceso a sectores ecológicos variados en mayor medida que en Cusipata. Tampoco hay campesinos sin tierra dispuestos a convertirse en mano de obra casi permanente para otros moradores, mientras que la abundancia de vegetación, el carácter accidentado del terreno, las técnicas de cultivo más elementales que en Cusipata, demandan más mano de obra, que sin embargo escasea; si a esto le sumamos que hasta hace poco no había muchas posibilidades de comercialización, se hace difícil en este contexto la constitución de grandes estancias. Finalmente, los beneficios privados que lograron obtener las autoridades de San Carlos durante la construcción de la carretera no les permitieron formar un grupo social diferenciado, como el de los *mistis* en Cusipata.

### **3. El acondicionamiento sociogeográfico del territorio comunal: espacios regionales y sectores familiares**

En su relación con la tierra, la comunidad se enfrenta con derechos y prácticas individuales ligados al mercado o a la subsistencia. Esta relación se ubica dentro del marco de sistemas sociales solidarios, tanto regionales en el orden externo como familiares en el orden interno. Estos sistemas condicionan tanto la propiedad comunal como el acceso individual a las parcelas comunales y a sus recursos.

#### *a. Espacios regionales*

Los territorios regionales políticos del mundo

autóctono fueron desmembrados al comienzo del período colonial, mientras la población fue en parte agrupada en *reducciones* sin vínculos administrativos directos unas con otras. Pero aún hoy existen ciertos lazos regionales económicos y rituales, que expresan una organización autóctona, cualquiera que sea su origen.

Regionalmente, las relaciones de intercambios entre distintas comunidades orientan la producción de cada uno de los pueblos, teniendo en cuenta cierta división del trabajo y variaciones ecológicas. Así algunos sectores del espacio interno de la comunidad tienen valor regional. La complementaridad regional hoy día puede expresarse por el trueque de productos entre moradores de distintos pueblos; o por el trabajo prestado en lugares complementarios a cambio de productos, o para producir directamente esos productos. Generalmente se encuentra, en los Andes una combinación de esas dos estrategias, con predominancia más o menos acentuada del trabajo complementario.

Hasta hace algunos años, en San Carlos y en los pueblos vecinos, que abarcan tres provincias, se intercambiaban en cualquier momento productos directamente entre productores-consumidores por fuera de cualquier mercado centralizado. También, en escala menor, existen algunos intercambios de trabajo por productos de una comunidad a otra. Cada pueblo o conjunto de pueblos tiene alguna especialización productiva mayormente ligada con configuraciones ecológicas específicas, mientras la producción global de cada pueblo responde en su mayor parte en una complementaridad interna extendida, fundada en su mayor parte en una complementaridad interna extendida, basada a su vez en la explotación de los pisos ecológicos más diferenciados.

Cusipata también intercambia productos dentro de su región, que abarca varias provincias de dos departamentos. Pero acá, los territorios comunales se diferencian más entre ellos en términos ecológicos, posiblemente como consecuencia del desmantelamiento de antiguos territorios étnicos. Así se formó en esta región una diferenciación social entre gente del valle y gente de la puna, mucho más profunda que la que se advierte entre gente del temple y gente de *jalca* en la región de San Carlos. Esta diferenciación implica intercambios de trabajo de gente de la puna por productos de gente del valle, que también posee tierras en pueblos alteños. Hay que precisar también que en los Andes existen, o existían hasta hace algunos años, sistemas regionales o por lo menos cooperación entre comunidades vecinas para la construcción y el mantenimiento de caminos y de puentes comunes. La delimitación de los territorios comunales, más verticales en el norte (San Carlos) y más especializados en el sur (Cusipata); encaja de esta manera con sistemas regionales particulares y es producto de evoluciones específicas.

El desarrollo de la economía de mercado así como la centralización estatal, particularmente desde el siglo XIX en Cusipata y desde hace algunas décadas en San Carlos, han reorganizado estos lazos regionales alrededor de centros administrativos y comerciales. Desde entonces se reforzaron los mercados centralizadores que sirven para sacar los productos campesinos fuera de la comunidad y para distribuir productos manufacturados desde los centros urbanos, a tasas de intercambio impuestas a las familias campesinas.<sup>9</sup>

9. Appleby (1976) analizó con bastante precisión este sistema de mercado, llamado "dendítrico", en la región de Puno.

Los antiguos intercambios siguen a un nivel reducido, por intermedio de comerciantes especialistas mientras las tasas de intercambio, independientes antes, se arreglan ahora según los precios del mercado. El intercambio se vuelve negocio y factor de diferenciación social. Al mismo tiempo, el sistema de vías de comunicación está sometido a cambios importantes: desaparecen los caminos antiguos que unían los pueblos, mientras se desarrollan redes centralizadas de caminos o carreteras. La antigua transhumancia o la antigua colonización de tipo colectivo para realizar trabajos en pisos ecológicos complementarios, han sido en gran parte reemplazadas por migraciones individuales y permanentes en pueblos más variados ecológicamente y por migraciones individuales y temporales a ciudades de la costa o a nuevos ámbitos de explotación agropecuaria y maderera en la selva. Por lo tanto, después de la desestructuración de los sistemas económicos regionales con el desarrollo del capitalismo a partir del siglo XIX, no se puede hablar en términos económicos, hoy en día, de un territorio regional con organización autónoma y complementan a interna.<sup>10</sup>

Sin embargo, a nivel ritual, existen manifestaciones regionales que vinculan a pobladores de distintos pueblos en una sola red de solidaridad, no necesariamente como unidad económica. Sin expresar la defensa de un territorio común, estas manifestaciones sancionan una unidad de tipo

10. Eso lo he podido establecer precisamente en lo que se refiere a San Carlos, en base a una comparación de las tasas de equivalencia antes y después de la llegada de la carretera en la región en 1962. Además en otro trabajo (Malengreau 1977) he analizado brevemente las relaciones entre el trueque y el mercado de San Carlos y en su vecindad. En Cusipata existían todavía en 1970 algunos sistemas autóctonos de equivalencias en el intercambio paralelo al intercambio comercial (Ibíd. 1974:200).

étnico, a veces de una antigua comunidad, alrededor de un lugar de culto; también refuerzan la solidaridad en defensa del territorio y de los recursos específicos de cada comunidad representada como tal en el culto.

En el departamento del Cusco, la peregrinación anual al Ausangate para venerar al *Qoyllur Rit'i* o Señor de las Nieves, constituye una manifestación de unidad regional importante alrededor de un centro ritual común a distintas comunidades y a sus pobladores.<sup>11</sup> Esta peregrinación congrega gente independientemente de cualquier lazo económico entre ella. También en la parte andina del departamento de Amazonas, la cooperación ritual y las alianzas matrimoniales que unen a varios pueblos vecinos, a menudo originarios de una misma entidad étnica, no expresan la defensa de un territorio común; no se corresponden con ninguna complementariedad económica, por ser los pueblos de composición ecológica interna similar. Parece que los pobladores de las comunidades vecinas quisieran afirmar una complementariedad ritual entre sus espacios respectivos. Así, muchos matrimonios unen familias de comunidades vecinas pero, al mismo tiempo, siguen en pie los conflictos fronterizos entre esos mismos pueblos. Además, ellos tienen relaciones de intercambio económico con otros pueblos con los cuales no se relacionan en términos rituales.<sup>12</sup> La división territo-

11. Sallnow (1981:170) informa que los grupos de peregrinos en algunos cultos regionales cusqueños se consideran miembros de una "nación" más allá de su comunidad de origen. Por otra parte. Merlino y Rabey (1983) subrayan el papel de delimitación y de control territorial que tiene la transhumancia relacionada con el cumplimiento de ciertos ritos de fecundidad de los animales en los Andes del norte de Argentina.

12. Para un desarrollo más amplio de este tema. ver Malengreau (1985).

rial y la complementaridad social y ritual, pero no económica, entre las partes, van de la mano.

Las identificaciones étnicas relacionadas con las manifestaciones rituales regionales, se mantienen como oposición a un poder externo centralizado. Así, la peregrinación de *Qoyllur Rit'i* que reúne tanto a *mistis* como a indios sirve de marco para representaciones dramáticas que ridiculizan a la oligarquía de Lima en su enfrentamiento con Chile durante la Guerra del Pacífico.<sup>13</sup> También en el valle de Chiriaco (Amazonas), tres pueblos –Jumbilla, Recta y Chisquilla, los mismos que tradicionalmente cooperan en el plano ritual y practican matrimonios preferenciales– se unieron en 1981, cada uno encabezado por una banda de música, en una concentración en la capital de provincia para echar del lugar al subprefecto cuya mala administración denunciaban.

Las manifestaciones rituales mencionadas expresan la solidaridad regional autóctona frente a la dependencia económica y política, sin borrar la diferenciación social interna en distintas comunidades. Al mismo tiempo, afirman relaciones preferenciales de tipo étnico entre ciertas comunidades vecinas, de composición cultural y económica similar.

### b. Sectores familiares

Dentro de la comunidad y su territorio, las relaciones de descendencia y de alianza juegan un papel esencial en el acceso a las parcelas, y sir-

13. Así, en la "danza de los chilenos" en *Qoyllur Rit'i*, la gente de Cusipata ridiculiza la actitud de la burguesía criolla de la costa frente al invasor chileno en la guerra del Pacífico. Otros grupos expresan ritualmente símbolos de indianidad durante ese mismo acontecimiento. Al respecto, ver en particular Malengreau (1972:330-339).

ven de marco a la movilización de la mano de obra necesaria para su explotación. Así, independientemente de las reglas comunales, las propias estructuras de parentesco impiden aislar las parcelas en un "modo de producción parcelario". Este último solamente existe cuando tanto el acceso a la tierra como su explotación se hacen en función del valor de la tierra como medio de producción mercantil.

En Cusipata y en San Carlos, como en las otras comunidades andinas, se observa un modo de herencia bilateral en las parcelas individuales privadas.<sup>14</sup> Si el acceso a las tierras comunales depende antes de todo del cumplimiento de *obligaciones* comunales, la elección de un sector particular de tierras comunales se hace a menudo en relación con agrupamientos por ascendencia. Las alianzas matrimoniales también acondicionan el acceso a la tierra. El carácter endogámico de la gran mayoría de matrimonios en la comunidad, así como la imposibilidad, en caso de matrimonio exogámico, de tener terrenos en dos comunidades (salvo para los *mistis* en Cusipata), mantienen la integridad del territorio comunal y de las parcelas que conforman ese territorio.

Tanto en San Carlos como en Cusipata, se advierten sistemas locales para contrarrestar la fragmentación y la dispersión de la tierra, a través del intercambio de parcelas entre parientes lejanos, pero sobre todo a través de matrimonios endogámicos o entre personas que tienen los mismos bisabuelos. Esto podría aclarar el significado de matrimonios entre primos lejanos, que

14. En la introducción a la compilación de Bolton y Mayer (1980:14), sobre parentesco y alianza en los Andes. Lambert, refiriéndose a los trabajos que componen el libro, hace resaltar el carácter predominantemente bilateral de la descendencia andina.

se notan en distintas partes de los Andes,<sup>15</sup> como en San Carlos y en Cusipata. Así, mientras la herencia bilateral tiene como consecuencia inmediata la fragmentación de las parcelas, la alianza endogámica reúne en una unidad de producción a parcelas que habían estado unidas algunas generaciones antes.

En Cusipata, algunas familias *mistis* del pueblo, ocupan las mejores tierras y las guardan en su poder por intermedio de la herencia bilateral combinada con un sistema cerrado de matrimonios. Además, son miembros de estas mismas familias quienes solucionan los conflictos locales por tierras. De esta manera, la herencia familiar y las prácticas matrimoniales mantienen las desigualdades en el acceso a la tierra, que una redistribución comunitaria periódica de tierras debía, en principio, corregir hace algunas décadas, según nuestros informantes. En Cusipata, la herencia dentro de una misma familia no se reparte necesariamente en partes iguales. Los padres distribuyen tierras a sus hijos cuando éstos se casan, o por testamento escrito u oral, privilegiando entre sus hijos a los que siguen ayudándolos; así se aseguran la ayuda de algunos hijos durante su vejez. Reproducen de esta manera, a nivel de su descendencia, el acondicionamiento comunal del acceso a la tierra a cambio del cumplimiento

15. Al respecto, ver los casos de matrimonios preferenciales dentro del **karu ayllu**, que es el grupo de personas que son consideradas como casi parientes, o sea entre primos de segundo grado, mencionados particularmente por Skar (1982:181). Isbell (1980:209-210) informa que el **karu ayllu** conforma un grupo de esposables, sin más. Ella precisa que el grupo de incesto se ha reducido desde el tiempo de los incas. Me parece que ello debe estar relacionado de alguna manera con la fragmentación de la tierra y con las necesidades de reconcentración. He desarrollado en más detalle la relación entre parentesco y reconcentración parcelaria en San Carlos en otro trabajo reciente (Malengreau 1989).

de *obligaciones* sociales y, al mismo tiempo, contrarrestan la parcelación de la tierra.

En San Carlos, donde hay extensas tierras comunales, tanto cultivadas como sin cultivar, algunas tierras son más codiciadas que otras: las cercanas al pueblo mismo o al lado de la carretera, o en general las tierras de clima más cálido, cuyos cultivos tienen tradicionalmente mayor valor en el plano regional. Estas tierras fueron las primeras en privatizarse desde los años 60. Pero no se nota un grupo social privilegiado, que practique matrimonios cerrados como en Cusipata. En principio, las tierras privadas pasan de cada propietario a cada uno de los hijos de ambos sexos; una parte se entrega al llegar el hijo a la edad adulta y otra por testamento. Con frecuencia, sin embargo, a la muerte de los padres, los hermanos o hermanas mayores acaparan sus tierras en perjuicio de los hermanos menores, particularmente cuando se trata de las tierras más codiciadas mencionadas antes. Esta prioridad de *facto* de los hermanos mayores se produce a menudo como consecuencia de su mayor cooperación con los padres, pero no priva a los menores del acceso a la tierra, tomando en cuenta las grandes extensiones del territorio. Los mayores, así como los más despiertos, tienden así a ocupar las mejores tierras en San Carlos, sin llegar a formar un estrato social de tipo *cuasi* casta, como en Cusipata.

En resumen, tanto en Cusipata como en San Carlos, y de manera general en las comunidades andinas, la posesión de una parcela es el resultado de un lazo específico de reciprocidad o de redistribución establecido tanto con los parientes como, ya lo hemos visto, con la comunidad. Hasta la misma compra-venta de una parcela no escapa por completo a esta regla. Así, muchas compraventas de parcelas ocurren entre parientes.

Por otra parte, la explotación de una parcela

individual supone, en algunos momentos claves del ciclo agrícola, la intervención de parientes y amigos para complementar la mano de obra doméstica. Esta intervención se hace en forma redistributiva, o sea sin contabilizar la ayuda, cuando se trata de ascendientes o descendientes de generaciones próximas, o de hermanos y hermanas que viven juntos; se hace generalmente en forma recíproca entre otros parientes y amigos; en este último caso, también se puede hacer a cambio de una retribución en dinero o productos.

