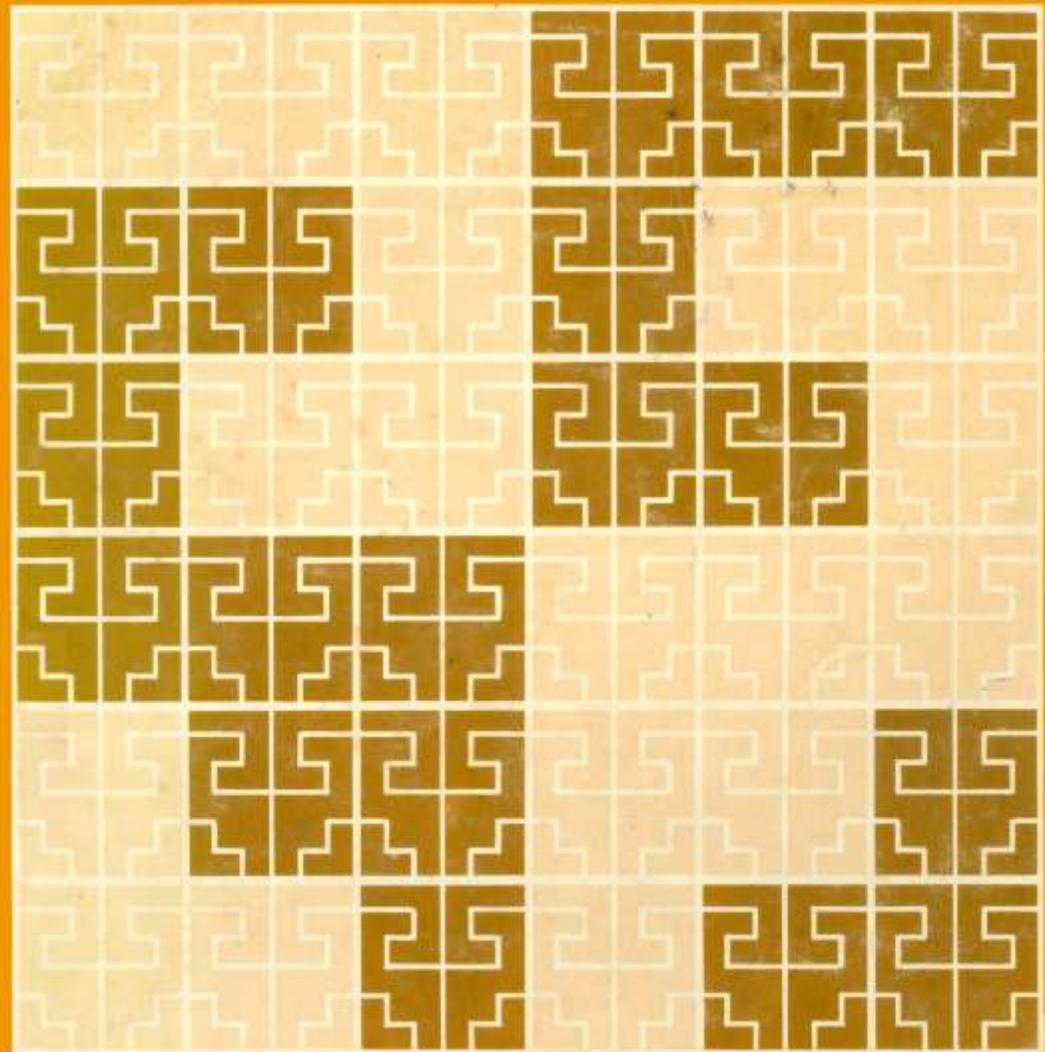


XXXIX Congreso Internacional de Americanistas Lima, 1970

ACTAS Y
MEMORIAS
Vol. 3



ACTAS Y MEMORIAS DEL XXXIX CONGRESO INTERNACIONAL DE
AMERICANISTAS

Sobretiro del Tomo XXXVII de la REVISTA DEL MUSEO NACIONAL.
Publicado por el Instituto de Estudios Peruanos, Horacio Urteaga 694, Lima,
11, con el apoyo del Banco de Crédito del Perú.

ACTAS Y
MEMORIAS DEL
XXXIX
CONGRESO INTERNACIONAL DE
AMERICANISTAS

(Lima, 2 – 9 de agosto, 1970.)

VOLUMEN 3

LIMA, 1971

PROCESO Y CULTURA EN LA SIERRA CENTRAL DEL PERU

(Trabajos presentados a los Simposios 8 y 9 del
XXXIX Congreso Internacional de Americanistas

Comisión editora:

Rosalía Avalos de Matos
Museo Nacional de la Cultura Peruana

Rogger Ravines
Museo Nacional de Antropología y Arqueología

CONTENIDO

	Pág.
Presentación.....	13
I. Tiempo y proceso en la sierra central.	
1. Grupos de tradición cazadora en las tierras altas de Huanca- velica, por Rogger Ravines. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima	17
2. Industrias líticas del valle de Palcamayo, por Luis Hurtado de Mendoza y Jesús Ramírez Tazza. Universidad Nacional del Centro, Huancayo.....	28
3. El período formativo en el valle del Mantaro, por Ramiro Ma- tos Mendieta. Universidad Nacional del Centro, Huancayo.....	41
4. Excavaciones en Shillacoto, Huánuco, por Chícki Kano. The University of Tokyo.....	52
5. Análisis de la cerámica Huarpa, por Mario Benavides Calle. Universidad de Huamanga, Ayacucho.....	63
6. Un pueblo rural ayacuchano durante el Imperio Huari, por William Harris Isbell. University of Illinois.....	89
7. Diseños decorativos en la cerámica Killke, por Miguel Rivera Dorado. Universidad de Madrid.....	106
8. Late prehispanic occupations in the Eastern Peruvian Andes, por Donald Enrique Thompson. University of Wisconsin.....	116
9. El sistema urbanístico de Chinchero, por José Alcina Franch. Universidad de Madrid	124
10. The identification in Inca architecture and ceramics, por Craig Morris. Brandeis University	135

II. Ecología y economía.

11. Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí (Perú). Siglos XV y XVI, por Waldemar Espinoza Soriano.
Universidad Nacional del Centro, Huancayo 147
12. La ecología subjetiva como un elemento esencial de la verticalidad, por Lionel Vallée 167
13. An indigenous quechua community in exploration of multiple ecological zones, por Steven S. Webster 176
14. Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco, por Enrique Mayer.
Cornell University – Instituto de Estudios Peruanos..... 184
15. Contribución al estudio del latifundio, por Antonio Diez Martínez, Carlos Tapia García, Julio Casanova Rodríguez, Osmán Morote Barrionuevo, Carlos Degregori Caso, Modesto Gálvez Ríos y Fermín Rivera Pineda.
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga..... 197

III. Estructura, poder y organización social.

16. La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina, por Salvador Palomino Flores.
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga..... 231
17. Ecos del Warachiku en la comunidad de Tomanga, por Edmundo G. Pinto.
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga 261
18. No servimos más... por Billie Jean Isbell
University of Illinois..... 285
19. El cambio en las relaciones de poder en una comunidad de la sierra central del Perú, por Teófilo Altamirano Rúa 299

Suscripciones y canje:
MNCP, Apartado 3048
Lima, Perú.

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL

ORGANO DEL MUSEO NACIONAL DE LA CULTURA PERUANA

Directora: ROSALIA AVALOS DE MATOS

Año 1971 Lima — Perú Tomo XXXVII

P R E S E N T A C I O N

La REVISTA DEL MUSEO NACIONAL acoge en este tomo los trabajos de dos de los Simposios, el 8 y el 9, que formaron parte del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, reunido en Lima en agosto de 1970, como una contribución a la publicación de sus Actas y Memorias.

Estos Simposios tuvieron como propósito ofrecer nuevos aportes a la historia antigua, etnohistoria y organización social de la sierra centroandina en términos de cultura rural y en su cabal dimensión temporal, temas acordes con la política editorial de nuestra revista.

La sierra central del Perú, es decir el área geográfica comprendida entre los 10° y 14° de latitud Sur y los 71° y 77° de longitud. Oeste, y que incluye los actuales departamentos de Huánuco, Pasco, Junín; Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Cuzco, en los últimos años ha sido objeto de interés de una nueva generación de antropólogos, quienes han visto en ella la zona ideal para rescatar y probar un conjunto de informaciones y conceptos que hagan posible estructurar una visión más amplia y coherente del mundo andino.

La primera parte de este volumen incluye las contribuciones que examinan los patrones culturales precolombinos dentro de sus propios límites ecológicos y de desarrollo individual, como paso previo para intentar generalizaciones más inclusivas a través del desarrollo regional. Hasta ahora es difícil definir un patrón cultural andino por la carencia de información sobre vastas áreas del Perú antiguo, incluido la costa que es la mejor conocida. De ahí que el cono-

cimiento de la sierra central, al que este tomo pretende contribuir, sea de particular interés por el papel preponderante que ella parece haber jugado en la formación y desarrollo del modelo andino.

En la segunda parte, ecología y economía, las contribuciones presentadas corresponden a tiempos históricos. Giran alrededor del uso de la tierra y del agua, teniendo como hilo conductor los conceptos de pisos ecológicos y de verticalidad, es decir la manera como la comunidad quechua logra mantener su equilibrio económico mediante la explotación sistemática y tradicional de los recursos naturales en diversas zonas climáticas y altitudinales, con los consiguientes fenómenos de desplazamientos y de adaptación. No están ausentes las expresiones occidentales de la propiedad y del comercio, recreadas y adaptadas a la tradicional economía de autoabastecimiento.

El estudio de la estructura, el poder y la organización social de las actuales comunidades campesinas de la sierra central conforma la tercera parte de este número. Así, el análisis de la permanente presencia en el mundo rural de una organización dual, arriba-abajo o izquierda-derecha, con contenido tanto político como religioso y sus consiguientes efectos sobre la estructuración del sistema cultural permite un enfoque válido de la dinámica del mundo andino, dinámica que no liquida el ancestral espíritu comunitario de sus instituciones. Pero el espíritu de la comunidad no queda relegado al medio agrario. De un lado la investigación lo pone al descubierto y, de otro, con la creciente movilización actual se hace presente en el mundo urbano, donde la presión que ejerce está contribuyendo a modelar la imagen del Perú de hoy.

I.

Tiempo y proceso en la sierra central

GRUPOS DE TRADICION CAZADORA EN LAS TIERRAS ALTAS DE HUANCAMELICA, PERU

ROGGER RAVINES

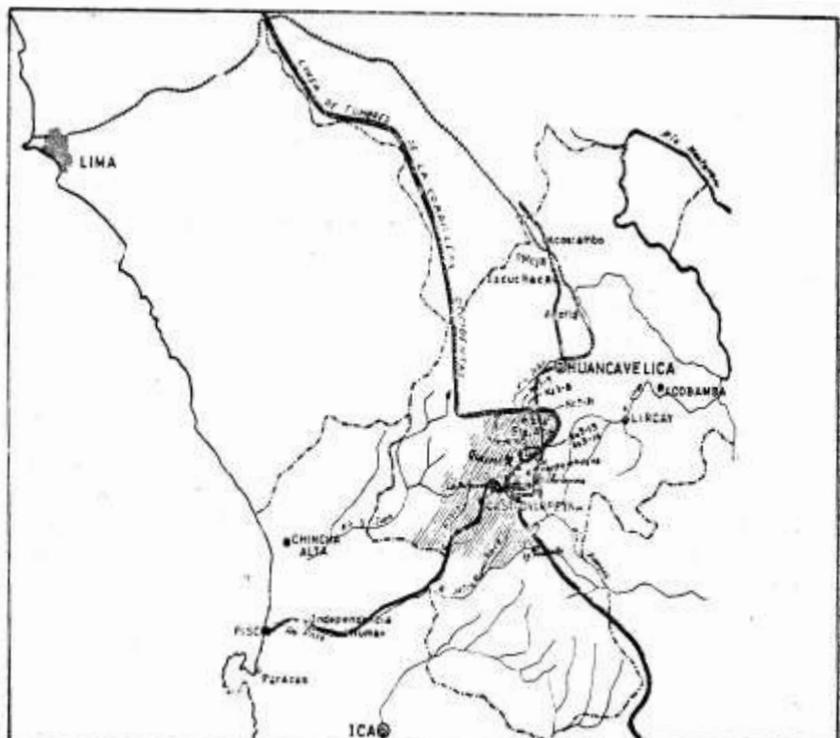
El complejo glacifluvial de Choclococha está conformado por un conjunto de lagunas que se extienden desde los 13° hasta los 13°30' de latitud sur y desde los 75°03' hasta los 75°17' de longitud oeste, cubriendo un área aproximada de 630 km.². La zona central de este complejo se encuentra entre los 13°06' y 13°15' de latitud sur, y lo constituye las lagunas de Pultoc, Choclococha, Orcococha y San Francisco.

La región, desde el punto de vista político-administrativo, corresponde a la provincia de Castrovirreyna, departamento de Huancavelica. Su altura promedio es de 4,800 m. sobre el nivel del mar, originando una de las punas más inhóspitas de la sierra central del Perú. El clima es muy frío y las variaciones térmicas entre el día y la noche son notables. Lo mismo puede decirse con respecto al verano e invierno australes: un verano frío con fuertes heladas durante la noche y un invierno lluvioso con nevadas continuas y persistentes.

Actualmente la zona es poco poblada y fuera de las concentraciones humanas de los campamentos mineros existen unas cuantas estancias de pastores-tejedores, separadas unas de las otras por varios kilómetros. Los distritos o comunidades como Talahuara o Astobamba no son sino abstracciones de orden geopolítico.

En 1968, a raíz de un proyecto de investigaciones del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, excavamos una serie de refugios y abrigos ubicados entre Pucapampa y la laguna de Pultoc. Los sitios se encuentran en las inmediaciones de la carretera Huancavelica-Pisco, a ambos márgenes del río Ichu, cuyo origen se halla en esta zona, al pie del nevado Miguel Macho.

De los diversos abrigos excavados se destaca, por sus características y dimensiones, el de Yanamachay, (Ha 3 - 21) ubicado en el kilómetro 46,800 de la carretera Huancavelica-Pisco, desde donde es accesible y visible. Sus dimensiones son: 11 m. de frente, 5 m. de altura máxima, y 5 m. de profundidad.



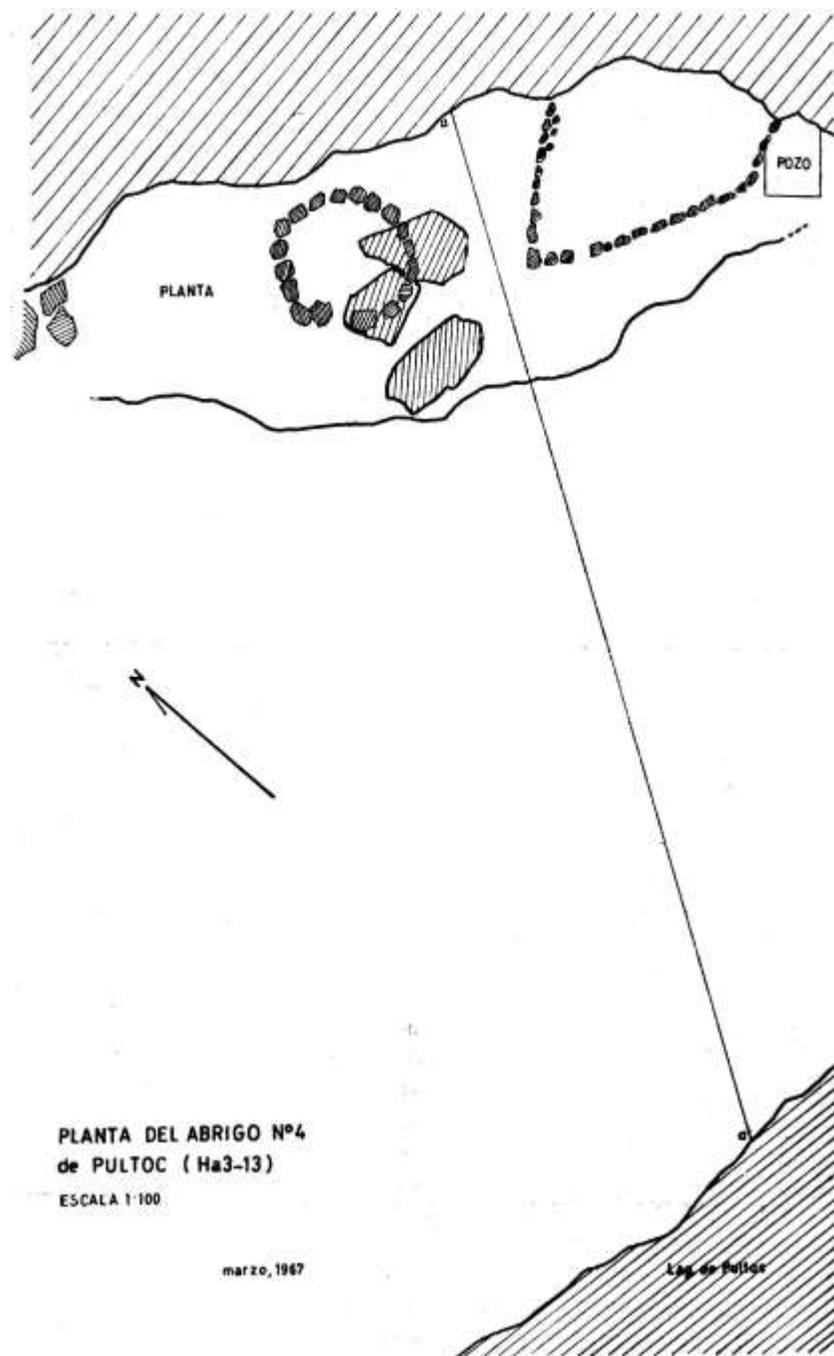
Complejo glaci-fluvial de Choclococha y ubicación de los yacimientos arqueológicos

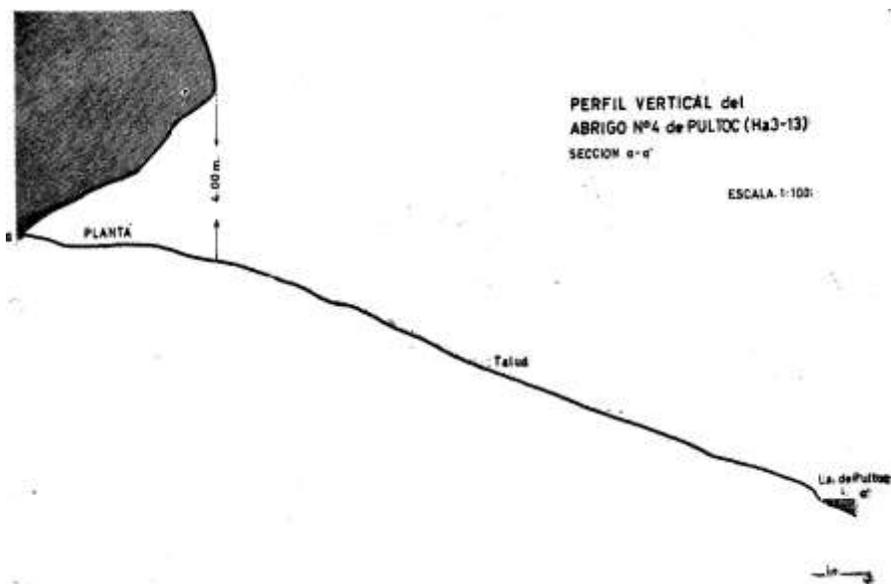
Los otros abrigos rocosos son de dimensiones menores y se ubican sobre la margen derecha del Ichu, a la altura del kilómetro 15.800 de dicha carretera. El conjunto más importante, constituido por seis abrigos, se denomina Tambomachay y se halla en las proximidades del nevado Cuchillo yoc, cuyo piedemonte glacial termina a unos 500 m. de éstos.

Los abrigos de Pultoc son relativamente pequeños y se hallan alrededor de la laguna del mismo nombre. No presentan buenos capas de deposición y su espesor se limita a 30 ó 40 cm. de basura. Muchas de estas cuevas están actualmente ocupadas por pastores que las habitan en invierno, aunque otras parecen tener una ocupación continuada durante todo el año.

Las excavaciones de estos refugios, y principalmente la del abrigo de Yanamachay, produjo un material arqueológico peculiar, que caracteriza un aspecto de la cultura y economía de los grupos humanos que habitaron la sierra central del Perú durante el Horizonte Temprano.

Al estudiar el material excavado resulta posible individualizar cuatro componentes materiales que representarían a grupos de tradición cultural semejante y de una época histórica definida.

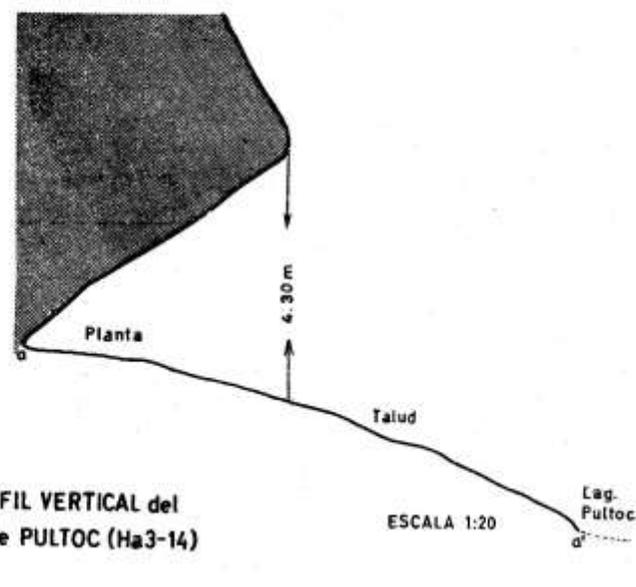
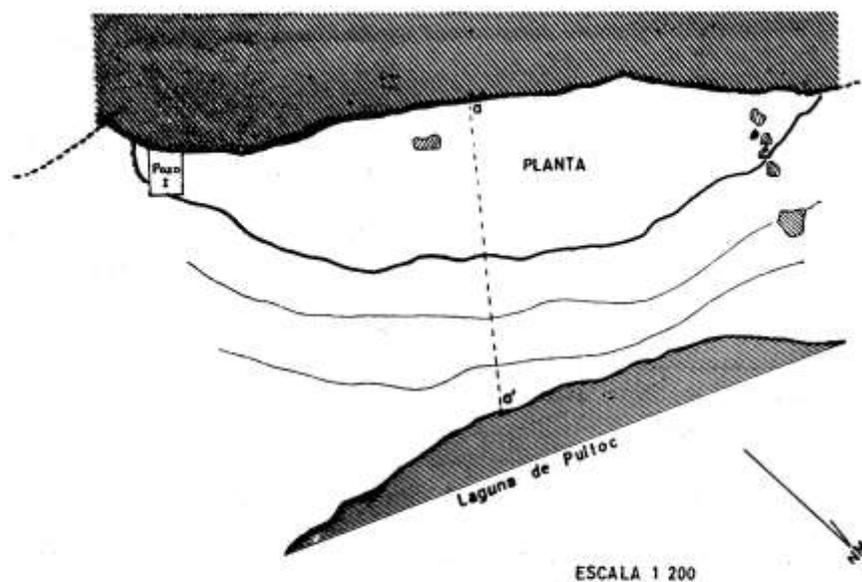




El componente 1 está; conformado por una alfarería tosca en la que se distinguen cuatro formas de vasijas de cocina: a) una olla con cuello alto, lados expandidos y cuerpo globular; b) una vasija de cuerpo globular, con cuello corto y labios planos; c) una vasija globular sin cuello, con reborde labial cintado y dos protuberancias ovoides a manera de asas en la parte baja del borde y d) una olla sin cuello, de bordes rectos, ligeramente proyectados.

Los artefactos líticos asignados a este grupo han sido manufacturados, por lo general, en cuarzos cripto-cristalinos y en menor número en obsidiana. Su tamaño varía entre los 3 y 4 cm. de longitud. Entre las piezas con retoque bifacial se destacan: I) una hoja larga de lados curvos y base recta, que podría identificarse como un cuchillo, y II) tres tipos de puntas de proyectiles con retoque secundario marginal a presión hechas sobre lascas pequeñas. Las formas más características son: a) una hoja foliácea ancha de lados curvos, con pequeñas proyecciones laterales, que sirven para separar la espiga de la hoja propiamente dicha; b) una punta delgada de hoja triangular y espiga de base curva; y c) una punta de hoja triangular corta y espiga trapezoidal larga. Una característica común a todas estas piezas es el dorso externo bien marcado que origina una sección longitudinal plano-triangular.

El componente 2 es el más característico y distintivo del área. Entre sus elementos alfareros se destacan seis formas de vasijas: a) una olla de cuerpo globular, sin cuello con labios engrosados, decorada con una banda de círculos impresos alrededor del borde; b) un plato de bordes alme-



nados, semejante a algunas de las piezas encontradas en la costa sur y que se asignan a las fases tardías del estilo Paracas (véase Engel, 1968, fig. D - 2 p. 140); c) escudillas de labios engrosados; b) cuencos pequeños de base plana y e) vasijas cerradas de cuello corto, bordes casi paralelos y labios ligeramente abocinados y engrosados.

De los diversos artefactos líticos bifaciales se destaca una punta de proyectil pequeña (4 cm. de longitud promedio) de hoja triangular y lados rectos o curvos irregulares y base escotada o recta, hecha en astillas sub-externas mediante retoque marginal.

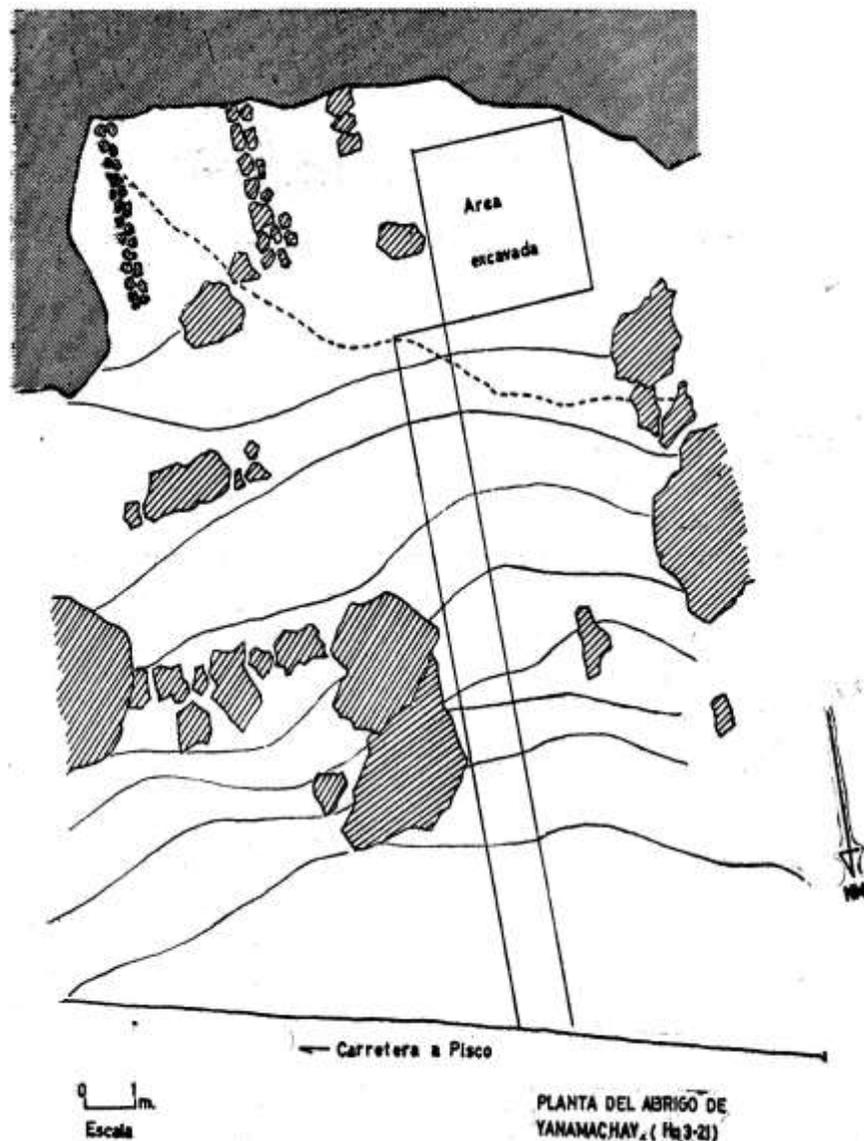
El componente 3 tiene algunos elementos comunes al componente 2, como son las vasijas de la forma c. Se agregan, además: a) escudillas pequeñas de lados curvos, bordes verticales y labios planos; b) pequeñas escudillas profundas de labios redondeados; c) ollas sin cuello de lados curvos y asas sólidas y d) ollas de cuello corto de bordes proyectados y engrosados, con labio plano y asas sólidas.

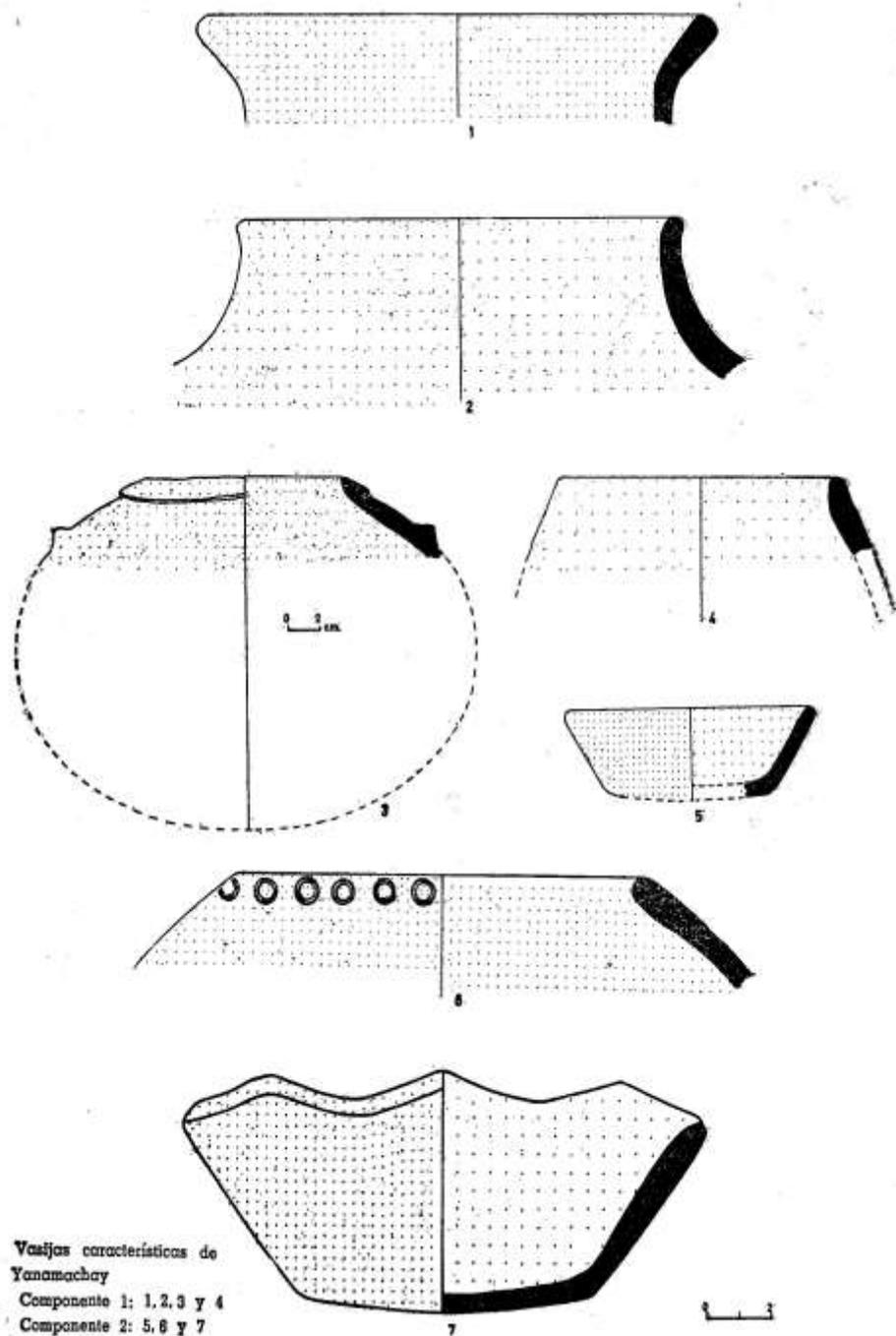
Los artefactos líticos, y en especial las puntas de proyectil, son pequeños y éstas formalmente diferentes en comparación a las de los componentes anteriores. Entre los ejemplares típicos de este componente se destacan: a) puntas pequeñas de forma triangular irregular y base con escotadura profunda; b) puntas triangulares de base recta y c) puntas foliáceas con el limbo más ancho que la base.

El componente 4 comprende los elementos encontrados en la superficie y en el último nivel de ocupación de los abrigos. Los restos son escasos y disímiles entre sí, lo que hace suponer que correspondan a ocupaciones esporádicas a partir del Período Intermedio Temprano.

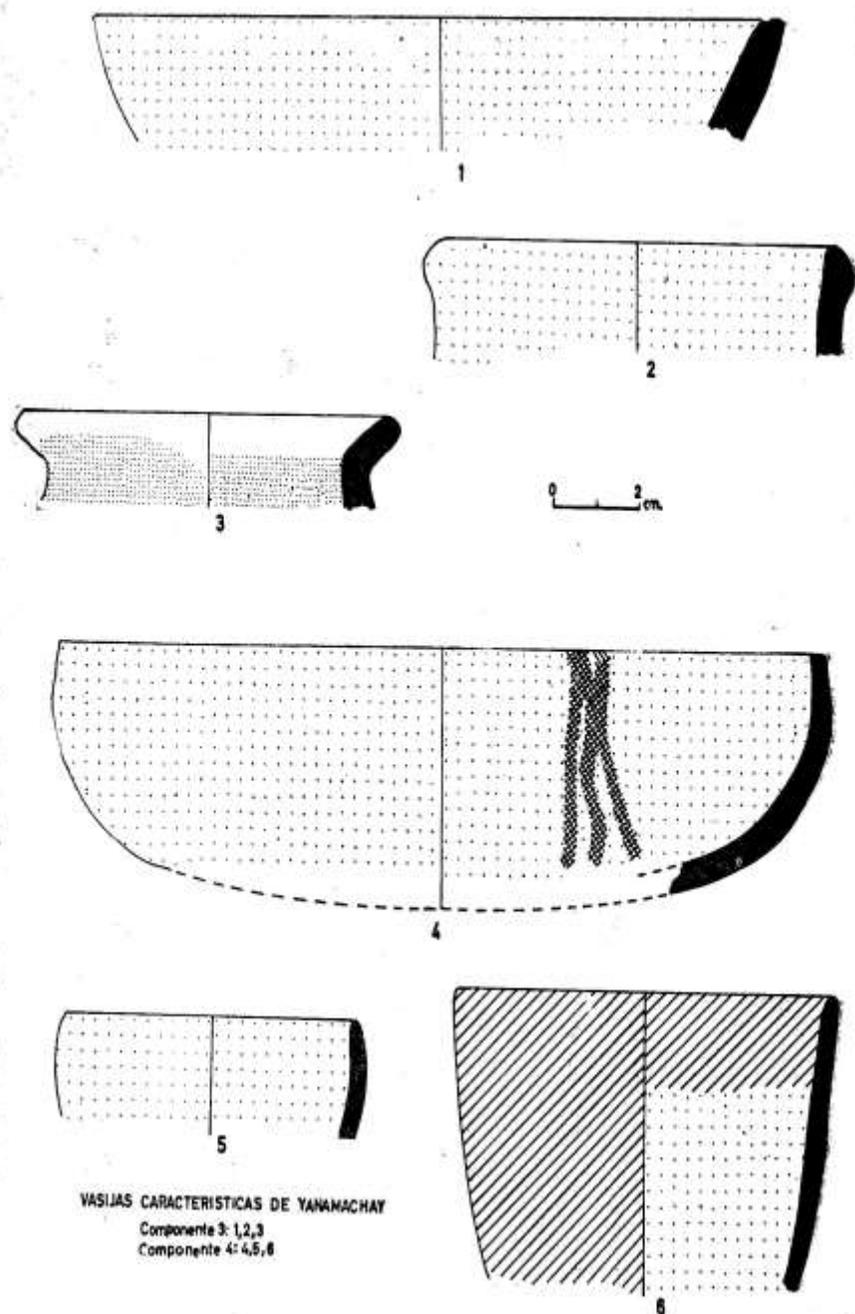
Entre los restos alfareros se destacan: a) vasos pequeños de paredes altas verticales y base plana, con engobe de color rojo; b) fragmentos de vasijas de cuello alto y borde engrosado, con decoración pintada en blanco y negro estilísticamente vinculadas con la alfarería Huarpa y c) escudillas con decoración pintada del estilo Callavallauri (véase Fung 1959: Lam. LXXVI, C). De los artefactos líticos hay que mencionar: a) puntas de base escotada, muy pequeñas hechas mediante retoque marginal de acomodación, b) microporadores y c) astillas usadas o con retoque marginal.