En Cusipata, donde las tierras ecológicamente diferenciadas pertenecen a comunidades distintas (Cusipata, Tintineo y Chillihuani), los lazos de reciprocidad y de redistribución unen solamente a personas de igual estatus de un mismo pueblo, mientras por una parte las relaciones de trabajo entre otras personas son remuneradas en dinero o productos, y por otra parte el acceso a los productos de tierras ubicadas en pisos ecológicos complementarios se hace a través de un sistema de aparcería entre personas ligadas por compadrazgo asimétrico. Este último relaciona propietarios *mistas* de tierras ubicadas en varios sectores ecológicos y distintas comunidades, y campesinos *indígenas* sin tierras o con acceso limitado a algunos pisos ecológicos de una sola comunidad (Malengreau 1983b). Esos lazos se establecen a través de las fronteras territoriales de las tres comunidades. En San Carlos, por el contrario, el conjunto multiecológico de los productos domésticos se consigue, en principio, en las parcelas de la misma unidad doméstica dentro de un mismo pueblo, y con la ayuda de un sistema de intercambios recíprocos de servicios no limitado a una clase social sino al pueblo, y más específicamente a aquellos vinculados por lazos de parentesco y de alianza. Debido a los servicios frecuentemente intercambiados entre

parientes, los que más se ayudan tratan de disponer de terrenos cercanos, sea por el intercambio de parcelas privadas, por el matrimonio o por cultivo de parcelas comunales vecinas. Se forman así pequeños sectores parentales, compuestos de parcelas similares, o sea no complementarias, de una unidad doméstica a la otra pero que constituyen un espacio de cooperación en las relaciones de 'producción. A veces, este espacio puede implicar también la corrección de una falta en la complementariedad interna de cada unidad doméstica en el acceso a mano de obra. En San Carlos, donde la unidad doméstica tiene parcelas de cultivo más polivalentes, se siente más la necesidad de usar mano de obra externa para realizar tareas pesadas y urgentes, que la de conseguir un producto complementario. Como cada pedazo de tierra es sembrado en un momento distinto, se escalonan las operaciones entre las unidades domésticas, lo que permite la transferencia sucesiva de los miembros de una parentela, de un grupo doméstico al otro para las tareas urgentes.

Así, tanto el uso de una parcela como su transferencia se integran en un sistema de relaciones de parentesco y no pueden ser determinados por el sólo valor comercial de la tierra o de su producto.

A un nivel inferior, la parcela individual, sea de propiedad privada o comunal, también se integra en un conjunto de tierras manejado y explotado por el grupo doméstico bajo la autoridad del jefe de familia. En San Carlos, el conjunto de parcelas domésticas está constituido sobre la base de tierras diferenciales, tanto ecológicamente en el eje vertical como geológicamente en el eje horizontal; también están esparcidas en forma de archipiélago. Así, la unidad territorial doméstica se apoya sobre su complementariedad

interna en términos de producción y sobre una división interna de tareas en gran parte fundadas sobre la diferenciación sexual, y en menor medida sobre diferencias de edad o generación. Mientras tanto, al nivel del grupo de parentesco, las parcelas en las cuales se intercambia trabajo son similares, y la ayuda consiste en proporcionar mano de obra suplementaria, y no diferenciada. Pero tanto el grupo doméstico como el grupo de parentesco tienen su sector propio en el marco del cual hay que considerar la parcela individual. En Cusipata, la unidad doméstica también organiza su territorio de acuerdo a las mismas reglas; pero allí, la base territorial es menos diferenciada ecológicamente: se fundamenta en la división entre sectores irrigados y sectores no irrigados, división que se presenta en cada territorio doméstico; mientras que el acceso a tierras ecológicamente complementarias se hace por intermedio de la *aparcería* o del trabajo remunerado, de una comunidad u otra. Se puede hablar entonces de un territorio doméstico; ese territorio es polivalente en San Carlos; más especializado en Cusipata, y como tal más sujeto a relaciones asimétricas en esta última comunidad. Pero en ambos pueblos, y en distinta medida, las relaciones de parentesco no solamente sirven sino son necesarias, tanto para lograr acceso a las parcelas, como para intercambiar trabajos no especializados, lo que hacen en forma de reciprocidad o redistribución.

## Conclusiones

En las comunidades andinas no existe ningún modo de producción parcelario, en el sentido jurídico de la palabra. Las relaciones alrededor de una parcela cualquiera se integran a través de lazos de parentesco, comunales y regionales. Tam-

poco las relaciones locales con la tierra se pueden articular en forma mecánica a un sistema económico global, en este caso capitalista.<sup>16</sup> Las entidades locales, en el mejor de los casos, sirven de medio de escape para trabajadores marginales cuya producción no constituye hoy día un factor importante en el sistema económico central. Más bien, el acceso a la tierra está condicionado tanto por relaciones locales de sucesión de alianza y de producción no-mercantil cuanto por el acaparamiento individual. En la producción misma, intervienen relaciones: *de reciprocidad* entre parientes y aliados de una misma generación; *de redistribución* a nivel intergeneracional, a nivel de la unidad doméstica y a nivel de la comunidad; *de dependencia o de aparcería* a nivel de la región estratificada y mercantilizada.

La referencia a antepasados comunes ligados a un territorio común de tipo comunal, así como la predominancia endogámica de la comunidad legitiman las relaciones locales con la tierra frenando el desmantelamiento en curso del territorio comunal. Tal como existen en los Andes, la relación comunal y la relación de los grupos de parentesco con la tierra, más allá de sus diferencias, pueden coexistir con relaciones paralelas de clientelismo y dependencia a nivel local; aquéllas se oponen, al igual que las relaciones de clientelismo, a la transformación de la tierra en simple medio de producción y, por ende a cualquier tipo de desarrollo capitalista. Tampoco el carácter multiecológico o de complementari-

16. Posición explícitamente defendida por Sánchez (1982:157). Niega toda especificidad andina y autónoma a las prácticas de reciprocidad, reduciendo esta última a un subproducto del sistema capitalista. Tal posición extrema constituye una negación dogmática de cualquier diferencia cultural y niega toda responsabilidad histórica a los sujetos sobre los cuales trata.

dad interna de sectores familiares facilitará la integración de los territorios locales en una economía centralizada y planificada.

## BIBLIOGRAFIA

- APPLEBY, G.  
1976 "Export monoculture and regional social structures in Puno, Perú", en C. Smith, **Regional Analysis**, Academic Press, New York, vol. 11:291-307.
- BERTHELOT, J.  
1978 "L'exploitation des métaux précieux au temps des incas", **Annales** 33, 5-6:948-966.
- DECRETO-LEY  
1970 17716 de Reforma Agraria del gobierno del Perú.
- ISBELL, B.J.  
1980 "Estructura del parentesco y del matrimonio" en E. Mayer y R. Bolton (eds.), **Parentesco y matrimonio en los Andes**, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 207-245.
- LAMBERT, B.  
1980 "Bilateralidad en los Andes", en E. Mayer y R. Bolton (eds.), **Idem.**:11-54.
- MALENGREAU, J.  
1972 "Les limites de la communauté à Cusipata, un village des Andes péruviennes", tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad Libre de Bruselas.  
1974 "Comuneros y empresarios en el intercambio", en G. Alberti y E. Mayer, **Reciprocidad e Intercambio en los Andes peruanos**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 171-205.  
1977 "Intégration, aliénation et mythe de progrès dans une zone andine du Nord peruvien", **Revue de l'Institute de Sociologie**, ULB, Bruselas, 1:101-136.  
1983 "Identifications et classifications socio-ethniques dans deux aires villageoises des Andes péruviennes", **Civilizations** XXXIII, 2:187-226.  
1985 "Autarcie et complémentarité dans la hiérarchie spatiale d'une région andine au nord de Chacha-

- poyas", ponencia, 45° Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá (ms).
- 1987 "Territorios andinos, alianzas matrimoniales y circulación de productos del norte de Chachapoyas", **Revista Andina** 5, 1:93-138.
- 1989 "Barrio et campo, divisions et remembrements parentaux du territoire dans les Andes septentrionales du Pérou", **L'Ethnographie** 85,1:89-112.
- MARTÍNEZ, G.  
1983 "Los dioses de los cerros en los Andes", **Journal de la Société des Américanistes**, LXIX, 85-115.
- MERLINO, R.J. y M.A. RABEY  
1983 "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico", **Allpanchis**, XVIII, 21.
- OSSIO, J.  
1983 "La propiedad en las comunidades andinas", **Allpanchis**, XIX, 22:35-59.
- PLATT, J.  
1978 "Synmétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie", **Annales** 33, 5-6:1081-1107.
- RIVIERE, G.  
1983 "Quelques mots sur les strategies matrimoniales dans une communauté aynara en Bolivie", **Document de Recherche** N° 2, del CREDAL-CNRS, Paris.
- SALLNOW, M.J.  
1981 "Communities reconsidered: The sociology of Andean pilgrimages", **Man** 16, 2:163-182.
- SÁNCHEZ, R.  
1982 "The Andean Economic System and Capitalism" en D. Lehmann (ed.), **Ecology and Exchange in the Andes**, Cambridge University Press, Cambridge, 157-190.
- SHERBONDY, J.  
1982 "El regadío, los lagos y los mitos de origen", **Allpanchis** XVII. 20:3-32.
- SKAR, H.  
1981 **The Warm Valley People**, Uníversitetsforlaget, Oslo, Bergen, Tromso.
- WACHTEL, N.  
1983 "Le probléme de l'endogamie à Chipaya (XVIIIe-XIXe siècles)", **Document de Recherche** N° 2, del CREDAL-CNRS, Paris.
- ZUIDEMA, T.  
1978 "Lieux sacrés et irrigation: tradition historique, mythes et rituels au Cuzco". **Annales** 33, 5-6:1037-1056.

## II ORGANIZACION DEL ESPACIO Y JERARQUIA INSTITUCIONAL EN LOS ANDES AL NORTE DE CHACHAPOYAS

La organización andina de las relaciones con el espacio vista a través de antropólogos e historiadores representa modelos que, por estéticos u operacionales que sean, responden ocasionalmente más a hipótesis de escuela exterior que lo que esclarecen la complejidad de las representaciones culturales y de las relaciones institucionales autóctonas. En particular, los conceptos de "dualidad" y de "verticalidad" deben redefinirse y reintroducirse en su contexto social, en relación tanto con otros puntos de referencia lógicos pertinentes en el mundo andino como con las unidades sociales específicas a las cuales se aplican supuestamente. Es lo que intento hacer en este trabajo donde la materia de aplicación de este enfoque está constituida por una región de los Andes peruanos situada por largo tiempo en la periferia de las grandes corrientes históricas del mundo andino y, por lo tanto, en situación fronteriza, susceptible por ello de testimoniar puntos de referencia originales en la organización institucional del espacio.

La región peruana de los Andes situada en el departamento de Amazonas, al norte de la ciudad de Chachapoyas entre los ríos Utcubamba y Chiriaco o Imaza ha sido objeto de investigacio-

nes etnográficas e históricas conducidas por mí desde 1974. Esta región está formada de montañas y valles de mucha humedad y de vegetación densa de bosques y matorrales. Se sitúa alrededor de los 6 grados de latitud sur y 78 grados de longitud oeste, entre los 1.500 y 3.000 metros de altitud. Con baja densidad demográfica, aproximadamente 5 habitantes por kilómetro cuadrado, la zona está hoy en día poblada por comunidades campesinas andinas hispanohablantes, así como por pequeños colonos venidos de departamentos vecinos para instalarse a lo largo de la ruta llamada "marginal" en la Amazonía, ruta que llegó a la región en 1962 y a Moyobamba en el departamento de San Martín en 1977.

### **1. Enfoques teóricos sobre el espacio andino y críticas**

Dos grandes orientaciones comparten los estudios del espacio andino: una de tipo estructuralista construida con la ayuda de conceptos semánticos de la cosmogonía andina meridional y un enfoque de tipo histórico elaborado a partir de conceptos teóricos exteriores al mundo andino sobre un cierto tipo de racionalidad económica concerniente a la explotación y a la manipulación de los recursos humanos y naturales.

El tratamiento estructuralista subraya las divisiones duales del mundo andino y los derivados de esta división, sobre todo la cuatripartición, así como la endogamia o la exogamia según los niveles de integración o incluso los grados precisos de alejamiento en parentesco respecto de un ancestro. Las relaciones duales mismas gravitan alrededor de un centro que reproduce en su nivel el orden del universo en que se encuentra. El orden social se presenta como si reposara sobre una reciprocidad asimétrica y jerárquica relativa

entre las unidades, estructuradas en el seno de un conjunto que da sentido a cada una de las unidades. Este enfoque sobre el mundo andino ha sido inaugurado principalmente por Zuidema al estudiar la sociedad Inca del Cusco y ha inspirado a varios otros investigadores de formación esencialmente europea o norteamericana. Algunos autores, aunque inscribiéndose en esta óptica, insertan la relación estructural en un marco ecológico y material. Así, Platt (1978:1085-1087) habla en particular de doble división, por una parte ecológica y por otra social en términos de alianzas, donde cada división recorta la otra en una estructura cuatripartita. En esta óptica, lo esencial de las relaciones sociales se determina por un dualismo de mitades a la vez similares y opuestas, como las dos mitades, de un mismo cuerpo orgánico (Ibíd:1096). Es interesante notar que los autores que se inscriben en esta tendencia estructuralista tratan todos sobre los Andes centrales y meridionales, de los que sin duda reflejan ciertos principios estructurales. Independientemente del hecho que uno puede interrogarse sobre el carácter operacional de tales categorías para analizar las relaciones sociales reales, incluyendo el conjunto de representaciones ideales andinas, el dualismo estructural no puede de hecho dar cuenta ni del dinamismo innegable de las sociedades andinas meridionales en los desarrollos agrotecnológicos y políticos que su historia muestra abundantemente, ni de las sociedades andinas septentrionales, en las que se encuentran pocas huellas de este dualismo estructural. La relación entre el centro y la periferia, subrayada por los enfoques de tipo estructuralista, parece al contrario más pertinente en la región que nos concierne.

Otros autores, siguiendo a Murra, han preferido abordar las sociedades andinas en términos

de la estructuración económica del espacio ecológico. Estudian las sociedades andinas en la relación compleja y dinámica que ellas establecen entre sí para acceder a los recursos de un territorio muy accidentado y a las prestaciones sociales de sus miembros. Murra (1972), especialmente, y luego de él numerosos investigadores han subrayado la explotación directa por cacicazgos o por comunidades de un número máximo de pisos ecológicos del medio de montaña sobre un territorio que tiene a menudo la forma de un archipiélago, así como la existencia de una redistribución social interior a la unidad social que explota los recursos y esto, por el intermedio de un poder centralista y planificador. Se conoce esta relación social con el territorio bajo el nombre de "verticalidad".

Diversos autores como Fonseca (1972) o Golte (1980) han retomado este modelo precisando que traducía una búsqueda de la autarquía a través de la explotación de diversos recursos ofrecidos por un medio montañoso y a través de la combinación de los ciclos agrícolas. Golte (1980: 38) subraya igualmente un uso máximo de la mano de obra existente en función de la variedad de estos ciclos. Algunos investigadores han evidenciado variantes de este modelo de complementariedad interna en los Andes septentrionales (el Ecuador actual tal como aparecía al principio del período colonial). Ellos ven ahí la combinación de una verticalidad recogida sobre un espacio pequeño y continuo, es decir de una microverticalidad, con una relativa especialización entre poblaciones diferentes situadas a los extremos de la escala ecológica, que practican intercambios de bienes, en gran medida por intermedio de especialistas ligados al poder político (Oberem 1978 y Salomón 1978).

Este enfoque realza una relación de comple-

mentariedad estructural interna con una entidad social centralizada. Esta relación existe en la región que nos concierne bajo su forma combinada de complementariedad interna recogida y de especialización a una escala más vasta. Conviene, no obstante, ver en qué medida responde realmente a un modelo abstracto de "verticalidad" y qué instituciones sociales pone en acción.

Desde ahora nos parece indispensable, para reproducir un modelo destinado a dar cuenta de la estructuración local del espacio, tomar distancia respecto de modelos demasiado abstractos, como aquel que pretende explicar un orden social reduciéndolo a un sólo parámetro espacial, sin definir la unidad social a la que supuestamente se aplica. En efecto, es fundamentalmente una práctica de autarquía y de complementariedad interna la que ponen en marcha las colectividades en el nivel más local, la cual se expresa empíricamente en el medio montañoso tropical por una gradación vertical de los cultivos. Pero esta práctica de autarquía se expresa igualmente por una extensión horizontal de los cultivos. No se trata solamente de combinar los ciclos agrícolas propios de diferentes niveles de altitud y de repartir la mano de obra en el tiempo entre estos niveles, sino más bien de asegurar al interior de la unidad de explotación misma, la producción de una planta determinada contra las eventualidades climáticas u otras, por la reproducción de combinaciones idénticas de cultivos en diversos lugares de un mismo piso ecológico y ligeramente separadas en el tiempo. Además, los espacios estrechamente asociados con el poder central de una unidad social pueden ser objeto de una especialización controlada por dicho poder central. Es más, pueden cubrir una extensa gama de medios o de niveles ecológicos diferentes. Es entonces indispensable añadir a los criterios de verticalidad y de hori-

zontalidad un criterio de centralidad, en relación con el poder, para determinar la estructura espacial de una unidad social.

El criterio de centralidad espacial y social plantea el problema de la definición del nivel de poder en el seno del ensamblaje social a fin de determinar a qué nivel o niveles se realiza la autarquía o la "verticalidad". En efecto, como voy a intentar hacerlo para una región determinada, los Andes al norte de Chachapoyas, es necesario precisar la naturaleza y el grado de autarquía relativa de cada nivel de ensamblaje social. Los elementos sobre los que descansa esta autarquía constituyen en este enfoque la centralidad de un nivel superior. La imperfección de la autarquía o la dependencia a un nivel particular de integración social constituye así el elemento clave de la complementariedad entre dos o más unidades sociales de este nivel de integración en el seno de un nivel inmediatamente superior.

Es en base a estas consideraciones que desarrollo primero un modelo elemental que retoma de una parte los diversos parámetros espaciales y de otra parte los diferentes niveles de ensamblaje social existentes en la región que es objeto empírico de este trabajo, niveles que aparecen bajo una u otra forma en el conjunto de sociedades andinas. Aplico en seguida este modelo a la región en la que conduzco mis investigaciones empíricas.

Me limitaré para las necesidades del análisis, al modelo de relaciones específicamente autóctonas y a su lógica propia, independientemente del rol jugado por estas relaciones en su articulación o en su oposición al Estado o al mundo del mercado.

## **2. Modelo y conceptos de organización espacial en los Andes**

Las unidades socioterritoriales andinas de nivel medio e inferior del ensamblaje social son a la vez similares y autónomas, diferenciadas y complementarias la una en relación con la otra. Estas características contradictorias constituyen el fundamento de un orden social y espacial jerarquizado relativamente flexible. Son ritualizadas y al menos parcialmente materializadas a través de la concentración-redistribución relativa, por intermedio de un centro y a través de una reciprocidad incompleta entre unidades socioterritoriales complementarias y dependientes de este centro.

Estas unidades socioterritoriales descansan entonces sobre los principios de una complementariedad interna inacabada y de una indiferenciación externa imperfecta. Estos desequilibrios relativos las hacen solidarias como para insertarse en una unidad superior de un orden diferente pero regido por los mismos principios. El conjunto forma un sistema de ensamblaje de varios niveles. Estos niveles definen el carácter concreto de la unidad. Son, sucesivamente, ascendiendo en la jerarquía de ensamblaje, la unidad doméstica; los agrupamientos exogámicos de parentesco extenso o asimilado cuyos límites máximos se acercan a los que se atribuye a los antiguos ayllus de los Andes meridionales; la comunidad predominantemente endogámica; el área endogámica y política extensa y la región de intercambios económicos no mercantiles, compuesta, a su vez, de capas espaciales sucesivas.

Esta estructuración del espacio se basa además en tres parámetros de orientación esenciales que caracterizan cada uno de los niveles de ensamblaje definidos anteriormente.

Un eje concéntrico que sitúa los elementos en función de su alejamiento geográfico y social relativo a un punto de referencia o a un centro específico convencional que varía con el nivel de ensamblaje. Este centro puede ser un lugar de agrupamiento, de producción especializada o de redistribución.

Un eje horizontal o direccional que sitúa los elementos en función de su localización en una dirección dada a partir del centro que acaba de definirse, y no por una red de coordenadas.

Un eje vertical a lo largo del cual se sitúan diversos niveles ecológicos y climáticos bien definidos, ordenados según la altitud entre los fondos de los valles y las cimas. Estos niveles no se definen por un punto central, sino más bien por una complementariedad entre cada uno de ellos, así como por líneas fronterizas cuya ubicación exacta depende de circunstancias históricas particulares.

Cada unidad socioterritorial de un nivel de ensamblaje dado se define fundamentalmente en el espacio, hay que repetirlo, en función de estos ejes. Así, por ejemplo, una unidad doméstica ocupa un espacio que, más allá de su complementariedad interna, se distingue de las otras unidades domésticas de un mismo grupo de parentesco o de la comunidad, de acuerdo con su compromiso con la vida ritual y social centralizada de las agrupaciones ligadas al parentesco o de la comunidad (eje concéntrico), de acuerdo con los lugares específicos que ocupe en el territorio comunal y en los eventuales campos especializados de la actividad del pueblo (eje horizontal o direccional) y de acuerdo con su acceso o no a ciertos niveles ecológicos (eje vertical). Lo mismo sucede con otros niveles del ensamblaje para las diversas unidades socioterritoriales que los componen.

Las diversas unidades socioterritoriales se articulan en principio en conjuntos superiores por medio de la relación de estos tres ejes. Así, una unidad busca acceso a toda la gama vertical de niveles ecológicos pero para ello debe pasar por otras unidades del mismo nivel que ocupan un espacio vecino al suyo en el eje direccional, aunque al menos parcialmente complementario al suyo en el marco de una solidaridad hacia aquello que centraliza una unidad de ensamblaje superior. Por lo demás, los recursos materiales y las funciones rituales y sociales se reparten en varios niveles de ensamblaje; así, para completar su acceso a los elementos materiales y sociales del espacio social tanto vertical como direccional y concéntrico, una unidad debe entenderse con las otras en el marco de una unidad superior. El ensamblaje a diferentes niveles constituye entonces el perfeccionamiento de la complementariedad interna (incompleta) de las unidades socioterritoriales; transforma igualmente la reciprocidad asimétrica de las relaciones binarias cotidianas entre estas unidades en una redistribución en principio igualitaria entre todas las unidades a un nivel superior.

El conjunto de las relaciones enunciadas se puede representar de manera esquemática por el diagrama que aparece en anexo.

En este diagrama las alianzas se establecen entre los grupos de parientes o entre parentelas. Estas alianzas sirven de base a la formación de unidades domésticas más restringidas que recorran los grupos de parientes y que se establecen en el territorio de uno de ellos. En el esquema supongo que se trata de un establecimiento virilocal. Las diferentes unidades domésticas establecen relaciones preferenciales entre ellas a través de sus representantes y en el seno del territorio de la familia extensa, los barrios o zonas

de residencia. Las relaciones que ligan entre ellos los grupos de parientes, esquemáticamente asociados a estos barrios, son de naturaleza asimétrica. Implican una cadena de alianzas que atraviesa idealmente toda la comunidad y que queda esencialmente confinada a ella. La comunidad concentra así una serie de alianzas matrimoniales y de prestaciones materiales y rituales diversas que forman un polo redistribuidor en la reproducción social. A su vez, la comunidad se inserta en relaciones de intercambios matrimoniales y rituales en el seno de un área endogámica más amplia. Esta última forma una unidad relativamente especializada y en combinación con otras unidades de su nivel de ensamblaje forma el área económica regional.

Veamos cómo se estructuran los parámetros espaciales definidos más arriba en relación con la articulación de los niveles sociales representados aquí:

1. El eje concéntrico liga una unidad dada a una unidad de nivel superior; indica la diferencia de nivel entre dos unidades de naturaleza diferente.

2. El eje direccional u horizontal permite situar socialmente cada una de las unidades en relación a otras unidades del mismo nivel, en cuanto a su separación direccional respecto de un centro común a estas diferentes comunidades.

3. El eje vertical indica un orden a la vez jerárquico y ecológico que atraviesa cada una de las unidades sociales en los diferentes niveles de ensamblaje. Cada nivel de ensamblaje viene al cabo a perfeccionar el abanico vertical de niveles ecológicos a los que accede cada una de las unidades sociales, articulando así dentro de sí por su poder de complementariedad las unidades de nivel de ensamblaje inferior. Aunque la verticalidad ecológica se busque a cada nivel,

desde el nivel doméstico, no se la consigue más que progresivamente por el ensamblaje de las unidades sociales de un nivel con otro sobre una superficie cada vez más extensa.

La reciprocidad simétrica de las relaciones sociales entre unidades del mismo nivel se percibe claramente como deseable y, a la vez, irrealizable en el plano de las relaciones cotidianas y aisladas. Ella se concibe como realizable sólo en el marco de una integración social redistributiva de varios niveles. Esta integración articula los diversos ejes mencionados, orientando las relaciones sociales en función de centros de interés que reagrupan las unidades complementarias del mismo nivel de ensamblaje en el seno de conjuntos situados en niveles más altos.

En las páginas que siguen vamos a intentar relacionar este modelo elemental con la organización social y espacial compleja del acceso a los recursos humanos y materiales en la parte septentrional de los Andes del departamento peruano de Amazonas. Sin embargo, veremos primero cómo los ejes y los niveles sociales mencionados más arriba aparecen en la tradición oral local.

### **3. Puntos de referencia simbólicos y rituales del espacio autóctono**

Los habitantes de la cordillera septentrional de los Andes del departamento de Amazonas sitúan los elementos del paisaje y el campo de intervención sobre ellos alrededor de su centro de residencia principal, el pueblo, él mismo organizado en torno a una plaza central. Diversos lugares de intervención se sitúan en un radio más o menos grande. Periféricos respecto del pueblo, pueden constituir sea centros secundarios a nivel infracomunitario, sea elementos centrales de or-

den social y geográfico en el nivel de la integración regional autóctona.

Se localiza estos puntos geográficos por topónimos específicos cuando se sitúan en la comunidad del enunciador y por nombres de comunidad cuando se sitúan fuera de la comunidad del enunciador aunque en la misma región que él. Una especialización pueblerina se localiza por el nombre de la comunidad de donde surge. El origen de los topónimos locales, quechua para algunos, de una lengua local desaparecida desde hace mucho tiempo y probablemente emparentada al mochica según otros, español para otros, es sumamente difícil de definir y aun no ha sido estudiada. Muchos topónimos quechuas combinan la referencia a una particularidad natural con la designación de un elemento cultural de una tradición que hoy en día ha desaparecido o se encuentra muy transformada. En los bosques y áreas de pastizales de los niveles superiores, los topónimos que se encuentran hoy en uso son menos numerosos y cubren extensiones más vastas. Responden, por otro lado, también al carácter más extensivo de la explotación del medio y su dispersión traduce un cierto declive de esta explotación. No obstante, ciertos topónimos indican lugares precisos: grandes rocas, cavidades naturales o estanques que constituyen puntos de referencia cuyo valor es independiente del que se atribuye a la explotación económica de los recursos y que revisten un carácter mitológico particular.

El topónimo permite orientarse a partir de cualquier punto del territorio sobre el cual se utiliza, pero esto, por supuesto a partir de su situación en el conjunto de los lugares ubicados por la unidad social que ocupa este territorio. Cada topónimo constituye así una referencia direccional, pero únicamente para la gente de la

comunidad de donde surge. Los ejes direccionales abstractos del tipo cardinal o izquierda/derecha parecen, hoy en día al menos, ser objeto de un uso secundario; contrariamente a los topónimos, no se concretizan por su representación en lugares fijos, ni se reproducen en microcosmos que simbolizan un universo más amplio como sucede tradicionalmente en los Andes meridionales. El centro urbano al que remite el topónimo está, sin embargo, dividido en dos o en cuatro barrios en la mayoría de los casos y parece traducir una vaga dualidad, sin que ésta aparezca en ningún agrupamiento homólogo de los numerosos topónimos que dividen el sector rural. La toponimia no remite sólo al centro comunitario tomado globalmente, sino que constituye un punto de referencia para situar los diferentes sectores de una unidad doméstica y, hasta cierto punto incluso, agrupaciones de descendencia de unos en relación a otros en el plano horizontal.

La estimación de la distancia se efectúa a partir del centro del pueblo, calculada en minutos u horas de marcha en lo que concierne a los diversos puntos del territorio comunal designados generalmente por un topónimo y en horas o días de camino para referirse a los puntos más alejados designados generalmente por la localidad en la que se encuentran. Se define así los diversos lugares en relación con un centro y diferente según los niveles de integración de los que salen los lugares. El eje concéntrico cumple aquí el papel definido más arriba. El centro de referencia es geográfico o social y va de la casa al lugar memorable regional representado por un recurso económico raro y apreciado como la mina de sal de Yurumarca, por ejemplo.