Los materiales arqueológicos que conforman estos cuatro componentes parecen caracterizar a grupos humanos de hábitos transhumantes, que se trasladaban hasta la precordillera en procura de pastos o siguiendo los movimientos del ganado. La persistencia de elementos culturales cazadores en la zona supone la presencia de grupos marginales que por algún motivo compartían bienes extraños a su propia tradición, o de grupos ecológicos de distribución vertical que buscaban acceso a los recursos económicos de otras áreas. Hasta hoy los "salljarunas" huancavelicanos participan de elementos y patrones culturales tan diametralmente contrastados que tal vez podríamos ver en ellos un pálido reflejo de la sociedad antigua que ocupó estas mismas tierras altas en épocas precolombinas.

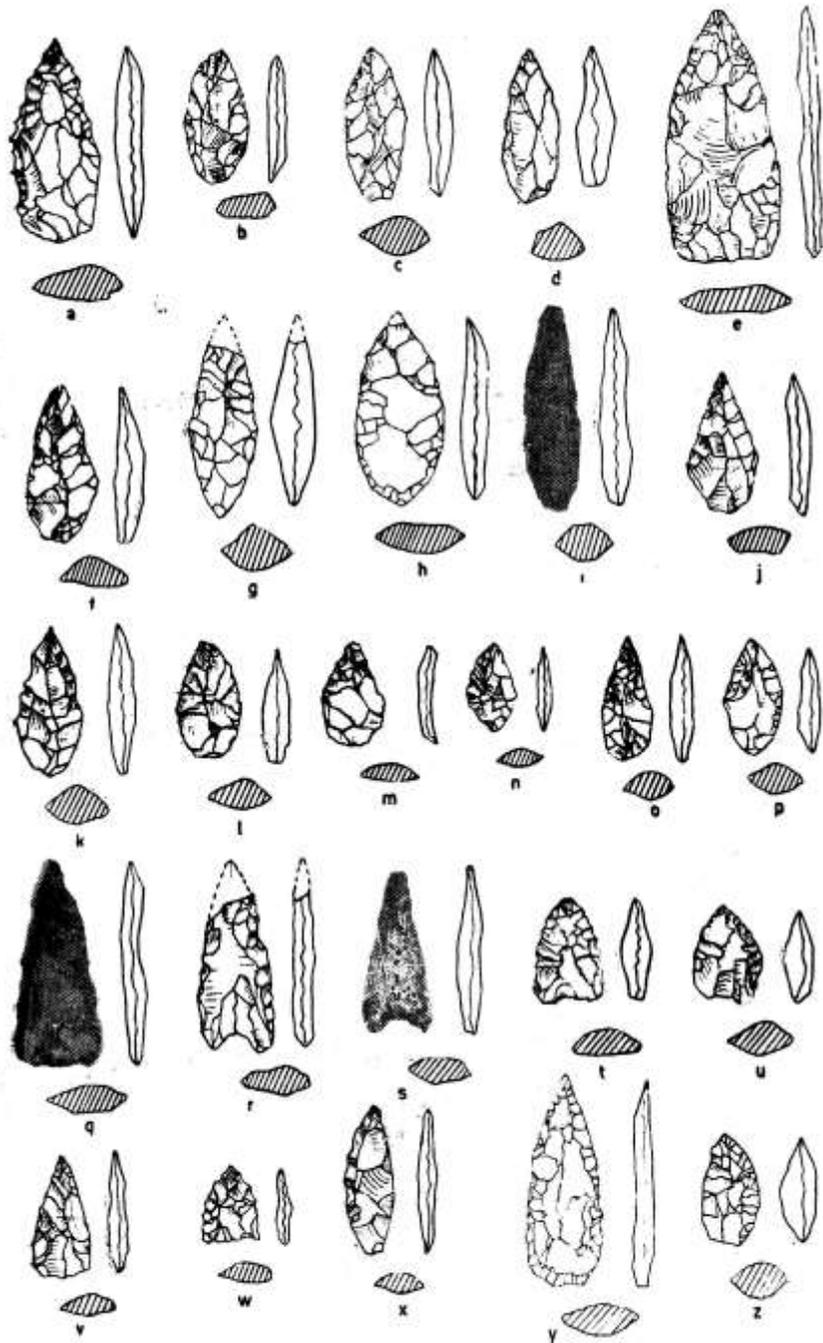




Vasijas características de
Yanamachay
Componente 1: 1, 2, 3 y 4
Componente 2: 5, 6 y 7



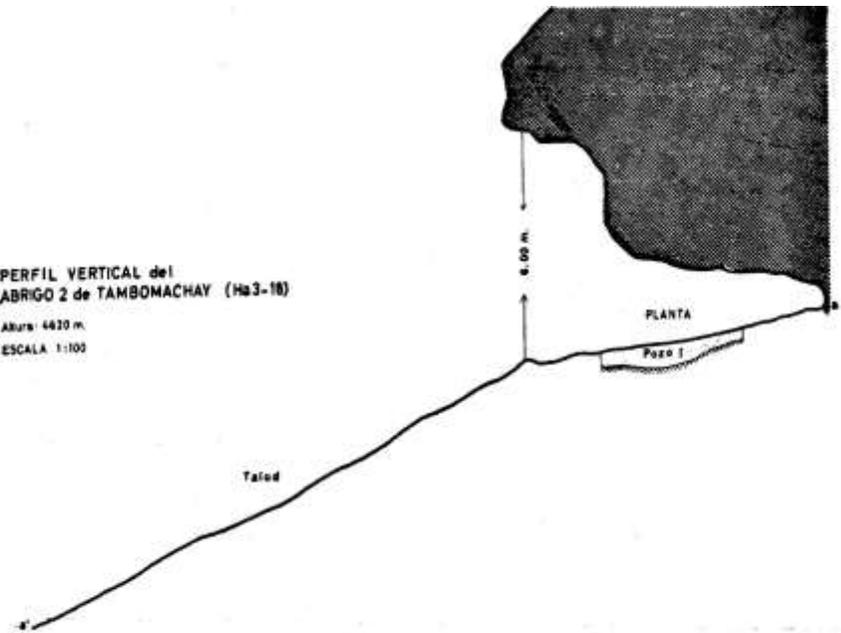
VASIJAS CARACTERÍSTICAS DE YANAMACHAY
Componente 3: 1, 2, 3
Componente 4: 4, 5, 6



Puntas de proyectil de Yanamachay (Ha 3-21): Componente 1: a-j (estratos 7, 6 y 5); Componente 2: k - p (estratos 4); Componente 3: q - u (estrato 3); Componente 4: v - z (estrato 2-1). Escala: tamaño de a, 48 mm.

PERFIL VERTICAL del
ABRIGO 2 de TAMBOMACHAY (Ha 3-18)

Altura: 4420 m.
ESCALA 1:100



La antigüedad relativa de estos componentes fijados en el Horizonte Temprano, y sus relaciones con otros sitios de la sierra y costa sur-central, especialmente con esta última, aparecen claramente evidenciadas no sólo por la presencia de algunas conchas marinas sino, básicamente, a través del propio material arqueológico. Finalmente, la existencia de numerosas piezas de obsidiana en sitios del Horizonte Temprano, en la costa del departamento de Ica, resulta sugerente si se considera que en los cerros de Quespejahuana y Quespesiza, de la zona de Choclococha, existen dos de las más importantes canteras de obsidiana explotadas desde épocas muy tempranas.

Referencias

- ENGEL, Frédéric
1966 PARACAS, CIEN SIGLOS DE CULTURA PERUANA. Juan Mejía Baca, editor. Lima, 288 págs.
- FUNG PINEDA, Rosa
1959 "Informe preliminar de las excavaciones efectuadas en el abrigo rocoso N° 1 de Tschopik". ACTAS Y TRABAJOS DEL II CONGRESO NACIONAL DE HISTORIA DEL PERU, (Epoca prehispánica) 4-9 de agosto de 1958. Vol. 1, págs. 253-274. Lima.

INDUSTRIAS LÍTICAS DEL VALLE DE PALCAMAYO

LUIS HURTADO DE MENDOZA

JESUS RAMIREZ TAZZA

La presente nota tiene como objeto ofrecer algunos datos sobre las industrias líticas de la Sierra Central, y fundamentalmente de los materiales arqueológicos del valle de Palcamayo, departamento de Junín.

Los especímenes fueron colectados por nosotros durante el año 1969. El trabajo se hizo sin criterio selectivo y con miras a recuperar la mayor cantidad de piezas, aunque no fueran artefactos líticos, que se encontraban en el terreno superficial.

Por lo tanto, el presente trabajo puede considerarse como una muestra que representa los diversos artefactos líticos del valle de Palcamayo.

UBICACION DEL SITIO.

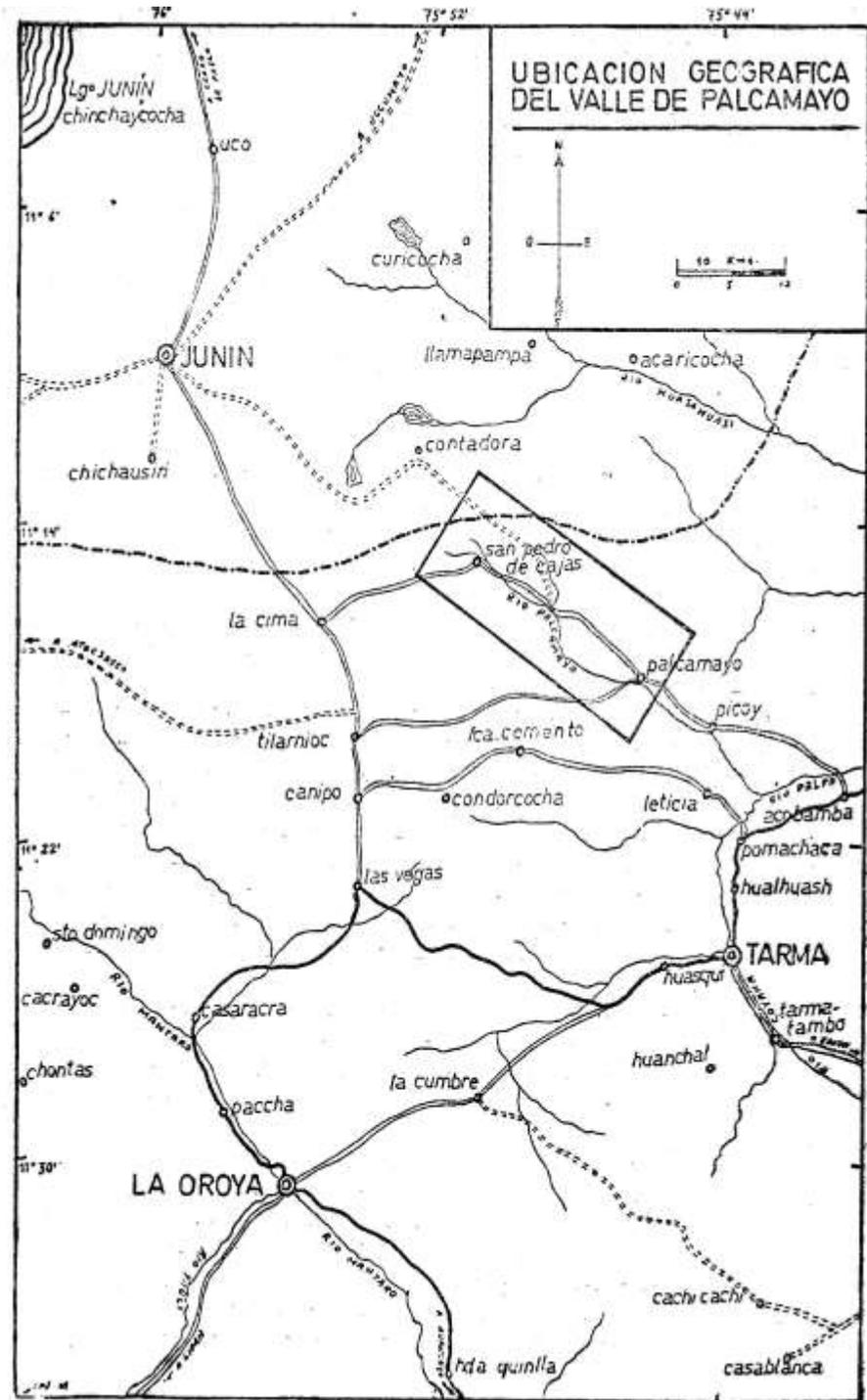
El valle de Palcamayo se encuentra entre los distritos de San Pedro de Cajas y Acobamba, provincia de Tarma, Junín. Sus coordenadas: 11° 14' y 11° 20' de latitud sur y 75°44' y 75°53' de longitud oeste. Desde el punto de vista geográfico se divide en tres sub-regiones:

a) el valle alto de Palcamayo que se inicia en el nacimiento de sus dos tributarios principales, los riachuelos de Yanapuquio y Pacchapata en la hondonada de San Pedro de Cajas, a 3,950 metros sobre el nivel del mar. b) el valle de Yanapuquio, comprendido entre Tingo y las alturas de la hacienda "Contadora" y c) el valle bajo de Palcamayo que se inicia en la ciudad del mismo nombre hasta la confluencia del Río Palcamayo con el Palpa, en la zona de Acobamba.

La vegetación no es muy variada; limitándose al cultivo de tubérculos y ocasionalmente de algunas gramíneas. Entre los pastos naturales predominan el "ichu" en la parte alta y grama espesa y corta, en la parte baja. Además, arbustos diversos.

LA REGION ARQUEOLOGICA

Por lo que hasta ahora se conoce, se deduce que el área debió haber soportado una ocupación humana ininterrumpida, desde tiempos muy tempranos hasta nuestros días.



La región es muy rica en yacimientos arqueológicos. Los sitios ubicados y reconocidos por nosotros muestran una diversidad tipológica no sólo en sus instrumentos líticos sino también en su cerámica, tejidos, enterramientos humanos, habitación y artefactos diversos.

Para nuestros propósitos, debemos decir que la región cuenta con varios complejos y yacimientos arqueológicos, entre los que destacan los de Pacchapata, Tingo, Yanapuquio, Yaumán, etc. que evidencian una amplia y prolongada ocupación humana. Las cuevas varían en tamaño, desde algunos metros cuadrados, hasta las de proporciones gigantescas.

DESCRIPCIÓN DE LOS SITIOS ARQUEOLÓGICOS

Los sitios arqueológicos donde se ha recogido el material lítico que describimos más adelante son:

1. **Chacabamba (CH)**. Con este nombre se designa a la zona alta que se halla inmediatamente al Este de San Pedro de Cajas, y que se extiende hasta la quebrada de Yanayacu. En esta área se han identificado además algunas cuevas de pequeñas dimensiones, entre las que merecen destacarse las de Tantaqaqa y Ushnupunta.

2. **Cuchimachay (CH)**. Este es el lugar más importante entre los explorados. Se encuentra en el abra de Pacchapata, treinta metros a la derecha de la carretera a Palcamayo.

3. **Pachacútec (PC)**. Cueva de grandes proporciones, ubicada sobre un flanco de cerro que se levanta desde la ribera norte del río, en Tingo. La cueva tiene una boca de 35 m. de largo por 15 m. de altura. El fondo máximo es de 50 m. y su forma semicircular. Casi la mitad del piso está cubierto por materiales provenientes de un gran desprendimiento del techo. La presencia de estalactitas indica su naturaleza húmeda aunque en grandes sectores el piso es de naturaleza polvorienta, que ha permitido la preservación de restos orgánicos. El material recolectado proviene de la superficie, así como de cuatro pozos de prueba realizados en diversos lugares de la planta.

4. **Huacapo Alto (WA)**. Cueva y complejo arquitectónico ubicado en la cumbre del cerro del mismo nombre. En esta cueva, que es objeto de constante curiosidad turística, el talud ha sido removido para dar lugar a un camino de acceso. En la superficie no se ha encontrado material arqueológico de ninguna clase.

Por otro lado, el complejo arquitectónico lo constituye un conjunto de ruinas, semienterradas, conformadas por habitaciones hechas de piedras de campo, unidas con barro y que varían en tamaño y forma.

5. **Yaumán (YM)**. Refugios rocosos de poca profundidad ubicados frente al poblado de Shaka, dos kilómetros antes de llegar a Palcamayo. Una suave ladera cultivada en su parte inferior permite un fácil acceso al sitio. El material arqueológico descrito es producto de la recolección de super-

ficie realizada en la parte superior de dicha ladera. Un pozo de prueba practicado en el lugar produjo algunos fragmentos de cerámica y lascas.

6. **Gallaqmachay (GM)**. Cueva pequeña, de poca profundidad, que ha sido cortada en el talud y parte del piso, por la construcción de la carretera a Yanapuquio. Se halla sobre el flanco derecho del valle de Yanapuquio, a medio kilómetro del pueblo de Tingo. El yacimiento presenta una clara estratigrafía, con algunas capas de ceniza y materia orgánica.

7. **Tukumachay (TM)**. Cueva ubicada en la misma ladera que Gallaqmachay, y aproximadamente a 300 m. encima de esta. Su acceso es fácil desde la mencionada carretera. La boca es amplia, siendo sus dimensiones: 13 m. de largo, 4 m. de altura en el centro y 9 de profundidad máxima. Una pared de piedras construida actualmente en la boca, la ha adecuado como corral. Un pozo de cateo practicado en su planta, señaló hasta una profundidad de 80 cms., con siete estratos bien definidos, hallándose en los seis estratos superiores, fragmentos de cerámica asociados con restos óseos y algún material lítico. El estrato 7 y el más profundo, de más de 40 cms. de espesor, apareció culturalmente estéril.

8. **Junishmachay (JM)**. Cueva ubicada en la ladera del cerro que domina el poblado de Yanapuquio. Presenta un doble piso, de los cuales el interior muestra una buena acumulación de material. Su talud presenta un fuerte declive, culminando muy cerca del lecho del río, en una extensión de más de cien metros. El material recolectado proviene de éste.

MATERIAL CULTURAL:

Análisis y descripción

Sitio 1. Chacabamba. De la superficie de este sitio se recogió un total de 65 piezas líticas, de las cuales 37 corresponden a artefactos:

- Raspadores sobre lasca gruesa. Piezas hechas sobre lascas toscas y gruesas mediante un retoque lateral —marginal en la cara opuesta al plano de lascado. Su forma genérica es semicircular o circular y su tamaño promedio no menor de 7 cm.
- Raspadores bifaciales sobre lasca gruesa. Objetos, hechos de lascas externas. Retoque marginal bifacial. Forma elíptica. con el ancho mayor que el largo. Longitud promedio, 7 cm.
- Raspadores sobre lasca fina. Especímenes fragmentados. Retoque lateral marginal, a presión.
- Biface. Un solo ejemplo. Pieza atípica trabajada a percusión en ambas caras. Forma elíptica, irregular.
- Lascas de deshecho. Deshechos de talla, sin huellas de uso.

Sitio 2. Cuchimachay. Del talud de esta cueva, se recogió un total de

583 piezas líticas, de las cuales 368 corresponden a artefactos. Además, 27 fragmentos de cerámica, algunos con decoración pintada. De las piezas líticas, solamente un fragmento de punta de proyectil finamente retocado, se halló en la pared de un corte antiguo, a una profundidad de 20 cms.

En el lado Este de la planta del abrigo, se practicó un pozo de prueba, designado como "CM-L", de donde se extrajo un entierro humano, en posición fetal. El esqueleto se encontró en buen estado de conservación, sin embargo carecía de cráneo y tenía dos alfileres de cobre incrustados en la zona del cuello, que incluso habían dañado algunos de los huesos. El entierro es casi superficial, pues su base se halló a solo 30 cm. del piso actual. De este pozo se recolectaron 36 piezas líticas, 11 fragmentos de huesos, no correspondientes al entierro humano y 76 fragmentes de cerámica.

Los artefactos líticos se distribuyen en las siguientes categorías:

A. Puntas de proyectil

1. Barbada. Punta foliácea con barba laterales que origina hombros incipientes y un péndulo no muy definido. Formas similar a la del Complejo Puente, de Ayacucho (Mac Neish, 1969).

2. Lanceoladas de base redonda. Forma foliácea característica. Cuerpo limbal afilado y base ancha redondeada.

3. Lanceoladas de base alargada. Hoja larga y espesa. Retoque fino a presión. Base recta.

4. Romboidal. Hoja de lados rectos convergentes con base recta. Retoque fino a presión.

5. Triangular con escotadura basal. Hoja en forma de triángulo equilátero, muy fina y delgada. Presenta una ligera escotadura en la base.

6. Avellanadas. Hojas pequeñas, de cuerpo muy grueso, dando la impresión de ser cilíndricos, con puntas en los dos extremos.

7. Elípticas gruesas. Piezas toscas, de cuerpo grueso con punta casi imperceptible.

8. Fragmentos diversos de puntas, de formas no identificables.

B. Raspadores

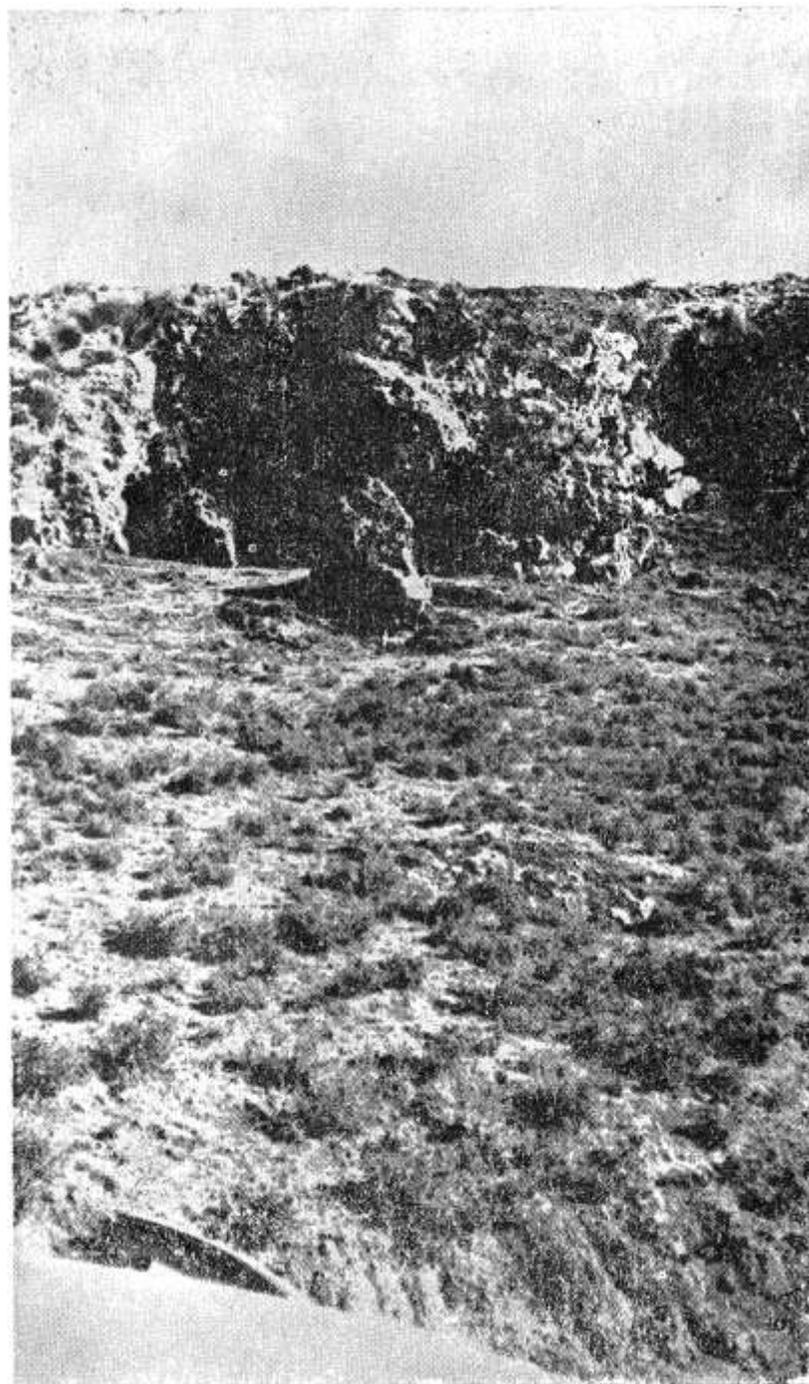
1. Microlitos frontocirculares. Artefactos pequeños de lasca, con retoque marginal total en la cara opuesta el plano de lascado.

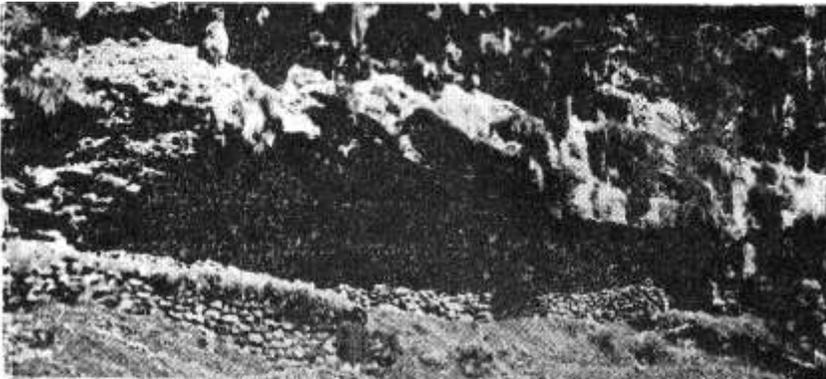
2. Frontocirculares, Piezas hechas en lascas medianas y espesas. Retoque marginal unifacial.

3. Discoidales Sobre astillas sub-externas. Retoque a presión marginal unifacial que cubre casi todo el contorno de lo pieza.

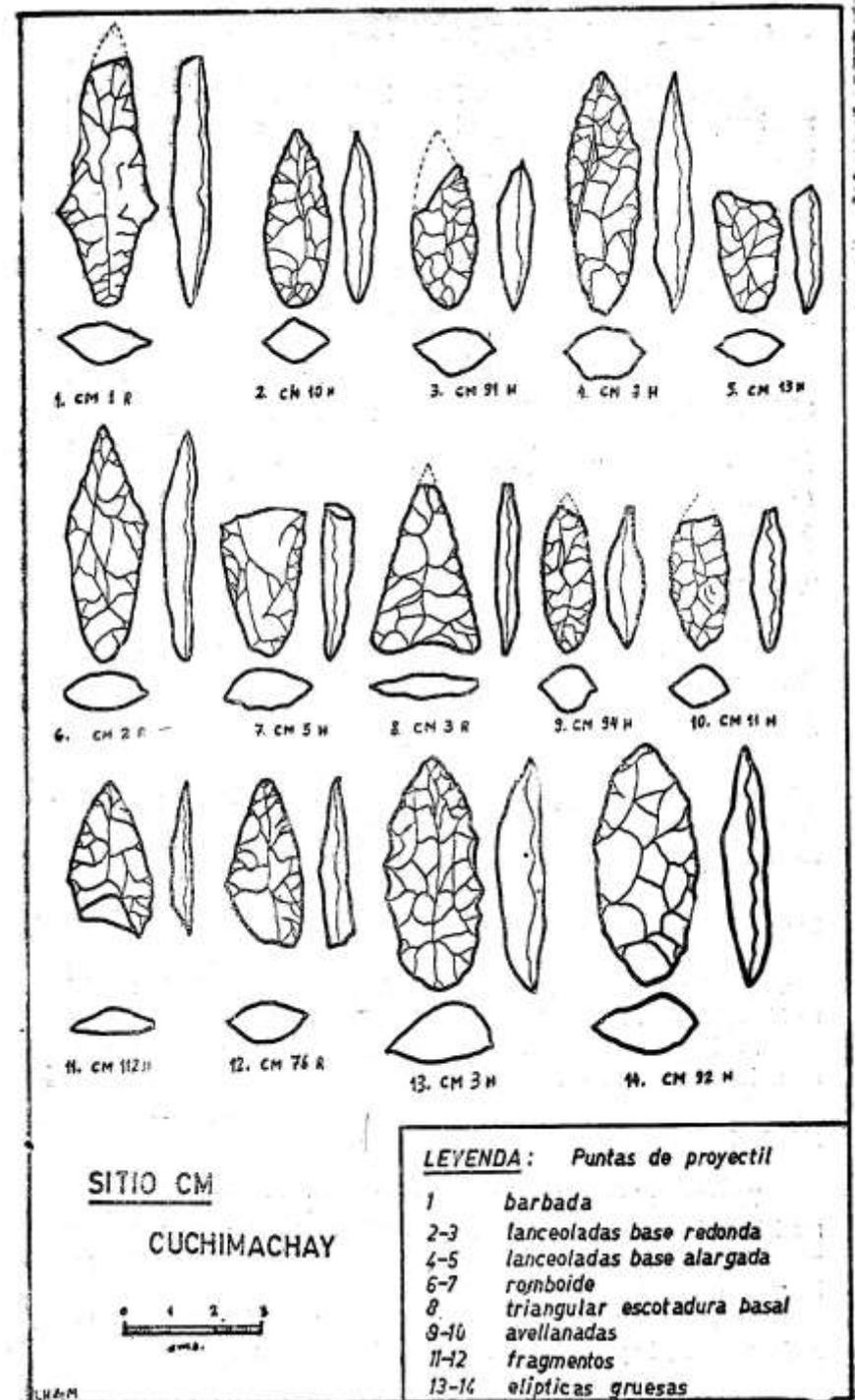
4. Laterales de núcleo. Sobre núcleos gruesos. Retoque lateral marginal en una cara.

5. Laterales de lasca. Sobre lascas delgadas. Retoques unifacial marginal.





5. REFUGIOS EN CHACABAMBA 6. TUKUMACHAY
7. JUNISMACHAY



C. Cuchillos y tajadores

1. Cuchillos rectangulares. Piezas hechas de lascas largas laminares. Retoque lateral marginal, que incluye el extremo opuesto al plano de percusión.

2. Tajadores circulares. Piezas pequeñas de forma discoidal cuya característica principal es el haberse rebajado los bordes en toda la circunferencia.

C. Artefactos sobre lascas retocadas

1. Tajadores semicirculares. Presentan un borde semicircular que originan un instrumento con bordes laterales cortantes.

2. Tajadores espatulados. Hechos en lascas delgadas; base recta y limbo redondeado. Retoque marginal, menos en la base.

3. Tajadores cónicos. Lascas abultadas de forma elíptica con retoque en la cara opuesta al plano de lascado.

E. Cuchillos

Diversos fragmentos hechos sobre lascas, mediante el retoque unifacial de un borde.

F. Misceláneos

Diversos artefactos entre los que se pueden distinguir: perforadores, hechos sobre lascas alargadas gruesas; núcleos, raspadores, y piezas con retoque bifacial.

Pozo CM I. Artefactos recuperados:

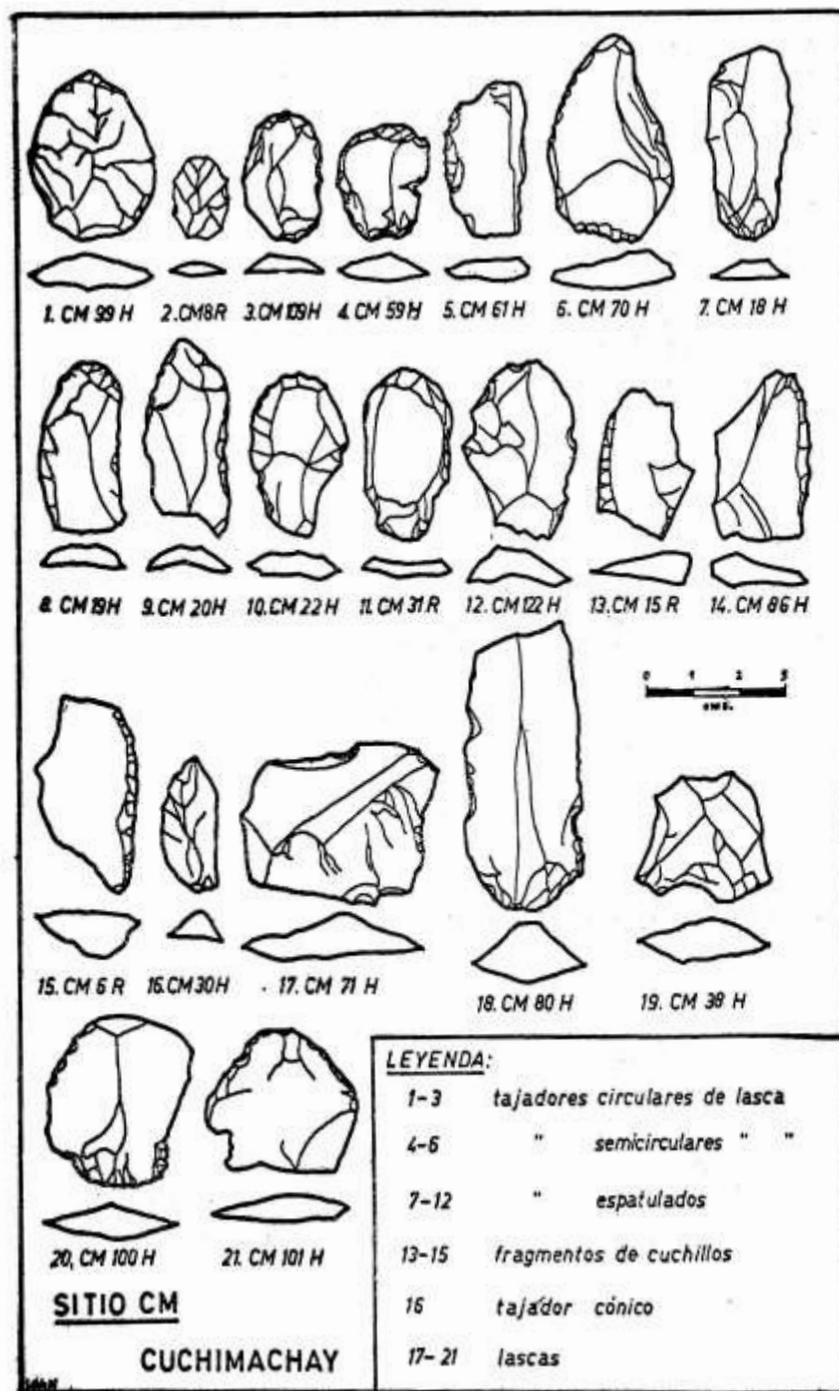
a. Tajador. Hecho de lasca; retoques longitudinales que le han dado un filo apreciable. Procedencia nivel 2a.

b. Raspador elíptico. Hecho de lasca, elíptica, con retoque en una cara. Procedencia: nivel 2a.