El topónimo indica un sector que está él mismo localizado en un nivel ecológico situado sobre un eje vertical determinado por las unidades so-

ciales de los diferentes niveles de ensamblaje. De manera general, se distingue tres pisos principales. De arriba a abajo tenemos la *jalca*, extensiones húmedas de bosques y sabanas que sirven sobre todo para la ganadería y secundariamente para el cultivo de plantas de altura; la quechua, faldas muy deforestadas de las pendientes medianas de los valles y con función a la vez agrícola y pecuaria; el temple, valles cálidos bajos, relativamente menos húmedos que los pisos más elevados y que sirven sobre todo para los cultivos tropicales. Este último sector, así como el quechua han sido grandemente deforestados a lo largo de siglos. Los límites y la división de los pisos ecológicos se determinan en gran parte no sólo por criterios climáticos, sino también por la selección de plantas cultivadas y, por tanto, por factores culturales. En el seno del nivel regional se nota una variación dentro de la composición ecológica de las subregiones. En efecto, si bien hay una verticalidad interna a cada una de las entidades componentes y de sus sub componentes, los niveles de integración multicomunitarios, en este caso las áreas endogámicas extensas, tienden a diferenciarse entre ellos por su asociación predominante con una franja ecológica determinada del eje vertical. No son, por tanto, más que relativamente verticales en este nivel. Así, los habitantes del valle alto del Chiriaco o Imaza, donde los pueblos mismos están situados en la *jalca* y viven de la explotación de tierras altas, se designan por el término de jalquinos, que los diferencia de los habitantes de los valles. Los jalquinos tienden a formar un grupo de un nivel superior al de la comunidad, grupo dentro del cual se practican matrimonios preferenciales. En conjunto, con los habitantes de los valles exteriores, con los que tienen pocas relaciones matrimoniales, los jalquinos constituyen en un nivel aún superior, una unidad

de carácter interétnico definida por relaciones de intercambio económico que conforman una complementariedad interna en el nivel regional. Un cierto número de jalquinos en el curso de las décadas recientes ha migrado a pueblos situados más abajo, en particular en la región que nos concierne y tienden a reproducir a una escala menor la diferenciación que acabamos de destacar (Malengreau 1983b:210-214). Si el eje vertical actúa en todos los niveles, aparece entonces en cada nivel como realizado de manera imperfecta.

De hecho, el espacio social sólo adquiere toda su significación por el modo de combinación de los tres ejes mencionados: centralidad, horizontalidad o dirección y verticalidad. Esta combinación constituye una estructura centralizada y jerarquizada en diferentes niveles, situado cada uno de manera particular en relación con los criterios de localización espacial.

La tradición oral, que se mantiene esencialmente de padres a hijos, nos proporciona indicaciones precisas para determinar las áreas de articulación que ligan los diferentes niveles de ensamblaje y, en particular, el área comunitaria en sus diferentes ejes espaciales. Las leyendas que relatan los orígenes y el desarrollo de los pueblos de la región se refieren a menudo a cataclismos acuáticos venidos sea del cielo (una tromba de agua que ahoga a los habitantes) sea de las entrañas de la tierra (una fuente inagotable de inundación que engulle a los habitantes), como consecuencia de comportamientos asociales de los habitantes. Estos cataclismos afectaron el centro residencial y ceremonial de los habitantes donde se encontraban los santos venerados por la población. Desde entonces ésta se vio obligada a desplazar este centro, lo que hizo descendiendo de la altura. Hay, así, un desplazamiento del centro hacia su antigua periferia, según un

eje direccional que se determina por una línea perpendicular al curso de agua que forma el valle más bajo y que traduce un cambio de altitud hacia abajo. El movimiento diseña un espacio que adquiere su plena significación con el tiempo en el curso del cual se construye. El movimiento se expresa igualmente en la redefinición legendaria del pueblo. En realidad, ésta resulta sea de la explosión en dos mitades de la antigua unidad (como Corobamba, dividida en San Carlos y San Pablo), sea de la reunión de dos antiguos pueblos como Jumbilla, que reúne Jumbilla y Jaujapampa, o como Pomacochas que une a Hualulo y Tiapollo, antes de que se le seccionara Shipasbamba. Este movimiento corresponde desde entonces a fenómenos de escisión o de fusión que afectan dos comunidades, originarias o nuevas.

Las leyendas y dichos populares de la región traducen una cierta sacralización del centro residencial, que es siempre la de un santo: el desplazamiento de este centro debe recibir el asentimiento del santo, sin éste el santo se niega a dejarse desplazar o retorna solo de noche a su antigua ubicación. El santo sanciona así tanto el desplazamiento y la dirección tomada por el centro residencial, como la ubicación del nuevo centro. Este desplazamiento se efectúa siempre a lo largo de un eje vertical, de lo alto hacia lo bajo.

Por lo demás, la tradición oral está llena de referencias al subsuelo o a las entrañas de la tierra y más precisamente a las aberturas que representan en el suelo las cavidades naturales y los lagos. Estas aberturas de la tierra conducen a profundidades donde se esconden tesoros refundidos por los antepasados o incluso englutidos por un cataclismo. Estas entrañas constituyen igualmente el lugar de sepultura de los ances-

tros; se consideran como lugares peligrosos llenos de maleficios. Fuentes de riqueza, y en este sentido fecundas, las entrañas de la tierra se asocian entonces también estrechamente a la muerte. Los lagos que se formaron en las oquedades de la tierra fueron originalmente fuente de muerte y desolación, pero por lo demás, es en sus aguas que los curanderos hacen que la gente se bañe para curarla de los hechizos. La vida y la muerte, así como la enfermedad y la curación, están estrechamente asociadas como realidades opuestas en las profundidades de la tierra. Además, los lugares donde se sitúan estas profundidades naturales asociadas al mundo de los ancestros y a las realidades extremas de la vida y la muerte, corresponden a una etapa anterior de la historia local, que se desarrolla luego en la superficie de la tierra, pero a una altura más baja, donde se habrían desplazado los pueblos. Hay, entonces, un doble eje vertical, de carácter a la vez espacial y temporal: el eje superficie de la tierra y profundidad de la tierra, y el eje alto-bajo en términos de altitud. El primer eje traduce la relación cíclica y espacial entre la vida y la muerte, entre la fecundidad y la esterilidad; el segundo, el desplazamiento histórico y geográfico en una dirección determinada del centro de residencia ceremonial desde las tierras altas, convertidas en inhóspitas, hacia tierras más bajas, más acogedoras y más asociadas a la "civilización" a partir de su ocupación por los españoles. Los habitantes de los pueblos de la *jalca* de Chachapoyas son, además, considerados como menos "civilizados" por aquellos de los valles (Malengreau 1983b:213-214).

La tradición oral traduce entonces los diversos ejes espaciales enunciados más arriba, a la vez que subrayan su aspecto temporal. Se trata de relaciones de centralidad y concentricidad sa-

cralizadas y personalizadas por el santo urbano, relaciones verticales, tanto altitudinales como telúricas y relaciones horizontales simbolizadas a menudo por el desplazamiento del santo, así como por la división de la antigua unidad en dos entidades no diferenciadas en términos de situación vertical, sino por su localización en direcciones diferentes y horizontalmente diferenciadas respecto del antiguo centro. Las nuevas entidades se oponen, además, frecuentemente en conflictos que les permiten definirse mejor social y ritualmente entre sí, siempre reconociendo un origen ancestral común. Forman juntas, como veremos, una unidad de carácter bastante endogámico. Este desplazamiento hacia lo bajo en dirección de tierras tropicales tradicionalmente destinadas a los caciques del centro, manifiesta en la tradición contemporánea de los campesinos un movimiento de la naturaleza asociado a los ancestros y, por ello, al pasado, hacia las tierras de cultivo asociadas en el presente al poder de los jefes actuales. Pero el movimiento se inserta en una realidad cíclica, en la medida en que los ancestros que vivían en la *jalca* eran sobrevivientes de una humanidad derrotada y aniquilada por un cataclismo, como deberá serlo un día la humanidad actual.

La tradición oral expresa así la conexión entre la centralidad de las relaciones sociales y los ejes verticales y horizontales, en términos dinámicos a la vez de oposición y de integración. En estos términos la verticalidad se asocia a un lazo entre diferentes momentos de la historia y a una complementariedad ecológica entre lo alto y lo bajo; mientras que la horizontalidad traduce a la vez una oposición y una complementariedad social entre dos mitades de una misma unidad de ascendencia. Se puede ver allí una suerte de cuatripartición que combina el tiempo y el espacio

sociales en el nivel de las relaciones intercomunitarias, que representan un área endogámica extensa.

Luego de este breve resumen de la manera en que la tradición oral aborda la estructura del espacio, principalmente en el nivel de un área endogámica predominantemente bicomunitaria, es interesante ver cómo esta estructura aparece en los actos rituales. Estos actos se manifiestan esencialmente en las ceremonias ligadas al ciclo de la vida individual celebradas por la unidad doméstica con parientes y amigos, así como en diversas reuniones de grupo de sectores de residencia o de barrios, pero más a menudo de las comunidades mismas. Esta vida ritual aparece, en ocasiones, también en el seno de áreas multi-comunitarias, aunque hoy en día prácticamente ha desaparecido en este nivel. Nos vamos a interesar esencialmente en el ritual comunitario, por falta de espacio y en la medida en que se trata del nivel más institucionalizado de las relaciones sociales y, por tanto, el más apto para proporcionarnos una lectura de los ejes espaciales del ritual.

En las comunidades de los Andes septentrionales de Amazonas, los actos comunitarios de carácter ritual dependen esencialmente de las asambleas comunales, los trabajos colectivos obligatorios y, sobre todo, de las celebraciones de fiestas de los santos protectores del pueblo. Estas últimas son ricas en enseñanzas sobre la estructuración social del espacio.

La celebración de la fiesta de santos se efectúa tanto sobre la plaza, o centro ritual del pueblo, como en el centro de residencia del mayordomo o responsable de la fiesta. Se realiza por un movimiento de vaivén entre estos dos centros, cada uno de los cuales representa diferentes niveles de ensamblaje del orden social, que la fies-

ta debe a la vez realizar y sancionar. Un gran número de prestaciones y de dones convergen hacia cada uno de estos centros a partir de los cuales se realiza una importante redistribución ritual del encargado de la fiesta o mayordomo hacia los participantes. Esta centralidad se dramatiza particularmente en la mesa que porta el "voto". La mesa se coloca a la entrada de la iglesia, centro ritual del pueblo, y el voto que se dispone sobre ella es un conjunto de productos alimenticios, entre los cuales se encuentran figuritas de pan de forma animal y vegetal, pequeños animales de cría ligados a la casa, varias plantas de subsistencia cultivadas en el temple, a un extremo del abanico vertical de cultivos, así como papas, principal planta de subsistencia de la *jalca*, en el otro extremo de este abanico. El mayordomo ofrece estos productos al que se presentará delante de la mesa para sucederlo a cargo de la fiesta al año siguiente, en el marco de una rotación de responsabilidades a la cual en principio se llama a todos los jefes de familia uno u otro día. Se invita a todos los habitantes a asistir a esta ceremonia en la plaza. Por lo demás, el mayordomo invita también a la asistencia a celebrar la fiesta en su casa, donde tiene lugar una importante redistribución de bebidas y comida y en la que se baila al son de una orquesta. Aunque todos acogidos, se invita especialmente sobre todo a los familiares y los amigos. Son ellos principalmente, además, quienes ayudan al mayordomo a preparar la fiesta. El santo al que se dirigen principalmente los bienes distribuidos, el mayordomo y el voto son los elementos de centralidad que aseguran y reproducen la pertenencia a la comunidad, puesto que sin compromiso respecto de la fiesta, no se considera a un habitante como comunero de pleno derecho.

La centralidad re distributiva de la fiesta reú-

ne asimismo a las personas venidas de diversos barrios o sectores del centro de residencia de la comunidad. Es así que se representa cada uno de los barrios en la plaza en ciertas fiestas por medio de la construcción de un altar específico en un lugar específico de la plaza que se le asocia. Son también sobre todo familiares y amigos que residen en un mismo barrio quienes forman el núcleo de asistencia al domicilio del mayordomo. La centralidad de la fiesta reúne y redistribuye en el nivel de la comunidad las prestaciones sociales que los lazos de parentesco específico, y por tanto de un nivel de ensamblaje inferior a la comunidad, organizan en diversos sectores situados en diferentes direcciones respecto de la plaza. Del mismo modo, la fiesta del santo, que se desarrolla en gran parte en el lugar de residencia del mayordomo, expresa la integración de la centralidad doméstica a la centralidad comunitaria en asociación con la mesa comunitaria que contiene elementos ligados a la residencia y a la producción doméstica. Esta integración se hace, de por sí, con la ayuda de grupos definidos por el parentesco extenso y por las alianzas. El ensamblaje social que expresa una centralidad a varios niveles aparece así muy claramente en el ritual.

El ritual expresa de la misma manera un orden vertical, pero siempre, como en el mito, organizado alrededor de un centro que reúne y redistribuye horizontalmente en direcciones diferentes. Existe una alusión implícita a una jerarquía vertical en el voto. Se trata de dejar predominancia de productos del temple, o piso ecológico inferior, transformados o no, ya que a excepción de la papa, cultivada también en la quechua, los productos de la *jalca* no aparecen en el voto. En cuanto a los productos propios de la quechua, se presentan sólo transformados por una prepara-

ción culinaria, en particular las galletas y el pan de maíz. Parece haber entonces en el voto una valorización particular de los productos cultivados del temple .. Esta valorización va de la mano con el monopolio ejercido de hecho sobre las tierras cálidas por los caciques locales, así como por los blancos y los mestizos. El eje vertical, pues, sólo se presenta en el ritual en relación con la centralidad del poder y no como una extensión de niveles ecológicos, pues tal extensión sólo tiene sentido en relación con el poder, en particular aquel de la comunidad sobre las unidades de parentesco que la componen y la construyen, en parte por intermedio de este ritual. Asimismo, el piso ecológico inferior podría estar asociado a las entrañas de la tierra donde reposan los ancestros, así como al origen y destino de la vida. La verticalidad traduce así una realidad no sólo ecológica, sino profundamente política y religiosa.

El eje direccional y horizontal aparece en el culto de los santos a través de la participación de cada uno de los barrios en la ornamentación del santo, así como en la ubicación en las ceremonias de sus representantes en puntos específicos de la plaza: ya sea en las esquinas o en abanico a partir de un centro constituido por la entrada de la iglesia y el voto que se encuentra en ella. Es la multiplicidad de direcciones que da aquí toda su importancia al centro y a su rol redistributivo. El eje direccional se manifiesta de modo similar ostensible y ceremoniosamente durante la toma del voto por el nuevo mayordomo. Este se lleva el voto a su casa y lo sustrae de la fiesta y del mayordomo del día, llevándolo con músicos y visitantes desde la plaza hacia una nueva dirección que será la que la fiesta tomará al año siguiente: la de su propia residencia. Es la suma de todas las direcciones que toma el voto en el curso de

años sucesivos, la que da toda su significación a la centralidad ceremonial y a la redistribución simbólica de la fiesta del santo. Dicha fiesta constituye entonces un círculo en el espacio y en el tiempo que engloba sucesivamente las diversas parentelas extendidas horizontalmente a partir del centro.

Las reuniones familiares en los niveles laboral, religioso o residencial celebran, sólo en su nivel, los ritos de pasaje a los que se someten sus miembros individuales del nacimiento hasta la muerte. Sin poder extendernos aquí sobre estos ritos, es necesario señalar que constituyen objetos de centralidad ligados a la descendencia y a la alianza. Como en el nivel comunitario, efectúan una redistribución en diversas direcciones y sobre un período largo. En este nivel tienden a hacerlo sobre todo por medio de la alianza y por un ciclo de relaciones asimétricas de la familia del esposo a la familia de la esposa. Así, los lazos de parentesco ritual unen preferentemente a los padrinos que pertenecen a la familia de la madre del hijo apadrinado con los ahijados que forman parte de la familia del padre. Los padrinos tienen una cierta ascendencia sobre los ahijados.

En un nivel superior al de la comunidad, el intercambio ritual de santos que practicaban varios pueblos del valle del Chiriaco hasta hace algunos años parece reproducir en el nivel del área endogámica el ritual comunitario desarrollado más arriba. Este intercambio reúne a comunidades que se refieren a una ascendencia común lejana. En cuanto a la región económica autóctona, parece que escapa, al menos hoy, a toda forma de expresión ritual y ceremonial en gran escala.

#### 4. Articulación social y material de las unidades socioterritoriales locales

##### a. Ensamblaje de cinco niveles

Trataremos aquí de determinar cómo el ensamblaje y las articulaciones que él implica estructuran el espacio de la relación económica y social de los habitantes de los Andes al norte de Chapoyas con los principales recursos sociales y materiales. Veremos cómo operan realmente en esta estructuración los ejes espaciales del modelo definido más arriba. Se podrá constatar que los diferentes niveles de este modelo tienen principios estructurales específicos, pero que remiten todos fundamentalmente a una jerarquía de niveles ya una complementariedad parcial o incompleta, en términos de espacio, entre unidades en el seno de un sólo nivel.

Conforme al modelo enunciado más arriba, cada uno de estos cinco niveles de ensamblaje (unidad doméstica, grupo emparentado, comunidad, área regional endogámica y región de intercambios económicos) se articula sobre ciertos elementos, que forman el centro o constituyen una complementariedad entre las diversas unidades sociales que componen un nivel y se reparten en el espacio de este último. Por lo tanto, diversas actividades efectuadas por cada unidad social de un mismo nivel convergen hacia una centralidad social. Esta, a su vez, forma uno de los componentes de una unidad de nivel superior. Cada uno de estos centros puede definirse por una actividad especializada común a un conjunto de unidades sociales del mismo nivel en el marco de una división de tareas interna a la unidad social de ensamblaje superior. La imperfección real o artificial entre las unidades de un mismo nivel, así como su complementariedad so-

cial a este respecto fundan su integración en la unidad superior. En principio las unidades sociales de cada uno de los niveles acceden a recursos extendidos en el espacio según un eje vertical alto-bajo que corresponde a la gradación ecológica que desciende del altiplano al fondo de los valles y atraviesa consecuentemente varias franjas climáticas. Por lo demás, cada unidad social reparte igualmente sus actividades horizontalmente repitiéndolas en varios lugares del mismo piso ecológico y jugando así hábilmente con la variedad de terrenos y de micro climas, asegurándose contra los imponderables de la producción. Cada unidad social se sitúa entonces no sólo en función de un eje vertical, como lo haría suponer el modelo vertical, sino también según los diversos ejes constituidos por) a centralidad, la verticalidad y la horizontalidad.

Conviene precisar primero lo que funda la especificidad de estos cinco niveles de integración social autóctona. En el primer nivel, la unidad doméstica es la principal unidad de reproducción social, de gestión económica, de producción, de intercambio y de consumo. Ella se reúne en torno a un granero y a una cocina que le son propios. El segundo grupo, que agrupa a parientes y aliados, se organiza en instituciones específicas que identifican claramente a sus miembros en relación con tareas determinadas: rituales y laborales. Una de ellas es el barrio, que reúne a los prestatarios de trabajos de infraestructura pública y de ciertos cargos rituales. Otra es la sociedad, que es una asociación de trabajo fundada en el principio de reciprocidad, que puede asumir ocasionalmente ciertos cargos rituales como lo hacen normalmente los grupos de novenantes y que podría descender de las cofradías. La sociedad y el barrio tienden a reunir la mano de obra en el marco de relaciones de ve-

ciudad, que a menudo se confunden con relaciones de ascendencia (Malengreau 1988:5). Es además en este nivel que las unidades domésticas reclutan casi siempre la mano de obra de ayuda mutua que es corriente. La comunidad, entidad del tercer nivel, se define por la relación con un territorio común y con un cierto número de tareas comunes rituales o infraestructurales que sus miembros realizan, generalmente agrupados en barrios para hacerlo. Los barrios y los grupos de vecindad retoman a veces a su cargo ciertas tareas de acondicionamiento territorial que podrían depender de la comunidad, pero que les conciernen más directamente. Es en principio en el nivel comunitario que se sitúan a la vez el control del acceso a los recursos esenciales, la tierra en particular, y la representación política de los campesinos hacia el mundo exterior rural o ciudadano. La comunidad es preferentemente endogámica. La endogamia se puede, sin embargo, postergar hasta un cuarto nivel, la unidad de intercambios ceremoniales y matrimoniales entre varias comunidades vecinas, largamente autónomas, por lo demás, y no complementarias económicamente. En el quinto nivel, los intercambios económicos de productos agropecuarios y artesanales se realizan entre los individuos o las unidades domésticas de áreas endogámicas diferentes que tienen producciones complementarias en ciertos aspectos. Las comunidades no intervienen directamente en tanto tales en estos intercambios, los cuales dependen de decisiones domésticas en el marco de un reconocimiento regional de especializaciones cuyos límites corresponden a las áreas endogámicas, sean uni, bi o multicomunitarias. La organización local del espacio económico debe entonces considerarse en el marco de un ensamblaje

regional complejo de carácter específicamente autóctono.

El mapa que aparece en el anexo 2 representa la configuración espacial de las diversas unidades socio territoriales de la comunidad con estructura de relaciones económicas no orientadas por el mercado y dentro de su estructura de ensamblaje geográfico.

En los esquemas de relaciones que figuran en el mapa, la organización interna de una unidad reposa sobre la organización externa de las subunidades que la componen. Según el modelo así representado, la pertenencia individual a una unidad determinada de un cierto nivel excluye la pertenencia a otra unidad del mismo nivel. En efecto, en la región que nos interesa, las unidades sociales de un mismo nivel se recortan o no según los niveles. Así, las unidades domésticas, como las comunidades, representadas en el diagrama con los grupos emparentados, están, cada una a su nivel, claramente diferenciadas en grupos cerrados y exclusivos. Ellas se diferencian, no obstante, en que la comunidad tiene una composición demográfica bastante estable en comparación con la de la unidad doméstica, que es más móvil. Por el contrario, los grupos de afinidad, en el sentido amplio (vecindario, sociedad y quizás las antiguas cofradías) a excepción de los barrios, se recubren al menos en parte: si bien no se confunden entre sí, tampoco se excluyen. En otro nivel, las áreas dentro de las cuales se efectúan matrimonios intercomunitarios frecuentes no se confunden más que las comunidades entre sí. Sin embargo, aparte de una cierta colaboración ritual, incluso de actos de defensa común en ciertas ocasiones, no se puede considerar estas áreas como manifestaciones de unidad permanente. En cuanto al área de intercambio económico, ella es más abierta, en la medida

en que las unidades que la componen y se intercambian productos no lo hacen ni exclusiva ni uniformemente entre ellas.

En el resto de este trabajo, cada uno de los cinco niveles que' acabamos de presentar es analizado en sus componentes jerárquico-espaciales específicos. Un análisis más profundo de los niveles de integración regional intercomunitaria ha sido objeto de una publicación separada (Malengreau 1987).

#### *b. La región económica autóctona*

En el conjunto del área regional dentro de la que se intercambian los productos económicos, agropecuarios y artesanales, así como ciertas prestaciones en trabajo por algunos productos determinados, se constata una dispersión de especializaciones entre las comunidades que componen el área. Por lo demás, al menos hacia 1962, fecha de la conexión directa por carretera con la costa del Pacífico, el radio de intercambio de productos es al menos doble.

Primero, existen productos que circulan en un área que comprende la parte andina del departamento de Amazonas en su conjunto, así como áreas limítrofes de los departamentos vecinos. En gran parte, estos productos son acopiados, transportados e intercambiados por muleiros locales semiespecializados que son también agricultores y ganaderos igual que otros habitantes. Trabajaban, en especial, con la sal gema extraída de la mina de Yurumarca hasta 1973 y exportada al área mencionada. La sal servía entre otros productos además de medio de intercambio. Esta sal ha sido destronada como medio de consumo y de crianza por la sal marina, yodada o no, impuesta en los mercados monetarizados en 1973 por un monopolio del Estado que, preo-

cupado por asegurarse las ganancias, ordenó la clausura de la mina. El tráfico de sal local permite a ciertos transportistas hacer un beneficio jugando sobre las disparidades entre los precios fluctuantes del mercado y la tasa fija del trueque en el marco de cadenas de intercambio. En un área geográfica que parece confundirse en general con la de la circulación de la sal, se extienden los canales de intercambio de la cerámica. Esta, como la sal, se intercambia por numerosos productos agropecuarios. Su fragilidad impide, sin embargo, que sirva de medio de intercambio. La cerámica que circula en esta área es producto de un pueblo especializado en la materia: Huancas. Como para la sal, son sobre todo comerciantes semiespecializados los que efectúan el transporte y los intercambios. Si el comercio tradicional de la sal gema ha desaparecido prácticamente, el de la cerámica, por su parte, está en pleno declive debido al desarrollo de nuevas vías de comunicación y a la introducción de la ferretería y de materias plásticas de bajo precio en los mercados urbanos.

Intercambian otros productos entre sí en un radio más restringido. Así sucede en los intercambios que los pueblos de la provincia de Bongará mantienen con otros pueblos de la misma provincia, con pueblos situados en la ribera izquierda del río Utcubamba (provincia de Luya), con pueblos de la región de Bagua (provincia de Bagua) y, finalmente con pueblos de las tierras altas de la provincia de Chachapoyas donde se sitúan también la mina de sal y el pueblo de ceramistas.

En este marco, los pueblos de Cuispes, San Carlos y San Pablo intercambian con los pueblos de Luya sobre todo melaza de caña de azúcar o chancaca, así como, hasta 1973 en que se cerró la mina de Yurumarca, sal de esta mina por tri-

go, cebada, maíz, diversas leguminosas y pequeños animales de crianza. Hasta 1973 intercambiaban la sal de Yurumarca por el arroz de Bagua. Aún intercambian, de tiempo en tiempo, chancaca, plátanos, yuca y café por papas y otros tubérculos de altura o lana y animales domésticos de los pueblos de la *jalca* de Chachapoyas, pero esto de manera bastante marginal, ya que los habitantes de las alturas de Chachapoyas mantienen más bien relaciones de intercambio con las tierras tropicales situadas al este de su región, en la provincia de Mendoza y en la de Moyobamba. Los mismos pueblos de Cuispes, de San Carlos y de San Pablo obtienen también pequeños animales de crianza, así como maíz y frijoles de los pueblos del valle del Chiriaco o Imaza a la altura de Jumbilla a cambio de productos del temple, más abundantes en los primeros pueblos. Estos mismos productos del temple servían también hasta hace algunas decenas de años a los habitantes de dichos pueblos para adquirir pescado del lago de Pomacochas, así como tejidos de junco de Pomacochas, donde los productos del temple son menos abundantes. Los bienes intercambiados constituyen así especializaciones relativas y parciales de los pueblos locales, teniendo en cuenta las necesidades diferenciadas de cada uno de los participantes del intercambio y dentro de los límites de una complementariedad ecológica que presenta un perfil diferente de un pueblo a otro. Los actores de los intercambios son representantes de unidades domésticas y también campesinos semiespecialistas que, hasta 1973, utilizaban frecuentemente la sal como intermediario en una cadena de intercambios entre las diferentes áreas semiespecializadas. La lógica de estos intercambios, fundada sobre equivalencias estrictas e invariables entre productos específicos, parece haberse

mantenido paralelamente a las fluctuaciones del mercado y esto hasta el declive del trueque a partir de la aparición de nuevos productos manufacturados, de la aceleración de los movimientos migratorios durante los años 1960 y 1970 y de la manipulación por los comerciantes de tasas diferentes de trueque y de comercio. El sistema autóctono de intercambios regionales se ha debilitado y concentrado en mercados centrales que complementan los mercados exteriores. Algunas carreteras afirmadas comunican los centros que ocupan y dan forma a estos mercados y nuevos senderos conducen a estas carreteras, mientras que la antigua red de senderos de muleros se encuentra sumamente abandonada.

En el espacio de este doble ensamblaje económico autóctono y regional, cada uno de los centros, formado de una unidad comunitaria o endogámica, sitúa a sus participantes de una cierta manera en relación con los ejes espaciales de centralidad, direccionalidad y espacialidad definidos más arriba. La centralidad es múltiple, siendo cada unidad comunitaria o endogámica el centro de una serie de intercambios sobre un doble radio de acción. Con la extensión de este radio, no obstante, la concentración aumenta, por la intervención creciente de semiespecialistas en los intercambios del nivel superior y por la escasez concentrada de una parte de los recursos intercambiados en dicho radio, en este caso la sal de Yurumarca y la cerámica de Huancas. En cuanto al eje vertical, éste permite clasificar los lugares de producción según un criterio explícito de especialización relativa definida por el acceso privilegiado de sus habitantes a uno u otro nivel ecológico particular de altitud. Es en este sentido que la gente de la cordillera oriental de Utcubamba habla de los pueblos de la *jalca* cuando se refieren a los pueblos de la provincia de Cha-

chapoyas compuestos en gran parte por el sector ecológico *jalca* y proveedores de productos ligados a este sector en los intercambios. El espacio direccional y horizontal, por su parte, sirve para indicar la dispersión y la localización, en el conjunto del área regional económica, a la vez de sectores ecológicos verticales, de centros de recursos naturales escasos y concentrados, y de ciertas producciones agropecuarias o artesanales poco difundidas. Hay que notar, además, que se adquiere los mismos productos de diversas regiones que tienen condiciones similares en los planos ecológico y económico. La dirección elegida por un viaje particular de intercambios será entonces determinada por la búsqueda de un lugar más centralizado en una de las regiones. Yurumarca y Huancas han orientado, de esta manera, una cantidad importante de intercambios.

### *c. El área matrimonial regional*

Las unidades endogámicas que juntas forman el área de intercambios económicos o nivel 5 del sistema de ensamblaje tiene, cada una, de dos a tres comunidades según los casos, en el seno del nivel 4 de ensamblaje. El estudio de los archivos parroquiales de los siglos XVIII y XIX, los registros municipales del siglo XX, así como las entrevistas que llevé a cabo en el curso de 18 meses de estadía en la región, me han permitido establecer ciertas orientaciones matrimoniales internas a la región, orientaciones de las que he tratado en otro lugar (Malengreau 1987). Así, para el siglo XVIII he ubicado ciertas unidades endogámicas para casi el 80% de las alianzas, y esto en una o en varias comunidades. Hay que señalar que, incluso en el nivel de varias comunidades, el matrimonio sigue siendo preferentemente intracomunitario. Se constata de manera general que

los intercambios económicos especializados en el seno de estas unidades endogámicas son casi inexistentes, al menos para la primera mitad del siglo XX, época para la cual poseo informaciones, mientras que son relativamente frecuentes entre comunidades dependientes de unidades endogámicas distintas. Cada unidad endogámica parece recubrir una cierta especialización productiva dentro de un área regional económica más amplia. Dos unidades de dos comunidades cada una y una cadena de tres comunidades se pudieron ubicar al interior de esta área, que corresponde, en realidad, al sector económico regional inferior del punto b.