Sitio 3. Pachacutec.

Tamaño de la muestra: ésta está constituida por un total de 133 piezas líticas sin asociaciones, procedentes de la superficie y de pequeños pozos de sondeo en el interior de la cueva. A través de estos cortes se ha podido distinguir cuatro niveles arqueológicos:

Nivel 1: 0-10 cms. Tierra seca polvorienta, mezclada con excremento de animales, fragmentos de cerámica y huesos de animales.



Nivel 2: 10-30 cm. Tierra áspera, semi-húmeda, color marrón oscuro, conteniendo huesos de animales, fragmentos de cerámica y algunos caracoles terrestres.

Nivel 3: 30-40 cm. Tierra de color oscuro con abundancia de material lítico.

Nivel 4: 40-50 cm. Tierra casi negra, con abundancia de material lítico. El piso natural de la cueva se aprecia ya entre los 45 y 50 cm.

ARTEFACTOS LITICOS

Se han distinguido los siguientes tipos:

a. Azadas. Piezas de forma más o menos triangular hecha en una laja plana mediante el desbastado de sus bordes laterales que han originado un filo romo.

b. Perforadores. Un solo ejemplar. Forma triangular, irregular, con un borde retocado a presión, en una cara y una punta aguzada en el extremo.

c. Perforadores biselados. Hechos de lascas delgadas. Retoques longitudinales con desbaste de los bordes laterales para aguzar las puntas. Constituye el tipo más abundante y característico del sitio.

d. Cuchillos de lasca. Artefacto típico de Pachacútec consiste en lascas alargadas o semilunares cuyo borde natural ha sido ligeramente retocado para darle una mejor configuración y uso.

e. Tajadores de lasca. Artefactos hechos de lascas alargadas, de forma rectangular, mediante un basto retoque lateral, que ha originado bordes afilados.

f. Lascas retocadas en un filo; probablemente usadas como cuchillos o raspadores.

g. Piezas fragmentadas. Posiblemente puntas de proyectil. Se trata de dos tipos diferentes, mas éstos dado el tamaño de los fragmentos, no pueden ser determinados con certeza.

ARTEFACTOS LITICOS

Material de superficie. Procede del talud de la cueva del mismo nombre. Las 34 piezas recogidas se pueden agrupar en los siguientes tipos:

a) Perforadores. Hechos en lasca gruesa, mediante un tocoso retoque longitudinal a percusión que tiende a aguzar la punta.

b) Tajadores espatulados. Piezas de base recta y cuerpo alargado. Retoque marginal bifacial tanto en los bordes como en los lados.

c) Cuchillos de lasca. Semejante a los descritos para Pachacútec.

d) Tajadores circulares. Piezas trabajadas sobre lascas delgadas, mediante un fino retoque marginal, que ha originado un filo agudo alrededor de toda la circunferencia.

Simposio 8: Aportes a la historia cultural de la sierra centroandina.

Coordinadores: William H. Isbell (U. S.A.)
Rogger Ravines (Perú)

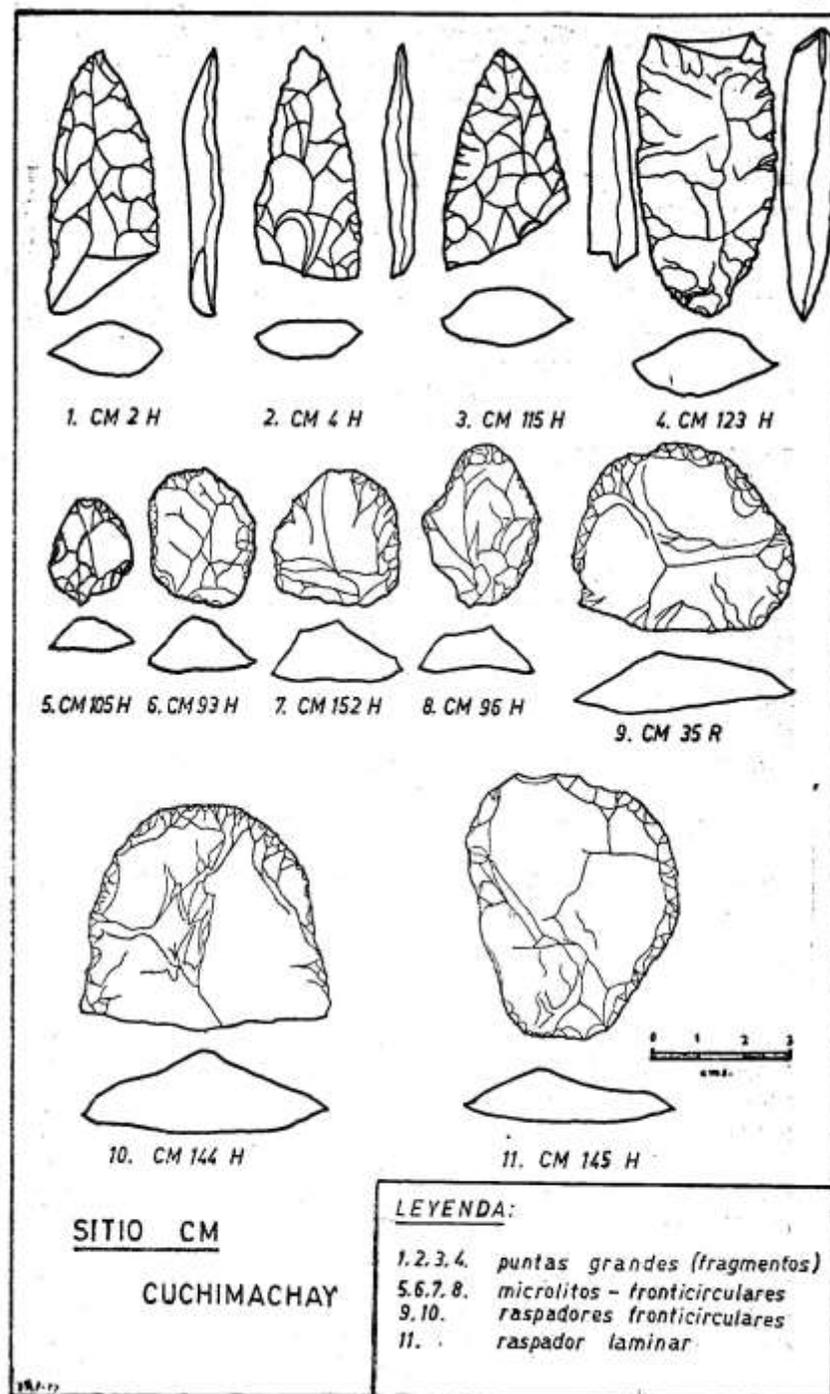
1. Benavides, Mario (Perú) Análisis de la cerámica Huarpa de Ayacucho.
2. Hurtado de Mendoza, Luis Ramírez Tazza, Jesús (Perú). Industrias líticas del valle de Palcamayo.
3. Isbell, William H. (U.S.A.) Un pueblo rural ayacuchano durante el Imperio. Huari.
4. Matos Mendieta, Ramiro (Perú) Poblamiento durante el período lítico en las punas de Junín.

El periodo formativo en el valle del Mantaro.
5. Morris, Craig (U.S.A.) The identification in Inca architecture and ceramics.
6. Orellana, Simeón (Perú) Arqueología Huaylas: Jucc Juchuyllacta Huanca.
7. Ravines, Rogger (Perú) Grupos de tradición cazadora en las tierras altas de Huancavelica.
8. Rivera Dorado, Miguel (España) Patrones de diseño. decorativo en cerámica Killke.
9. Kendall Ann (U.S.A.) The Inca Ruins at Cusichaca.
10. Thompson, Donald E. (U.S.A.) Late prehispanic occupations in the Eastern Peruvian Andes.
11. Kano, Chiaki (Japón) Excavaciones en Shillacoto.

Simposio 9: **Aportes a la organización social y etnohistoria de la sierra centroandina.**

Coordinadores: R. Tom Zuidema (U.S.A.)
Billie Jean Isbell (U.S.A.)

- | | | |
|-----|---------------------------------|---|
| 1. | Masuda, Shozo
(Japón) | Social transformation of Curacas in Early Colonial Period. |
| 2. | Mayer, Enrique
(Perú) | Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco. |
| 3. | Orellana V., Simeón
(Perú) | Los Huatrillos de Jauja. |
| 4. | Palomino F., Salvador
(Perú) | La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos andinos. |
| 5. | Pinto, Edmundo G.
(Perú) | Ecos del Warachiku en la comunidad de Tomanga |
| 6. | Isbell, Billie Jean
(U.S.A.) | "No servimos más..." |
| 7. | Rojas, Atilio
(Perú) | Análisis de contenido del cancionero popular en dos grupos sociales del valle del Mantaro. |
| 8. | Vallée Lionel
(Canadá) | La ecología subjetiva como un elemento esencial de la verticalidad. |
| 9. | Webster, Steve S.
(U.S.A.) | An Indigenous Quechua Community in Explotation of Multiple Ecological Zones. |
| 10. | Altamirano, Teófilo
(Perú) | El cambio en las relaciones de poder en una comunidad andina de la sierra central del Perú. |



- e) Punta de proyectil. Únicamente se encontró un fragmento correspondiente a la parte del limbo. Bordes semirectos convergentes. No se precisa la forma total del espécimen.

Sitio 5: Yaumán. La muestra está conformada por 98 piezas recogidas de la superficie de las cuales: 33 son piezas líticas, 58 fragmentos de cerámica y 8 huesos de animales.

Las piezas líticas se dividen en:

- Lascas retocadas. Retoque marginal unifacial, que origina piezas con filo recto y otras con filo semicircular.
- Punta de proyectil. Pieza pequeña de forma lanceolada, con filos curvos y cuerpo grueso. Es bastante irregular, lo que sugiere que tal vez se trate de una preforma.

Sitio 6. Gallaqmachay. Tamaño de la muestra: 7 piezas, de las cuales sólo está una completa.

Procedencia: superficie.

- Cuchillo de lasca. Especimen hecho sobre una lasca alargada, mediante un fino retoque lateral, para formar el filo de uso.

Sitio 7. Tukumachay. Tamaño de la muestra: 26 piezas líticas, 12 fragmentos de cerámica y 8 fragmentos de hueso. Procedencia: Pozo T - I. La mayoría de los artefactos líticos son piezas atípicas, pudiendo destacarse únicamente lascas retocadas y navajas; estos últimos hechas sobre lascas largas, mediante el retoque de un lado.

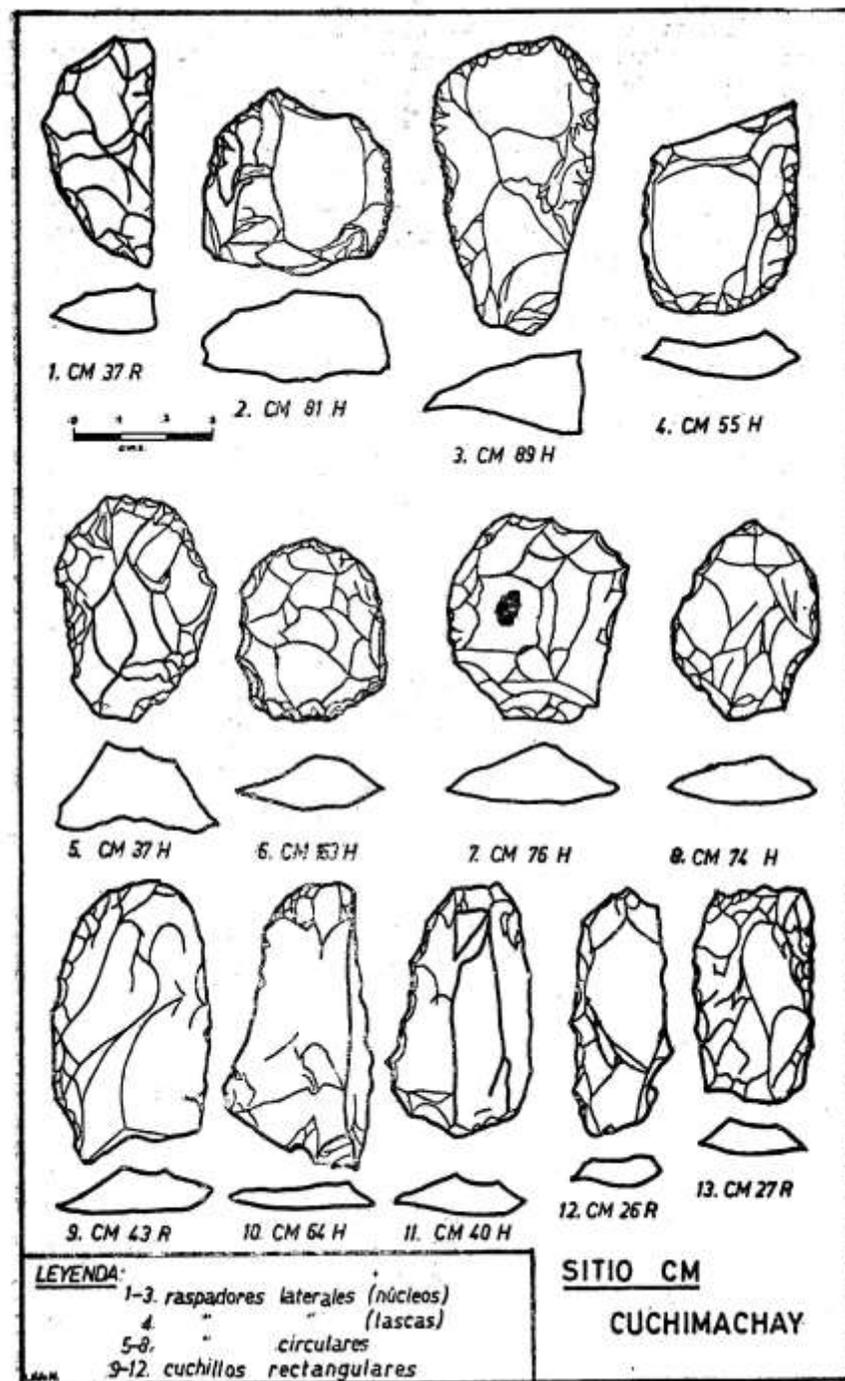
Sitio 8. Junishmachay Se recogió de la superficie del sitio un total de 19 piezas líticas seleccionadas, que corresponden a:

- Perforador. Pieza única: hecha en una lasca gruesa, de forma triangular, una de cuyas puntas ha sido aguzada mediante un laborioso retoque a presión, aprovechándose para proveer a los bordes de cierto filo.
- Lascas retocadas. Las hay con retoque lateral, frontal o lascas discoloidales con retoque en toda la circunferencia.

CONCLUSIONES

En vista que los materiales analizados comprenden solamente artefactos líticos, pertenecientes a recolecciones de superficie, trataremos de establecer las correlaciones morfológicas y las posibles asociaciones sólo muy tentativamente.

Tomando como base las puntas de proyectil recogidas en los diversos sitios estudiados y que en cierta forma constituyen las piezas que más atención han merecido de parte de los arqueólogos, se puede ofrecer una secuencia cronológica muy aproximada para la zona. En este sentido, el tipo más antiguo estaría representado por la punta barbada CMIR, cuya morfología la acerca al denominado Tipo Puente, de la región de Ayacucho, (Mac Neish, 1969), fechado tentativa mente entre los 8,000 y 6,500 a. C.



En orden de antigüedad habría que considerar como posterior al Tipo Puente, las puntas romboidales CMRR y finalmente las puntas triangulares con base escotada CMRR que aparecen en casi toda la zona, y que al parecer se ubican en el Horizonte Temprano,

Las puntas lanceoladas de base redonda corresponden a un estilo muy generalizado en los Andes, y su presencia se extiende desde los 6,500 a. C. hasta 500 d. C. y sin embargo si consideramos sus asociaciones y popularidad, parece coneccto situarlas entre los 3,000 y 1.800 a. C., esto es, dentro del período lítico de cazadores incipientes y comienzos del Período Inicial.

Los restantes tipos de puntas son difíciles de ubicar, y sus comparaciones con otras piezas resulta un tanto aventurada.

Los raspadores, en general, presentan retoques muy finos en los bordes, efectuados mediante una cuidadosa labor de presión, casi siempre en la cara superior, opuesta al plano de lascado.

Los microlitos son característicos de la zona y podían compararse muy lejanamente con los asignados a los complejos Jaywa y Piki de (Ayacucho), fechados entre los 8,000 y 5,500 a. C. y los 6.000 y 4.500 a. C., respectivamente.

Finalmente, las denominadas "azuelas", son piezas tardías, dentro del complejo lítico, ya que presentan incluso huellas de pulido. Estas piezas deben hallarse en cualquiera de los complejos agro-alfareros tardíos de la zona. Sin embargo cualquiera de estos supuestos cronológicos son simplemente tentativos y están sujetos a futuras rectificaciones.

BIBLIOGRAFIA

- BELL, Robert E.
1965 El Inga. Ecuador. Investigaciones Arqueológicas. Casa de la Cultura Ecuatoriana Quito.
- CARLUCCI, María Angélica
1966 "Antiguas tradiciones líticas del paleoindio americano". Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas. Sevilla, España.
- GOULD, Richard A.
1969 "Una clasificación etnográfica para la clasificación de instrumentos de piedra". Mesa redonda de ciencias prehistóricas y antropológicas. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero. T. II, pp. 66-72. Lima.
- GARCIA COOK, Angel
1967 Análisis tipológico de artefactos. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- MACNEISH, Richard S.
1969 First Annual Report of the Ayacucho Archaeological-Botanical Project. R. S. Peabody Foundation for Archaeology. Phillips Academy, Andover, Massachusetts.
- RAVINES, Rogger
1970 "Panorama arqueológico de la sierra central". El Serrano. Cerro de Pasco Corporation. Vol. 19, N° 245, pp. 18-22. La Oroya, Perú.
- VESELIUS, Gary
1969 The preceramic cultures of southwestern Peru and northernmost Chile. Annual Meeting, The Society for American Archaeology. Milwaukee.

EL PERIODO FORMATIVO EN EL VALLE DEL MANTARO

RAMIRO MATOS MENDIETA

INTRODUCCION

El problema del período formativo en la sierra central del Perú es interesante y discutido. Existe algunas informaciones sobre la presencia de sitios con ocupación de cerámica temprana llamada comúnmente "Chovinoide". Su posición cronológica se calcula entre los 1,800 a. C. 200 d. C.

En la bibliografía para la Sierra Central se tiene las referencias de Gladys Nomland (939) y Kroeber (1944) noticiando sobre la presencia de dos tipos de cerámica, una de factura temprana, con decoración impresa de círculos, con punto al centro y figuras en "S", incisos y bruñidos en San Blas, Junín, José Casafra hizo hallazgos de algunos sitios formativos entre Ayacucho y Andahuaylas, tales como Kischka, Pata, Wichqana y Tunasniyoq. El sitio de Wichqana fue visitado por Rowe en 1959 y excavado por Isabel Flores el mismo año (Flores, 1960). Para el formativo medio de Ayacucho se tiene a Ranca, estudiado por Lumbreras, Bonavia, Caycho (1958). Por el mismo año, Rowe y Menzel localizaron el sitio de Waywaka en Andahuaylas, con tradición similar a Wichqana.

En Huancavelica, Espejo Núñez con ayuda de Julio Ruiz descubrió el poblado de Atalla, más tarde estudiado por el autor (Matos, 1958). Cardich y el autor ubican nuevos sitios formativos en las punas de Castrovirreyna, con cerámica relacionada al tipo Disco-Verde de Paracas y asociada a instrumentos líticos de tradición cazadora. Así mismo se ubicaron dos centros formativos, Chejo Orjuna en Acobamba y Cangalla en Angaraes (Matos, 1958).

En 1966 arqueólogos de la Universidad de Huamanga descubren un centro importante para la historia del formativo andino, en el sitio de Chupas cerca de Cangalla, con cerámica emparentada a la tradición Paracas de la costa sur.

Desde el año pasado, el Proyecto Arqueológico-Botánico que dirige Mac Neish (1969), ha localizado más de medio centenar de sitios con cerámica temprana entre Huanta y Ayacucho.

Nosotros, con el "Proyecto Andino de Estudios Arqueológicos" auspiciado por la Smithsonian Institution a partir de 1968 venimos realizando exploraciones de campo en el departamento de Junín, particularmente en la

cuenca del río Mantaro, donde se ha localizado entre cuevas y campamentos abiertos 150 sitios con cerámica formativa.

PROBLEMA DEL VALLE DEL MANTARO

El hecho de haber un vacío en la distribución de sitios con cerámica temprana de la sierra central, dentro del área del valle, muy a pesar del ambiente, aparentemente benigno, indujo a pensar que mientras en la zona alto andina, los pueblos estaban adecuadamente establecidos en sociedades sedentarias y con actividad agraria estable, en el valle la tradición pre-alfarera habría continuado hasta períodos posteriores.

Otra explicación y posiblemente más correcta, sobre la ausencia de testimonios del período formativo en el valle, fue la falta de exploraciones sistemáticas en toda la extensión del valle. Pues, efectivamente, sólo los centros con arquitectura monumental fueron conocidos, mas no así los yacimientos rurales o aldeas pequeñas.

En el valle, el formativo está representado por pequeñas aldeas, viviendas aisladas o refugios en abrigos rocosos, que requirieron de una nueva forma de estudio. Fueron poco o nada conocidos, pero a la fecha hay una corriente e interés en su estudio.

De esta manera el problema del formativo, en el Mantaro, fue motivo de serias especulaciones en la literatura arqueológica. Los primeros indicios estuvieron dados por la presencia de cerámica de culturas regionales como Huarpa, Caja, Huancayo y Pasco. Alfarería más antigua no se conocía.

En los últimos dos años se han descubierto centros importantes. Por el momento tenemos cinco yacimientos con cerámica definitivamente de tradición temprana, y otros cuatro con indicios de esta misma ocupación pero en su fase tardía. Ellos son Pirwapukio y Chaqui en Changos Bajos, Huarisca, Andamayo y Ataura. El centro de mayor extensión y con variabilidad notable en su cerámica es Pirwapukio y Ataura.

APRECIACIONES GEOGRAFICAS

El valle del Mantaro se encuentra ubicado en la sierra central, en el departamento de Junín, ocupa parte de las provincias de Huancayo, Concepción y Jauja. Tiene una extensión longitudinal de 100 Km. por 30 de ancho. La altura media sobre el nivel del mar es de 3,300. El clima es suave con dos estaciones definitivamente marcadas, de lluvias y de sequía. El valle es agrícola. Recibe un promedio de 500 a 1000 milímetros de lluvia anual, que permite el florecimiento de la agricultura.

La topografía del suelo es variada debido a la misma formación geológica, sin embargo, la proporción de terrenos planos y de declives moderados es mucho mayor que hacia la quebrada. Por ambas márgenes del río desaguan pequeños ríos tributarios. Paradójicamente el río mayor es

poco o nada utilizado en la actividad agraria, siendo más bien de amplia utilidad los ríos tributarios que sostienen la agricultura de riego.

La maleza reduce la severidad de la erosión siempre que la lluvia no sea excesiva, conservando la humedad y garantizando el desarrollo natural de una cubierta de hierbas en todo el suelo. Seguramente, esta relación de las condiciones de humedad, suelo y topografía ha favorecido el desarrollo de una agricultura sedentaria primitiva con una evidente continuidad hasta nuestros días.

Los suelos no son muy profundos, pues van de 20 a 80 cm. sobre la materia madre. No se encuentran acumulaciones de calcio en el sub-suelo, en parte la poca profundidad es el resultado de la erosión del suelo. Finalmente, en otros casos puede ser consecuencia del movimiento de glaciaciones del cuaternario sobre algunas secciones de terreno, como en el caso de los terrenos colubiales que bordean el valle entre Sañas Grande y Hualahoyo, como deja advertido Tasi (1960).

Weberbauer (1945), denomina el ambiente natural del valle como estepa de gramíneas con arbusto disperso, bastante descriptivo en el aspecto que presenta la flora zonal. Sin embargo, hay pocos lugares con formación en donde se note lo que puede considerarse montes secundarios o primarios y elementos de la flora arbórea que alguna vez existió sobre toda el área. Estos montes son abiertos, semejantes a parques, como resultado de su constante explotación para combustibles domésticos, pero aparentemente sobreviven por ocupar lugares húmedos o pedregosos que se usan poco para la ganadería.

Aunque el clima favorece el crecimiento de bosques naturales y cultivados, en razón a la explotación demográfica que sostiene el valle y la casi completa destrucción de los bosques originales, se ha producido el consecuente problema de falta de madera. En parte, este hecho está siendo obviado con la plantación de eucaliptus. Sin embargo, es de advertir que esta planta es más industrial que doméstica, en consecuencia, tiene poca participación en la agricultura y en la vida cotidiana de los campesinos del valle.

Por otra parte, el valle del Mantaro ofrece una diversidad de climas en ambientes realmente reducidos. Esta multiplicidad de microclimas permite, a su vez, la proliferación de gran variedad de productos tanto naturales como cultivados.

La variedad está en razón de las formaciones geomorfológicas. El valle tiene en su seno varios sistemas ecológicos, agrupables alrededor de antiguas lagunas residuales, tales como Yanamarca, Paca, Ñahuinpuquio, Chongos Bajo, Sicaya, etc., de riachuelos que al desembocar en el valle han formado pequeñas quebradas de entradas, tales como Ingenio, Pucará, Huarisca, Andamayo, Punpunyo, etc. que procura zonas particulares de vida natural. Luego existen pequeñas colinas, contrafuertes de los cerros que rodean el valle, de suelo generalmente escarpado, con escasa vegeta-

cion, pero de fácil ocupación por el hombre pre-hispánico: y finalmente las playas ribereñas del río Montero, que a lo largo de su recorrido por el valle, ofrecen un paisaje agradable, de agua abundante y condiciones favorables para la crianza y plantaciones.

Estos cuatro tipos de sistemas de suelo y ecología del valle del Mantaro ofrecen con cierta claridad patrones particulares de habitación humana en los diferentes períodos de la historia indígena. Por ejemplo, los primeros grupos pre-alfareros llegados al valle buscaron ocupar los abrigos rocosos en los contrafuertes de cerros y quebradas tributarias, como el caso de Chupaca, Tinyari, Congos Bajo. etc.; mientras que las sociedades formativas prefirieron ubicarse en las proximidades a las lagunas residuales y grandes manantiales, como Pirwapuquio, Shaki, Andamayo, etc. Al parecer debido a su misma ocupación de agricultores que pretendían tener el control del agua. Los pueblos Huari- Tiahuanacoides asentaron sus viviendas en las planicies o partes medias de las colinas, igualmente con propensión al control del agua, como Wari-Willka. Ahuac, Ocopa, El Montero, Orcotuna, etc.; y finalmente, los wankas se ubicaron en la parte superior de las colinas, posiblemente con criterio militar estratégico y con tendencia a habilitar terrenos en el llano para la agricultura. Los incas no hicieron otra cosa que reocupar estos pueblos lugareños, con excepción del tambo de Xauxa, que al parecer es más incaico.

CENTROS FORMATIVOS DEL VALLE

Pirwapukio (Ch. B.—1). Está ubicado a 1 Km. al extremo S. O. del pueblo de Chongos Bajo, en el barrio denominado Pirwapukio, al lado de un manantial, que ofrece agua en cantidad apreciable para regar más de 10 Has. de tierra en su recorrido. El sitio arqueológico propiamente tiene una superficie de 2 Has. Lamentablemente ha sido destruido en sus estructuras arquitectónicas. De las antiguas paredes de viviendas, sólo quedan las piedras que ahora forman parte de los cercos de terrenos habilitados para la agricultura. En la superficie se consigue abundante muestra de cerámica de factura temprana y artefactos de piedra de tradición lítica tardía.

En una parte, excavada para abrir una acequia de riego, observamos una profundidad de 1.00 m. de basural lo que reflejaría el tiempo considerable de permanencia de los hombres que habitaron el lugar.

Shaki (Ch. B.—2). Se encuentra ubicado a unos 2 kms. al N. E. del poblado de Chongos Bajo, sobre una planicie, al borde de una laguna residual. Tiene una superficie de ocupación de 1 Ha. Actualmente forma parte de terrenos de cultivo. En sus alrededores existe muy poca piedra, lo que significaría que en sus viviendas habrían utilizado muy pocas lajas. La cerámica y los artefactos de piedra recopilados pertenecen al mismo complejo cultural que Pirwapukio, posiblemente un poco más tardíos en el tiempo.

El contorno de la laguna ha sido utilizado en la práctica agrícola durante la sociedad formativa. Con un poco de esfuerzo es posible conseguir restos de cerámica o pequeñas puntas de piedra en toda el área. La laguna está siendo desecada mediante drenajes sólo en los últimos 25 años.

Huarisca. A unos 2 Kms. al norte del enserio de Huarisca, sobre una tenaza, en la margen derecha del río del mismo nombre, hemos localizado abundante cerámica de factura temprana. Al ampliar la carretera que va de Huancayo a San José de Quero-Yauyos, han cortado un basural importante, donde coleccionamos ejemplares de alfarería que definen su antigüedad.

Posiblemente se trata de otro pequeño villorio con viviendas de piedra, algunas de ellas inclusive acondicionadas en abrigos rocosos. Como en los casos anteriores ha sido completamente destruido. Lo que queda para estudiar es la alfarería y los basurales para cortes estratigráficos.

Andamayo. Es otro sitio pequeño, de 1 Ha. de extensión, ubicado entre Andamito y Andamayo, a unos 3 Kms. al norte de Huarisca, siempre en la margen derecha del río Huarisca. Coleccionamos buena cantidad de cerámica de las mismas características estilísticas que en Huarisca.

Es importante continuar con la exploración de la cuenca del río Huarisca donde posiblemente se encontrarán más sitios de períodos tempranos, puesto que ya en Chaquicocha y San José de Quero a 28 y 35 Kms. al norte, tenemos localizado varios sitios de tradición cazadora, con industria lítica y cerámica temprana.

Muruhuay. Es un sitio muy importante. Se encuentra ubicado al costado de la capilla del Señor de Muruhuay, al extremo Oeste del pueblo de Acobamba, en la provincia de Tarma. Es una huaca formada en una colina rocosa. Presenta paredes de piedra pequeña e irregular. A simple vista sugiere mantener estrecha relación con la huaca de Kotosh de Huánuco, por su estructura arquitectónica y cerámica negra, decorada con líneas incisas y puntos.

La huaca tiene unas 2 Has. de superficie. Se nota claramente dos ocupaciones, una temprana y otra tardía.

Estudio de la cerámica: La colección es procedente de la superficie. Se tiene las siguientes cantidades: Pirwapukio: 1005 fragmentos, Shaki 110 sp. Huarisca 43 sp.; Andamayo: 25 sp. y Murhuay: 459 sp. Sobre esta base se intentó un ensayo de clasificación que en un comienzo ofrece la siguiente tipología:

Cerámica sencilla:

- 1) Junín bruñido estriado.
- 2) Junín negro pulido.

- 3) Junín con temperante de mica.
- 4) San Blas brochado.
- 5) Chongos Bajo engobado.
- 6) Chongos Bajo negro bruñido.
- 7) Chongos Bajo pulido brillante.

Cerámica decorada:

- 1) Chongos Bajo negro sobre blanco.
- 2) " " rojo sobre claro.
- 3) " " negro sobre rojo.
- 4) " " blanco sobre rojo.
- 5) " " modelado.
- 6) " " exciso.
- 7) " " padrón bruñido.
- 8) " " inciso romo.
- 9) " " abarbotinado.
- 10) Junín punteado.
- 11) Junín inciso lineal fino.
- 12) San Blas rocker stamped.
- 13) San Blas círculos y semicírculos estampados.
- 14) San Blas aplicado con el dedo.

LA CERAMICA FORMATIVA DEL VALLE DEL MANTARO

El período formativo en el valle del Mantaro tiende a ser definido en los sitios estudiados. De acuerdo a la seriación ceramográfica y las comparaciones tipológicas se adecuan a las fases media y tardía. Aun no se ha conseguido la cerámica inicial. Por las informaciones obtenidas en los campamentos abiertos y abrigos rocosos del valle, todo indica suponer que la tradición cultural de caza y recolecta se mantuvo hasta el período pos-formativo, coexistiendo las dos economías sedentarias con los agricultores criadores.

Los primeros núcleos poblados se encuentran ubicados en lugares estratégicos, que permitían tener el control del agua, lo que a su vez supone la práctica agraria desarrollada.

En el proceso de cambio de estructura de culturas pre-alfareras a sociedades agro-alfareras en el valle, la ecología zonal ha jugado singular importancia. En este aspecto los trabajos de levantamiento de planos geomorfológicos y el análisis de suelos iniciado por Tossi y los técnicos del SIPA, actual dependencia de la Oficina de Reforma Agraria, constituyen una ayuda, que facilita no solamente la comprensión de la evolución de climas y la multiplicidad de ecologías dentro de espacios realmente reducidos, sino que permite reconstruir los patrones habitacionales en cada fase cultural asociándolas a determinados recursos naturales, con evidente significado económico.

En el ambiente local del valle, entre los años 2,000 a. c. a 300 d. C. cuando posiblemente la mayor densidad de la población fue de tradición arcaica, aparecen en forma aislada algunos centros con cerámica de factura formativa. Habitaron campamentos abiertos, viviendas de piedra, que' en la actualidad, sólo constituyen campos transformados por la agricultura.

Los sitios ubicados —hasta la fecha— en el valle pertenecen al formativo medio. No hemos visto ningún indicio de cerámica inicial que, en cambio, son frecuentes en las cuevas ubicadas en quebradas vecinas o hacia las punas de Junín y Huancavelica.

Entre la alfarería procedente de los sitios estudiados, de acuerdo a las normas de seriación y distribución de tipos, siguiendo el sistema Ford, de presencia o ausencia de elementos, así como la frecuencia, popularidad de rasgos y la disminución, se tiene que los tipos Junín bruñido estriado y Chongos Bajo negro bruñido representan la posición más temprana del complejo, ocupando proporcionalmente el mayor porcentaje con relación a los demás tipos, y ubicándose geográficamente en abundancia en los sitios altiplánicos y en los valles nacientes, por lo general asociados a los abrigos rocosos muy codiciados durante este período, Posiblemente en sus inicios ocupen el Período Formativo Inicial, que aún no ha sido localizado en el valle. Sigue en prestigio cuantitativo, can evidente relatividad el tipo San Blas brochado, pero con notable tendencia de crecimiento hacia los términos medios para luego decrecer hacia la fase tardía del formativo. Los centros representativos se encuentran en el altiplano de Junín, en Laive, Chongos Bajo (Pirwapukio y Shake) y Muruhuay.