Otras dos comunidades tienen relaciones exteriores que no permiten incluir un conjunto multicomunitario determinado. Una de ellas, Shipasbamba, comprende muchos pequeños propietarios de Chachapoyas o de otras regiones. Esta comunidad, a diferencia de otras, posee una tasa muy elevada de matrimonios exógamas. La otra comunidad, Coros ha, está formada de emigrados de uno de los antiguos pueblos de la región, Coro bamba, y se instala al borde de una de las áreas endogámicas del sector. Ninguna de estas dos comunidades mantiene intercambios matrimoniales o económicos particulares con las otras comunidades de la región. Los intercambios que ellas mantienen con el exterior son bastante abiertos y extendidos.

Entre las comunidades ligadas por alianzas frecuentes de orden matrimonial, se constata una cooperación en el plano de las celebraciones rituales de santos. En el valle del Chiriaco, los tres pueblos que forman un área endogámica celebraban a sus santos respectivos en común, desplazándolos juntos de un pueblo al otro, y esto sucedía hasta hace algunos años. Se han manifestado otras solidaridades entre las mismas co-

comunidades. Así, por ejemplo, en 1981, las tres comunidades aliadas obligaron a renunciar al subprefecto de la región, cuyos servicios criticaban, luego de una ocupación colectiva encabezada por orquestas de la capital, Jumbilla. El subprefecto huyó y fue reemplazado por otro.

Se constata que el área endogámica bi o multicomunitaria forma un sistema de alianzas flexible y descentralizado. Así como no hay un mercado tradicional autóctono situado en un lugar regional central, no hay tampoco un *pool* matrimonial redistribuidor o de poder político unificado. Se percibe el espacio como común a las comunidades aliadas que constituyen juntas el área endogámica. Contrariamente al área endogámica, que tiende a diferenciarse económicamente de las otras áreas endogámicas para formar el área económica sobre la que acabamos de tratar, las comunidades que la componen tienen una estructura ecológica y productiva similar. Los lazos matrimoniales preferenciales que ligan el conjunto endogámico no pueden entonces explicarse en términos de complementariedad económica. Estos lazos constituyen esencialmente una unidad de reproducción y de asistencia social y ritual común. Las relaciones que caracterizan el área matrimonial tienen una concentración mayor en el espacio, así como una densidad social más importante que las relaciones de intercambios económicos en el nivel superior. Son menos especializados que estos últimos e implican personas como objetos de intercambio, trayendo consigo mayores obligaciones sociales que las relaciones regionales de intercambio económico. Constituyen una solidaridad permanente entre pueblos que se expresa en ciertas ocasiones rituales o de defensa común. Pero, paradójicamente, la unidad endogámica constituye igualmente el lugar de vivas tensiones

internas en lo que se refiere a los límites entre las comunidades vecinas que la componen. Se alimentan estas tensiones con títulos de propiedad antiguos, imprecisos y a veces difíciles de verificar sobre el terreno, o incluso no reconocidos por las partes. Estas mantienen, a la vez, un espíritu corporativo al interior de cada una de las comunidades a través de lo que parecería una rivalidad de mitades que, por otro lado, son aliadas.

Desde hace algunas décadas la endogamia tiende a recogerse sobre la comunidad propiamente dicha en detrimento de las solidaridades multicomunitarias. Pero este repliegue sobre sí se expresa sobre todo en el nivel de las relaciones entre las comunidades y no entre los habitantes de ellas y el mundo exterior a la región. Los movimientos migratorios hacia y fuera de la región han incrementado los matrimonios entre comuneros y extranjeros a la región y tienden a vaciar las relaciones intrarregionales de su contenido.

#### *d. La comunidad*

La comunidad constituye el nivel 3 descendiendo en la escala de ensamblaje social definida al principio de este trabajo. Sea que forme parte o no de un área matrimonial más amplia, la comunidad constituye en sí misma una unidad que valoriza la endogamia y que la ha aplicado efectivamente de manera predominante por siglos hasta los años 1960. Pero aquello que cimenta sobre todo los componentes de la comunidad entre sí, es el control colectivo y permanente de una porción determinada de territorio por un grupo de personas ampliamente emparentadas y organizadas para ello.

El nivel comunitario de integración está más

centralizado e institucionalizado que los otros niveles, ya sean éstos superiores o inferiores en el orden de ensamblaje (Malengreau 1983a). Comporta órganos centralizados de decisión política en este caso una asamblea comunal y un doble consejo ejecutivo. La asamblea general de los miembros de la comunidad toma las grandes decisiones en materia de incorporación o de exclusión de comuneros miembros de la comunidad, ordena los trabajos de infraestructura territorial (limpieza de pastizales comunales, acondicionamiento de vías de comunicación y, más que nada, explotación de ciertos campos colectivos) y organiza la defensa colectiva del espacio comunal y de sus límites frente a las amenazas ejercidas por miembros individuales de la comunidad o por personas físicas o jurídicas exteriores. El consejo ejecutivo ejecuta las decisiones de la asamblea. La asamblea exige diversas prestaciones de sus miembros a cambio del uso colectivo o individual del territorio y de sus recursos, y a cambio de la provisión de los servicios colectivos que ella organiza. Las prestaciones requeridas implican la asunción de responsabilidades políticas por turno, la participación colectiva en los trabajos obligatorios impuestos por la comunidad y el pago eventual de impuestos y contribuciones directas. Sin imponerlo explícitamente, la comunidad espera también de sus miembros que se hagan cargo rotativamente de diversas celebraciones religiosas y profanas con los cargos que ello implica. A diferencia de los niveles precedentes, hay entonces aquí una autoridad central, responsabilidades colectivas y una redistribución de servicios y de bienes en un marco complejo de intercambios generalizados. Los comuneros, además, mantienen entre ellos relaciones sociales más complejas y más cotidianas y tienen una consciencia más colectiva que en el

área endogámica extensa. La comunidad garantiza a sus miembros, en el contexto de una débil especialización interna, el acceso a recursos variados extendidos en diversos pisos ecológicos y a recursos similares dispersos en un mismo piso ecológico. Así, la comunidad alía una gran complementariedad interna a una centralidad redistributiva de la tierra y los cargos, incluso si se trata de un modelo imperfectamente realizado y amenazado constantemente.

La dispersión y la rotación de los cargos al interior de la comunidad se efectúa entre los representantes de unidades domésticas, reagrupados por ciertas prestaciones en redes de parentesco extenso. El parentesco bilateral de una persona, así como sus aliados cercanos, tienen un papel decisivo en las manifestaciones diversas ligadas a los cargos centrales, rituales y laborales, suscritos por esta persona en las relaciones colectivas. Los encargados de las fiestas y los responsables políticos recurren a sus familiares y aliados para el cumplimiento de sus cargos. Las instituciones y los actos comunitarios se construyen entonces alrededor de lazos de solidaridad que dependen del parentesco y de la alianza, por medio de una centralidad rotativa entre diversos parentescos bilaterales y, por definición, no exclusivos en el seno de la comunidad. La cooperación familiar extracomunitaria ligada a las alianzas internas del área endogámica más amplia no cumple prácticamente ningún papel en el nivel comunitario. La centralidad comunitaria se dramatiza particularmente en los actos rituales que realiza en la Plaza, la cual constituye en sí misma una centralidad microcósmica del área de residencia de la comunidad y el lugar de reunión de sus habitantes.

La diferenciación vertical de su espacio en niveles ecológicos sucesivos y delimitados por par-

te de la comunidad, tres o cuatro según los casos, distribuidos en uno de los flancos de una quebrada importante, sirve de punto de referencia para asegurar a sus miembros el acceso colectivo a una extensa gama de recursos materiales. Igual que en el siglo XVI, en la medida en que los habitantes deleguen a sus representantes comunales la ocupación efectiva de un sector ecológico determinado, la comunidad se convierte en la unidad vertical más pequeña en el sistema de ensamblaje socioterritorial. Así, en el siglo XVI los caciques locales disputan las tierras bajas a los colonos españoles que vienen a instalarse en ellas y lo hacen a nombre de su comunidad y de la ocupación de estos territorios por sus ancestros en épocas prehispánicas. Los documentos de los archivos locales no explicitan más los usos que hacían los caciques de estas tierras. Los caciques hablan en ellas de sus cocales o arbustos de coca. Sin duda también cultivaban en ellas algodón, como lo hace suponer el nombre Utcubamba, llano de algodón en quechua. Parece, sin embargo, que el uso de las tierras bajas no estaba solamente limitado a los caciques, aunque era muy reducido. La explotación de estas tierras se hacía entonces esencialmente con fines rituales y políticos. La política económica colonial reforzó el uso de las tierras bajas por los indígenas para responder a las necesidades de la economía colonial (Malengreau 1987:98-99).

Aún hoy las comunidades continúan disputando las tierras bajas a los nuevos colonos venidos desde 1900 por la carretera de penetración en la Amazonía. Esto sucede justamente cuando están siendo sometidas a un proceso de privatización acelerado por los mismos miembros de la comunidad. La comunidad trata de mantener, sin embargo, una porción importante de su sector temple bajo su jurisdicción. Con la introduc-

ción de nuevas variedades de ciertas plantas tropicales, particularmente de la caña de azúcar, que se pueden cultivar a una altitud mayor, la comunidad parece abandonar de hecho una porción de la parte baja de su territorio. En un contexto similar, las tierras elevadas de la *jalca*, cuyas papas se cultivan en forma de nuevas variedades a altitudes menores, tienden a ser invadidas cada vez más por ganaderos que desde los años 80 disputan estas tierras a la comunidad para mejorar y comercializar la crianza de sus animales. Hasta el presente, sin embargo, la comunidad ha logrado mantener su control sobre los pastizales de altura.

El declive del consenso comunitario en cuanto a la ocupación colectiva del territorio en algunos de sus sectores ecológicos ya junto con un estrechamiento de los cultivos en los niveles de altitud intermedios en favor de una densidad demográfica bastante débil. De manera general, el uso vertical del territorio parece sobre todo la expresión a la vez concreta y simbólica, por una colectividad local, de una búsqueda social de autarquía y de complementariedad interna a través del uso colectivo o la redistribución de recursos variados de un medio de montaña. En este marco, se trata para la comunidad de garantizar a sus miembros, por un órgano central, el acceso a una gama variada, pero no necesariamente, como lo pretende el modelo verticalista, máxima o vertical de recursos complementarios. Sólo recurre a niveles de integración más amplios para paliar insuficiencias de su complementariedad interna social y económica y para afirmar mejor su cohesión.

El tercer eje al que se refiere el modelo, el eje direccional, divide el mundo comunitario en sectores situados horizontalmente unos al lado de otros en forma circular a partir del núcleo cen-

tral constituido por la Plaza. Estos sectores son los barrios, cada uno de los cuales está ritualmente asociado a una parte o a una esquina de la Plaza. Los barrios reparten además a la población residencial para la ejecución de las diversas tareas ordenadas por la comunidad cuando convoca a trabajos colectivos llamados "de obligación". Los miembros de un barrio determinado se reúnen igualmente para ayudar a uno de sus miembros a construir su casa cuando funda su hogar en un lugar separado del de sus padres. El barrio se encuentra situado bajo la responsabilidad de un comisionado nombrado por las autoridades municipales responsables del centro de residencia. El número de barrios es generalmente de dos o cuatro. Esta división no responde hoy a reglas específicas de alianza. La división de los municipios o centros de residencia en mitades "alta" y "baja", frecuente en el valle del Chiriaco, aunque ausente hoy del lado de la cuenca media oriental del Utcubamba, parece indicar no obstante que en el valle del Chiriaco existe una correspondencia simbólica entre las divisiones horizontales o direccionales del centro de residencia y la verticalidad del espacio territorial del conjunto de la comunidad, sin que por ello haya correspondencia término a término entre un barrio y un nivel de altitud.

*e. Agrupaciones de familiares, aliados y compadres*

Dentro de cada comunidad existen diversas redes que reúnen una descendencia común de ancestros relativamente cercanos, generalmente no más alejados que por 3 ó 4 generaciones; los cónyuges masculinos o femeninos de los miembros de esta descendencia; y las personas ligadas entre sí por el padrino ritual en ciertas cere-

monias relacionadas al ciclo de vida de uno de sus parientes próximos respectivos. Este padrino se superpone a menudo a los lazos de alianza matrimonial en los que los familiares de la esposa ocupan una posición jerárquica superior. Los amigos y los vecinos frecuentemente forman parte de estas redes, las que son de tres órdenes. Por una parte, reúnen de manera permanente a las personas que reconocen una misma ascendencia: se trata de la parentela o de los parientes de alguien. Por otra parte están los barrios, repartición residencial y territorial en sectores urbanos netamente delimitados, de fronteras relativamente estables y que comprenden de hecho un gran número de personas emparentadas. Finalmente, hay grupos formados entre diferentes personas usualmente de) mismo sexo y de capacidad de trabajo juzgada como equivalente, sobre una base contractual de duración limitada, para asegurar ciertas tareas rituales, laborales o de ayuda mutua social. Estas son las sociedades y las antiguas cofradías. Estas relaciones han sido analizadas de manera más profunda en otro trabajo (Malengreau 1988).

Las personas reconocen una ascendencia común en línea bilateral a partir de ancestros comunes de la tercera generación ascendente hasta los descendientes comunes tres generaciones más abajo. Cada grupo de hermanos y hermanas tiene entonces una parentela propia que recorta parcialmente las parentelas vecinas. La parentela no forma, hablando propiamente, un grupo, sino que puede reunirse cuando hay una ceremonia ligada al ciclo de la vida individual que implica a uno de sus miembros o incluso para ayudar a uno de ellos a asumir las cargas rituales de la comunidad. Los aliados cercanos de personas implicadas en estos rituales y los parientes rituales de estas personas ayudan en la misma

ocasión. Es por la descendencia e indirectamente por la alianza que se transmiten, en efecto, ciertos derechos de uso y, hoy mismo, de propiedad de la tierra. Esta sucesión se establece de manera bilateral tanto del hombre o de la mujer a cada uno de sus hijos, masculinos y femeninos. En seguida, tienen lugar las recomposiciones, tanto en el sector rural como en el núcleo de residencia, sea por matrimonio entre primos salidos de los mismos bisabuelos, sea por intercambios de parcelas entre estos últimos o entre los familiares más próximos, sea incluso por el acaparamiento de la herencia de tierras por un heredero que está en mejor posición de explotarlas o que es más poderoso. Las tierras se transmiten o redistribuyen en principio de tal manera que cada unidad doméstica accede a una variedad de parcelas diseminadas tanto al interior de zonas climáticas determinadas como entre estas últimas. Las diferenciaciones económicas que surgen no garantizan siempre la aplicación de este principio. La descendencia y la alianza aseguran sin embargo, en principio, a cada uno el acceso a un espacio variado, pero estos lazos sociales no forman ningún grupo de linaje o corporativo y no pueden, por ello, disponer de un espacio que les sería específico, exclusivo e intermediario entre el de la comunidad y el de la unidad doméstica. No obstante, ciertas agrupaciones o asociaciones evolucionan en espacios que les son específicos, aunque en algunos casos efímeros. Abordaremos estas instituciones en los párrafos siguientes.