Para el caso particular del valle del Mantaro, gracias a los testimonios recuperados de los sitios Pirwapukio, Chaki y Andamayo, los tipos representativos son Junín negro pulido fino, Junín con temperante de mica, Chongos Bajo engobado, Chongos Bajo pulido, dentro del rubro de cerámica sencilla que definen claramente la fase media del formativo del valle, y más adelante discutimos sus posibles relaciones con alfarería procedente de otras áreas.

En cuanto a la seriación de la cerámica decorada, dentro del cuadro porcentual tenemos la siguiente situación: los tipos Junín inciso fino, Junín punteado y San Blas círculos y semicírculos estampados aparecen en posiciones más tempranas, seguidos en posición media por los tipos Junín abarbotinado, San Blas rocker-stamped y Chongos Bajo inciso romo, que muy bien identifican a la fase media del formativo en el valle del Mantaro.

Mientras se nota el debilitamiento en la ocurrencia de los tipos arriba señalados, aparece casi súbitamente, quien sabe como una intrusión, el uso de pintura en la decoración. Así tenemos, siguiendo un orden cronológico la presencia en el cuadro de los tipos Chongos Bajo negro sobre rojo, Chongos Bajo blanco sobre rojo. Chongos Bajo rojo: sobre claro (ante, beige y pálido) y Chongos Bajo negro sobre blanco o claro. Estos tipos con diseños pintados ocupen la fase tardía, dentro del esquema de seria-

ción, y luego han de buscar relación de continuidad con la alfarería conocida como estilos Warpa, Huancayo, Caja y Pasco.

Esta apretada síntesis no se podría comprender sin una explicación comparativa de relaciones, y un cuadro de graficación de la seriación porcentual que, de por sí, ofrece una idea de la distribución de tipos, la ocurrencia de los mismos, su crecimiento o decrecimiento y, por último, su presencia o ausencia.

ESTUDIO COMPARATIVO

Dentro del proceso de desarrollo de la cultura andina se tienen casos de particularidad regional o local, en tal sentido creemos que en la sierra central del Perú hay una manifestación de tradición regional durante el período formativo, sin que ello signifique aislamiento del conjunto de rasgos y elementos que permiten hablar del problema del formativo andino como un todo o como una unidad, y que una de sus partes constituya el caso de la sierra central.

En efecto, teniendo a la vista las dos situaciones conexas, de particularidad de algunos rasgos tipológicos, por un lado, y las relaciones cercanas o lejanas con las sociedades coetáneas del área andina, por otro, nos permitimos buscar efectivamente a la luz de la bibliografía publicada los lazos de relación, para luego formular tentativamente la posible antigüedad y secuencia de la cerámica formativa del centro del Perú.

La cerámica de Pirwapukio, que en nuestra secuencia está identificada con los tipos de Changos Bajo, por ser el nombre geográfico más aparente del lugar donde se han hallado los restos, mantiene en principio cercanos lazos de parentesco con la alfarería de Atalla de Huancavelica. Al parecer, en cierto momento, ambos formaron parte de un mismo complejo cultural (Matos, 1960). El acabado fino, tipo de pulimento con ligeras estrías, los bordes ligeramente engrosados, el uso de pintura o engobe parcial circunscrito hacia el labio y borde de los recipientes y la mayor frecuencia de las vasijas abiertas, como platos, tazas, etc. son entre otros elementos los que emparentan a ambos pueblos. Pirwapukio está ubicado sobre la margen derecha del río Montero y Atalla sobre el río Ichu, tributario del primero, a una distancia de 80 Kms. Las ecologías son diferentes y a pesar de haber parentesco en la alfarería, es posible pensar alguna diferencia en su sistema económico. El primero tuvo dominio del valle mientras que el segundo de la puna, lo que de hecho puede sugerir, dentro de la teoría de contradicciones y de la economía vertical andina, que los primeros tuvieron mayor acceso a la agricultura mientras que los segundos a la ganadería, pero que, en todo momento, el intercambio económico pudo funcionar entre gentes de ambos pueblos.

Además de esta comparación breve y apriorística, es necesario señalar que Atalla es un centro más importante que Pirwapukio. Ofrece evi-

dencias de ser asiento de un pueblo con viviendas construidas de piedra, un centro principal de administración con caracteres particulares y diferentes a las viviendas comunes. Tiene algunas murallas de circunvalación y luego su antigüedad debe ser mayor que Pirwapukio, por la misma asociación con patrones culturales de tradición arcaica, como el uso de la piedra en la fabricación de sus herramientas en un primer momento. Es decir, el asentamiento del poblado de Atalla debió ocurrir durante el Formativo Inicial, y se mantuvo hasta los finales del Período Formativo, mientras que Pirwapukio habría empezado a formarse sólo en la fase media del período, siendo coetáneos con Atalla en ésta y en la fase tardía.

Con la alfarería Chejo-Orjuna de Acobamba (Huancavelica), igualmente hay relaciones cercanas, agregando las vasijas de basalto que ocurren con frecuencia en ambos sitios, (Matos, 1958).

Con los sitios formativos de Ayacucho, también Pirwapukio mantiene relaciones estrechas, Algunos de ellos como Rancho parece corresponder a una misma tradición tipológica (Lumbreras, Bonavia y Caycho, 1958). El tratamiento, color de superficie: rojo, beige, ante, pálido y negro y la decoración con incisiones romas, son iguales. Con Wishqana, de acuerdo a las descripciones de Flores (1960) y las recientes informaciones de MacNeish (1969), también hay singulares relaciones tipológicas, aclarando simplemente que Wishqana con relación, a Pirwapukio como en el caso de Atalla es más temprano y las relaciones deben producirse en sus fases media y tardía. Las relaciones ecológicas son también diferentes, puesto que Wishqana está asentada en quebrada y es de clima templado, en consecuencia de recursos económicos propios y diferentes a Pirwapukio. Igual situación ocurre con Kishpar-Pata, identificada por Casafranca (1969), y con Chupas estudiada y comentada por Rowe, Patterson y MacNeish (citadas por Browman, 1970) aunque la ecología debe ser semejante a Pirwapukio.

Con el altiplano de Junín las relaciones son de continuidad. De acuerdo a la evidencia que tenemos de Junín, particularmente de los sitios de Ondores, San Blas, Curi-Mahca, Sacro-Familia y Pacocha, tanto en campamentos abiertos como en refugios en cuevas las primeras ocupaciones agroalfareras han ocurrido en esta región geográfica. En San Blas tenemos cerámica inicial muy comparable con Las Haldas de la costa central y luego, en Pacha-Macha, cueva que estamos excavando, se ha encontrado cerámica inicial y bolas de arcilla preparada, exactamente entre el estrato pre-alfarero, indicando con esto los primeros intentos de ensayo en la elaboración de vajilla de arcilla. Además, dentro de un cuadro de seriación porcentual y tipológico se puede apreciar que por lo menos para el caso de la Hoya del Mantaro los tipos de cerámica más temprana ocurren hacia la zona altina, mientras que en el valle hasta ahora— todo indica reflejar posiciones temporales posteriores, y que son motivo de otro informe.

Con la atingencia dada en párrafo anterior, podemos establecer relaciones con los sitios formativos de Junín en sentido correlativo, es decir las

gentes del periodo formativo de la parte alta bajaron hacia el valle en cierto momento, organizando los primeros poblados o villorios. Por esta razón, los tipos Junín y San Blas ocurren con frecuencia en Pirwapukio, Andamayo y Huarisca. Los caracteres son casi los mismos pero temporalmente posteriores (Kroeber, 1944) (Nomland, 1939).

Al lado oriental de Junín, con Kotosh, existen algunas relaciones aparentes, y con mayor énfasis en las fases media y tardía, particularmente, con Kotosh-San Blas (Izumi y Sono, 1963), aunque las ecologías son diferentes.

Fuera del área, se puede notar algunas relaciones tipológicas con los sitios formativos de la sierra sur-oriental. Chanapata es el que mejor refleja esta relación, (Rowe, 1944). Igual cosa se puede decir con referencia a Marcavalle y algunos rasgos de Chiripa.

Finalmente presentamos las relaciones con la costa, Ancón, lugar donde trabajamos los años 1960-1962. (Matos, 1963). Hay en Pirwapukio un tipo de cerámica ajena a la tradición indígena del lugar, que ocurre en menor porcentaje, y conocemos como el tipo Chongos Bajo negro bruñido, puede mantener cierta relación estilística con Ancón negro bruñido, aunque las formas son menos tangibles salvo algunas excepciones. Igual situación, se podría manifestar con Curayacu (Lanning, 1960-1961), donde aparece tempranamente la cerámica pintada y que guarda relación con Ancón bicromo (Matos, 1968) y en Pirwapukio los tipos pintados ya aparecen en fase tardía y creo que el concepto mismo de los diseños es diferente.

El intento comparativo que ofrecemos no aspira a ser completo ni menos perfecto, debido a varios factores, entre ellos la extensión de la potencia y sobre todo, la casi completa falta de fechados radio-carbónicos, que puedan permitir ajustar mejor los datos y reconstruir la prehistoria de los pueblos del período formativo de la sierra central del Perú. Sin embargo, con la disculpa de los expertos en la materia, nos permitimos adelantar un cuadro tentativo de desarrollo de la sociedad formativa de esta parte del Perú, con el deseo de ofrecer esquemáticamente al lector la ocurrencia de este importante momento histórico del valle del Mantaro, donde persisten los patrones culturales del período arcaico hasta el período subsiguiente; la coexistencia de las dos economías: cazadora-recolectora y la agroalfarera y la presencia del formativo en el valle, bajando de las punas, que luego sirve para diseñar los caracteres de una cultura regional.

BIBLIOGRAFIA

- Cardich, A.**
1958 Los yacimientos de Lauricocha. *Studia Praehistorica* I. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires.
- Casafranca, J.**
1960 Los nuevos sitios arqueológicos chavinoides en el departamento de Ayacucho. In: R. Matos, editor. *Antiguo Perú - Espacio y Tiempo*. pp. 325-334. Librería Mejía Baca. Lima.
- Flores Espinosa, I.**
1960 Wichqana, sitio temprano en Ayacucho. In: R. Matos, editor. *Antiguo Perú-Espacio y Tiempo*. pp. 335-344. Librería Mejía Baca. Lima.
- Fung Pineda, R.**
1959 Informe preliminar de las excavaciones efectuadas en el abrigo rocoso N° 1 de Tschopik. *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú (Epoca Pre-Hispánica)*. Vol. 1 pp. 253-272. Lima.
- Izumi, S. and T. Sono**
1963 Excavations at Kotosh. Perú. 1960. *Andes 2: The University of Tokyo Scientific Expedition to the Andes*. 1960. Kadokawa Publishing Co; Tokyo.
- Kroeber, A. L.**
1944 *Peruvian Archaeology in 1942*. Viking Fund Publications in Anthropology. N° 4. New York.
- Lanning, E. P.**
1961 Cerámica pintada pre-Chavín de la costa central del Perú. *Revista del Museo Nacional*. Vol. XXX. pp. 78-83. Lima.
- Lanning, E. P. and E. A. Hammel**
1961 Early Lithic Industries of Western South America. *American Antiquity*. Vol. 27. N° 2. pp. 139-154. Salt Lake City.
- Lumbreras, L. G.**
1959 Esquema arqueológico de la sierra central del Perú. *Revista del Museo Nacional*, Vol. XXVIII. pp. 64-117. Lima.
- MacNeish, D. S.**
1969 First Annual Report of the Ayacucho Archaeological-Botanical Project. Robert S. Peabody Foundation for Archaeology. Phillips Academy. Andover.
- Matos Mendieta, R.**
1958 Reconocimiento del sitio arqueológico de Coras, Huancavelica. Mimeographed paper presented to the Mesa Redonda de Ciencias Antropológicas. 13 pp.
1960 Informe sobre trabajos arqueológicos en Castrovirreyna. Huancavelica. In: R. Matos, editor. *Antiguo Perú-Espacio y Tiempo*. pp. 313-324. Librería Mejía Baca, Lima.
1968 A Formative-Period Painted Pottery Complex at Ancon. *American Antiquity*. Vol. 32. N° 2. pp. 226-232. Salt Lake City.
- Tosi, J. A. Jr.**
1960 Zonas de vida natural en el Perú. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la O. E. A.; Zona Andina. *Boletín Técnico* N° 5. Proyecto. N° 39 del Programa de Cooperación Técnica. Lima.
- Tschopik, H., Jr.**
1946 Some Notes on Rock Shelter Sites near Huancayo, Perú. *American Antiquity*. Vol. 12, pp. 73-80. Salt Lake City.
- Weberbauer, A.**
1924 Estudios sobre la vegetación del valle del Mantaro. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Vol. 41. Nos. 3—4, pp. 203—208. Lima.
- Wells, J. R.**
1940 A Superficial Survey of Archaeological Sites near la Oroya, Perú. *Proceedings of the 27 th International Congress of Americanists*, Lima 1939, pp. 347-354. Lima.

EXCAVACIONES EN SHILLACOTO, HUANUCO

CHIAKI KANO

INTRODUCCION

Desde hace diez años la Universidad de Tokio viene realizando excavaciones en la ruina de Kotosh, situada a cinco kilómetros de la ciudad de Huánuco, Perú, con el objeto de aclarar ciertos aspectos de la antigua cultura de los Andes y dilucidar el origen de las culturas de la época formativa.

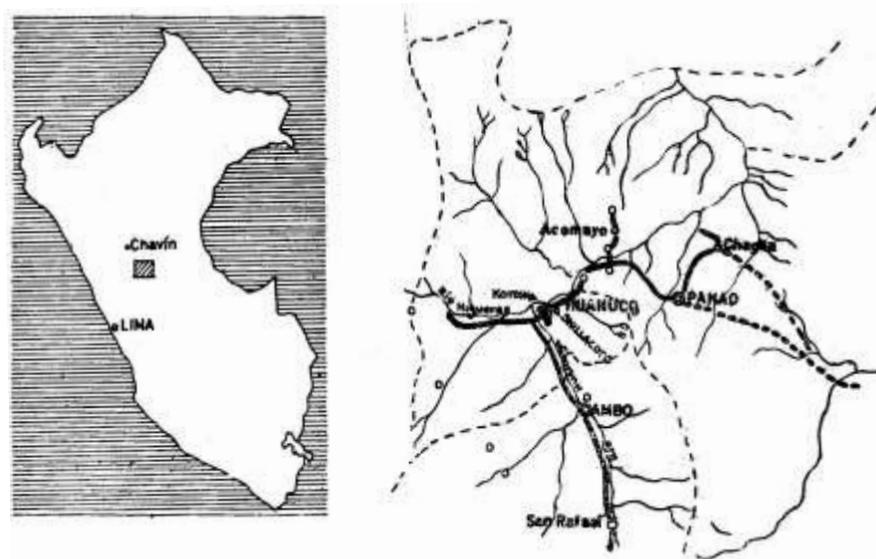
A través de los resultados obtenidos hemos logrado demostrar que durante la época anterior a la cultura Chavín existieron otras culturas más antiguas en el área como las de Kotosh-Kotosh, Kotosh-Wairajirca y Kotosh Mito. Aparece como particularmente notable el hecho que durante la última cultura del período Kotosh-Mito, correspondiente a la capa sin cerámica, se hubiese establecido ya un centro ceremonial y construido un templo tan magnífico como el de "Las Manos Cruzadas".

Era evidente, por lo tanto, que estas culturas anteriores a Chavín encerraban la clave para resolver ciertos problemas relativos al origen de la cultura andina y que se hacía necesaria la excavación sistemática de ciertos monumentos asignados a esta época. Es por esta razón que decidí escoger las ruinas de Shillacoto, cuando tuve a mi cargo la cátedra de práctica arqueológica "in situ" en la Universidad de Huánuco, el año 1967, y durante los trabajos que realizó la Expedición Arqueológica a los Andes, de la Universidad de Tokio, en 1969 (1).

Aunque, a través de las investigaciones y excavaciones en otros puntos y ruinas del Huallaga, se ha confirmado plenamente la existencia de culturas pre-Chavín, aún no podemos entender cabalmente sus características generales y resulta enigmático todavía, por ejemplo, el significado del relieve de las manos cruzadas en el templo de Kotosh.

(1) Deseo expresar mi sincero y profundo agradecimiento al Dr. Pedro José Cuculiza, Rector de la Universidad de Huánuco y al Dr. Edmundo Guillén Guillén, ex-Decano de la Facultad de Letras y Educación de dicha Universidad por su valiosa ayuda en relación con los trabajos de excavación, fondos y otros trámites realizados durante mi permanencia en la Universidad de Huánuco. Igualmente, mi sincero agradecimiento al Sr. Pedro Ego-ávil Arteta, ex-Concejal de la ciudad de Huánuco, quien desinteresadamente se ofreció para solucionarnos problemas legales antes y durante los trabajos.

Al Dr. Seiichi Yzumí, Jefe de la expedición, quien dirigió los estudios de 1969 y me brindara la oportunidad de realizar dichas excavaciones. Mi agradecimiento especial también al señor Yasuchi Miyeczki y demás miembros de la Universidad de Tokyo que nos ayudaron en las investigaciones.



LA HUACA DE SHILLACOTO

La ruina de Shillacoto se encuentra ubicada en la primera cuadra del Jirón San Martín en la ciudad de Huánuco. Está rodeada por los muros de una casa particular y cubierta de vegetación (magueyes, cactus, etc.) por su lado oeste.

La importancia de esta ruina la reconoció ya el Dr. Julio C. Tello, en 1935, y en 1966 una expedición de la Universidad de Tokio realizó excavaciones de menor escala.

Según las observaciones practicadas antes de los trabajos de excavación en la superficie de la parte principal del montículo, aparentemente destruida por excavaciones anteriores o por los efectos naturales, y que mide aproximadamente unos 100 x 80 metros de lado y 10 de alto, se encuentran dispersos gran número de guijarros y de piedras grandes.

Como se nota que por el lado norte el nivel es más alto, estimamos que originalmente el sitio tuvo la forma de un montículo y que tal vez esta parte haya constituido su área central.

EXCAVACIONES

Al comenzar la excavación hicimos cinco trincheras en lugares convenientes, en una de las cuales (la de la parte norte) a unos 10 m. de profundidad, se encontró la estructura de un templo, correspondiente al período Mito. El número de objetos recuperados en este sector norte resultó abrumador en comparación a los otros sectores, donde las capas se hallaban mezcladas y aparecían culturalmente pobres.

Como resultado de las excavaciones, pudo aclararse que en las ruinas de Shillacoto florecieron sucesivamente cuatro culturas distintas: Shillacoto-Higueras, Shillacoto-Kotosh, Shillacoto-Wairajirca y Shillacoto-Mito. Lo que llamó más nuestra atención por encima de todo esto fue la espléndida manifestación de la cultura Wairajirca con gran variedad de cerámica y la presencia de un templo del período Mito, asociado con fragmentos de alfarería en oposición a los templos del período Mito de Kotosh en los que no se ha hallado un solo fragmento de cerámica.

Las manifestaciones que caracterizan a cada una de las culturas encontradas en la ruina de Shillacoto se detallan a continuación.

1) **Período Shillacoto - Higueras:** al quitar la gruesa capa de guijarros que había directamente debajo de la capa superficial y que se extendía sobre toda la ruina, se encontró una capa de tierra de color rojizo que contenía fragmentos de cerámica del tipo Higueras-rojo. En esta capa, aparecieron restos de muros que al momento de su escombramiento no sobrepasaban los 50 centímetros del alto y que tal vez hayan sido parte integrante de cuartos rectangulares. Por el estado en que se encontraban no pudimos establecer exactamente la planta de esta construcción.

Entre las construcciones del período Higueras, lo que más se destaca son las tumbas que indefectiblemente se construían debajo del piso del cuarto rodeadas de lajas de micacita y cubiertas también con lajas a manera de tapa o lápida. El tamaño aproximado de las tumbas es de 50 centímetros de longitud por 60 de ancho y 70 de profundidad. Aunque los huesos humanos se conservan en mal estado, por la posición en que se halló uno de los esqueletos, pensamos que se trata de entierros en posición fetal. Dentro de la tumba se había colocado como ofrendas funerarias, vasijas de cerámica, agujas de cobre, muñecos de barro y otros. Las tumbas se hallaron unas al lado de otras y nos dió la impresión de que se trataba de tumbas individuales, una para cada persona.

2) **Período Shillacoto - Kotosh:** debajo de la capa que contenía las tumbas del período Shillacoto-Higueras llegamos directamente al estrato del período Shillacoto-Kotosh. En la ruina de Kotosh, aunque existían dos culturas, la de Kotosh-Sajrepatac y la de Kotosh-Chavín, entre la de Higueras y la de Kotosh-Kotosh, no pudimos encontrar en Shillacoto ni construcciones ni objetos que indicasen la presencia de dichas culturas, con excepción de unos fragmentos de cerámica del estilo Chavín.

En este estrato de Shillacoto-Kotosh la tierra cambia a un color marrón amarillento mezclada con abundante ceniza; además, se nota un aumento de la cantidad de fragmentos de cerámica, cuyo estilo se asemeja mucho al de los encontrados en Kotosh-Kotosh. Se trata de una alfarería bien pulida de color negro, decorada con motivos geométricos incisos, post-cocción. En cuanto a las construcciones del período Shillacoto-Kotosh, encontramos dos, tipos, uno de planta redonda y otro de planta cuadrada, ambas hechos con piedras talladas mezcladas con piedras rústicas. En uno

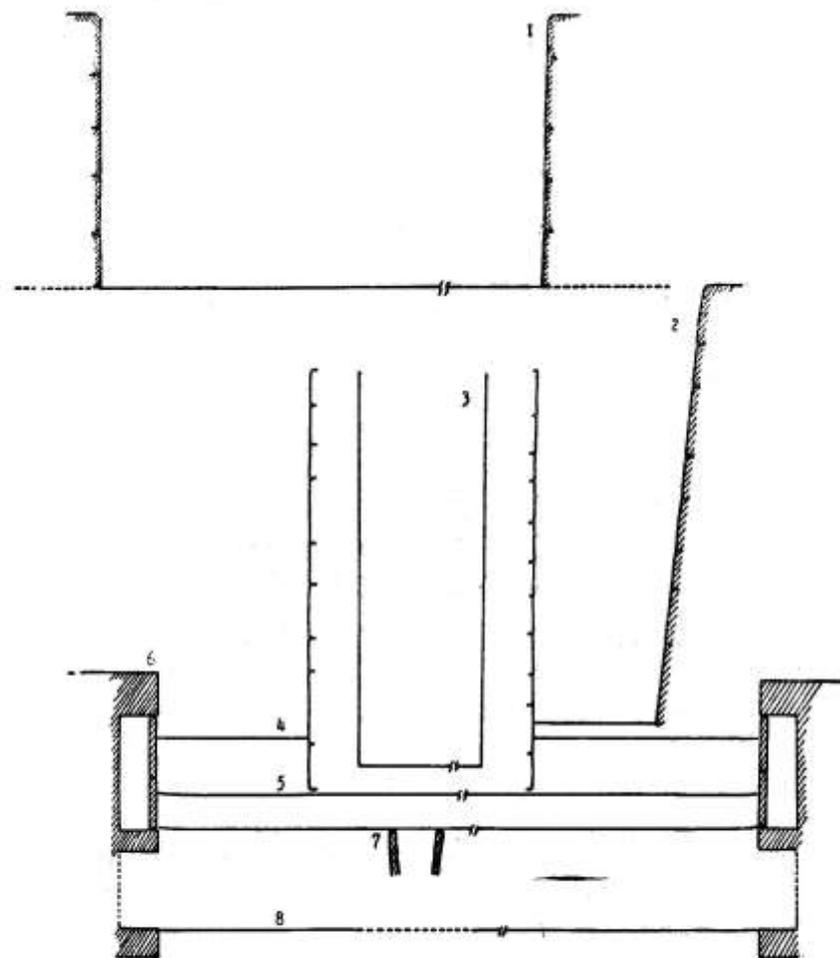


de los estratos cuyo nivel estaba claramente debajo del piso del cuarto hallamos una tumba semicircular construida con piedras talladas, y en cuya erección se había aprovechado parte de la construcción del período Shillacoto-Wairajirca. En el interior de esta tumba se encontraron seis huacos enteros cuyo estilo pertenece a la cultura Shillacoto-Kotosh, cuatro puntas de flecha de piedra, unos espejos de piedra negra, cinco objetos de hueso con dibujos, un ídolo de piedra y dos objetos de concha. También encontramos huesos humanos en mal estado de conservación. Sobre el lado oeste de la tumba hallamos la puerta en forma de ventana, y que probablemente sirvió para hacer ofrendas a los muertos.

3) **Período Shillacoto - Wairajirca:** debajo de las construcciones del período Shillacoto - Kotosh y hasta llegar al piso del período Shillacoto-Wairajirca había dos capas superpuestas, en las que encontramos numerosos objetos correspondientes al estilo Wairajirca. En la capa superior compuesto de tierra grisácea, hallamos gran cantidad de piedras angulosas y en la inferior compuesta de tierra negra, que formaba el piso del período Shillacoto- Wairajirca, ceniza y carbón. El subsiguiente piso del período Shillacoto - Wairajirca se hallaba directamente debajo de este último y está conformado por tierra roja que se superponía al piso del Templo Mito.

Las estructuras del período Wairajirca se habían construido con las bien talladas, cuyas medidas son aproximadamente de tres metros de largo por 2.5 metros de ancho y dos metros de altura. Tienen forma rectangular y dan la impresión de haber servido de altar. De hecho, dentro de una construcción encontrada en el año 1967 había una tumba cuya pared interior estaba cubierta de un revoque blanco pintado de rojo. Desafortunadamente el interior de esa tumba ya se encontraba alterado y los huesos humanos que contenía dispersados, por lo que sólo pudimos encontrar un hacha pequeña en forma de "T" un espejo de piedra negra y unos fragmentos de cerámica con dibujos antropomorfos.

4) **Período Shillacoto - Mito:** a unos veinte centímetros debajo del piso del período Wairajirca encontramos un horno perteneciente a la construcción del período Mito. En virtud de que no realizamos una excavación exhaustiva, no podemos dar detalles aquí del plano exacto y de la estructura del templo Shillacoto-Mito, pero estimamos que en sus detalles fundamentales es semejante o igual a la de los templos encontrados en Kotosh, es decir, que su planta es de forma rectangular con doble piso. En el centro del piso inferior de estos templos se encuentra indefectiblemente un horno de donde salen una o dos chimeneas. En cuanto al templo de Shillacoto, a lo que se ve actualmente, su dimensión es evidentemente enorme en comparación al templo de "Las Manos Cruzadas" en Kotosh. La pared exterior del templo mide 15 m. por lado, 2 m. de alto y 1 metro de espesor. Está hecho con piedras labradas o naturales, unidas con barro. El piso in-



Croquis esquemático de las construcciones superpuestas de Shillacoto

- 1 Construcción del período Shillacoto-Kotosh
- 2 Tumba del período Shillacoto-Kotosh
- 3 Tumba del período Shillacoto-Wairajirca
- 4 Piso negro del período Shillacoto-Wairajirca
- 5 Piso rojo del período Shillacoto-Wairajirca
- 6, 7 Construcción del período Mito
- 8 Piso de otra construcción del período Mito

ferior tiene seis por seis metros, con un horno central de donde sale una chimenea por debajo del piso al exterior del edificio.

Sobre el lado oeste del templo se encuentra la entrada que mide tres metros de ancho y se prolonga como corredor unos cinco metros más. En la excavación del año 1969 hallamos una segunda construcción en el lado opuesto a esta entrada.

En las paredes bajas que conectan los dos pisos a distinto nivel había gran número de nichitos, característica que nos permitió juzgar que el período de su construcción puede muy bien ser contemporáneo del templo de los Nichitos encontrado directamente en la capa que descansa sobre el templo de Las Manos Cruzadas en Kotosh.

DESCRIPCION DE LOS OBJETOS HALLADOS

1) Cerámica: Toda la cerámica encontrada en la ruina de Shillacoto se asemeja muchísimo a la de la huaca de Kotosh y puede muy bien ser contemporánea o del mismo tipo. Sin embargo, lo notable de ella, sobre todo en el período Shillacoto-Wairajirca es, además de constituir un 70% del total, su gran variedad y complejidad.

En cuanto a la cerámica del período Shillacoto-Higueras, cuyo tipo característico es casi idéntico al de Kotosh-Higueras, no creemos necesario agregar aquí más detalles ya que ésta ha sido extensamente descrita en el informe de la Universidad de Tokio relativo a la ruina de Kotosh. Los únicos objetos enteros hallados en las tumbas son dos piezas de alfarería una vasija roja con dibujo de puntitos y una olla con dos asas.

En el período Shillacoto-Kotosh la cerámica tiene gran semejanza con la de Kotosh-Kotosh, se caracteriza por sus vasijas de color marrón oscuro, decoradas generalmente con dibujos geométricos tricolores (rojo, amarillo y blanco).

Por otra parte, entre la cerámica funeraria procedente de una tumba Shillacoto, se encontró por primera vez un estilo muy peculiar y por demás interesante. Corresponde a éste: un cántaro rojo de cuello grueso con un rostro humano-modelado, en extremo realista; una cara de niño con la boca abierta como si estuviera llorando o gritando y que parece haber sido parte del cuello de un cántaro, un cántaro gris de tamaño grande y cuello largo y grueso, decorado con un bello dibujo inciso a base de líneas curvas superpuestas y un cántaro negro representando un mono.

Además, en Shillacoto, también hemos logrado por primera vez reconocer algunas formas de la cerámica negra bien encontrada en Kotosh, en fragmentos imposibles de reconstruir. Aquí una de las piezas halladas es un cántaro de cuello corto y cuerpo globular con decoración geométrica incisa pintada a tres colores después de la cocción.

Como dijimos antes, en Shillacoto predomina la cerámica del estilo Wairajirca cuyo color superficial es variado: negro, marrón oscuro, rojo claro, púrpura, gris etc. Entre las formas más características hay que mencio-

nar una vasija u olla en forma de barca, reniforme: una vasija con reborde lateral, y una vasija triangular de silueta compuesta. En realidad hay formas de estilos tan diversos que resulta difícil clasificarlas apropiadamente. Cabe mencionar también cántaros con doble pico, con cuello largo y corto.

En cuanto a las técnicas decorativas, las más características son un rayado efectuado dentro de una zona delimitada por incisiones, raspado, e incisiones de líneas anchas. Abundan los motivos constituídos por elementos geométricos como son: círculos y puntos, hileras de semicírculos o triángulos, espirales, escalones, cruces, rectángulos, etc. También hay muchas vasijas escultóricas con motivos zoomórficos: monos, aves, felinos, serpientes, sapos, etc. Las incisiones han sido rellenadas en casi todos los casos con pintura de color rojo, blanco y amarillo después de la cocción. Suponemos que toda esta clase de cerámica se hizo con fines rituales o para uso funerario.

Hay también cerámica ordinaria de tamaño grande como son vasijas sin dibujo o con dibujos incisos sin pintura, y que por su tamaño y su aspecto suponemos fueron utilizadas en la vida cotidiana.

2) Objetos líticos: en Shillacoto encontramos un buen número de objetos líticos que constituyen sin duda un material muy importante para el estudio de este campo y cuyos ejemplares más representativos son los siguientes:

a) Hachas de piedra tallada y pulida: en la capa Mito se encontró un hacha toscamente tallada en ambas caras. En su borde superior se ven ranuras para enmangarla o asirla con la mano. Es de micacita y mide 15 cms., de largo por 8 cms. de ancho y 2 cms. de espesor.

Abundan las hachas de piedra pulida. En cuanto a las hachas en forma de "T" que nos parece conforman un estilo típico de la zona montañosa, pueden hallarse en Shillacoto, sin interrupción, desde el período Shillacoto-Wairajirca hasta el período Shillacoto-Higueras con una transformación de su forma. Estas hachas T tienen orejas a ambos lados de los hombros, como ayuda para el mango; además, a veces presentan una ranura o canal en la parte plana superior del hombro. Su tamaño promedio es de 8 cm. de largo por 6 cms. de ancho y 3 cms. de espesor.

En la fase Wairajirca las hachas son bien pulidas y angulosas, la proporción de las orejas es mayor en comparación con el total de su cuerpo. En el período Kotosh, por el contrario, éstas tienen proporciones más equilibradas tendiendo a redondearse, mientras que en el período Higueras por lo general hay una tendencia a disminuir en su tamaño, y su forma es más aplastada, acercándose más a la de las hachas con orejas en forma de "T", transformación ésta que podría obedecer a un cambio en su función.

b) Puntas de proyectil de piedra tallada y pulida: las puntas de proyectil de piedra tallada tienen diversos tamaños y formas aunque en su mayoría son piezas foliáceas, hechas en sílex, con retoque bifacial a

presión. Su tamaño varía de tres a diez centímetros de largo y proceden principalmente de las capas Shillacoto-Kotosh y Shillacoto-Wairajirca.

En cuanto a las puntas de piedra pulida son generalmente de pizarra, muy delgadas, y de forma triangular. Sus dimensiones promedio son siete centímetros de largo por dos y medio de ancho y tres milímetros de espesor. Pertenecen al período Shillacoto-Higueras.

c) Cuchillos de piedra pulida: son en su mayoría de pizarra, de forma rectangular o semicircular con hoja filosa en uno de sus lados. Los cuchillos semicirculares corresponden al período Kotosh y los de forma rectangular proceden únicamente de la capa Wairajirca. También se encontró un instrumento peculiar que en uno de sus bordes tiene filo recto y el otro aserrado.

d) Clavas de piedra pulida: son objetos hechos de arenisca, diorita, esquisto o pórfido y pueden clasificarse por lo menos en tres categorías, según sus formas. En el período Shillacoto-Wairajirca predominan las de forma esférica, bien confeccionadas y pulidas, variando su diámetro entre diez y quince centímetros. En el período Higueras aparecen dos formas, una circular, delgada y otro estrellada con cuatro o cinco puntas separadas que son generalmente de granito.

e) Platos y morteros de piedra: En la capa Shillacoto-Wairajirca se encontró un plato tetrápodo, hecho en arenisca, junto con manos redondeadas. Sus medidas son 28 cms. de largo por 25 de ancho y 5 cms. de alto. También se halló un mortero de piedra, con dibujos geométricos de estilo Wairajirca y fragmentos de otro.

f) Manos y batanes: se ha encontrado gran cantidad de "manos" de forma ovalada y redonda, con una cara pulida y lados angulosos, y huellas de uso. Su tamaño promedio es de doce centímetros de largo por ocho de ancho y cuatro de espesor; y el material utilizado es granito, andesita y esquisto sericita. El otro tipo identificado corresponde a objetos de forma rectangular o semicircular pero de tamaño más grande.

Un aspecto notable es, por otro lado, la presencia de gran cantidad de batanes, cuyo tamaño se acerca al metro de largo, en la capa Wairajirca.

g) Espejos de piedra negra: se encontraron cinco espejos enteros, unos de forma rectangular y otros redondos. Destacándose, sin embargo, uno recuperado en la tumba Shillacoto-Kotosh de forma cuadrangular que mide 9.5 cms. de largo, 8 cms. de ancho y 2 cms. de espesor y que estimamos fue hecho con fines funerarios. Otro de los espejos encontrado en una tumba del período Shillacoto-Wairajirca tiene forma redonda, con la cara posterior pintada de rojo. Tenía una agarradera en la parte central. Sus medidas son 10 cms. x 6.5 cms. de lado y 1 cm; de espesor.

Figurillas: en Shillacoto se han registrado, igualmente, numerosos ídolos o figurillas de cerámica que representan seres humanos, aves, felinos, monos: Especial mención merece sin embargo una hueca, con rostro de aspecto humano, y las manos sobre el pecho, decorada con líneas incisas anchas, rellenas con pintura roja, después de la cocción. Mide 15 cms. de alto, y procede de la capa Shillacoto-Wairajirca. Otro de los ídolos pertenece a la capa Shillacoto-Kotosh y parece representar la figura de un sacerdote, tiene la mano izquierda sobre el pecho y lleva sombrero y collar grande. Su cara fue hecha por modelado.

La mayoría de las figuritas zoomorfas son adornos de recipientes y en las que predomina la representación de simios, las que en cierta manera podrían reflejar ideas totémicas o de culto al mono, por parte de la gente de la antigua cultura de Shillacoto.

Objetos de hueso: entre los objetos de hueso encontrados figuran: espátulas, tubos, punzones, agujas; llamó nuestra atención, sin embargo, que en el estrato Shillacoto-Kotosh y en la tumba que acompaña al mismo período, encontramos objetos de hueso con decoraciones incisas anchas, muy semejantes al estilo Chavín, y que representan colmillos de felino combinados con rostros humanos. Los rostros se asemejan en su expresión a los de las vasijas encontradas en la huaca de Kotosh, Hay también otros objetos cuyo estilo es muy semejante al de Huaylas, del área de Chavín de Huántar.

Finalmente, entre los objetos de hueso que merecen especial mención, hay que destacar un plato hecho al parecer con un cráneo humano, cortado y pulido, que tiene cuatro orificios cerca de los bordes como para suspenderlo: Sus dimensiones son: 13 cms. de largo por 12 cms. de ancho y unos cinco milímetros de espesor.

CONCLUSIONES

Estimamos que el templo del período Shillacoto-Mito no ha sido una sola construcción independiente. Hoy mismo puede verse en el sector elevado, fuera del muro de la casa particular de Shillacoto, parte de otra construcción que al parecer corresponde al período Mito y cuyo piso se correlaciona con el nivel del templo descubierto durante nuestras excavaciones. Por consiguiente, aunque todavía no alcanzamos a darnos cuenta de qué manera se hallaban conectados ambos edificios, suponemos que las construcciones fueron erigidas al mismo nivel y que en conjunto formaban una "ciudad de templos".

En lo que respecta a la cultura Shillacoto-Wairajirca, y en vista de la riqueza de los hallazgos, consideramos que ésta ocupaba una posición importante dentro del complejo estructural y no parece aventurado suponer que Shillacoto fue un gran centro de cultura Wairajirca de aquella época.

Por otro lado, el hecho de haberse encontrado fragmentos de cerámica del estilo Wairajirca en la construcción del templo de Mito, plantea

una gran interrogante con respecto a la época en la cual se edificó este templo. Al respecto habría que considerar únicamente dos posibilidades: una que esta construcción se erigió en el período Mito y fue aprovechada nuevamente en el período Wairajirca; la otra, que se haya erigido en el período Wairajirca.

En esta etapa de la investigación nos parece difícil determinar con exactitud a qué época pertenece la construcción de este templo, pero reconocemos que constituye un problema clave que ayudará, a aclarar las relaciones entre las culturas Mito y Wairajirca.

En la capa Wairajirca hallamos también algunos fragmentos de cerámica cuya tipo parece diferir del de Wairajirca. Se trata de piezas con decoración curvilínea hecha mediante incisiones profundas y rellenas posteriormente con pintura de colores amarillo, rojo y blanco. Su estilo se asemeja sobremanera a los de la cerámica de la zona amazónica, hecho que nos habla de la posibilidad de contactos culturales durante el período Wairajirca entre la región montañosa y la zona tropical amazónica.

De entre los distintos elementos de, la cerámica Wairajirca, lo que más llamó nuestra atención fue la existencia de vasijas de doble pico, conectadas mediante un asa puente. Las vasijas con doble pico consideradas generalmente típicas de los estilos Paracas y Nsscs de la costa sur, tienen en éstas notables antecedentes y gran antigüedad, ya que su aparición en la montaña se remonta a un período tan antiguo como la cultura Wairajirca, que corresponde al período cerámico inicial. Esto nos da una nueva pauta y nos plantea una seria interrogante acerca del origen y tradición de esta clase de cerámica.

En lo que respecta a los objetos líticos y óseos, encontramos también, el mismo proceso de transformación de la técnica e ideas que tenían los habitantes andinos de la época formativa.

Como se verá, a través de los resultados expuestos, de las excavaciones practicadas en Shillacoto, hemos logrado un nuevo conocimiento de las culturas de la Epoca Formativa, a la vez que a través de los nuevos hallazgos arqueológicos hemos obtenido una suma de elementos claves para resolver en el futuro varios puntos oscuros sobre el origen de la cultura andina.

Finalmente, gracias a los fechados C14, obtenidos de los materiales de Kotosh, podemos esbozar el siguiente cuadro cronológico para la huaca de Shillacoto:

Shillacoto-Higueras	0-200 a.C.
Shillacoto-Kotosh	1,500 a.C.
Shillacoto-Wairajirca	1,800 a.C.
Shillacoto-Mito	2,000 a.C.

ANÁLISIS DE LA CERAMICA HUARPA

MARIO BENAVIDES CALLE

CONSIDERACIONES GENERALES

"El problema vinculado con el estilo Warpa es en estos momentos no de los puntos más importantes para la comprensión del desarrollo local de la Cultura Ayacucho y, naturalmente, su solución hará posible un razonable entendimiento del origen y nacimiento de la época posterior y fundamentalmente del Imperio Huari.

Warpa es un nombre realmente nuevo en la arqueología andina, fue utilizado por primera vez en 1950 por Rowe, Collier y Willey, para designar un grupo de fragmentos encontrados en la zona de Ayacucho. Posteriormente, Bennett, en 1953, discutía el problema de su cronología basándose en sus excavaciones, realizadas en los yacimientos arqueológicos de Wari y Acuchimay.

Lumbreras, en 1959, analiza el problema Warpa utilizando el material recolectado por Tello. Como resultado de sus investigaciones encuentra dos variedades y algunas formas de bordes del "tipo chavinoide en forma de coma", plenos y redondeados. El mismo autor en 1960 (Lumbreras; 1960) estudia con mayor detalle este problema, a base de los resultados obtenidos en las excavaciones de Bennett, quien lo asignaba a una época posterior al estilo Wari, planteando una cronología inversa. Finalmente, nosotros, en 1965 (Benavides, 1965), al analizar el material proveniente de las excavaciones de Conchopata, logramos diferenciar estilísticamente hasta tres tipos de Huarpa: Huarpa Negro sobre Blanco, Huarpa Tricolor y Huarpa Rojo, pero sin fijar su posición cronológica. Posteriormente en 1967, agregamos un cuarto grupo: Huarpa Ante.

A partir de 1968, la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga —Ayacucho— amplió su área de investigación a las provincias de La Mar (Ayacucho), Acobamba (Huancavelica) y Huanta (Ayacucho). Dentro de los yacimientos reconocidos, la zona de Huanta es la que muestra el mayor número de sitios de ocupación Huarpa (Chahúd. 1969; p. 7).

La posición cronológica del período Warpa actualmente sigue siendo una mera conjetura, y la ubicación asignada al Intermedio Temprano es sostenida estrictamente por razones tipológicas. Lumbreras (1969) ubica el período Huarpa en las Culturas Regionales alrededor del año 400 d. C. El valor de su cronología lo respalda en las fuertes relaciones que existen con-

las fases más tempranas del yacimiento de Conchopata. Por nuestra parte hemos sugerido la fecha de 600 a 900 d. C. para todas las fases del "período Ayacucho" (Benavides, 1965).

Las evidencias tipológicas que vinculan al Huarpa Negro sobre Blanco con la primera fase de Conchopata la dan principalmente la presencia de vasijas de base plana, paredes rectas divergentes y bordes redondeados o ligeramente planos, y la decoración a base de bandas horizontales en los bordes, delimitados por líneas blancas, y otros motivos en forma de dadero asignados al estilo Totora Polícromo Grueso. Sin embargo, los rasgos distintivos de este grupo son la presencia de cheurrón, volutas, figuras de animales estilizados como el batracio y un mejor tratamiento de la decoración. En la pasta encontramos mayor frecuencia de granos gruesos de fel-despato.

Por otro lado, el color rojo, que es el que tipifica al Huarpa Polícromo llamado también Huarpa Tricolor, se encuentra en el grupo Totora Polícromo Grueso. La utilización de este color rojo, como en los casos anteriores, sobre un engobe blanco delimitado con líneas negras y donde el color rojo adquiere una totalidad diluida, es evidente. Además la presencia de vasijas pequeñas con el borde ligeramente expandido al exterior que muestra una pequeña protuberancia en la parte interna, hace más evidente la vinculación de esta forma Huarpa con otras del tipo Totora Polícromo Delgado.

En lo que respecta al tipo "Huarpa derivado" y que incluye hasta tres grupos de cerámica: uno conformado por vasijas con decoraciones a base de rayas negras verticales sobre un color naranja con variaciones de tonalidades. Otro de vasijas de color beige (ante) con decoración sólo en los bordes o muy cerca de ellos, pintadas de blanco y con rayas en posición vertical y sectores bañados de negro. Y, finalmente, un tercero de vasijas de color rojo con tendencia al violáceo, conformado por ollas cerradas con bordes expandidos al exterior, y otras de base mamiforme de cuello estrecho y boca expandida al exterior a manera de embudo; guardan interesantes relaciones entre sí, principalmente, en lo referente a bordes y formas de las vasijas. Sin embargo, el tercero de los grupos aludidos se diferencia de los otros dos por presentar un engobe de color rojo de aspecto brillante por efecto de las técnicas del acabado.

Resulta difícil establecer la posición cronológica de estos tres tipos, en especial, del Huarpa Derivado en sus diferentes variedades. Parece que la tradición de este grupo comienza con el Huarpa Negro sobre Blanco y el Huarpa Tricolor y que se prolonga por mucho tiempo, con mayor número de variaciones en las formas, pero conservando los rasgos decorativos, mientras que el tercer grupo del tipo Huarpa Derivado se encuentra casi siempre asociado a los otros estilos Huarpa mencionados.

La mayoría de los sitios Warpa se encuentran situados a alturas no mayores de 3,000 m. sobre el nivel del mar y muy cerca de los ríos o fuen-

tes de agua. Excepcionalmente a alturas mayores, sin embargo, éstos no podrían ser definidos como realmente Huarpa.

De acuerdo al tamaño de los yacimientos registrados hasta la fecha, parece evidente, tal como ya lo ha planteado Lumbreras, la existencia de una crecida población durante esta época. En varios yacimientos encontramos "pueblos Huarpa" con ocupaciones "exclusivas", pero también las hay con ocupaciones "sucesivas", que muestran estructuras de corte rectangular y, en algunos casos, formas circulares; sin embargo no estamos "totalmente seguros de que las estructuras de planta cuadrangular pertenezcan al período Huarpa como lo sugiere Lumbreras (1969). También es frecuente la presencia de muros de contención, que probablemente corresponden a restos de terrazas agrícolas. La presencia de figuras humanas que se observa en varios fragmentos, con decoración policroma correspondientes al Huarpa Tricolor, muestran caracteres étnicos muy peculiares que difieren de los tipos encontrados en otros períodos.

La distribución de la cerámica Warpa cubre una gran área que incluye a las actuales provincias de Huanta, Huamanga, La Mar del departamento de Ayacucho y Acobamba de Huanavelica.

ANALISIS TIPOLOGICO

La cerámica Huarpa N/B se caracteriza por tener la pasta generalmente de aspecto grumoso con algunos puntos de color negro. La fractura es frecuentemente irregular. Como característica básica lleva una decoración de color negro sobre blanco; en unos pocos fragmentos, además del negro y blanco, aparece el rojo como tercer color. Finalmente, dentro de esta categoría se incluye una cerámica con engobe de color naranja y decoración a base de líneas negras perpendiculares y paralelas.

En este tipo encontramos las siguientes variedades de bordes:

a. **Redondeados.** Se caracterizan por presentar las formas redondeadas con una ligera protuberancia tanto en la parte interna como en la parte externa, siendo en muchos casos más pronunciado el lado externo.

El grosor de los bordes varía entre los 8 y 22 mm. con un promedio de 14 a 16 mm. La parte inferior de los bordes muestra una visible disminución de espesor que varía entre 7 y 13 mm. Con un promedio de 9 y 10 mm.

El diámetro de la boca se halla entre los 12 y 44 cm. con un promedio de 26 cm.

En cuanto a las formas de las vasijas, hay algunas, probablemente de base plana, paredes rectas y divergentes en forma de "V" y en algunos casos con los bordes ligeramente expandidos al exterior (Lám. 1; a, b, d. Lám. 2; a, b, d).

b. **Biselados.** Este tipo de bordes varía entre los biselados propiamente dichos y los ligeramente biselados. El grosor varía de 5 a 20 mm. con una

mayor proporción de 15 a 16 mm. La parte inferior de los bordes muestra una variación entre 5 y 12 mm. con un promedio de 8 y 9 mm. El diámetro de la boca de las vasijas fluctúa entre 15 y 52 cm. con un promedio de 34 y 40 cm.

Entre las formas podemos notar vasijas de labios expandidos hacia el exterior y cuerpo globular; vasijas cerradas de cuerpo globular; vasijas de cuello algo tubular; vasijas de paredes más o menos perpendiculares con el cuello ligeramente inclinado al exterior, que adquieren la forma de un "jarro" (Lám. 1; c, e. Lám. 2; c, e, f. Lám. 3; d).

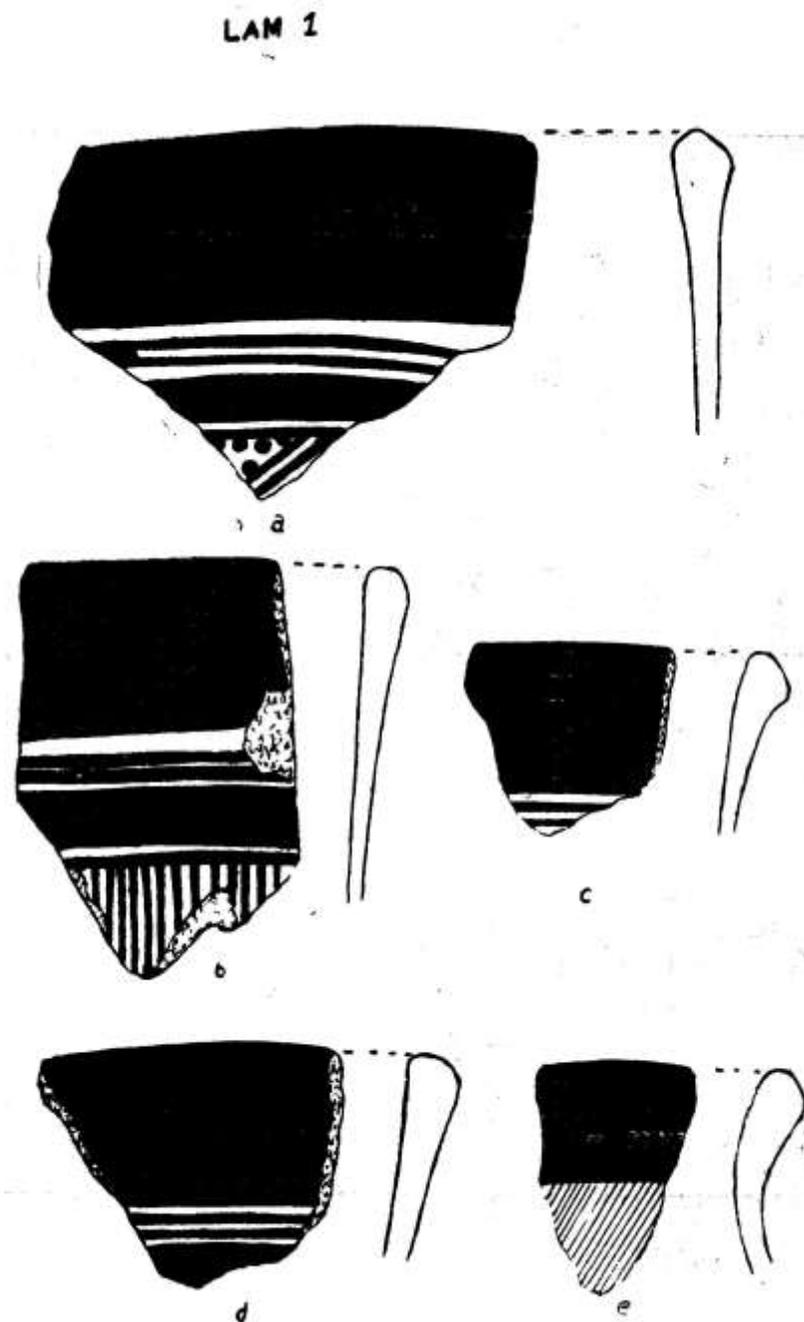
c. Planos. En esta modalidad de bordes se puede observar una ligera variación entre lo plano y ligeramente plano; sin embargo, son notorios los ángulos tanto externos como internos. El espesor de los bordes varía entre 16 y 22 mm. con mayor frecuencia entre los 17 y 18 mm., en tanto que la parte inferior de los bordes va de los 7 a los 15 mm. con un promedio de 12 a 13 mm. El diámetro de la boca oscila entre 20 y 58 cms. Es frecuente que este grupo presente un espesor mayor que los anteriores debido al tamaño grande de las vasijas (Lám. 3; a, b, c, e, f).

En este tipo parece que las formas se dan en las mismas variaciones, que en los casos anteriores, salvo ligeras diferencias.

Tratamiento. Las vasijas de este tipo muestran cierta irregularidad en su elaboración, en la que se nota con frecuencia, la falta de homogeneidad, en el espesor de las paredes. Son mucho más gruesos los bordes, sectores cercanos a él y probablemente las bases, y más delgadas las partes correspondientes al cuerpo. Aunque, exista esta característica, es fácil observar las diferencias de espesor, tanto en fragmentos pertenecientes al cuerpo de las vasijas como en los bordes. Pese o lo descuidado en la elaboración de las vasijas, éstas revisten un aspecto sobrio y sencillo por la combinación de sus colores y la forma de las vasijas.

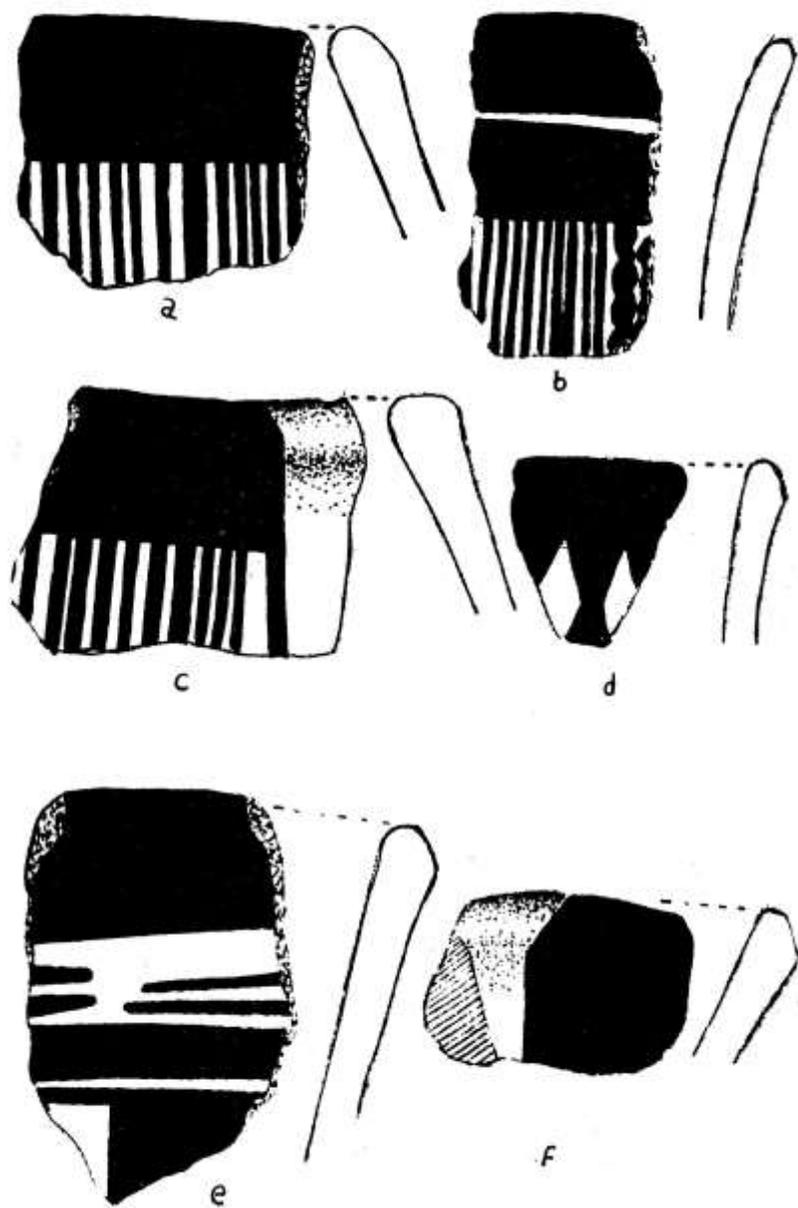
Decoración. Aunque le fundamental de la decoración es un juego de líneas horizontales y verticales, se pueden observar algunos detalles como los siguientes:

Primero. Es común en este tipo de vasijas un engobe de color blanco, tanto en el interior como en el exterior. Los fragmentos correspondientes a los bordes llevan una banda de color negro de 4 a 5 cms. de ancho; naturalmente, esta característica varía de acuerdo al tamaño de las vasijas. En la parte interna presentan a veces un engobe de color blanco y rojo de diferentes tonalidades. En el lado externo se puede observar una banda negro de diferentes dimensiones que va paralela al borde de las vasijas; por debajo de estas bandas se nota comúnmente una o varias líneas de color negro, algunas de ellas, muy bien delineadas, a veces interrumpidas en varios sectores; otras, en cambio, son rayas más anchas hechas muy descuidadamente. En otros casos, hay fragmentos que solamente llevan un



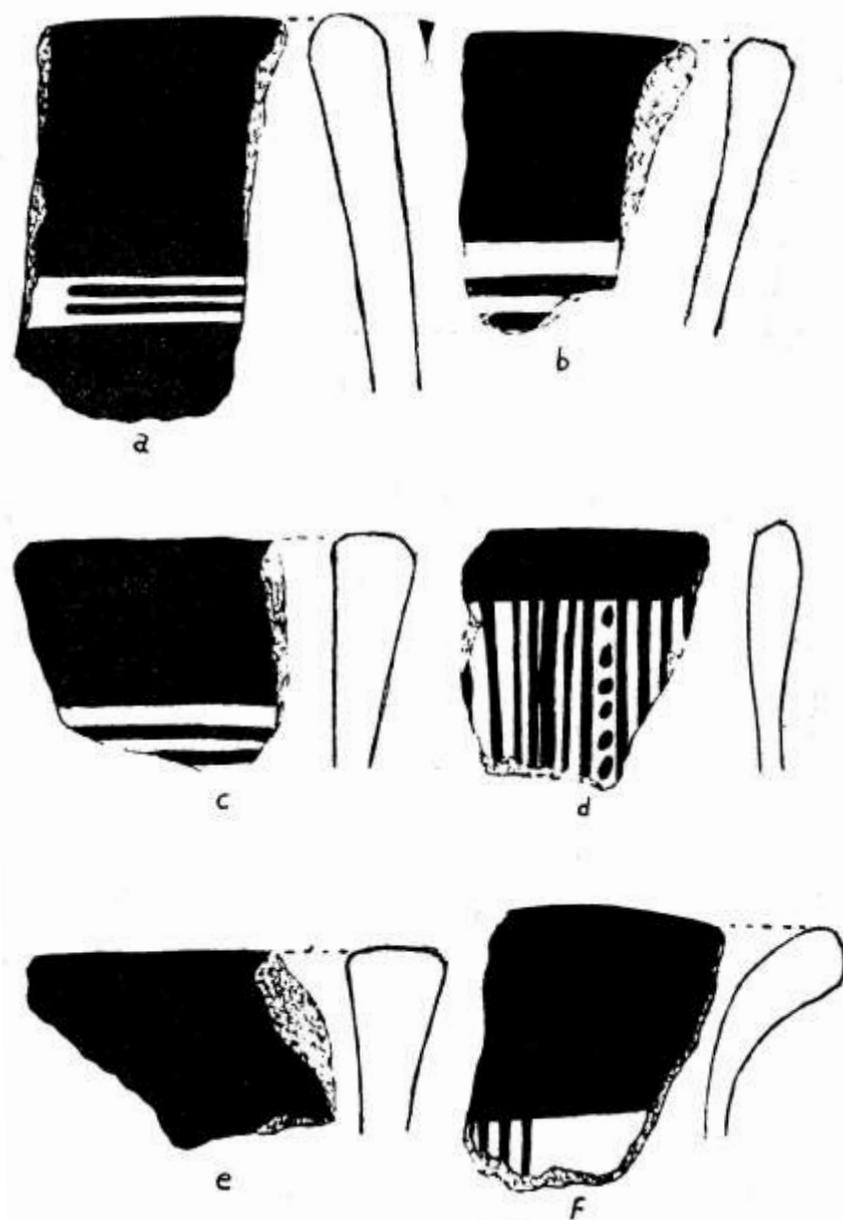
LAM. 1. Negro sobre Blanco: a, Eb 5; b, Eb 3; c, Ec 53; d, Eb 21; e, 32.

LAM 2



LAM. 2 Warpa Negro sobre Blanco; a, Ec 53; b, Eb 21; c, Eb 5; d, Ec 31; e, Ec 31; f, Ec 30.

LAM 3



LAM. 3 Warpa Negro sobre Blanco; a, Eb 21; b, Eb 21; c, Ec 47; d, Eb 21; e, Eb 5; f, Ec 40.

color blanco en los bordes y, sobre él, algunas líneas pequeñas de color negro, pero hay casos en los que sólo se notan trazas del engobe básico (Lám. 1; a, b, c. Lám. 2; c).

Las mismas características se observan en algunas muestras que llevan como novedad el color rojo violáceo. Las bandas de color rojo o violáceo están delineadas por rayas negras.

Segundo. El cuerpo de las vasijas generalmente muestra una decoración a base de líneas negras en posición vertical, intercaladas por líneas sinuosas o por una sucesión de puntos que se desprenden desde la banda superior que se halla cerca de los bordes (Lám. 2; b. Lám. 3; d).

Tercero. Decoraciones de bandas anchas y delgadas cubiertas por un color negro e intercaladas con líneas de color blanco (Lám. 4; a, c).

Cuarto. Decoraciones en forma de damero, intercaladas con líneas negras y blancas (Lám. 4; F, H).

Quinto. Decoraciones en forma de damero intercaladas por bandas verticales, delineadas por una o varias líneas. Estas bandas a veces presentan pequeños cuadrados a base de líneas más delgadas, verticales y horizontales un tanto descuidadas. Esta misma forma decorativa la encontramos combinada con los colores negro, blanco y un rojo violáceo (Lám. 4; a, b, c, f, h).

Sexto. Decoraciones a base de líneas verticales y oblicuas, que adquieren, algunas veces, formas triangulares. Estas son rellenas con puntos negros, inclusive, fuera de la figura triangular (Lám. 1; a. Lám. 4; e, g).

Séptimo. Decoraciones de líneas ondulantes paralelas al borde, encerradas en bandas negras (Lám. 6; c, d).

Octavo. Decoraciones por sectores a base de líneas negras que se desprenden desde el borde de las vasijas, sobre un fondo blanco o naranja (Lám. 2; c).

Noveno. Decoraciones a base de líneas zigzagueantes (Lám. 2; d, f).

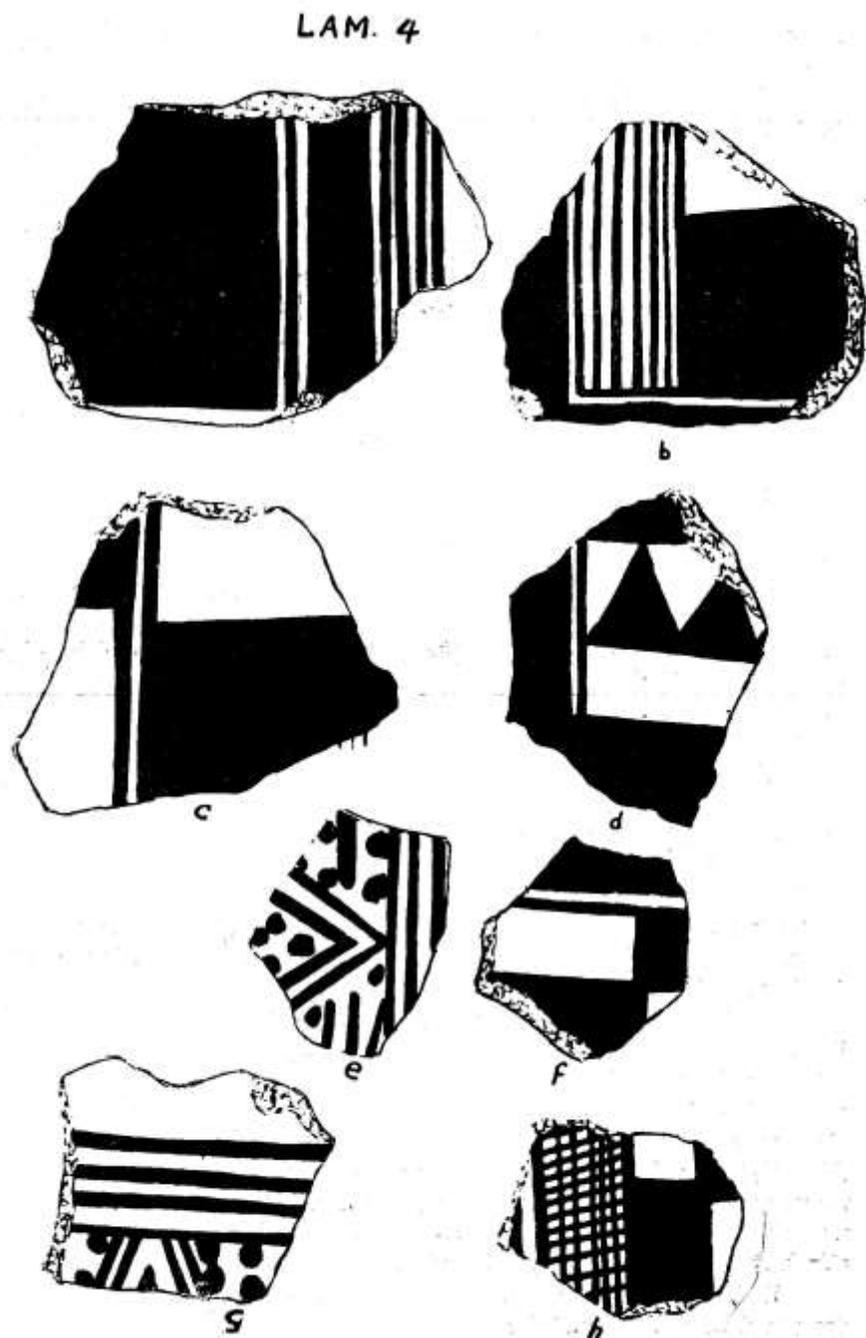
HUARPA TRICOLOR

Este tipo comúnmente suele confundirse con el Warpa Negro sobre Blanco en sus características generales. No obstante, un análisis detallado nos permite encontrar mayores diferencias.

La pasta de las vasijas muestra una mejor elaboración y es más compacta y menos gruesa que la anterior. La fractura de éstas suele ser más homogénea. El espesor, en general, es mucho más delgado que el tipo Negro sobre Blanco.

En este tipo se pueden encontrar tres modalidades de bordes:

Redondeados. Presentan una ligera protuberancia en el lado exterior, en tanto que la parte interna no presenta ningún indicio. El espesor de los bordes varía entre 6 y 14 mm., con una mayor proporción de 8 y 12 mm. La parte inferior de los bordes fluctúa entre 4 y 8 mm. con un prome-



LAM. 4. Warpa Negro sobre Blanco; a, b, c, e, g, Eb 21; d, Eb 76; f, Ec 47; h, Ec 54.

dio de 6 mm. El diámetro de los vasijas fluctúa entre 10 y 38 cms. (Lám. 5; a. b).

Las formas que se pueden desprender a partir de las modalidades de los bordes son:

- Vasijas de bordes expandidos al exterior, con los labio-s redondeados, el cuello ligeramente estrecho y globular (Lám., 5; c).
- Vasijas con los bordes ligeramente rectos y cuerpo más o menos recto semejante al tipo Warpa N/B (Lám. 5; a).
- Vasijas de cuerpo globular, bordes expandidos al exterior, a manera de embudo y cuello tubular (Lám. 1; c).

Biselados. Este grupo muestra un bisel más pronunciado en el lado externo y raras veces en el lado opuesto, semejante al tipo Warpa N/B.

Aparte de estas características, muchas de las muestras presentan una ligera protuberancia, a manera de apéndice, en el lado externo de los bordes (Lám , 5; d).

El grosor de los bordes varía entre 6 y 12 mm. y la parte inferior de los bordes entre 4 y 10 mm. El diámetro de la abertura de las vasijas varía entre 16 y 44 cms.

A estos tipos de bordes se pueden asignar las siguientes formas de vasijas:

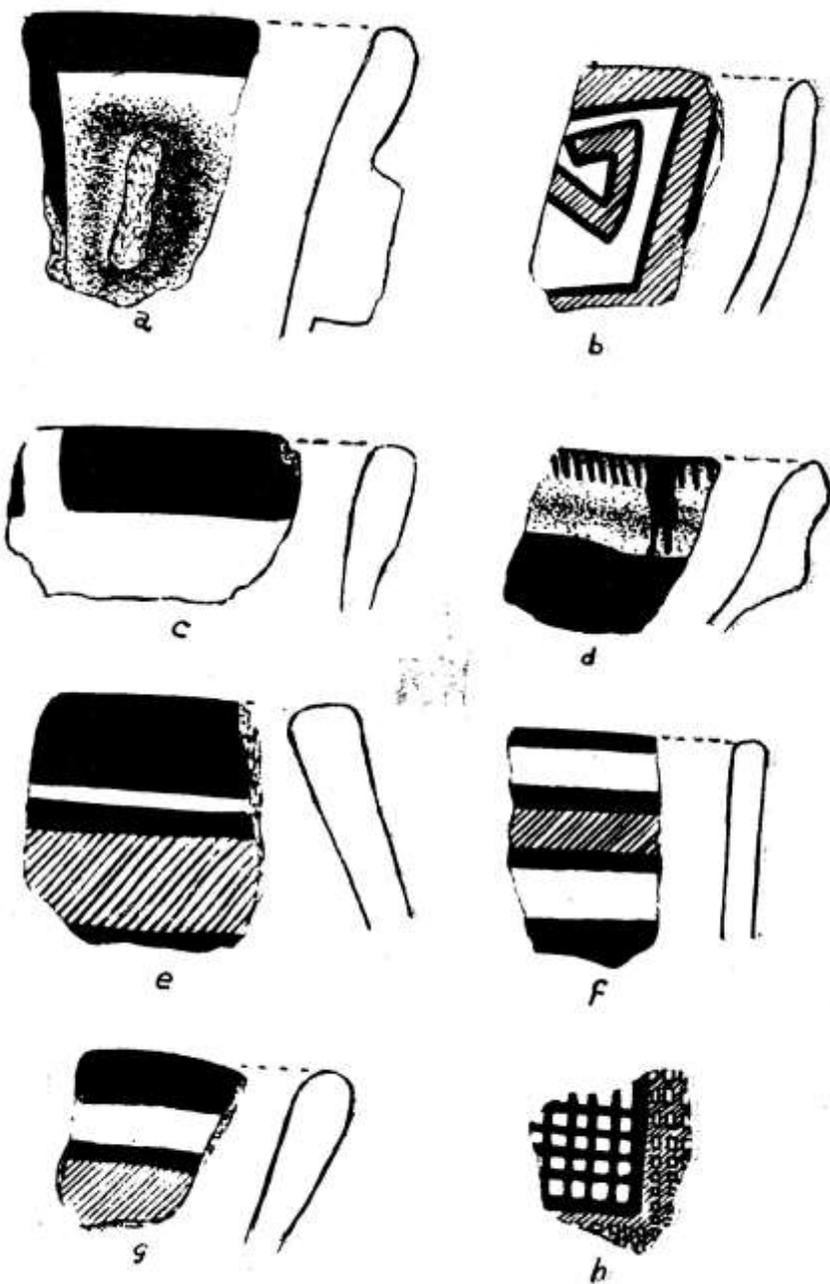
- Vasijas de cuerpo globular, cuello y bordes ligeramente expandidos al exterior (Lám , 5; c).
- Vasijas de cuerpo globular, cuello estrecho y bordes fuertemente expandidos hacia el exterior (Lám . 7; b. Lám. 10; b).
- Vasijas de cuerpo globular a manera de ollas.
- Vasijas de cuerpo can paredes más o menos paralelas. con el cuello ligeramente contraído. y las paredes cercanas al borde algo expandidas (Lám. 5; a, b).