Hemos visto que el barrio constituye una división central del espacio comunitario. Este cumple obligaciones rituales y laborales, dramatizadas particularmente en la repartición ceremonial de la Plaza durante algunos rituales. Sin embargo, el barrio está asociado a las relaciones socia-

les infracomunitarias. En la mayor parte de pueblos, la pertenencia al barrio se determina por la residencia en éste. Teniendo en cuenta la práctica frecuente entre los jóvenes cónyuges de instalarse en la vecindad inmediata a la de los padres de uno de ellos, se constata un cierto reagrupamiento residencial en función de la ascendencia. En al menos dos pueblos del valle del Chiriaco o Imaza, la pertenencia al barrio se determina directamente por la ascendencia patrilínea, cualquiera que fuera el barrio de residencia de la persona. Allí, como en otros lugares, las alianzas entre personas de diferentes barrios son frecuentes y sólo una residencia virilocal, que no he podido establecer de manera segura, podría permitir una correspondencia entre el lugar de residencia y la pertenencia a un barrio. Esta correspondencia no parece efectiva hoy en día. Por lo demás, allí donde predomina el criterio territorial y, teniendo en cuenta los matrimonios frecuentes entre personas de distintos barrios, las relaciones de ascendencia desbordan el barrio ampliamente, aunque se confunden parcialmente con éste. Nos podemos preguntar si allí donde predomina hoy el criterio territorial o residencial no ha prevalecido en algún momento de la historia de los barrios un criterio de pertenencia patrilínea al barrio, como permitiría suponerlo el predominio de este criterio en ciertos pueblos del valle del Chiriaco. En este caso la existencia de barrios de residencia sólo se podría explicar por la residencia virilocal, teniendo en cuenta lo que sabemos de las áreas endogámicas en los niveles comunitario e intercomunitario.

El barrio se identifica actualmente con un espacio propio reforzado por el predominio del criterio territorial de pertenencia. Este espacio constituye idealmente un cuarto del espacio de residencia de la comunidad; se representa cen-

tral y simbólicamente por una esquina de la Plaza, que tiene forma cuadrangular. La centralidad del barrio se manifiesta en algunos rituales por la ocupación simbólica del espacio de la plaza correspondiente a los miembros del barrio por estos mismos. La organización interna del espacio del barrio no se refiere a otro centro que al lugar que lo relaciona a la plaza, pues no se organiza en función de ningún eje vertical. Aunque las parentelas que recubren ocupan espacios rurales dispuestos en pisos sobre el plano ecológico, en la medida en que un grupo de hermanos y hermanas e incluso de primos, se reparten el dominio compuesto de sus ascendientes, no existe ningún agrupamiento institucionalizado de descendencia susceptible de referirse a un conjunto vertical eventual. En cuanto a los puntos de referencia horizontales el barrio, no parece indicar direcciones particulares según las cuales las unidades domésticas que lo componen se repartirían un espacio dado. Dicho espacio parece ordenarse dentro del barrio a través de las reglas de sucesión residencial, herencia bilateral, pero también de muchos arreglos e intercambios individuales que excluyen a numerosos descendientes del acceso al dominio residencial de sus ascendientes.

En el nivel de las asociaciones contractuales que tienden además a menudo a reagrupar preferencialmente a las personas emparentadas, del mismo vecindario y frecuentemente del mismo barrio, el espacio central es más reducido y menos institucionalizado que para el barrio. Los otros ejes espaciales se sitúan más a menudo en la línea de aquellos que definen la unidad doméstica, de la que trataremos más adelante. Las asociaciones contractuales en tanto que asociaciones familiares o de vecindad, constituyen sobre todo puntos de articulación de las unidades

domésticas con la comunidad. A menudo, además, no tienen ningún carácter permanente y reposan en gran medida sobre redes que se recubren parcialmente unas a otras y que están en perpetua evolución. Son principalmente las antiguas cofradías y las sociedades actuales.

Las cofradías eran instituciones oficialmente encargadas del culto de algunos santos y de la manutención del personal eclesiástico en el pueblo. Estas cofradías disponían, desde la época colonial hasta la primera mitad del siglo XX, de bienes destinados a ser explotados por sus miembros a beneficio del culto. Se trataba casi siempre de rebaños, cuyas unidades se criaban en el lugar y se vendían en el mercado exterior. Paralelamente, las tierras ligadas al santo venerado por la cofradía se confiaban en usufructo a aquellos que asumían momentáneamente la celebración del culto en el marco de cargos rotativos, a fin de que pudieran afrontar los gastos contraídos por esta celebración. Los grupos más informales y menos permanentes de devotos, los novenantes han tomado hoy el lugar de las cofradías en esta materia. Ciertos grupos de trabajo, las sociedades asumen hoy a veces ese rol. Por lo demás, como hemos visto, las reuniones ocasionales de parientes, amigos y vecinos de una persona la ayudan actualmente a ocuparse de ciertas fiestas religiosas en el nivel comunitario. Estas reuniones prolongan así, de manera informal, a la vez el compromiso religioso de un miembro de la comunidad actual y el de las antiguas cofradías. A la inversa, las cofradías eran quizás, más allá de sus funciones religiosas, grupos profanos de ayuda mutua laboral y de socorro mutualista de carácter infracomunitario, como las sociedades actuales, en cuyo origen probablemente se encuentran. En la medida en que las antiguas cofradías parecen haber estado más po-

lar izadas en el destino del producto de su trabajo y en su gestión que las sociedades actuales, estas mismas cofradías han podido servir a sus dirigentes como medio de acumulación individual de riquezas, bajo la cobertura de actividades lucrativas con fines religiosos.

Más aún, las: capillas de santos mantenidas por las cofradías constituían los centros rituales de éstas, mientras que los campos o pastos destinados a servir de asiento material al culto, formaban sus centros materiales. En el plano social mismo, no se puede excluir en el pasado ciertas prácticas redistributivas entre los miembros de la cofradía y, por tanto, un centro común de seguridad social, a pesar de las prácticas acumulativas de orden individual que pudo originar. La cofradía gravitaba, entonces, en torno de objetos centrales bien definidos. El espacio al que se refería la cofradía no se define, sin embargo, aparentemente, en términos de complementariedad ecológica vertical, ni por otro eje vertical interno. La institución parece extender sus recursos sólo sobre un espacio limitado, continuo y definido horizontalmente por su superficie.

La sociedad, forma actual más corriente de asociación contractual, y, por tanto, más fácilmente observable, constituye un grupo claramente reconocido pero de naturaleza efímera, fundado por un acuerdo entre sus miembros, a menudo personas emparentadas, aliadas, amigas o vecinas. Este acuerdo une individualmente entre ellos a cada uno de sus miembros. Se refiere al cumplimiento de algunas tareas de producción agrícola o de acondicionamiento del terreno en las parcelas de cada uno de sus miembros, a través de una estricta repartición de las operaciones efectuadas de manera rotativa según un calendario establecido colectivamente en base a un sorteo. La sociedad agrupa de 3 a 15 perso-

nas, generalmente del mismo sexo y de capacidad juzgada como equivalente. La sociedad funciona a veces como una caja de seguro hacia sus miembros a fin de asistirlos, a ellos o a sus familias, en caso de enfermedad, accidente o muerte. Con este fin puede vender sus prestaciones por día a ciertas personas y hacerlo a beneficio de su caja común.

La sociedad no dispone de su propio espacio. Generalmente no tiene un local que le pertenezca y, en caso de necesidad, se reúne en casa de uno de los miembros. El lugar de sus actividades sigue la rotación de las prestaciones efectuadas por todos sus miembros sucesivamente en beneficio de cada uno de ellos. Se observa, entonces, una centralidad social rotativa de la mano de obra, mientras que el lugar de reunión, los instrumentos de trabajo y el producto de éste último se polarizan y redistribuyen sólo excepcionalmente. La sociedad tiene sobre todo un rol de valorización del espacio doméstico en los límites espaciales determinados por la comunidad. Son los espacios centrales de la comunidad y de la unidad doméstica los que definen su posición en el espacio social y geográfico.

La sociedad, que reúne y redistribuye las prestaciones, sobre todo laborales, entre familiares y compadres, se ejerce en diferentes direcciones a partir del centro del pueblo, incluso de un barrio. Es decir, horizontalmente en diversos sectores de un mismo piso ecológico y verticalmente en el seno, sobre todo, de diversos pisos ecológicos a los que acceden sus miembros. El área específica de intervención de la sociedad es aquella que ocupa en el espacio social la o las parentelas representadas por sus miembros. Su centro se desplaza con sus actividades en beneficio sucesivo de cada uno de sus miembros a lo largo de ejes direccionales y ecológicamente ver-

tales del territorio ocupado por la unidad doméstica de cada uno de los miembros. En la medida en que una misma parentela liga a los miembros de una sociedad, como es a menudo el caso en parte, se puede considerar que la sociedad da valor a un dominio con carácter familiar, por no decir de linaje. Sus diferentes miembros y sus parcelas constituyen los centros sucesivos, que a diferencia de las unidades de ensamblaje superior, forman juntos un territorio en forma de archipiélago y repartido en todo el territorio a la vez horizontal y vertical de la comunidad de la que surge la sociedad. La sociedad, a diferencia del barrio y de la antigua cofradía, y contrariamente a la comunidad o a la unidad doméstica, no es, sin embargo, reconocida como poseedora de un espacio material determinado. Dicho espacio está reservado a los conjuntos instituidos y netamente delimitados, como el linaje inexistente en su nivel de ensamblaje, o como la comunidad o la unidad doméstica a otros niveles. Según esto, ella no puede ni imponerse de manera restrictiva y permanente a sus miembros, ni acumular bienes. La sociedad tiene, no obstante, un rol social primordial asegurando a sus miembros mano de obra necesaria para ayudarlos a efectuar sus tareas productivas en su propio espacio doméstico, el que surge de un cierto dominio familiar común a los miembros de la sociedad gracias a las recomposiciones matrimoniales y otros. Además, reúne esta mano de obra sobre la base de afinidades ampliamente familiares.

En su conjunto, las asociaciones o agrupaciones ligadas al parentesco, a las alianzas, a la amistad, al vecindario, encuentran su expresión institucional más completa a través de las antiguas cofradías y las sociedades. Estas últimas, junto con los barrios, definidos actualmente más como divisiones comunitarias que como agrupa-

ciones familiares o de afinidad, testimonian a la vez una cierta explosión de la comunidad y una complementariedad social interna a ella. Dicha complementariedad está fundada en lazos de parentesco extendido, el cual sirve, así, a través de estas instituciones, para articular la unidad doméstica, de nivel inmediatamente inferior, a la comunidad, unidad de nivel inmediatamente superior.

#### *f. La unidad doméstica*

La unidad doméstica forma el nivel de inclusión colectiva más bajo (nivel 1) en la escala de ensamblaje socioterritorial. Se compone generalmente de una pareja, de sus hijos no casados y, a veces, de un hijo casado recientemente y su cónyuge, de un padre anciano o de un adulto aislado. La unidad doméstica se articula socialmente en torno de la procreación y de la educación de los hijos, de las tareas esenciales de gestión y producción material, así como del consumo cotidiano a partir de un mismo granero y cocina. Cada uno de los miembros de una unidad doméstica es estrechamente solidario con los otros. La unidad doméstica es la unidad social más pequeña que tiende a la complementariedad interna. Sin embargo, sólo la alcanza progresivamente a través de las relaciones combinadas de la descendencia, de la alianza y del intercambio de parcelas y, por tanto, por su inserción directa o indirecta en el nivel de ensamblaje superior o de parentesco, cuyo rol integrador pudimos ver en los párrafos precedentes. Por lo demás, la unidad doméstica está representada directamente en los diversos niveles superiores al del parentesco extendido (comunidades, áreas endogámicas y áreas económicas), siendo además la única unidad que presenta esta característica en el sis-

tema de ensamblaje socioterritorial. Es en el nivel de la unidad doméstica que las relaciones sociales tienen el carácter más complejo. Además, se puede notar aquí que, remontando los diversos niveles de ensamblaje socioterritorial, las relaciones se hacen más formales y más especializadas.

La unidad doméstica, dada la complejidad extrema de su universo, comprende muchos centros sociales de interés. La residencia principal o pueblerina constituye el centro geográfico y social principal de sus actividades y de sus relaciones sociales. Esto se manifiesta en el plano simbólico, ya que es allí que se realizan las principales celebraciones del ciclo de la vida (nacimiento, bautismo, primer corte de cabello, matrimonio, funerales) de sus miembros. Es allí también que se sitúa una parte de la responsabilidad de estos miembros en el cumplimiento de sus tareas ligadas a las fiestas de carácter comunitario. Esto se expresa igualmente en el plano material, en la medida en que la residencia principal es el lugar principal de concentración, de conservación, de transformación y de redistribución material de la unidad doméstica. Las residencias secundarias de las que una unidad doméstica dispone en áreas ecológicas complementarias completan el rol material de la residencia principal, pero no la sustituyen en materia ritual.

La unidad doméstica dispone igualmente de un espacio rural de explotación. Mientras que la comunidad es en principio al menos la propietaria última de la tierra, un gran número de parcelas se han privatizado. Todas las parcelas consagradas a la agricultura, comunales o privadas, están hoy en día en usufructo doméstico. En efecto, las unidades domésticas e incluso los individuos que las componen disponen de ellas libremente en la medida en que pueden vender el

acondicionamiento y los cultivos efectuados en la tierra y porque ésta se asocia frecuentemente a los trabajos efectuados en ella. Sólo una parte de las tierras comunales es de uso colectivo. Se trata esencialmente de pastizales situados en su mayor parte en la *jalca*. Las tierras comunales de los pisos ecológicos inferiores, así como algunas tierras de la *jalca* que se cultivan son de usufructo doméstico. Ya sean de propiedad o de simple usufructo, el conjunto de las tierras explotadas por una unidad doméstica forma un archipiélago de parcelas dispersas en el conjunto del territorio comunitario. Este archipiélago que tiene su centro en la residencia doméstica, responde a las exigencias de búsqueda de complementariedad interna y de autonomía domésticas. Combina sus elementos tanto sobre un eje vertical como sobre uno horizontal. Así las parcelas domésticas se reparten sobre un eje vertical en función del tipo de plantas que se cultivan allí, entre el temple, la quechua y la *jalca* (dividida en *jalca* baja y *jalca* alta en ciertas comunidades). Al interior de cada piso y, por tanto, sobre un eje horizontal, la tendencia doméstica es de combinar o de hacer que diferentes plantas se sucedan en una misma parcela, extender las siembras de una misma planta sobre la tierra y reproducir de manera ligeramente desfasada en el tiempo una misma combinación de plantas en parcelas situadas en diferentes lugares. Cada una de las parcelas se sitúa entonces sobre un nivel ecológico determinado del orden vertical y en un sector toponímico preciso del orden horizontal, siempre respecto de un mismo centro doméstico.