Planos. Este grupo se caracteriza por presentar algunas veces los bordes de forma plana y, en otras, ligeramente redondeados. El espesor de los bordes varía entre 5 y 20 mm. la parte inferior de los bordes fluctúa entre 5 y 11 mm. El diámetro de la boca está entre 12 y 46 cm.

Las formas de este grupo son semejantes a las anteriores (Huarpa N/B). El reducido número de muestras de que disponemos no nos permite determinar la forma de las bases en todos los casos; sin embargo, hay algunas evidencias que nos indican la forma plana para las vasijas de lados divergentes y rectos; y también existen muestras con bases redondeadas (Lám. 7; b). En algunos casos las asas adquieren una posición vertical como una prolongación de borde, siendo más expandidas en las partes cercanas a él y en la unión con el cuerpo (Lám. 7; a. b). Hay otras de posición horizontal muy cerca de los bordes.

En las muestras analizadas existen cucharas y cucharones elaborados con cierto cuidado, pintadas de negro en sus bordes (externo e interno). Algunas veces se observa la división en dos partes por una línea negra,

L.A.M. 5



LAM. 5. Warpa Tricolor; a Eb 21; b, Eb 5; c, Ec 47; d, Ec 30; e, Eb 21; f, Eb 5; g, Eb 70; h, Ec 50.

a lo largo de la parte que sirve como depósito. El mango comúnmente es de forma plana, estrecho en el extremo superior y ancho en la inserción de la base; los mangos, muchas veces culminan en forma de "gancho" o también en forma de animales no identificables. El mango comúnmente muestra sectores decorados a base de líneas negras en la parte superior (Lám. 11; c).

Es interesante la presencia de algunos husos de formas circulares de diferentes tamaños, elaborados con fragmentos de cerámica cocida, perforadas por ambos lados. También encontramos una especie de "pendientes", con huellas de desprendimientos en la parte superior, quizá sea alguna imagen. En los extremos de la parte superior de la pendiente se observan dos orificios, desde donde se desprenden unas bandas pintadas de color blanco, delineados con negro y rellenas con pequeñas rayitas del mismo color, para juntarse y formar un triángulo (Lám. 6; f).

Hay figuras humanas con características "étnicas" muy peculiares, como la nariz delgada y recta y el mentón bastante pronunciado. En la cara se observan decoraciones a base de líneas, algunas de las cuales dividen a las imágenes en dos partes (Lám. 9; b, c, d, e). La figurilla (a) de la misma lámina muestra caracteres femeninos muy pronunciados.

Tratamiento. El tratamiento de este tipo de vasijas es por lo general bastante homogéneo, se notan, como en el caso anterior, diferencias de espesor en los bordes. En cambio las vasijas pequeñas tienen mayor regularidad. Los colores que se observan en la decoración son el negro, el rojo y el blanco con diferentes tonalidades.

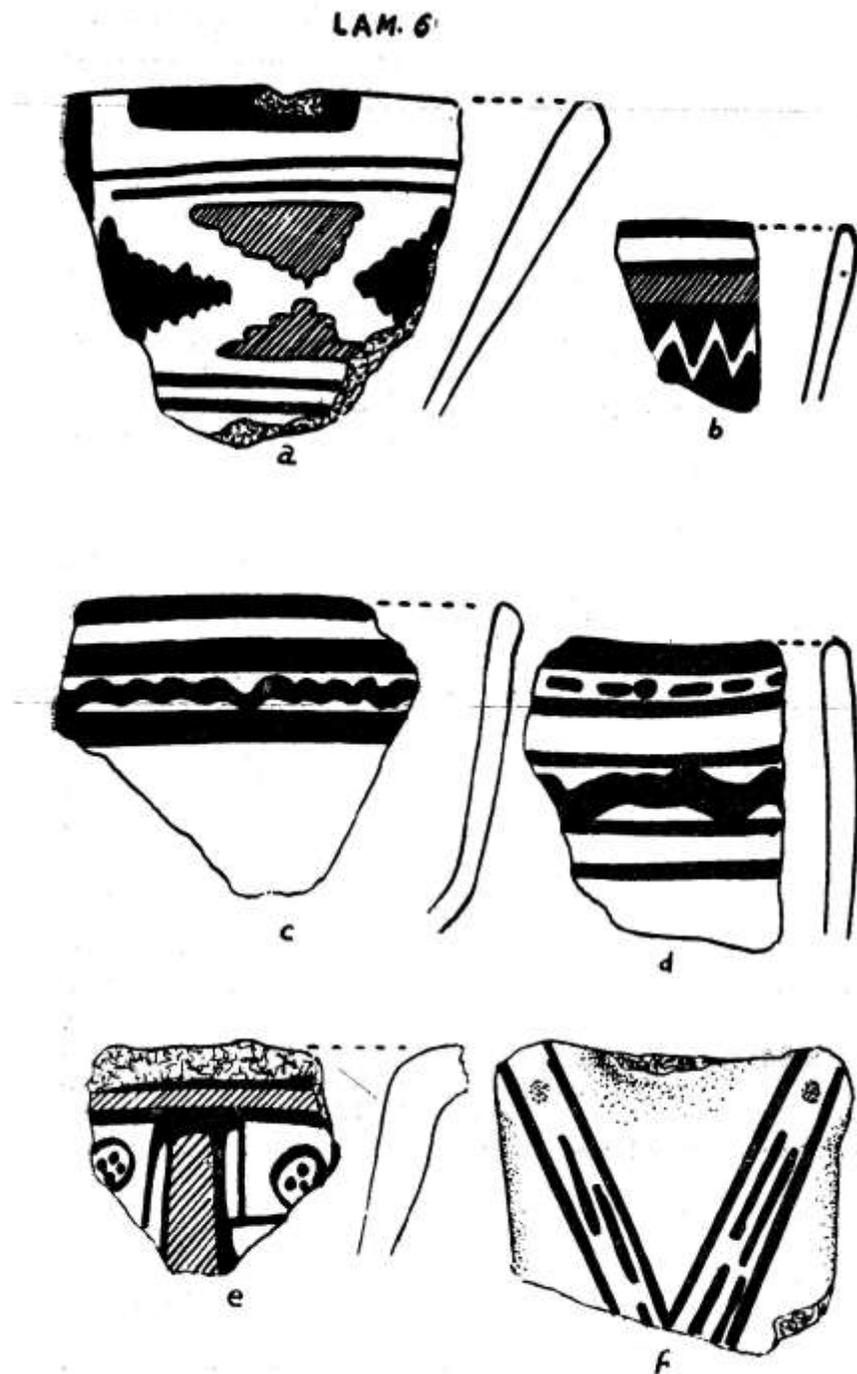
Decoración. La decoración está constituida por un juego combinado de líneas y bandas; algunas, mejor tratadas que otras, como en el tipo Huarpa Negro sobre Blanco.

La mayor parte de los fragmentos analizados muestran un engobe de color blanco, rojo diluido, crema y, raras veces, un color negro. Las decoraciones consisten, como en el caso anterior, en un juego combinado de líneas y bandas verticales, en unos casos bastante más descuidadas que en otros. Las innovaciones decorativas son las siguientes:

1. Decoración a base de líneas rojas formando ángulos rectos a manera de cuadrados cada vez más pequeños, que, en unas veces, varían hacia figuras romboidales rellenas, con puntos negros (Lám. 8 c, d, q).

2. Decoraciones a base de bandas verticales y horizontales pintados de rojo y delineadas de negro. En el espacio delimitado por las bandas hay círculos ovoidales con puntos negros al centro (Lám. 6; e).

3. Motivos triangulares formados por bandas de color violáceo con círculos en el interior. De uno de los ángulos externos se desprenden motivos como la "flor de lis". En otros casos este motivo se desprende de un conjunto de líneas oblicuos (Lám. 8; b).



LAM. 6. Warpa Tricolor; a, Eb 21; c, Ec 47; c, Ec 53; d, Eb 21; e, Eb 76; f, Ed 10.

4. Motivos a base de bandas rellenas en la parte interna con círculos de color negro: éstos, en su interior, a veces, presentan tres o más puntos. En otros casos son rellenos con pequeños cuadraditos formados por líneas verticales y horizontales de color rojo o negro (Lám. 8; c, f. Lám. 5; H).

5. Decoraciones que convergen hacia un mismo punto, con figura piramidal no bien delineada. Este tipo de decoración está encerrada en áreas limitadas por líneas verticales y horizontales (Lám. 6; a).

6. Motivos en forma de zig-zag, delimitados por bandas horizontales de color rojo. En algunos casos esta decoración se observa en un fondo negro o blanco. Las bandas superiores a veces están rellenas con puntos negros (Lám. 6; b, c, d).

7. Motivos que se desprenden de una línea oblicua, constituyen un conjunto de otras rayas pequeñas a manera de peines. En otros casos, se notan círculos concéntricos, de cuyo círculo exterior se desprende un conjunto de pequeñas líneas a manera de rayos (Lám. 8; e).

8. Motivos hechos a base de bandas de color violáceo, de forma oblicua, delineadas con negro sobre un fondo de color blanco, tratadas con mucho descuido. Estas bandas se desprenden de otra horizontal que se encuentra en la parte superior de las vasijas (Lám. 8; H).

9. Decoración en forma de damero, utilizando un color rojo intercalado de blanco y delineado con negro (Lám. 8; a).

HUARPA DERIVADO

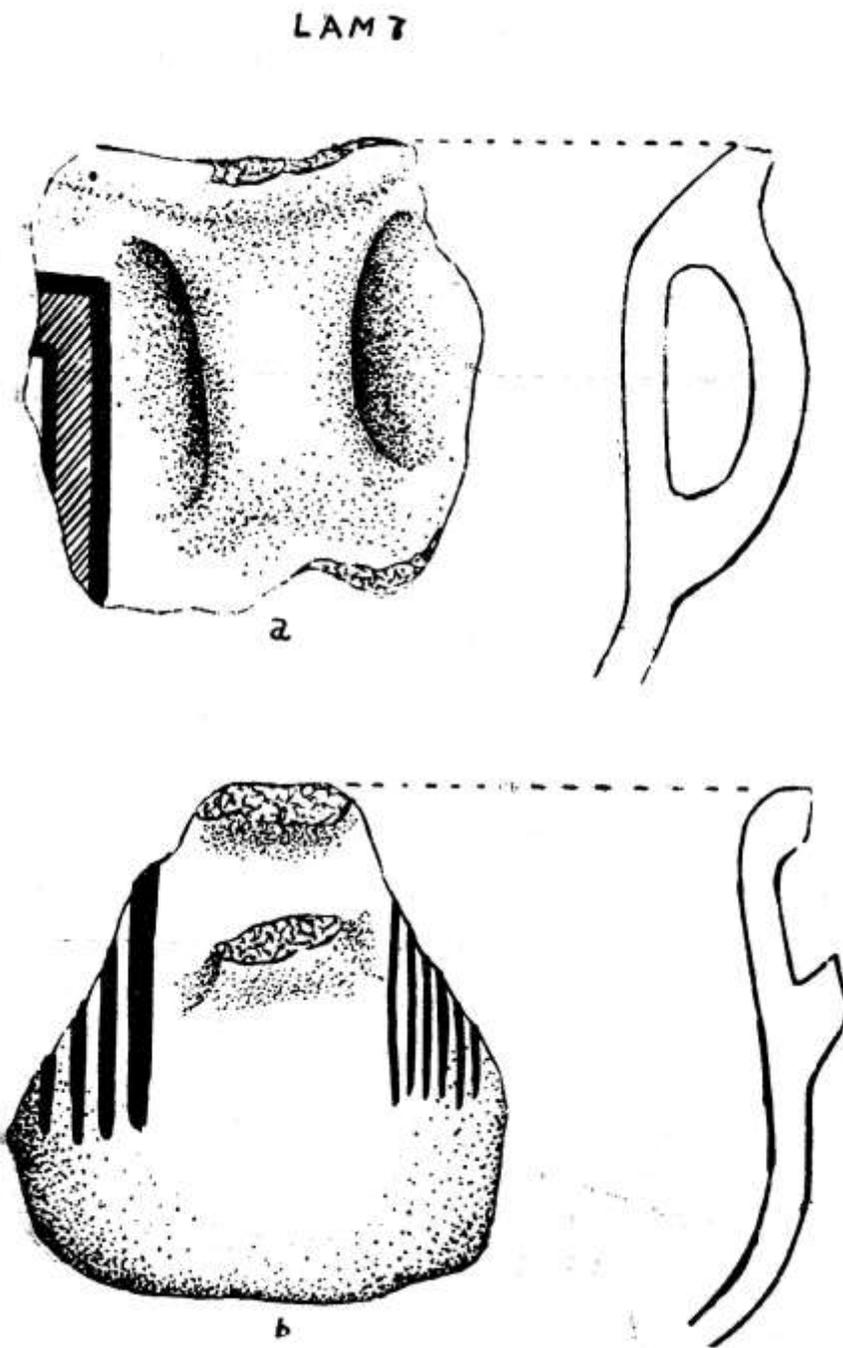
Tratamiento. Este grupo presenta características inconfundibles muy diferentes a las anteriores. La pasta muestra una mayor elaboración de la arcilla, y se nota cierta regularidad en sus componentes y en el grosor de las vasijas. En cuanto a los componentes, se observa una fuerte proporción de feldespato, pequeñas partículas de arena y algunos orificios, resultado de la cocción. La pasta de este grupo es generalmente de color rojo, ocasionalmente bruno. Los bordes de este tipo pueden ser agrupados del siguiente modo:

Bedondecdos. En este tipo de bordes se nota la ausencia de las características anteriores, es decir, las protuberancias internas y externas. El espesor de los bordes fluctúa en dos dimensiones: una de 8 a 20 mm. y otra de 7 a 10 mm., que son las más delgadas. El diámetro de la boca de las vasijas, para las primeras, es de 64 cms. y para las segundas de 22 cms.

Las formas de las vasijas asignadas a este tipo de bordes son:

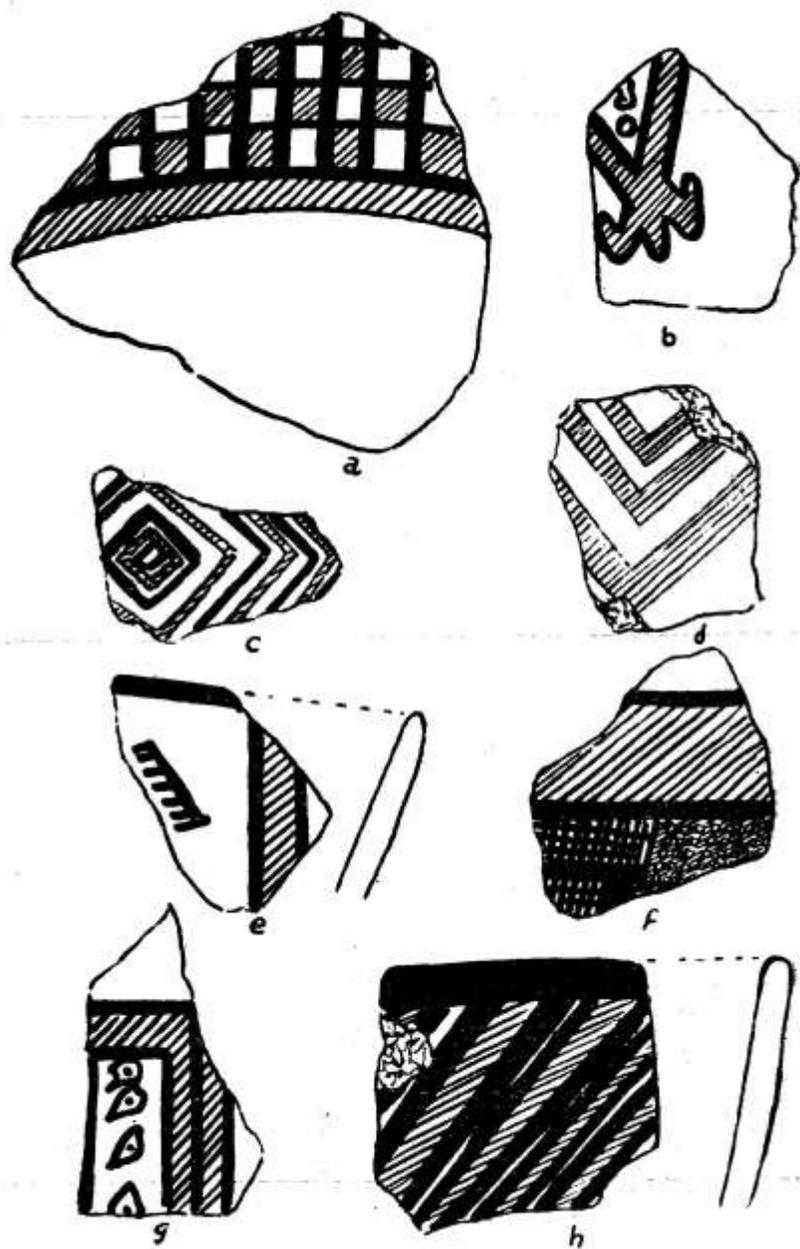
- Vasijas grandes de cuello estrecho y boca en forma de embudo (Lám. 11; b).
- Vasijas de labios redondeados, de lados paralelos muy ligeramente inclinados hacia el exterior (Lám. 10; b).

Biselados. Los biselados presentan características semejantes a las anteriores: sugieren las siguientes formas:



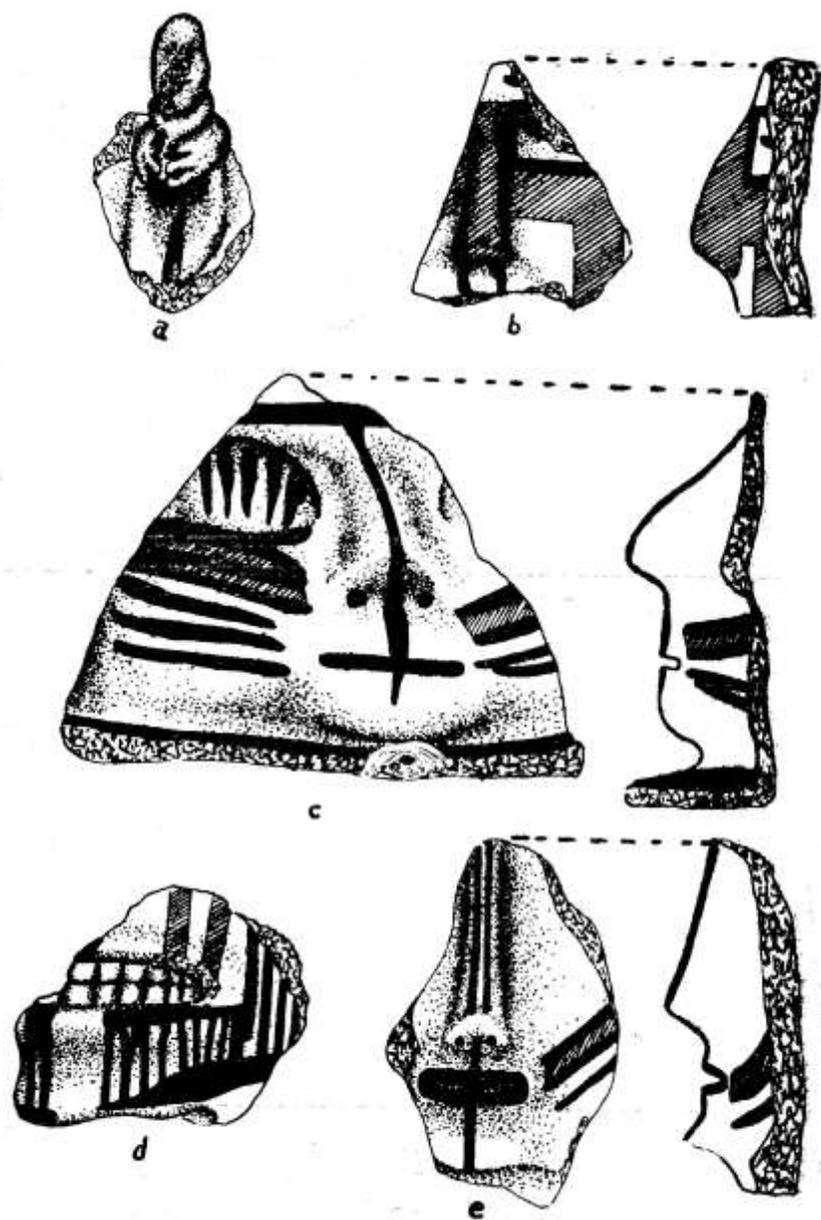
LAM. 7. Warpa Tricolor; a, Ec 54; b, Eb 21.

L.A.M. 8



L.A.M. 8. Warpa Tricolor; a, Ia 13; b, Eb 76; c, Eb 21; e, Eb 70; d, Eb 76; g, Eb 76; f, Eb 5; h, Ia 13.

L.A.M. 9



L.A.M. 9. Warpa Tricolor; a, Ed 10; b, Eb 21; c, Ed 26; d, Eb 21; e, Eb 90?.

- a. Vasija de cuerpo globular, cuello estrecho y boca en forma de em-budo (Lám. 10; c).
- b. Vasija de cuerpo globular, cuello estrecho y labios expandidos al exterior, a manera de ellas (Lám. 11; a).

Planos. Esta característica se observa casi en una sola forma de vasija. El espesor de los bordes varía entre 11 y 20 mm. La parte inferior de los bordes, fluctúa entre 5 y 11 mm. El diámetro de la boca entre 16 y 28 cms.

Las formas asignadas a este tipo de bordes son:

Vasijas de labio expandido, gollete tubular y cuerpo redondeado (Lám. 10; a). Las asas estén ubicadas más o menos a la altura del cuello y en posición horizontal. No tenemos ningún indicio acerca de la forma de las bases.

Las cucharas y cucharones tiene las características señaladas en el tipo Warpa Polícromo, salvo la ausencia de la banda negra alrededor del borde de la cuchara.

Decoración. Todos los fragmentos analizados muestran un color naranja, crema y negro de diferentes tonalidades. La decoración es hecha con líneas negras, rojas y blancas, también de diferentes tonalidades y dispuestas por sectores. Aunque en muchos de los casos la decoración se reduce a los bordes, en otros llega a cubrir parte del cuello y raras veces se extienden algunas líneas al cuerpo de las vasijas (Lám. 11; a, b, c).

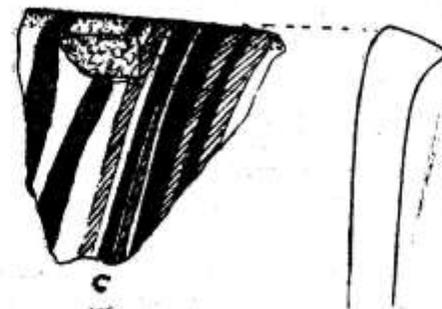
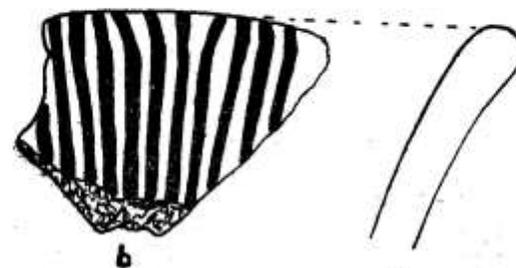
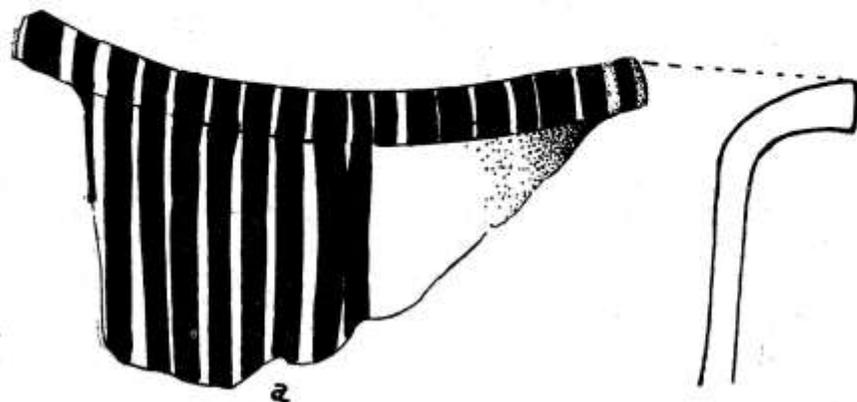
El tercer grupo del tipo Warpa Derivado es una cerámica inconfundible. Sus formas se reducen a dos: la forma de mayor proporción es la de ollas de cuerpo globular, con cuello estrecho y labios redondeados y extendidos hacia el exterior. La segunda es la de un cántaro de cuerpo globular alargado, con cuello más o menos largo, bordes expandidos al exterior y base mamiforme (Lám. 11; a, b). La composición de la pasta es también muy peculiar: granos gruesos de cuarzo, feldespato y arena. La pasta es de color bruno y muy rara vez muestra un color ladrillo; generalmente, este tipo de vasijas está engobado con un color violáceo en toda la superficie externa y la parte interne; de los bordes. La superficie en general es brillante. El tamaño de las vasijas es variado, las hay desde muy pequeñas hasta muy grandes.

ANÁLISIS PETROGRÁFICO DE LA CERÁMICA HUARPA

Las muestras utilizadas para el análisis petrográfico corresponden a los siguientes yacimientos. Huamanga Eb, Huanta Ec, La Mar Ed, en Aya-cucho y Acobaniba Ia, en Huancavelica.

N° de Muest.	Yacimiento	Color	Característica general
1	Ec 50	Rosado	Huarpa Tricolor
2	Ia 21	Rosado	Huarpa Negro sobre Blanco
3	Ec 54	Rosado	Huarpa Negro sobre Blanco
4	Eb 5	Rosado	Huarpa Negro sobre Blanco

L.A.M. 10



L.A.M. 10. Warpa Derivado; a, Eb; 21; b, Eb 76; c, Eb 21.

5	Ia 13	Rosado	Huarpa Tricolor
6	Eb 5	Rosado	Huarpa Derivado
7	Eb 70	Rosado	Huarpa Negro sobre Blanco
8	Eb 53	Rosado	Huarpa Negro sobre Blanco
9	Ec 30	Rosado	Huarpa Derivado
10	Ec 50	Rosado	Huarpa Negro sobre Blanco
11	Eb 31	Rosado	Huarpa Tricolor

Con el objeto de conocer la composición y origen de la arcilla, con que fue elaborada la cerámica Warpa, se procedió al estudio mineralógico de los "detritoides" (Sotomayor A. y Castillo N° 1963, 9) encontrados en las 11 muestras seleccionadas al azar. Al mismo tiempo se observó en cada una de éstas las proporciones entre la arcilla y los detritoides (material grueso).

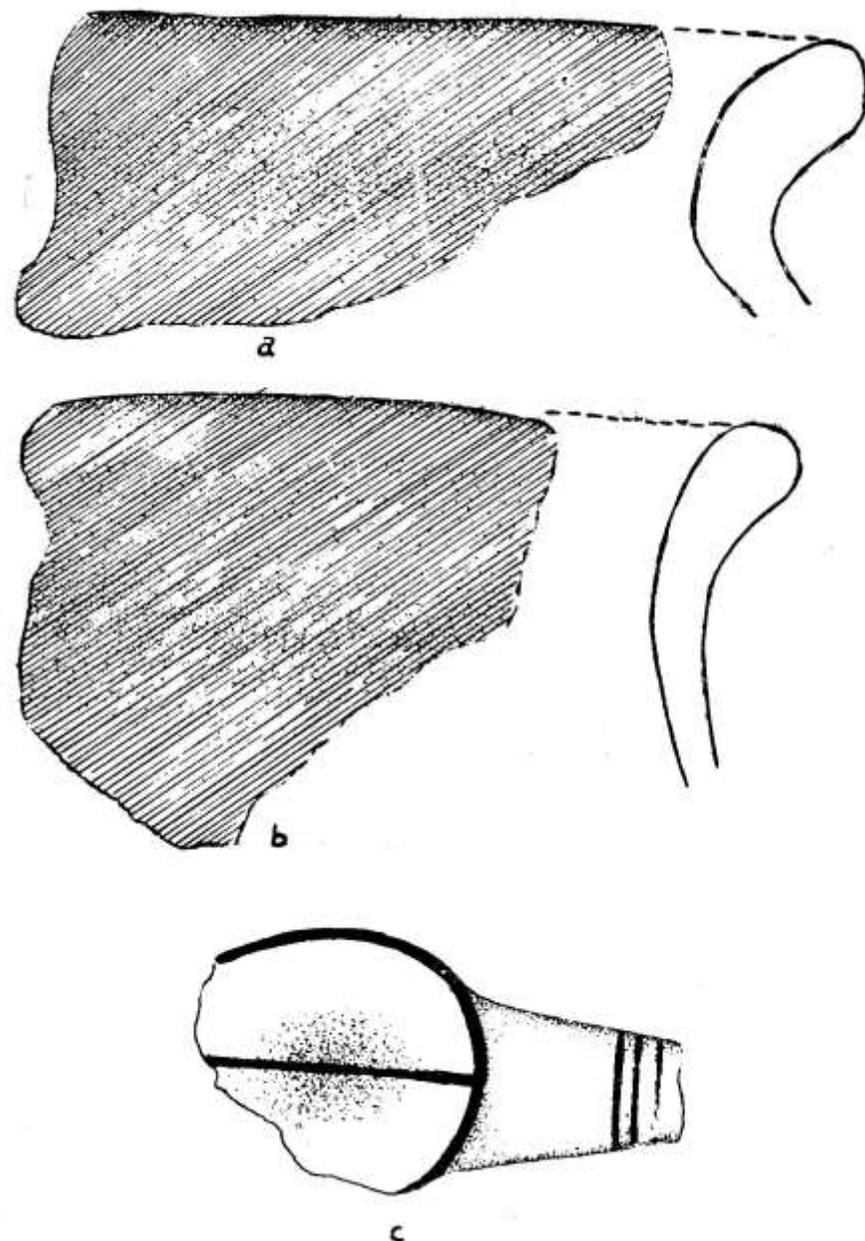
Para tal estudio se prepararon secciones delgadas longitudinales de cada una de las muestras. Estas secciones alcanzaron mi espesor de 40 a 60 micras, lo que permitió el paso de la luz con bastante facilidad en la identificación de minerales detriticos con buenas propiedades ópticas, valiéndonos del uso de un microscopio de luz polarizada (con objetivos de 3.5 x 10 x 9 y 50 x). El pegamento utilizado fue el bálsamo de Canadá en barras con índice que fluctúa entre 1.547 a 1.545.

También se hizo el estudio mineralógico (*) en fracciones de cerámica menores a 149 y mayores a 105 micras con la finalidad de determinar con mayor exactitud los minerales presentes en los detritoides (Kerr 1959, 10).

Finalmente, se determinó el color de la pasta de cada una de las muestras de cerámica, en base a la Tabla de colores Munsell, para suelos (Munsell 1954, 11). De las 11 muestras, 10 tienen un color rosado, variando de 7.5 YR 8/4 (una muestra a 5 YR 7/4 (9 muestras), y sólo una tiene un color blanco 5 Y 8/2 (Ec 50). Esta determinación fue hecha puliendo uno de los lados de la cerámica.

En general, se observa que los componentes de las arcillas están constituidos por agregados de microfenocristales, microlitos y microcristales de feldspatos plagioclásicos, feldspatos alcalinos, cuarzo, vidrios alterados y no alterados, minerales máficos, como la horblenda del grupo enfíbole, la mica-biotita, silicato laminar, el olivino del grupo olivino. Finalmente, se aprecia que todos los microfenocristales, microlitos y microcristales están cubiertos y cementados por óxidos de hierro como la magnetita; nar el tinte rojizo-amarillento para producir un fuerte isotropismo en el centro del agregado y bajo anisotropismo en los bordes, particularidad que no

L.A.M. 11



(*) El Ing. Edgardo Ramírez de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, identificó los componentes mineralógicos de la cerámica Huarpa, en colaboración con el ex-estudiante de Minas Geología, Sr. Mario Jara.

L.A.M. 11. Warpa Derivado; a, Ed 6; b, Eb 76; c, Ec 51.

CUADRO I. COMPOSICION MINERALOGICA DE LA CERAMICA HUARPA ANALIZADA

MUESTRA	ARCILLA	CUARZO	HORNBLENDA	VIDRIO	OLIVINO	OLIGOCLASA	BIOTITA	SANIDINA
Eb 70	Indice mayor al del bal-samo de Canadá. 60-70% ISOTROPICA.	Poco	Trasas	Poco	Trasas	Buena proporción.	—	—
Eb 31	Indice mayor al del bal-samo de Canadá. 60-70% ISOTROPICA.	Poco	Trasas	Trasas	—	Abundante	Trasas	—
Eb 5	Indice mayor al del bal-samo de Canadá. 50-60% ISOTROPICA.	Poco	Trasas	Abund.	—	Bastante	Abundant.	Trasas
Ec 53	Indice mayor al del bal-samo de Canadá. 50-60% ISOTROPICA.	Poco	Trasas Hornblenda basáltica.	Trasas	Trasas	Poco	Trasas	—
Ia 21	Indice mayor al del bal-samo de Canadá. 70-80% ISOTROPICA.	Alto	Trasas	Trasas	—	Poco	Poco	—
Ec 50 Blanco	Indice mayor y menor al del bal-samo de Canadá. 50% ANISOTRO-PICA.	Poco	Trasas	Trasas	Trasas	—	—	—
Ia 13	Indice mayor y menor al del bal-samo de Canadá. 50-60% ISOTRO-PICA.	Regular	Trasas Hornblenda basáltica.	Bastante	—	Regular	Buena cantidad	—
Ec 50 Oscuro	Indice mayor y menor al del bal-samo de Canadá. 70-80% ISOTRO-PICA.	Poco	Trasas	Trasas	—	Bastante	Poco	Bastante
Ec 54	Indice mayor y menor al del bal-samo de Canadá. 70-80% ISOTRO-PICA.	Bajo	Trasas Hornblenda basáltica.	Trasas	Trasas	Alto	Buena cantidad	Alto
Eb 53	Indice mayor y menor al del bal-samo de Canadá. 70-80% ISOTRO-PICA.	Poco	Trasas	Abund.	Trasas	Alto	Poco	Alto
Ec 30	Indice menor al del bal-samo de Canadá. 60% ISOTROPICO.	Tras.	Trasas	Abund. (20%)	—	Trasas	—	—

CUADRO II

Cat. de sitios	Huarpa N/B %	Huarpa Polícromo %	Huarpa Derivado %	Total %
Ec 29	5	3	4	12
Ec 30	25	15	1	41
Ec 31	26	19	1	46
Ec 32	30	15	3	48
Ec 33	4	3	—	7
Ec 35	7	9	4	20
Ec 36	10	15	—	25
Ec 37	6	9	—	15
Ec 39	7	3	3	13
Ec 40	20	16	4	40
Ec 47	33	25	5	63
Ec 48	10	10	—	20
Ec 50	86	63	2	151
Ec 51	35	32	—	67
Ec 52	12	5	1	18
Ec 53	53	35	3	91
Ec 54	51	38	—	89
Ec 57	4	3	—	7
Ec 60	3	—	2	5
Eb 3	4	2	17	23
Eb 5	58	11	10	79
Eb 21	65	24	24	113
Eb 70	46	32	42	120
Eb 73	7	4	15	26
Eb 76	51	41	93	185
Eb 95	27	3	12	42
Ed 6	5	16	10	31
Ed 8	—	3	12	15
Ed 10	3	7	3	13
Ed 11	5	4	—	9
Ed 22	—	5	5	10
Ed 26	—	1	12	13
Ia 13	6	9	4	19
Ia 21	7	12	17	36
711 =	47.02	492 = 32.54%	309 = 20.44%	1512

Total de fragmentos: 1512

se observa en la muestra 10 (Ec 50) —blanca— en la que se nota muy poca cantidad de óxidos de hierro, lo que le da propiedades anisotrópicas regulares.

De las 11 muestras, 5 de ellas tienen índice de refracción mayor o la del bálsamo de Canadá, 5 con índice de refracción mayor y menor y 1 con índice menor al bálsamo de Canadá.

El Cuadro 1 muestra los minerales determinados en las arcillas; en él podemos observar que todas las muestras contienen cuarzo, horblenda (mineral del grupo anfíbole) y vidrios volcánicos. Con excepción de la muestra Ec 50 (blanca), todas presentan oligoclasas, mineral primario o detritoide del grupo plagioclásico. La mica negra o biotita se hace presente en 8 muestras: 5 tienen olivino, mineral del grupo olivino y solamente 4 muestras presentan la sanidina que es un feldespato alcalino (Ver fotos Nos. 1 al 6). La cantidad de cada uno de estos minerales es variable de una muestra a otra, así como la proporción entre la arcilla y el material grueso que varía desde 50 a 80%.

De acuerdo con las evidencias de los minerales primarios, es probable que las arcillas tengan su origen en las rocas piroclásticas tales como las cenizas volcánicas y las lapillas (Tyrrell 1963. 12) y Rüegg 1965 (13). Entre las rocas primarias podemos considerar a las ígneas extrusivas, como la andesita y el basalto (Steinman 1930 (14). (Rüegg. 13), las que por acciones ecológicas, en especial, sufren un proceso de desintegración y descomposición, dando lugar a la formación de los minerales de arcilla. Los geólogos asignan al material madre (cenizas volcánicas, lapillas, andesita, basaltos...) una edad correspondiente a las Eras Paleozoica, Mesozoica y Cenozoica (14 y 13).

Lamentamos no haber identificado los yacimientos de arcilla, aunque es de suponer que éstos tuvieron su origen en las rocas sedimentarias depositadas en cuencas lacustres o lechos de ríos. (Mégard 1968. 15). Supone la formación Ayacucho, entre finales del Terciario y comienzos del Cuaternario; período en que se acumularon las rocas sedimentarias. Esta característica y el alto grado de oxidación encontrado en las muestras nos sugiere, en general, un clima óptimo, tendiente a lo templado y húmedo, dependiendo de las condiciones topográficas de la zona.

CONCLUSIONES

Resumiendo lo expuesto, podemos decir que hasta la fecha la alfarería del período Huarpa no tiene una solidez cronológica absoluta. Su ubicación temporal, ha sido hecha en base puramente tipológica.

Por otro lado, hay cierta homogeneidad en la decoración y forma de las vasijas en los tipos Huarpa Negro sobre Blanco, Huarpa tricolor y Huarpa Derivado. El color rojo diagnóstico en el Huarpa Tricolor, aparece también, aunque en menor proporción en el Warpa Negro sobre Blanco.

El tipo Huarpa derivado parece tener su origen durante el tiempo del Huarpa Negro sobre Blanco, pero perdurando hasta muchos años después, y logrando un desarrollo preferente en la provincia de Huamanga.

En lo que respecta a los componentes de la alfarería, podríamos decir que ésta tuvo su origen en las rocas piroclásticas como la ceniza volcánica y lapillas, y en rocas ígneas extrusivas como la andesita y basaltos, que dieron origen a la arcilla utilizada durante esta época en la elaboración de sus vasijas.

Finalmente hay que mencionar, en base de los datos colectados, que al parecer durante esta época la región soportó una fuerte presión demográfica y un rápido incremento de la población. Las gentes Huarpa, prefirieron asentarse en las zonas ecológicas más favorables y generalmente muy cerca a los ríos o cuencas fluviales; y a alturas no mayores de los 3 mil metros.

BIBLIOGRAFÍA

- BENNETT, Wendell Clark.
1953 **Excavations at Wari, Ayacucho, Perú.** Yale University Publications in Anthropology. N° 49, 126 pp. New Haven.
- BENAVIDES, Mario.
1965 **Ms. Estudio de la cerámica decorada de Qonchopata.** Tesis para optar el grado de Bachiller en Antropología. 144 pp. Ayacucho, 1965.
- BLOOSS, Donald F.
1961 **An Introduction to the Methods of Optical Crystallography.** New York. Chicago. San Francisco, Toronto, London, Holt, Rinehart and Winston, 294 pp.
- RUTLEY, F., Read H.H.
1966 **Elementos de mineralogía.** Ed. Gustavo Gili, S.A. Barcelona, España.
- 1967 **Ms. Informe preliminar de las excavaciones de Qonchopata, 1965.** 71 pp. Ayacucho.
- CHAHUD, Carlos.
1969 **Ms. Exploraciones arqueológicas en la provincia de Huanta.** 48 pp. Ayacucho.
- KERR, Paul F.
1959 **Optical Mineralogy.** Mc Graw-Hill Book Company, Inc, New York. Toronto. London. 442 pp.

LUMBRERAS, Luis Guillermo.

1959 **Esquema arqueológico de la sierra central del Perú.** Revista del Museo Nacional. T. XXVIII, pp. 63-116. Lima.

1960 **La Cultura Wari, Ayacucho.** Etnología y Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Vol. 1 pp. 130-226. Lima.

LUMBRERAS, Luis Guillermo.

1969 **De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú.** 337 pp. Lima.

MUNSELL, Soil Color Charts.

1954 **Munsell Color Company.** Inc. Baltimore. Maryland 21, 218 pp. U.S.A.

MUNSELL, Soil Color Charts.

1968 **Geología del cuadrángulo de Huancayo.** Servicio de Geología. y Minería. Boletín N° 18, 123 pp. Lima.

PIRSSON, Louis, KNOPI, Adolph.

1958 **Rock Minerals.** John Wilwy & Sons Inc. New York. Third Ed. Tenth Printing. February, 1958.

ROWE, John, Donald COLLIER and Gordon R. WILLEY.

1950 **Reconnaissance notes on the site of Huari, near Ayacucho, Perú.** American Antiquity. Vol. XVI N° 2. pp. 120-137. Salt Lake City.

RUEGG, Werner.

196e **"Observaciones sobre el origen, clasificación, erosión y conservación de suelos en Ayacucho".** Boletín de la Corporación Nacional de Fertilizantes. Vol. III, II. Epoca. N° 12. Lima, diciembre.

RUTLEY, F. READ H.H.

1963 **Principios de Petrología.** Compañía Editorial Continental S. A., 369 pp. México-22 D.F.

SOTOMAYOR, Alfredo y Noemí CASTILLO.

1963 **"Estudio petrográfico de la cerámica anaranjada delgada".** Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

STEINMAN, G.

1930 **Geología del Perú.** Heidelberg Carl Winters Universitätsbuchhandlange.

UN PUEBLO RURAL AYACUCHANO DURANTE EL IMPERIO HUARI

WILLIAM H. ISBELL

Entre los siglos VI y VII de nuestra era, los Andes Centrales se unificaron bajo la influencia de un estado militarista centrado en la ciudad de Huari, ubicada en el valle de Ayacucho. Durante su máxima extensión este estado controló un área cuyos límites extremos fueron Cajamarca, en la sierra norte y Sicuani en la sierra sur, extendiéndose por el oeste hasta el Océano Pacífico.

El área de este imperio puede ser fácilmente reconocible si nos atenemos a la dispersión de los estilos artísticos que florecieron durante dicha época y cuyas características le dan indudablemente el tratamiento de los temas míticos y religiosos desarrollados en el centro imperial, y que se hallan en tejidos, cerámica ceremonial y la alfarería de clase, en sus provincias.

Menos demostrable en el registro arqueológico, pero de impacto semejante en las culturas locales, parece que fue la organización social y la infraestructura económica, que permitió al pueblo ayacuchano extender sus límites o cohesionar otras culturas regionales como el reino de Moche y los grupos de Cajamarca y Huancayo.

En una ponencia anterior (Isbell, 1968) insinué un modelo económico, en lo que se refiere a la producción y su estrategia, derivado del estudio de las comunidades actuales, que puede haber tenido semejanzas con organizaciones del Horizonte Medio. Ahora, basándonos en los estudios económicos de John Murra (1956, 1966, 1968), en los modelos socio-religiosos de Zuidema y otros (Zuidema 1962, 1964, 1967; Zuidema y Quispe 1968) y en las investigaciones etnográficas de Billie Jean Isbell (1970), propongo el siguiente esquema teórico para la sierra central y parte de la sierra sur-andina.

De ello, resulta evidente que las aldeas agrícolas modernas procuran mantener sus cultivos en una serie de pisos ecológicos que se escalonan desde las punas hasta el fondo de los valles. En las zonas altas, la actividad principal es la ganadería y el cultivo de determinados tubérculos, mientras que en las quebradas o en las laderas de los valles, se siembra maíz, zapallos, fréjoles, tunas y cultivos eminentemente tropicales. El pueblo que logra mantener un control agrícola el través de todos estos pisos: ecológicos, prefiere ubicarse en la zona central y de preferencia en la par-

te media, donde se cultiva maíz, como una forma de mantener accesibilidad a todas las zonas. Esta división ecológica dual se repite al parecer también en la frecuente división territorial antigua del pueblo en dos partes: *urin* y *hanan*, tal como aparece por ejemplo en la antigua estructura social del Cuzco. Hay otras evidencias para la sub-división de la zona alta y baja en dos sub-zonas, cada una con su actividad y producción especializada, incluso en la tenencia de la tierra.

Cada pueblo y aun cada familia, lucha por mantener su acceso a cada una de estas sub-zonas para evitar los casos en que una mala cosecha la falta de agua, puedan destruir sus cultivos. También, para evitar las relaciones de dependencia, por medio del trueque con otro pueblo o familia.

Los actuales pueblos del río Pampas, al sur de Ayacucho, mantienen todavía este patrón. Durante un reconocimiento arqueológico de esta zona, observamos que los sitios del Horizonte Medio tienden a ubicarse en la misma posición ecológica intermedia. Esto nos hizo suponer la existencia de un modelo semejante durante el Imperio Huari, y nos dio las bases teóricas sobre las cuales emprendimos nuestro programa de investigaciones en la zona sur de Ayacucho.

Las investigaciones fueron realizadas en el sitio de Jargampata, en el valle de San Miguel, un tributario del Pampa, que corre paralelo pero en sentido contrario al río de Ayacucho, llamado también río Huarpa.

El sitio de Jargampata se encuentra situado en el valle de San Miguel, aproximadamente a 5 Km. río abajo, y sobre la margen derecha del río. Dista aproximadamente 25 Km. en línea de aire de las ruinas de Huari. El sitio está constituido por una serie de unidades y pequeñas estructuras amorfas distribuidas irregularmente sobre una extensión de aproximadamente 1 Km. Las estructuras consisten en paredes irregulares de piedras de campo unidas con material de barro. Existe además un grupo de andenes adyacentes al centro del sitio, que dado su extensión puede suponerse de utilidad agrícola.

Excavaciones realizadas en dos estructuras grandes, en las que se conservaba su estratigrafía así como sus restos arquitectónicos, nos proporcionaron un material importante, a la vez que nos permitió una visión más cabal de la historia del sitio.

Actualmente la mayor parte del sitio lo constituye una pampa seca y sin cultivos. Durante tres generaciones sus propietarios han tratado sin éxito de irrigarla y hacerlo productiva. Alvaro Añaños, su último conductor, construyó un canal que lo utilizó únicamente durante un año antes que las lluvias lo destruyeran totalmente. El sitio da una buena idea de lo que sería una comunidad campesina de importancia durante el Horizonte Medio. Proporciona ejemplos de alfarería elegante, que puede ser fechada de acuerdo a la secuencia maestra propuesta por Dorothy Menzel (1964-1968) en asociación con una excelente muestra de la vajilla de un grupo rural durante un corto período de tiempo.

Las excavaciones de dos recintos grandes demostraron que éstos son de naturaleza totalmente distinta. El primero representa probablemente un edificio público construido de acuerdo a un plan previo y al mismo tiempo, aunque sufrió modificaciones posteriores. Esta estructura a la que denominaremos Unidad Norte, está conformada por un cuadrángulo, cuyas dimensiones internas son 24.5 m. norte a sur por 24.5 a 25 m., de este oeste. Los muros están alineados de acuerdo a la dirección cardinal, siendo el muro sur el mejor preservado y a una desviación de 2 a 49 de una perpendicular al norte magnético. Una adición externa a la pared norte originó otro recinto de 15 m. de ancho por 24.5 m. de largo.

La unidad norte incluye un patio central de aproximadamente 19 m. de lado. Paralelos a sus paredes norte y sur hay dos callejones de 1.85 a 2.00 m. de ancho que parecen seguir el largo total de la estructura. Un poyo bajo de piedra, se adosa a lo largo de ambos lados de este patio. Sus dimensiones varían entre 40 y 50 cm. de ancho y 30 a 50 cm. de alto. Sobre una terraza al lado oeste y ligeramente al norte del eje central del recinto, se halló una estructura rectangular, de 6 m. de largo por 3.3 m. de ancho, dividida por su mitad formando dos cuartos de aproximadamente 2 metros por lado. Cada uno de estos cuartos tenía a su vez una puerta que se abría hacia la plaza. Los muros son gruesos teniendo un promedio de 60 cm. y con cimiento profundos. Su construcción es la mejor de la encontrada en el sitio. El muro posterior mantiene una altura actual de 2.30 m. sobre el piso y una profundidad de más de 1 m. en lo que respecta a sus cimientos, lo que sugiere una altura total en verdad de cierta consideración. Hay una hilera de piedras salientes que se proyecta 20 ó 30 cm. del muro posterior hacia el cuarto. Esta hilera es ligeramente más alta en el cuarto sur donde alcanza una altura de aproximadamente 110 cm. sobre el piso, mientras que en el cuarto norte es solamente de 99 cm. Los pisos han sido hechos de 4 capas de barro, que parecen indicar la presencia de una serie de pisos anteriores, aunque no se ha encontrado basura en las capas más profundas. Si la capa inferior corresponde al piso es probable que la hilera de piedras tuvo una altura original de 133 y 126 cm. respectivamente. Parece probable también, en vista de la altura de las paredes y las piedras proyectadas, que pudo haber existido un segundo piso y tal vez más pisos en la estructura. Sin embargo, dada la altura de las piedras salientes resulta difícil imaginar que estos cuartos hubiesen sido utilizados como viviendas.

Al norte de esta estructura doble de cuartos, y adosados a ellos y al muro de contención de la terraza, se encontraba un cuarto de construcción de menor calidad técnica cuyas dimensiones son de 5.3 m. por 3 m. Un poyo bajo rodea a este cuarto en tres de sus lados. Modificaciones posteriores incluyendo la división del cuarto en dos, hace difícil relacionarlo con la estructura de los otros cuartos. Sin embargo parece que éste fue una adición después de la construcción de la estructura de los dos cuartos. Este cuarto nos ofreció una secuencia estratigráfica, que incluye materiales al-

fareros correspondientes al Horizonte Medio 2B y aún quizás la parte final de 2A, en las capas inferiores. En las capas superiores no se encontró la alfarería elegante de 2B, y sus materiales deben fechar al Horizonte Medio 3. La basura del piso de la plaza, parece ser contemporánea con la de las capas superiores de este cuarto, mientras los tiestos de la estructura de los 2 cuartos parecen tener correspondencia con la de los estratos inferiores.

Es posible que excavaciones más intensivas hubiesen permitido interpretar la función de la unidad norte. Los datos publicados sobre los patrones y arquitectura del Horizonte Medio son escasos, haciendo difícil cualquier ensayo comparativo. Sin embargo, una comparación indirecta es posible al momento.

Las grandes urnas de Pacheco, del valle de Nasca, incluyen en su decoración una serie de plantas de origen serrano (Ravines, 1968, Lam. 26, 84). Estas vasijas han sido fechadas por Menzel como correspondientes al Horizonte Medio 1B, y representan al parecer una introducción de grupos serranos a la costa (Menzel, 1964). A cada lado de sus asas laterales hay el dibujo de un recinto cuadrado, con dos construcciones altas. Cada una de estas construcciones tiene una puerta, y en la parte alta dos filas de lucas que parecen representar ventanas. Los edificios terminan en un techo cónico. Un ejemplar ilustra una construcción grande de dos puertas. La semejanza de estos dibujos con la planta de la unidad norte de Jargampata es notable.

Julio Espejo Núñez, del Museo Nacional de Antropología, me ha sugerido que estos edificios ilustrados parecen representar "collcas" o depósitos de alimentos. Resulta lógico suponer, entonces, que estos edificios pintados representan a las estructuras gubernamentales encargadas del almacenamiento u otro control de bienes agrícolas. Una función semejante se le podría atribuir a la unidad norte de Jargampata. Si esta interpretación es correcta, su ubicación a aproximadamente 25 Km. de Huari, podría sugerir que ella representaba parte de una cadena de centros similares, satélites a la capital de Huari, situados en puntos estratégicos y a distancias no mayores que un día de viaje, y que deben haber contribuido al abastecimiento de la población urbana.

En segunda instancia Jargampata, parece conformar igualmente parte de una cadena de centros de intercambio, que en algún modo sobrepasaron los límites del valle de San Miguel, incluyendo los pisos de la puna y ceja de montaña, llegando incluso a las tierras bajas tropicales de Apurímac, entre cuyos cultivos se destaca el de la coca. Excavaciones recientes de Scott Raymond, en el Apurímac, ligeramente al norte de San Miguel (comunicación personal) revelaron la presencia de un sitio con muros de piedra y una alfarería que tiene ciertas similitudes con la alfarería utilitaria de Jargampata. Otros elementos del Horizonte Medio descubiertos en las excavaciones de Apurímac, incluyen un figurín y vasijas con picos laterales oblicuos semejantes a los de Jargampata.

Finalmente la ubicación de Jargampata en el valle de San Miguel, parece sugerir la presencia de un centro administrativo en la parte más ancha y productiva de dicho valle mientras que su posición intermedia con respecto a Huari, sustenta nuestra tesis de ser parte de una red administrativa y económica, que significó el acceso a una serie de pisos ecológicos de producción. Aun hoy en día, manadas de llamas cruzan las punas a unos 15 Km. al norte de Jargampata, en su ruta comercial de Huanta al Apurímac, conduciendo, fundamentalmente, coca.

La segunda mitad, o unidad sur, de Jargampata es totalmente diferente de la unidad norte, representa un grupo de unidades residenciales domésticas, circunscritas cada una de ellas por un muro. Fueron construidos en diferentes épocas y sin un plan previo fijo. El núcleo de la unidad parece ser una plaza de más o menos 15 por 19 m. alrededor de cuyos lados se encuentran cuartos conteniendo basura, al parecer de su ocupación.

El conjunto residencial oeste es de regular tamaño y es el mejor preservado. Este fue excavado totalmente, a diferencia aquel del lado, este del que se excavó únicamente un cuarto. Al sur de la plaza se pudo delimitar una tercera unidad que representa probablemente algún otro conjunto.

El conjunto oeste fue construido con piedras de campo, y es de factura más tosca que la unidad norte. Sin embargo, sus paredes tienen un estuco blanco sobre una capa de barro, que cubriría totalmente sus paredes. Los pisos de los cuartos tienen, igualmente, un estuco blanco, que no se ha mantenido cabalmente. El conjunto residencial consiste en seis cuartos, tres callejones y un corredor rodeado por tres muros altos que los aíslan de las unidades vecinas.

El primer cuarto construido fue S6, de 2.8 por 1.75 m. en sus paredes internas. Una puerta y ventana pequeña se abren en la pared este. Con posterioridad se agregaron los cuartos S2 y S1. El cuarto S2 fue subdividido con posterioridad mediante una adición, mientras que S1, se prolongó hacia el norte. Por debajo del muro oeste del cuarto S1, se encontró carbón, cabellos y fragmentos de tejidos quemados que parecen ser parte de una ofrenda. Durante esta misma época se construyó parte del muro oeste que rodea al conjunto. El cuarto S4 se sumó luego al conjunto, haciéndose en ese entonces una ofrenda de tela quemada *in situ*, en la esquina noroeste del cuarto, antes de su construcción. Finalmente se construyeron los cuartos S3 y S5 y se dio fin al muro que circundaba al conjunto.

El cuarto S6 pudo haber servido como vivienda y a la vez de cocina y taller. En su piso se encontraron cinco pozos cónicos, que aunque no contenían ceniza ni otros restos al tiempo de su excavación parecen haber representado hogares u otro tipo de depósitos. Los cuartos construidos con posterioridad no presentan ninguno de estos elementos.

El cuarto S6 pudo haber servido como vivienda y a la vez de cocina de 155 a 162 cm. sobre el piso en la pared oeste; mientras que el cuarto S4 conservo restos semejantes a 122 cm. de altura en su pared este. Am-

bos muros constituyen la evidencia de un soporte preparado para un segundo piso, pero de altura bastante reducida, para suponer una estada confortable dentro del cuarto.

Acumulaciones de basura indican que el callejón C-X y el extremo oeste C-Y, fueron el área que ocupó la cocina. Se encontraron, además, fogones subterráneos, conteniendo cenizas, huesos quemados y en raras ocasiones restos carbonizados de maíz, semillas y tubérculos. El extremo este de C-Y y parte del callejón C-W, sirvieron también de basural. El patio denominado C-W, tiene un piso con paramento de piedra y un muro de contención en su lado este. Por analogía a patios parecidos de las actuales viviendas campesinas, parece probable suponer que pese a ser abierto, sirvió de dormitorio, de comedor y lugar de reunión, más un área para trabajos manuales, como tejido. La casa moderna del campesino quechua tiene entre sus funciones primarias la de servir de depósito donde se guardan todos sus bienes, pertenencias y alimentos de la familia. Los cuartos S4, S3 y S5, así como el pequeño S2 parecen indicar el mismo patrón. La ubicación de zonas de trabajo fuera de los cuartos apoyan esta idea.

El cuarto SI tiene una función especial como mausoleo. Desgraciadamente el cuarto había sido excavado con anterioridad y su relleno arrojado hacia afuera cubriendo parte de C-X y C-W. Un tiesto procedente del piso de SI fue parte integrante de otros encontrados en las capas revueltas en las unidades G-X y C-W. Otras vasijas se lograron reconstruir igualmente a base de los fragmentos procedentes de C-X y C-W. Además el relleno contenía muchos fragmentos de huesos humanos.

Encima del piso de SI se encontraron los restos de al menos 6 individuos adultos, unos cuantos tiestos decorados, varias cuentas de piedra verde y de concha marina. Parece que el cuarto sirvió de osario durante el Horizonte Medio 2B, que representa el momento de máxima ocupación del sitio. Y, aunque el sitio se presentó casi totalmente revuelto, sospecho que gran parte de la alfarería elegante hallada dentro de los conjuntos residenciales corresponda a ofrendas a los muertos.

Tres entierros no alterados se encontraron en los callejones C-X y C-Z. No tenían asociaciones de vasijas funerarias de cerámica. En un solo caso había cuentas de piedras y concha. Se trataba en todo caso de entierros intrusivos excavados a través de las capas de cocina durante la ocupación de la vivienda y depositados en pozos circulares. Los muertos estaban en posición sentada con las piernas flexionadas hacia el pecho.

Podría decirse a través de las descripciones procedentes, que en Jargampata existió un centro estatal que parece haber servido de depósito o centro de control de la producción agrícola. La estructura que se erigió hacia fines del período 2A o comienzos del período 2B del Horizonte Medio y perdió gran parte de su función aunque no fue totalmente abandonada al comienzo de la época 3, parece haber constituido parte de un sistema de intercambio interregional de productos agrícolas.

Aproximadamente a 20 m. al sur del edificio residencial, hay un recinto amorfo que incluye al menos uno o varios conjuntos de unidades ocupadas también durante el Horizonte Medio 2B y 3. Parece que se trata de viviendas separadas que incluían depósitos de almacenamiento, lugares de trabajo, basurales y sitios de enterramientos, todo incluido dentro de un área de 8 por 11 metros.

El conjunto de viviendas, así como la estructura de doble cuarto de la unidad norte, corresponde a construcciones de más de un piso. Cabe suponer entonces que la unidad de vivienda fue ocupada por un grupo emparentado y con un culto a los antepasados, que fueron ubicados en un cuarto de la misma unidad de vivienda. El crecimiento de este conjunto a partir de uno y llegando a seis cuartos podría indicar igualmente el crecimiento de la unidad emparentada hasta el abandono del sitio durante el Horizonte Medio 3.

La cultura local de Jargampata la podemos definir a través de su alfarería, a la cual denominaremos el estilo Patibamba. Este estilo puede ser comparado con otras unidades especiales y temporales. Sin embargo, antes es necesario definir el estilo en términos de cuatro grandes grupos:

1. La alfarería intrusiva o foránea
2. Cuencos y escudillas de la vajilla doméstica
3. Vasijas utilitarias de cocina.
4. Un grupo de vasijas de formas mal definidas y baja frecuencia, con respecto a las categorías anteriores.

La alfarería intrusiva nos permite fechar el sitio de acuerdo a la secuencia maestra de Menzel (1964-1968). De cuatro vasijas o fragmentos grandes, uno de éstos se puede ubicar en el Horizonte Medio 2; dos en el Horizonte Medio 2; dos en el Horizonte Medio 2B y dos vasijas para gollete en la misma época 2B, lo cual permite, por otra parte, situar a Jargampata en la época 2B del Horizonte Medio.

Alfarería de la fase 3 del estilo Cajamarca, cursivo floral, representada por tres o cuatro cucharas, parece representar un producto de manufactura norteña, teniendo en consideración la composición de su pasta (Reichlen, 1949).

El grupo 2 constituido por los cuencos y escudillas de Patibamba se puede englobar en tres categorías mayores. La primera y menos frecuente corresponde a escudillas de lados combados hacia el interior. El diámetro de su boca es igual a su altura; pueden no llevar decoración externa.

La segunda y tercera categorías las integran cuencos y escudillas abiertas; en las que se pueden distinguir dos formas básicas. Primero hay un cuenco de lados rectos expandidos, con base casi plana; no tienen pies trípodes y están decorados exclusivamente en el interior. En las variantes de la decoración externa encontramos:

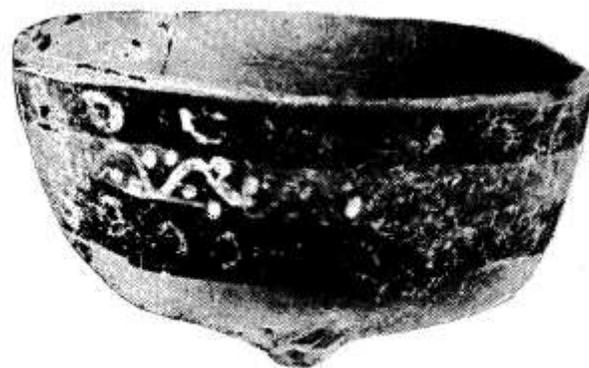
1. Una o dos bandas horizontales de color negro o rojo y con dibujos en blanco.
2. Una división interna en cuadrantes que terminan en círculos y
3. Una división en cuadrángulos mediante unas bandas verticales formando paneles decorados en líneas onduladas. Los colores más frecuentes usados en la decoración son rojo, blanco, negro o gris.

La otra categoría la conforman escudillas con paredes casi verticales pero curvas hacia su base, la que puede ser ligeramente plana y redondeada. Su decoración es exclusivamente externa y puede llevar pequeños soportes trípodes. La decoración más frecuente la conforman tres bandas horizontales de colores alterados, negro-rojo-negro con delineado y líneas onduladas de color blanco; o una serie de rectángulos o diamantes de rojo con delineado blanco, y círculos blancos, dispuestos alrededor de la parte externa de la vasija. En algunos casos se encuentran también bandas verticales. En conceptos tipológicos, esta alfarería se acerca más al Wari cursivo policromo, de Bennett (Bennett 1953, pág. 13), y podría ser una variante del estilo Huamanga, en el concepto de Lumbreras (Lumbreras, 1969).

El grupo 3 de alfarería incluye vasijas utilitarias y de cocina. Estas son principalmente vasijas grandes de cuerpo ovoide y base cónica o plana y cuello vertical o ligeramente expandido. Dos tipos de asas parecen corresponder con esta categoría formal. Hay una asa cintada que une el cuello al cuerpo y que corresponde a las vasijas de tamaño menor y con un diámetro de boca que varía entre 9 y 13 cm. mientras que asas cintadas horizontales y verticales colocadas en el cuerpo de las vasijas, corresponden a vasijas de cualquiera de las tres agrupaciones establecidas teniendo en consideración el diámetro de la boca: de 19 a 24 cm. de 30 a 35 cm y de 40 a 45 cm. Una cuarta agrupación parece encontrarse dentro del promedio de los 27 cm. y corresponde al comienzo de la ocupación del sitio. Sin embargo, esta categoría junto con un cuello de lados paralelos y bordes engrosados, desaparece mucho antes del abandono del sitio.

Ollas con picos laterales se hallan presentes también en el mismo tipo de vajilla que las vasijas con cuello y parece que se ubican dentro del grupo promedio de 19 a 24 cm. No ha sido posible reconstruir totalmente ningún ejemplar de esta forma, pero al parecer corresponde a vasijas con fondo plano o casi plano, cuerpo ovoide y cuello casi recto. Probablemente llevaba un asa cintada horizontal opuesta al pico. En la vajilla utilitaria hay también asas semejantes a las de los cántaros que se inserten entre el labio y el cuerpo, y que aparecen en vasijas pequeñas, pudiendo a su vez hallarse en combinación con vasijas de pico lateral. Las ollas sin gollete aparecen en muy baja frecuencia y un solo caso llevaba un asa en botón perforado.

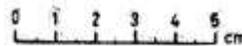
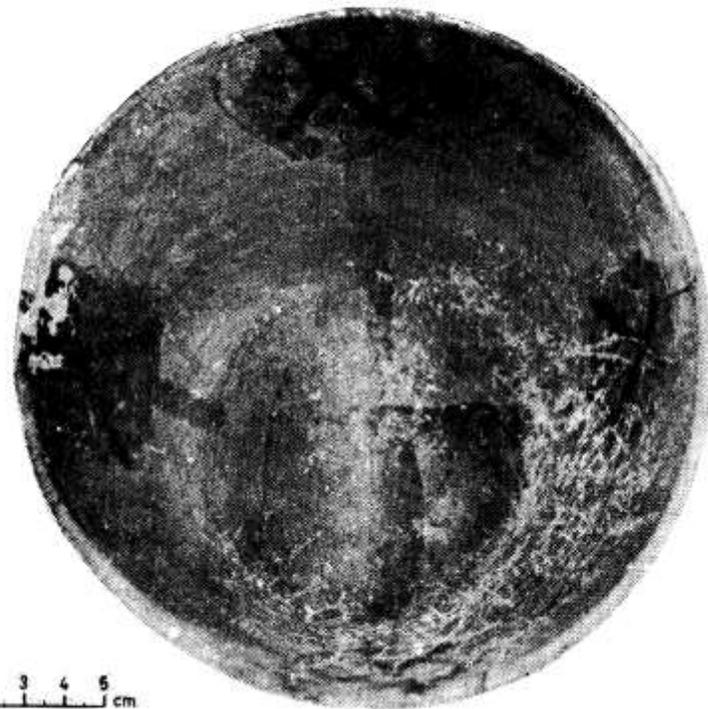
El último grupo incluye vasijas-cantimploras con lados combados, una de las cuales tiene una cara modelada semejante a algunos de los ejem-



Escudilla con decoración exterior con bordes de color negro/rojo/negro y dibujos en blanco. Estilo Patibamba, Jargampata.

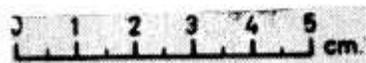


Vasija negra decorada, Jargampata.



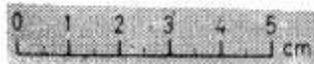
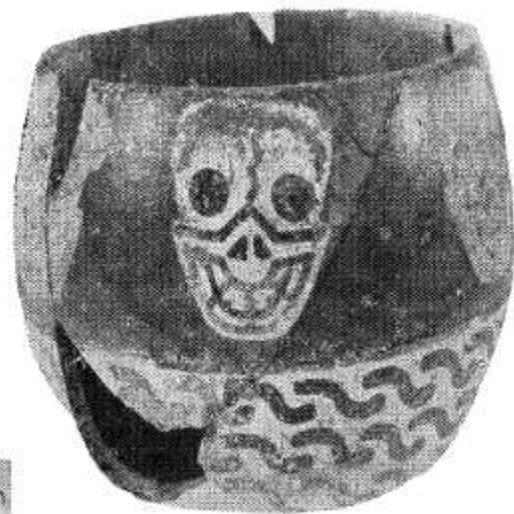
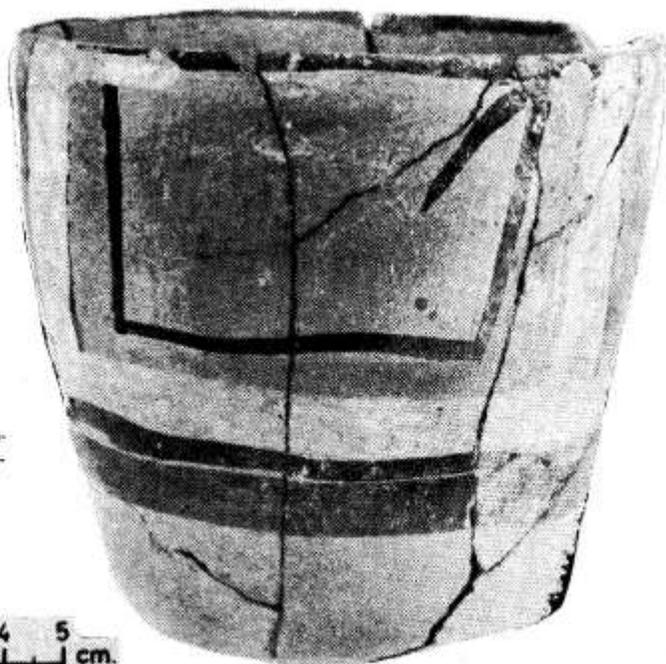
Cuenco típico con decoración interior. Estilo Patibamba, Jargampata.