Al interior mismo del espacio doméstico que acabamos de describir a grandes rasgos existen ciertos centros secundarios con función más exclusivamente económica que el centro residencial principal. Es allí donde las casas secundarias

se sitúan en un sitio de explotación alejado de la vivienda principal. Este lugar de explotación puede ser una parcela de explotación agrícola, una tierra de pastoreo o un trapiche o molino para moler la caña de azúcar, flanqueado de su refugio doméstico y situado en un campo de caña. Estos centros secundarios sirven principalmente de lugar de abrigo y alojamiento en los lugares de operación productiva, agropecuaria o artesanal. Este alojamiento puede ser rudimentario y ocasional y reunir a toda la unidad doméstica durante las operaciones llevadas a cabo en el terreno que ocupan, como es el caso de los trapiches, o de una parte de la unidad doméstica durante la ejecución de las tareas que se confía a ésta. En el caso de los refugios situados en los campos agrícolas del temple o de la quechua, este alojamiento secundario puede ser más elaborado y permanente para ciertos miembros de la unidad doméstica. En el caso de tierras alejadas de pastos, esencialmente en la *jalca*, en este último caso, el lugar de habitación secundaria sirve igualmente de depósito de ciertos productos más conservables en un clima más frío. Se debe notar que estos centros domésticos secundarios sirven para articular la unidad doméstica a unidades sociales de ensamblaje superior. Así, el trapiche permite la elaboración de la chancaca o melaza y del guarapo o cerveza de caña. La elaboración de la chancaca se destina a menudo a los intercambios regionales y autóctonos de productos y la del guarapo a la realización de ceremonias rituales en las que intervienen otros miembros de la comunidad. Del mismo modo, las residencias secundarias de altura permiten una mejor conservación de los productos alimenticios, los que pueden servir a la vez para una redistribución ceremonial en el marco de celebraciones comunitarias, para el estableci-

miento de alianzas matrimoniales y para los intercambios económicos de carácter regional.

La extensión material del centro doméstico fuera del pueblo responde a las exigencias de complementariedad interna de la unidad doméstica. Esta permite a la unidad doméstica explotar porciones alejadas del territorio comunal e incluso de otros territorios comunales, es decir, de los sectores complementarios a aquellos que dicha unidad explota más cerca de su domicilio. Esto lo hace en términos tecno-ecológicos ligados tanto a la gradación altitudinal como a la extensión del calendario de actividades de producción sobre una extensión horizontal. La existencia misma de parcelas de explotación complementarias en diversos lugares del territorio comunal permite compartir el espacio de producción entre los diversos miembros de una unidad doméstica, para que cumplan simultáneamente diferentes tareas de producción, teniendo en cuenta las urgencias impuestas por el calendario agrícola y aplicando una división relativa de las tareas en el plano sexual al interior de la unidad doméstica.

Desde que la carretera llegó al valle al principio de los años 60, la introducción de nuevas variedades de una misma especie de planta cultivada ha permitido, como vimos, concentrar el cultivo de ésta en los pisos intermedios y a mayor cercanía del pueblo. Así, las residencias secundarias tienden a desaparecer de las tierras altas, consagradas en adelante casi exclusivamente a la crianza extensiva de ganado, mientras que en las tierras bajas cercanas a la carretera se desarrollan actividades nuevas en dominios muy variados, particularmente los educacionales y mercantiles. Las casas secundarias se multiplican aquí, especialmente en la nueva ciudad de Pedro Ruiz Gallo (distrito de Jazán), pero con funcio-

nes nuevas. La repartición por unidad doméstica de varias actividades simultáneas, incluso de residencias secundarias, en diversos niveles y en varios lugares, sigue traduciendo sobre todo la voluntad de mantener una complementariedad y una autonomía económicas internas máximas en el nivel de la unidad doméstica. Las prestaciones comerciales o salariales provistas fuera de la comunidad e incluso la educación dada a los hijos, se insertan en esta misma estrategia autonomista de la unidad doméstica, estrategia garantizada, a su vez, por el mantenimiento de los niveles de ensamblaje superior del mundo autóctono. De ellos subsisten actualmente sólo las estructuras comunitarias y de parentesco, con las cuales la unidad doméstica sigue cumpliendo sus obligaciones.

La unidad doméstica ejerce entonces una centralización redistributiva a su interior en el marco de una especialización y de una complementariedad internas, que reposa sobre la combinación de actividades en los lugares más variados posibles en el plano de la producción por su extensión horizontal, por su gradación vertical, por la distribución en el tiempo de las actividades realizadas en estos lugares, y por la articulación de actividades relevantes de la economía de subsistencia que dependen de la economía del mercado y de la integración nacional. La unidad doméstica constituye una unidad en sus relaciones con el exterior en principio recíprocas, pero a menudo asimétricas, con las otras unidades del mismo nivel del mundo autóctono y redistributivas con las unidades de diferente nivel de este mundo. La complementariedad y la autonomía observadas en los diversos niveles superiores sólo existen por la intervención activa en cada uno de ellos de un representante de la unidad doméstica. Al mismo tiempo, estos niveles supe-

riores asumen socialmente la reproducción de la unidad doméstica garantizándole el acceso a la mano de obra (por el parentesco extendido), a la tierra (por la comunidad), a la reproducción biológica y social (a la vez por la comunidad y por el área endogámica), y a los productos complementarios (por la ayuda económica regional). Para los campesinos autóctonos, las relaciones de mercado y el Estado deben prolongar este rol de reproducción social y económica de unidades domésticas relativamente autónomas, rol que están lejos de cumplir puesto que construyen una dependencia creciente de la unidad doméstica hacia instancias que ella no controla de ninguna manera.

### Conclusiones

Vemos que en todos los niveles de la integración socioterritorial andina al norte de Chachapoyas, se expresa antes que el apego a un principio abstracto cualquiera, vertical, horizontal, central o dualista, una búsqueda de autonomía. Esta combina la imperfección económica y social de la complementariedad interna de una unidad social con una complementariedad externa correspondiente a un nivel de ensamblaje superior. Aparte de una división de las tareas en la unidad doméstica, es decir en el nivel inferior del ensamblaje social, no existe prácticamente especialización en los niveles inferiores y medios del ensamblaje institucional, donde las tareas son homólogas de una unidad a otra. Se la encuentra, por el contrario, en el nivel superior de este ensamblaje, por la intervención de representantes de unidades domésticas provenientes de áreas endogámicas distintas y relativamente especializadas. Mientras que en los niveles inferiores, desde la unidad doméstica hasta la comunidad,

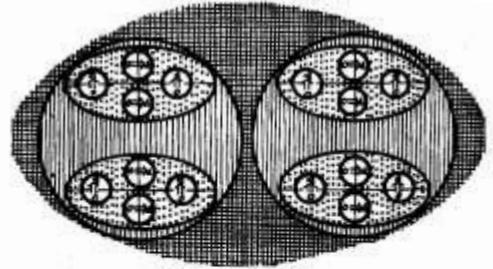
predominan las relaciones de cooperación entre las personas que explotan directamente un mismo medio de policultivos, y que en el nivel del área endogámica intercomunitaria se manifiestan sobre todo intercambios de personas y alianzas de carácter político y defensivo, la unidad de integración superior reposa sobre un sistema de intercambios de productos y no sobre uno de explotación vertical del medio ecológico ni sobre un sistema de intercambio de mano de obra, sin por ello integrarse a ningún sistema de mercado centralizado tarifario o geográficamente.

En cuanto a la repartición de responsabilidades políticas, ellas tienden a distribuirse en los niveles inferiores o medios, entre los representantes de las unidades domésticas en el seno de la comunidad y entre los dirigentes de las comunidades en el seno del área endogámica regional. La comunidad es hoy en día la más institucionalizada y la mejor reconocida, legalmente o no, de las instituciones autóctonas. La entidad correspondiente al área endogámica extensa forma en sí una misma descendencia y podría corresponder a una antigua división de carácter étnico dentro de la cual circulan y se alían las personas. El área regional no representa por sí misma más que un espacio de intercambios económicos de productos entre estas áreas endogámicas, en contradicción no sólo con el modelo vertical, sino fuera de toda centralidad política.

En este marco y frente a las transformaciones actuales, los niveles superiores de integración autóctona, económicamente más especializados y socialmente menos identificadores, son particularmente vulnerables y tienden a ceder el paso a estructuras regionales nuevas estáticas y comerciales. Las unidades inferiores del sistema de ensamblaje socio territorial, más polivalentes y solidarias, se mantienen mejor. Pero con el de-

clive de las entidades regionales autóctonas, los lazos de complementariedad social entre estas unidades inferiores se obstaculizan. Por ello, estas últimas se encuentran aisladas, disminuidas y más dependientes, dentro de su autarquía, de principios exteriores de organización social ajenos a los principios de redistribución y complementariedad socio económicas o políticas. La dependencia administrativa y la centralización mercantil modifican la jerarquía institucional. El ensamblaje de espacios ecológicos, sociales y productivos de carácter polivalente se reduce, mientras que grandes sectores del antiguo perímetro se transforman en áreas privadas, marginales y dependientes. Desde entonces el estatuto de comunero tiende a constituir el último reducto frente al estatuto de trabajador o de empresario marginal y ocasional y de ciudadano nacional de segunda zona, mientras que la comunidad campesina constituye el último refugio de modelos sociales andinos que se expresaban antes en el seno de entidades sociales más vastas y autónomas.

ANEXOS



**DIAGRAMA DE LA JERARQUÍA INSTITUCIONAL EN EL NORTE DE CHACHAPOYAS**

**LEYENDA**



MATRIMONIO VIRILOCAL



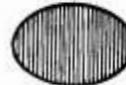
UNIDAD DOMÉSTICA O NIVEL 1



PARENTELA O BARRIO EXOGÁMICO O NIVEL 2



COMUNIDAD O NIVEL 3

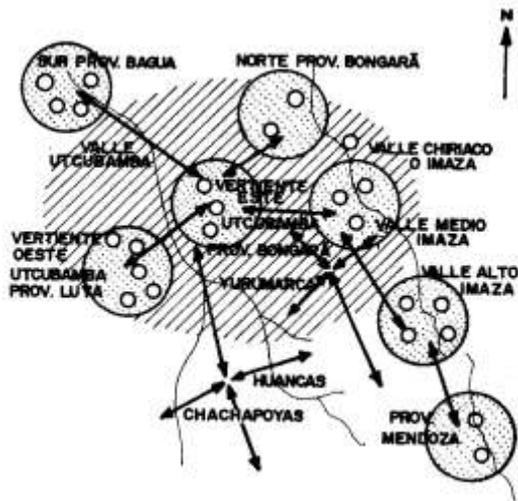


ÁREA ENDOGÁMICA INTERCOMUNITARIA O NIVEL 4



ÁREA DE INTERCAMBIOS ECONÓMICOS ENTRE ÁREAS ENDOGÁMICAS O NIVEL 5

## BIBLIOGRAFIA



**MAPA DE LA JERARQUÍA INSTITUCIONAL  
AUTÓCTONA Y REGIONAL EN LOS ANDES  
AL NORTE DE CHACHAPOYAS**

### LEYENDA



BOUYSSÉ-CASSAGNE Th.

1980 "Les Hommes d'en Haut. Rapports sociaux et structures spatio-temporelles chez les Aymaras (XVe et XVIe s.)", tesis de Tercer Ciclo, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París.

CAMINO, A.

1982 "Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: un caso en los vertientes orientales sudperuanos: en Millones. L. y Tomoeda, H., **El hombre y su ambiente en los Andes centrales**, Museo Nacional de Etnología, Osaka, pp. 11-38.

ESPIÑOZA SORIANO, W.

1967 "Los señoríos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha", **Revista Histórica** 20, Lima, pp. 224-283.

FONSECA MARTEL, C.

1972 "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú", en **Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562**, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, pp. 315-338.

GOLTE, J.

1980 **La racionalidad en la organización andina**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ISELL, B.J.

1978 **To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village**, University of Texas Press. Austin.

MALENGREAU, J.

1977 "Intégration, aliénation et mythe de progrès dans une zone andine du Nord péruvien", **Revue de l'Institut de Sociologie**, ULB, Bruselas, 1:101-136.

1978 "Autonomie et centralisme dans les sociétés tradi-

## Bibliografía

- tionelles d'une zone rurale andine du département d'Amazonas (Pérou)", **Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas** (1976), vol. IV, París, pp. 107-123.
- 1983a "L'institution communautaire dans deux villages des Andes 'péruviennes", en **Les communautés rurales**, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Dessain et Tolra, París, pp. 296-297.
- 1983b "Identifications et classifications socio-ethniques dans deux aires villageoises des Andes péruviennes", *Civilisations*, Bruselas, vol XXXIII, N° 2. pp. 187-226.
- 1985 "Tierra, territorio y parcela en la reproducción social andina", Ponencia al Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, Lima (24-28 de noviembre de 1985), 20p.
- 1987 "Territorios andinos, alianzas matrimoniales y circulación de productos en el norte de Chachapoyas", **Revista Andina** (Cusco), 5,1, pp. 93-138.
- 1988 "Las fronteras internas de la comunidad: barrio y campo en los Andes septentrionales", Ponencia al simposio "Fronteras en el mundo andino" en el 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam, 4-8 de julio de 1988), 15p.
- MURRA, J.
- 1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" en *Visita de la Provincia de León de Huánuco*. ob. cit., 427-476.
- OBEREM, U.
- 1978 "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (s. XVI)" en *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas* (1976), vol. IV, París, pp. 51-64.
- PLATT, T.
- 1978 "Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie", **Annales** (París), 33, 5-6, pp. 1081-1107.
- SALOMON, F.
- 1978 "Systèmes politiques verticaux aux marches de l'Empire Inca", **Annales** (París), 33, 5-6, pp. 967-989.
- ZUIDEMA, T.
- 1972 "The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca". tesis de doctorado, Leiden, 1972.
- 1980 "Parentesco Inca", en Mayer, E. y Bolton, R., **Parentesco y matrimonio en los Andes**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 55-113.

IEP  
Biblioteca



01990

Serie: COLECCION MINIMA

La composición de  
**Espacios Institucionales en los Andes**  
fue realizada en el  
Instituto de Estudios Peruanos  
y estuvo a cargo de Aída Nagata;  
El texto se presenta en  
Palatino de 10 pts. con 2 pis. de interlínea;  
las notas a pie de página y bibliografía  
en 8 pis. con 1 pt. de interlínea.  
La caja mide 17 x 39 picas.  
Los montajes fueron realizados por  
Hernán Prada.  
Se terminó de imprimir en  
el mes de setiembre de 1992 en el taller de  
**Gráficos S.R.Ltda.**  
Camino Real 1849  
Santiago de Surco  
Lima- Perú

20. Martha B. Anders  
*Historia y etnografía: los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562.* Lima 1990, 98 pp.
21. Julio Carrión  
*La juventud popular en el Perú.* Lima 1991, 140 pp.
22. Carlos Iván Degregori/Romco Grompone  
*Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú.* Lima 1991, 142 pp.
23. Isabelle Lausent-Herrera  
*Pasado y presente de la comunidad japonesa en el Perú.* Lima 1991, 79 pp.
24. Orin Starn  
*Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales.* Lima 1991, 88 pp.
25. Norma Adams y Néstor Valdivia  
*Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima.* Lima 1991, 185 pp.
26. Michael L. Smith  
*Entre dos fuegos. ONG, desarrollo rural y violencia política.* Lima 1992, 151 pp.
27. Christine Hunefeldt  
*Las manuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del s. XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana.* Lima 1992, 60 pp.

ISBN 84-89303-17-7