Copa de estilo Viñaque
Horizonte Medio, Epoca
2B, Jargampata. (Esta va-
sija parece haber forma-
do parte de un grupo de
ofrendas depositadas con
el muerto, en el cuarto
SU).

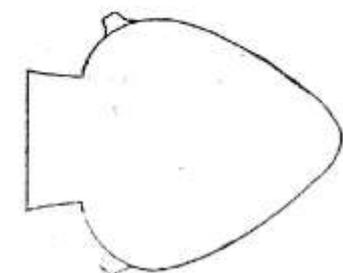
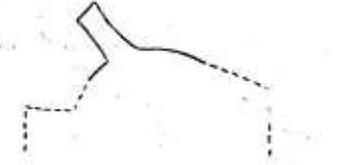
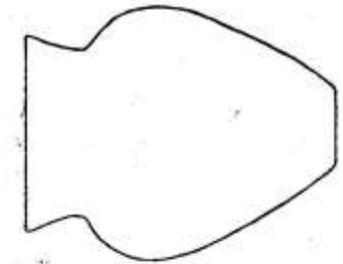
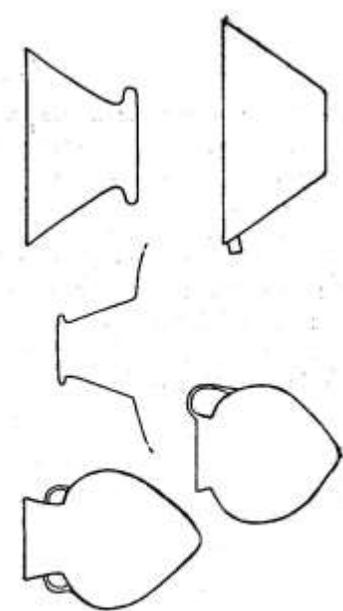
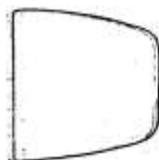
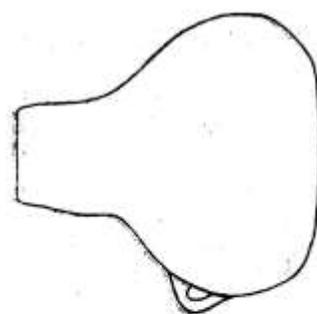
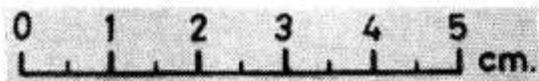
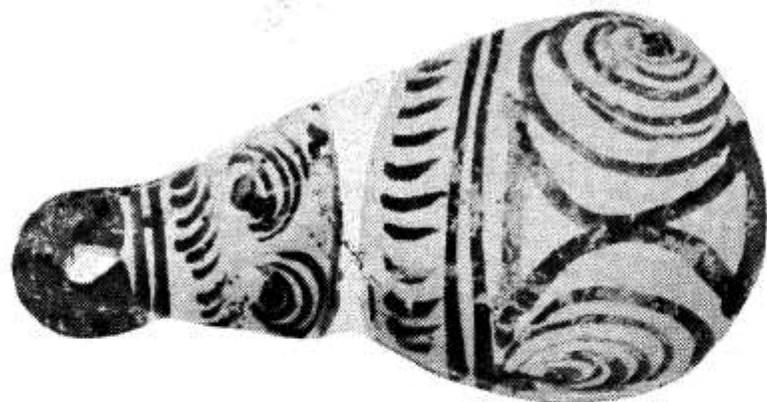
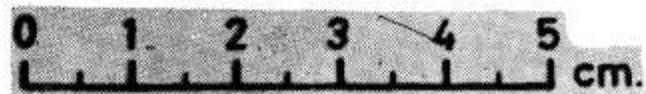


Vasija cara-gollete, Horizonte Medio 2B, Procede de Jargampata.

Copa de estilo Patibam-
ba, Horizonte Medio, épo-
ca 3, Jargampata.



Escudilla encontrada en la basura, Horizonte Medio 2B, Jargampata.



Cucharas del estilo Cojamarca III (Cursivo floral). Horizonte Medio 2 B. Jangampota.

plares Teatino. Hay urnas con asas horizontales, debajo del borde y base plana, aparecen botellas achatadas con dos asas de botón perforado colocadas en la tercera parte de su circunferencia, vasos altos de lados casi verticales con boca ligeramente, expandida. Además un grupo de vasijas miniatura, copia de formas de vasijas de tamaño normal, incluyendo cuencos y escudillas, vasijas de pico lateral con asa horizontal y una muy pequeña en copia a formas utilitarias pero que tienen asas colocadas en la tercera parte del cuerpo.

De especial interés es un grupo de vasijas abiertas, trípodes. El tamaño de las patas varía notablemente en relación a su tamaño, siendo además unas huecas y otras sólidas. Esta forma parece haber sido una derivación de las urnas con base plana y lados rectos o ligeramente curvados y boca expandida. Un espécimen tiene un asa de botón perforado, colocado horizontalmente en la parte inferior del labio. En las capas profundas se encuentran también fragmentos de bases anulares, pero éstas no parecen continuar a lo largo de la secuencia hasta el abandono del sitio. Un cuenco con base apedestada sólida, parece ser una derivación de las bases anulares, es muy común en el estilo Patibamba, y también se le ha encontrado en Gonchapata (Lumbreras, comunicación personal).

Los estratos superiores de Jargampata no contienen alfarería elegante y deben fijarse en el Horizonte Medio 3. Hay una breve pero continua evolución de las vasijas de Patibamba, con reducción en el tamaño de algunas de las formas, el aumento en la frecuencia de las formas utilitarias y ligeros cambios en los motivos decorativos. La aparición de áreas decoradas tanto en el interior como en el exterior, corresponde quizá a esta época.

Los vínculos del estilo Patibamba con otros de la región de Ayacucho, resultan problemáticos si se tiene en cuenta la falta de descripciones de estilos no elegantes de la región. La cerámica Huarpa que debe corresponder por lo menos a las últimas épocas del Intermedio Temprana ha sido entendida principalmente en términos de decoración, que no ayuda mucho a nuestro análisis. Las formas Huarpa incluyen vasijas con pico lateral, urnas grandes con asas cintadas horizontales por debajo del borde, cuencos de lados rectos verticales o ligeramente expandidos y base plana y ollas con cuellos y asas cintadas que unen el borde con el cuerpo. Todas estas formas podrían representar antecedentes de las que aparecen en el estilo Patibamba.

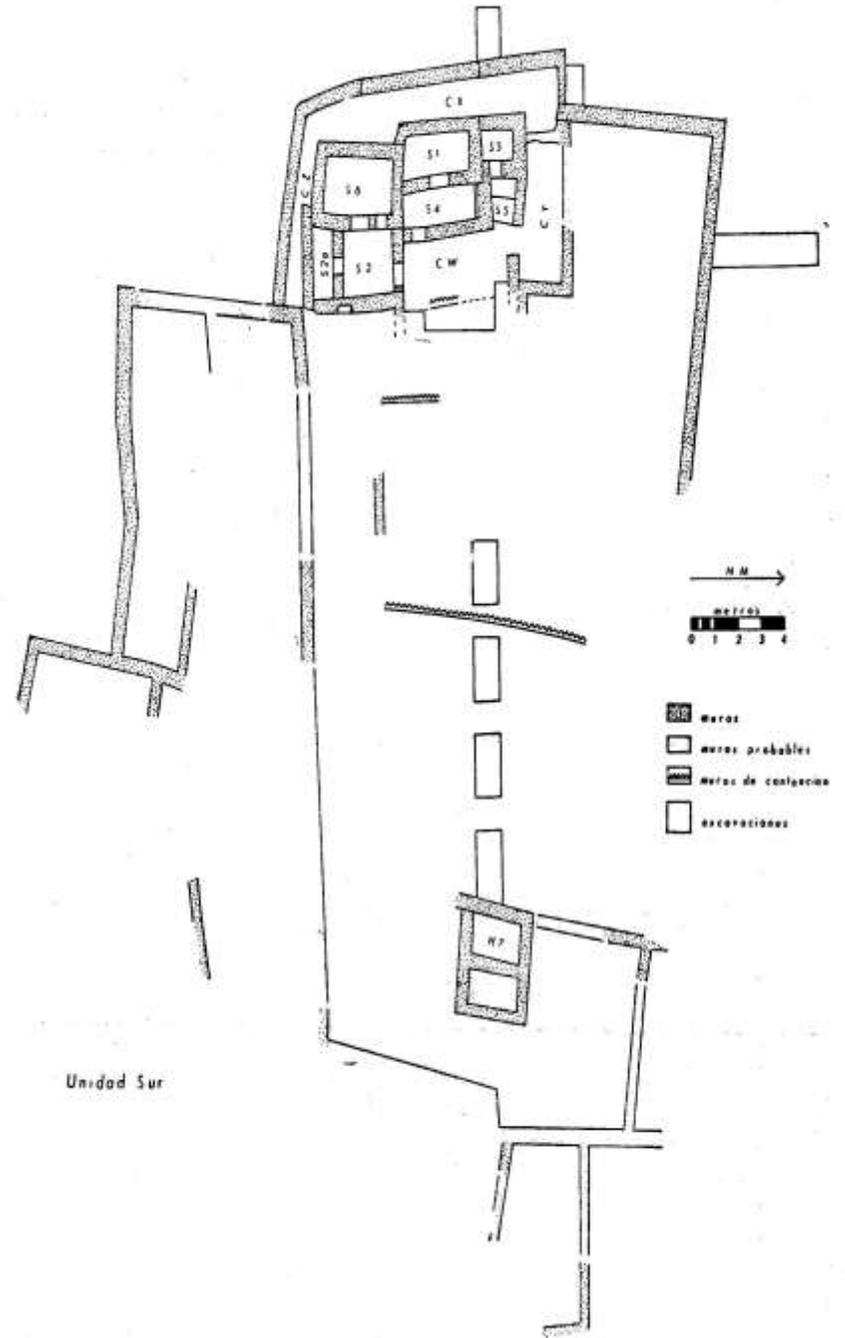
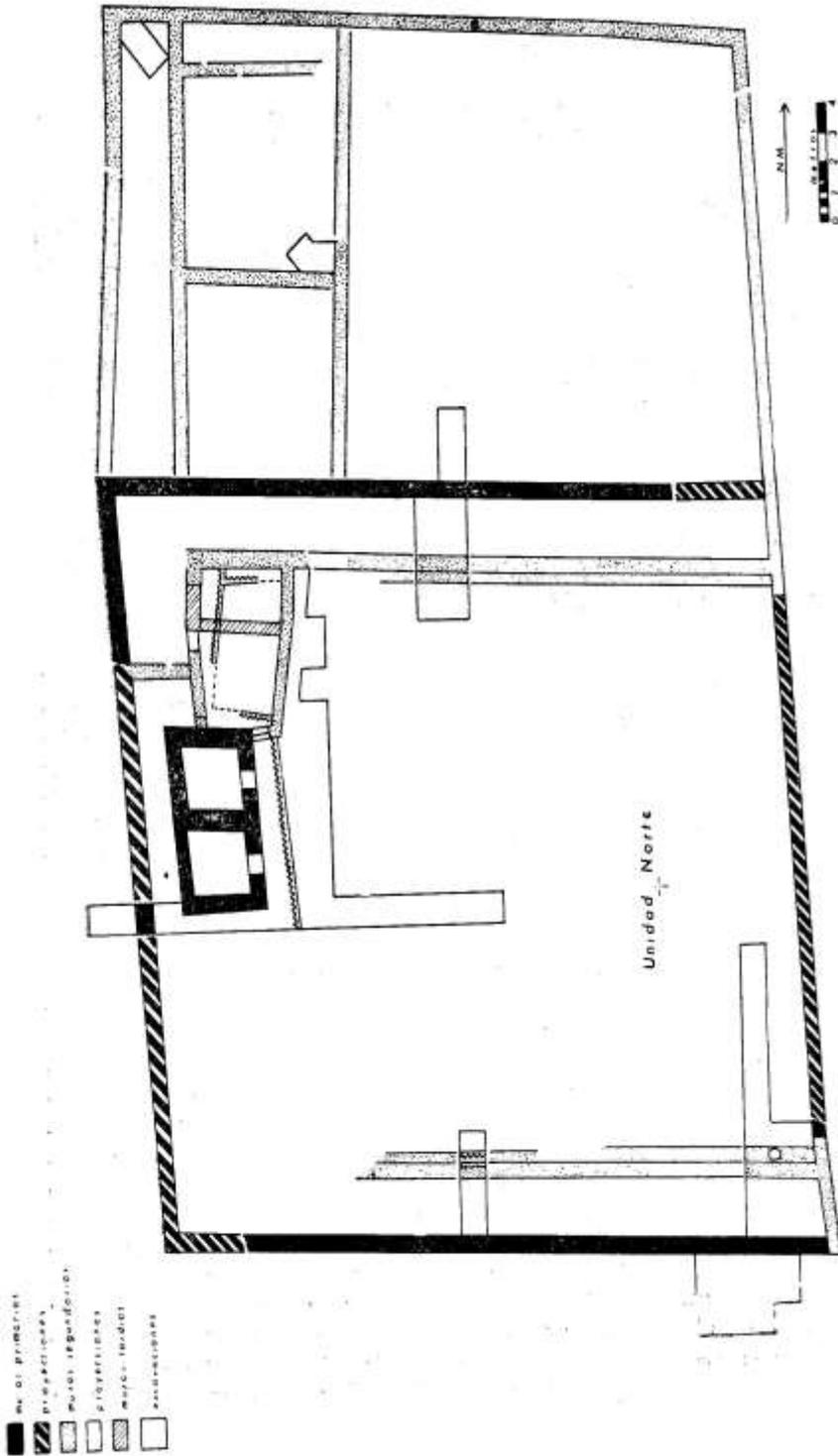
La alfarería Huarpa se encuentra en el valle de Ayacucho y valles adyacentes de los afluentes del Montero, incluyendo parte de Huancavelica. También se le encuentra en el valle de San Miguel. Todas las zonas con fuertes componentes Huarpa parecen ubicarse en los fondos de los valles, lo cual presupone que durante el Intermedio Temprano la gente que produjo el estilo Huarpa explotaba casi exclusivamente los valles con muy poco interés en las tierras de las punas.

A base de las semejanzas en la forma de las vasijas, yo pienso que Huarpa es un antecedente del estilo Patibamba. Por otro lado, sabemos que durante las fases 7 y 8 del Período Intermedio Temprano, se desarrollaron una serie de contactos entre los pueblos Huarpa de Ayacucho y la cultura Nazca de la costa sur. Menzel (1968) describe al estilo resultante de estos contactos en la zona de Ayacucho con el nombre de Chakipampa, lo más probable entonces es que de esta fusión de elementos y conceptos Huarpa y Nazca, se conformará el ancestro directo del estilo Patibamba.

Las formas Chakipampa enfatizan en cuencos y tazas como el estilo Patibamba. Dos de las formas reconstruidos (Menzel, 1968, fig. 1 y 2a) tienen semejanza a prototipos de las cuales parecen haber derivado los cuencos y escudillas con decoración interna y externa, respectivamente, de for-gampata. Además vasijas utilitarias con cuello que probablemente tenían base cónica o plana y labios engrosados hacia el exterior, como aparecen en las formas tempranas de Patibamba, son comunes en el estilo Chakipampa. La presencia de bandas negras con puntos blancos es también, otro de los rasgos que lo vincula con el estilo Patibamba.

Un complejo que se relaciona con el estilo Patibamba y que cubre el período intermedio entre Chakipampa del Horizonte Medio 1A, y 1B y Patibamba del Horizonte Medio 2B y 3, es la vajilla doméstica que acompaña a las urnas de ofrendas de Ayapata, fechadas como. Correspondientes al Horizonte Medio 2A (Ravines 1968). Rogger Ravines me ha permitido examinar sus colecciones de alfarería no ceremonial de Ayapata, y en éstas hemos podido notar varias diferencias en la forma de los cuencos, tales como botones proyectados del borde, que sugieren relaciones con el estilo más temprano de Caja y tal vez una vinculación con la alfarería del lote de tumba ilustrado por Bonavia (1970, Lám. 8, 1-5): Sin embargo, a la fecha, es posible hacer algunas comparaciones básicas.

Las escudillas con lados aproximadamente verticales (Ravines 1968, fig. 48-49), pero curvados en la base, tienen únicamente decoración, externa y en el labio. Su decoración y forma corresponden cercanamente a las de las escudillas con decoración exclusivamente externa de Patibamba. Cuencos de lados rectos expandidos semejantes a los de Patibamba, tienen únicamente decoración interna, o en el labio, constituida por bandas verticales con líneas onduladas que también se aproximan a las de Patibamba. Bases anulares aparecen frecuentemente en las vasijas o cuencos Cajamarca, pero la escudilla de pedestal sólido o trípodes del estilo Patibamba no se encuentran en Ayapata. El borde, de un cuello de alfarería utilitaria que se encuentra en Ayapata también se acerca a las formas de las vasijas del estilo temprano de Patibamba. Sobre esta base de presencia o ausencia de elementos y sus combinaciones, las conclusiones a las que podríamos llegar es que las vajillas domésticas tanto de Patibamba como de Ayapata, se sustentan en una tradición común de gálibos y campos decorativos, de



probables antecedentes Huarpa y Chakipampa, pero que después han tenido una evolución separada e independiente.

En términos ecológicos o de modelos económicos, si Huarpa representa un grupo primario de economía eminentemente agrícola de los valles, no sería una sorpresa encontrar a sus descendientes lineales ocupando todavía el fondo de los valles practicando el mismo tipo de explotación agrícola que podría haberse encontrado en un sistema de intercambio regional dirigido desde la capital de Huari.

En la parte sur, en el estrecho valle de Pampas, hay materiales del Horizonte Medio. La alfarería, aunque no muy bien estudiada, no se clasifica en las mismas categorías formales de cuencos y escudillas presentes en el estilo Patibamba y Ayapata. Dos ofrendas, constituídas por cinco vasijas cada una, excavadas en el pueblo de Pomabamba, han sido la base para definir el estilo Tacsá Urao. Esas ofrendas parecen corresponder al Horizonte Medio 2A, considerando la forma de dos vasijas cara-gollete (Menzel 1968) que las ubica al mismo tiempo que Ayapata, y ligeramente antes que el estilo Patibamba. Sin embargo, dos cántaros pequeños con asas cintadas y dos escudillas de lados curvados hacia el interior y decoración sublabial, no tienen paralelos en éstos dos estilos anteriormente descritos. Una escudilla sin decoración, por su forma, se le puede relacionar a Patibamba y Ayapata, al igual que una vasija pequeña de cuerpo cónico y base aguda. Sin embargo, los fragmentos de superficie con un grueso engobe rojo o naranja y con decoración a base de líneas negras sencillas, no tienen mayor semejanza con Ayapata o Patibamba.

En esta parte final, quiero sugerir tentativamente que las poblaciones y tradiciones del río Pampas, durante el Horizonte Medio tuvieron su origen en una tradición que no fue Huarpa ni Chakipampa, sino en otra que aún no ha sido definida. La ubicación de sitios arqueológicos de este período en los valles intermedios, presupone una explotación tanto de las punas como de los valles.

Un sitio, en el río Pampas, dio un felino Tiahuanacoide, que parece ser una copia local de una vasija de Tiahuanaco clásico de Bolivia. Podría suponerse entonces que la orientación de estos grupos hacia las punas tenía un carácter de comercialización a largo alcance, siguiendo la ruta de dichas punas.

Trabajos, recientes de Scott Raymond en el valle de Apurímac, adyacente al de San Miguel, han producido nuevos complejos alfareros, uno de los cuales, procedente de un sitio estructurado con paramentos de piedra, tiene semejanzas generales con las vasijas utilitarias del estilo Patibamba, aunque la muestra parece ser anterior al Horizonte Medio 2B. Un pico lateral y una figurilla del estilo Huari de otro sitio, se fecharían como correspondientes al Horizonte Medio. Asociado con ellos hay un estilo de cerámica incisa con pintura resinosa post-cocción que nos enfrenta a un grupo étnico de origen totalmente diferente. Raymond sugiere un parentesco y vin-

culación de esta cerámica incisa con el complejo Cumancaya de Yarina-cocha.

La alfarería de la última parte del período intermedio temprano de la cuenca superior del Mantaro, Huancayo, es diferente a la de Huarpa. Aunque hay ciertas similitudes generales de forma, esta alfarería debe representar también otra tradición diferente. Durante el Horizonte Medio unos de los rasgos más generales de Patibamba, dado por las escudillas tripodes, que se encuentran en Huancayo, parecen indicar o sugerir contactos entre las poblaciones rurales de Ayacucho y Huancayo.

El sumario general que quiero proponer a base de las comparaciones del estilo Patibamba con otras unidades especiales y temporales, es la presencia de una serie de grupos interrelacionados de cultura Huarpa en los valles anchos y profundos de Ayacucho y Huancavelica alrededor de las épocas finales del período Intermedio Temprano. Estos grupos se pusieron en contacto intensivo con la gente de la costa sur originando un intercambio que pudo haber tenido lugar únicamente por las punas tales como Choclococha en el curso superior del río Pisco, o a través de la ruta del sur que parece pasa por las alturas de Puquio.

El segundo estímulo que llegó a Ayacucho fue de culturas sureñas orientadas a las punas que introdujo elementos originales de Tíahuanaco. De esta amalgama de culturas, en el valle de Ayacucho se forjó un nuevo sistema dinámico de explotación de niveles ecológicos integrados dentro de una especial situación económica y mediante un o intercambio interregional y en algunos casos una explotación balanceada de un solo pueblo en un solo valle profundo. Al inicio del Horizonte Medio las gentes de los valles de Ayacucho fueron encerradas por grupos diferentes, y con tradiciones culturales separadas y que explotaban también pisos ecológicos diferentes. Al norte había grupos que ocupaban y explotaban las pampas de Junín mientras que al este había grupos viviendo en las selvas tropicales de Apurímac, al sur y al oeste culturas poco conocidas, que deben haber explotado los valles altos y punas, quizá con énfasis en el pastoreo y cultivo de tubérculos.

Mediante una intrusión militar estos recursos fueron sometidos a un poder centralizado que organizó un sistema de intercambio eficiente. La aparición de semejanza en los estilos de Patibamba y Ayapata, al Horizonte Medio, parece deberse a la presencia de poblaciones de la misma tradición en pisos parecidos a iguales. Cada grupo posiblemente estuvo interrelacionado dentro del sistema de producción que corría a través de diversos pisos ecológicos y que culminaba en la capital de Huari.

La capital de Huari continuó edificando sitios rurales, tales como Jargampata, hasta fines de la época 2A y comienzos de 2B. Sin embargo, durante la época 3, Huari se hallaba despoblado y Jargampata fue abandonado, sin aportar mayores evidencias de cambios de población durante su

ocupación. La pampa quedó casi totalmente desierta durante un largo período.

Las condiciones de deposición sedimentaria encontradas en Jargampata alternaban radicalmente a la fecha de su abandono. Mientras que los estratos antiguos durante su ocupación se componen de arcilla, arena, cascajo y piedras mezclados, las gruesas capas post-ocupación se componen de una sucesión de finas láminas de arcilla y delgadas laminillas de arena muy fina, sobrepuestas unas encima de otras, para luego volver a condiciones de deposición semejantes a las del período de ocupación.

La geología del sitio no ha sido estudiada pero todo parece indicar un cambio de deposición —quizá un cambio climática— que afectó considerablemente el valle, privándolo de las condiciones necesarias para su explotación agrícola. En esta instancia las capas de arcilla fina representarían un período de muy ligeras o escasas lluvias, que habrían dificultado la explotación agrícola suficiente del valle. Además, el hecho de que el abandono de Jargampata corresponda a la población de Huari, es sugestivo como indicador de un desastre económico. Si' dé veras ocurrió una sequía que causó serios trastornos en la producción agrícola de los valles de Ayacucho, hay que pensar entonces en una interrupción en el cambio regional. Las culturas de la vieja tradición Huarpa tendrían que abandonar sus valles trasladándose hacia las alturas donde las lluvias son más intensas, lo cual originó, lógicamente, una ruptura en el sistema de intercambio sobre el cual supongo se basó el estado Huari. En esta exposición encuentro una explicación más sólida para entender la caída del Imperio Huari.

BIBLIOGRAFIA

- Bennett, Wendell C.
1953 Excavations at Wari, Ayacucho, Perú.
Yale University Publications in Anthropology,
N° 49 New Haven, Conn.
- Bonavia Duccio
1968 Investigaciones arqueológicas en el Mantaro Medio.
Revista del Museo Nacional, Tomo XXXV, pp. 211. 295, Lima.
- Isbell, Billie Jean
1970 No servimos más... Ponencia al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima - Perú.
- Isbell, William H.
1968 The Interpretation of Prehistoric Site
Location in terms of a Modern Folk Model.
Paper read to the 67 th meeting of the American Anthropological Association.
- Lumbreras, Luis G.
1959 Esquema arqueológico de la sierra central del Perú.
Revista del Museo Nacional, Tomo XXVIII, pp. 63 - 116, Lima.
1960 La Cultura Wari, Ayacucho. Etnología y Arqueología. Año I.
N° 1 pp. 130 - 227. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Lima - Perú.
- Menzel, Dorothy
1964 Style and Time in the Middle Horizon.
Ñawpa Pacha 2, pp. 1 - 106 Berkeley, Calif.
1968 New data on the Huarí empire in Middle Horizon Epoch 2A.
Ñawpa Pacha 6, pp. 47 - 115 - Berkeley, Calif.
- Murra, John V.
1956 The Economic Organization of the Inca State.
Ph. D. Dissertation, Univ. of Chicago.
1966 El Instituto de Investigaciones Andinas y sus estudios en Huánuco,
1963-66. Cuadernos de Investigación N° 1, pp. 7 - 21 - Huánuco-Perú.
1968 The Aymara Kingdom in 1567. Ethnohistory Vol. 15, N° 2, pp. 115-151.
- Ravines, Rogger H.
1968 Un depósito de ofrendas del Horizonte Medio en la sierra central del Perú. Ñawpa Pacha 6, pp. 19 - 47. Berkeley, Calif.
- Reichlen, Henry et Paule
1949 Recherches archéologiques dans les Andes de Cajamarca.
Journal de la Société des Americanistes. T. XXXVIII pp. 137-172.
- Zuidema, R. Tom
1967 The Relation between Prehispanic Settlement Patterns and the Principles.
Derived from Inca Social Structure. Acts of the 37th Congress of Americanists in Mar del Plata, Argentina.
- Zuidema, R. Tom and Ulpiano Quispe
1968 A Visit to God. Bydragen. Vol. 124, N° 1, pp. 22-39 - The Hague.

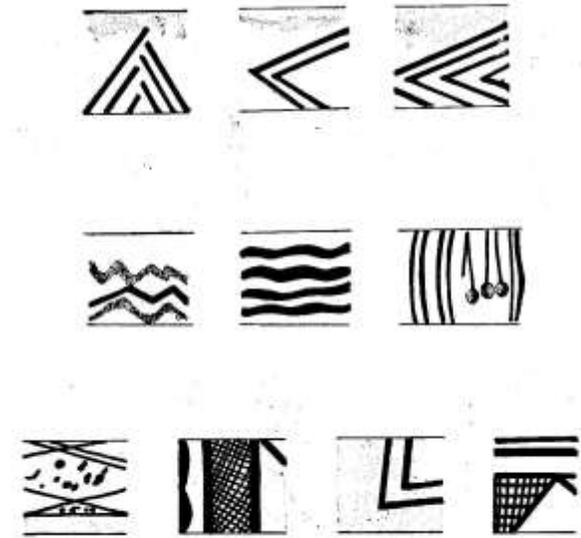
DISEÑOS DECORATIVOS EN LA CERAMICA KILLKE

MIGUEL RIVERA DORADO

Durante los meses de julio, agosto y septiembre de los años 1968 y 1969 tuvimos oportunidad, formando parte de la Misión Arqueológica Española en el Perú, de reconocer varios yacimientos en los alrededores de la Ciudad de Cuzco, en los que abundaba en superficie una cerámica conocida como Killke. Se adscribe esta cerámica a un complejo cultural llamado generalmente Inca Inicial o Provincial y que nosotros preferimos denominar sencillamente Killke —nombre de un cerro cercano a la antigua capital incaica— porque creemos que posee los elementos suficientes como para quedar individualizado del contexto imperial. El sentido y la identificación cultural de lo Killke y la probabilidad de que pueda constituir una facies local ruralizada del estilo incaico es un problema controvertido por la falta de excavaciones sistemáticas, pero que trataremos de discutir en el momento de la publicación definitiva de los resultados de nuestros trabajos.

Los principales yacimientos explorados fueron Canchacancha, Chacamoqo (ambos en las cercanías de Chinchero, pueblecito serrano en donde la Misión Española efectuó estudios arqueológicos, antropológicos e históricos (Alcino, 1969; pp. 421 y ss; Ballesteros, 1969 y Rivera, 1969: pp. 315 y ss), y Huimpillay o Limpillay, promontorio poco elevado frente al aeropuerto del Cuzco. El sitio reconocido con mayor detalle fue Canchacancha, allí pudimos reunir una colección de más de tres mil fragmentos de cerámica, en base a la cual vamos a tratar de establecer las características fundamentales del diseño decorativo que aquella cultura preincásica utilizó en la ornamentación de sus vasijas.

Canchacancha es un cerro bastante extenso situado a cuatro kilómetros cuatrocientos metros, aproximadamente, en línea recta al sur del pueblo de Chinchero, en la provincia de Urubamba. La altura media en la cumbre del cerro es de 3.700 metros sobre el nivel del mar y está limitado al este y oeste por ligeras corrientes de agua que desembocan en la laguna de Piuray, distante apenas un kilómetro ochocientos metros, lugar que debió ser en el pasado, y hasta la época de la conquista española, núcleo de múltiples asentamientos de mayor o menor importancia demográfica, pero cuya

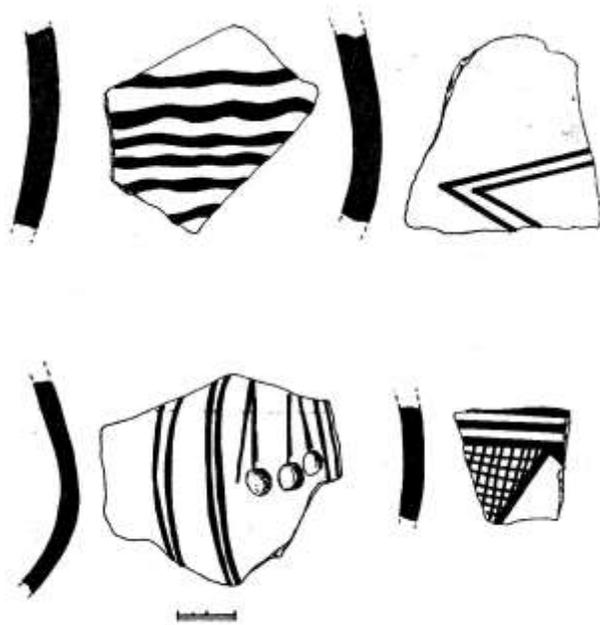


Cerámica de Canchacancha:
motivos decorativos en el tipo rojo y negro sobre crema.

exploración parece decisiva para el mejor conocimiento arqueológico de las culturas preincaicas de área.

Aunque realizamos en ambas campañas de trabajo algunos pozos en diferentes puntos del yacimiento tratando de encontrar una estratigrafía, solamente pudimos constatar el hecho de que, junto a los restos Killke, aparecían algunos escasos fragmentos de cerámica Inca Imperial sobretodo de los tipos policromos A y B según la nomenclatura de Rowe, (Rowe, 1944: p:43 y ss.). Quedaba por tanto evidenciado el contacto entre ambos complejos, lo que ya se había puesto de manifiesto en otros lugares (Rowe, 1944 p. 50 y ss. Llanos, 1941 y Muelle, 1941).

Con la cerámica que recogimos en Canchacancha, elaboramos una tipología provisional que amplía los cinco tipos básicos: Killke ilano, Killke crema, Killke negro sobre crema, Killke negro sobre blanco y Killke policromo, que Rowe estableció en su conocida obra sobre la arqueología de Cuzco (Rowe, 1944: pp. 60-6.2). En nuestra clasificación, los fragmentos que aparecen decorados han sido agrupados en siete tipos: Canchacancha rojo sobre crema, que presenta decoración interna o externa. Los fragmentos decorados interiormente son excepcionales, los motivos son líneas gruesas; retícula o manchas irregulares, y aparecen pintados en color rojo de tonos oscuros. Un solo tiesto de este tipo estaba decorado interiormente con mo-



Cerámica de Canchacancha:

Rojo y negro sobre crema.

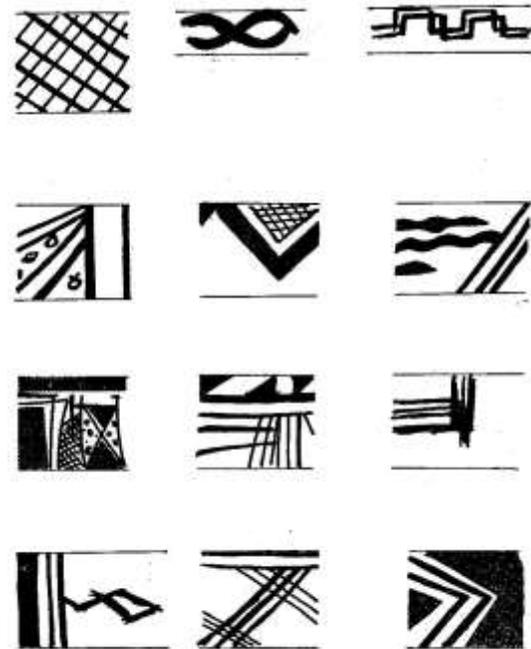
tivos figurativos zoomorfos. La decoración externa se compone principalmente de bandas limitadas por líneas estrechas, líneas curvas, puntos grandes o manchas circulares y otras de contorno irregular, retícula limitada por líneas verticales gruesas, triángulos o "dientes de lobo" generalmente situados cerca del borde.

El tipo que hemos denominado Canchacancha negro y rojo sobre crema tiene una decoración caracterizada por la abundancia de reticulados triangulares que parten del borde, a veces subrayados por líneas negras brillantes y anchas hondas horizontales que se combinan con manchas en rojo o negro cubriendo gran parte de la superficie.

El tipo Canchacancha negro sobre blanco tiene como principal característica diferenciadora la presencia de un fino engobe blanco o de tonos marfileños. Su decoración es de motivos en negro, especialmente retículas, líneas, rectángulos y rombos.

El tipo Canchacancha negro y rojo sobre blanco, tiene análogas características que el anterior, constituyendo grupo aparte exclusivamente por la presencia del color rojo en la decoración, que ocasionalmente, como sucede en otros tipos, es empleado para rellenar zonas.

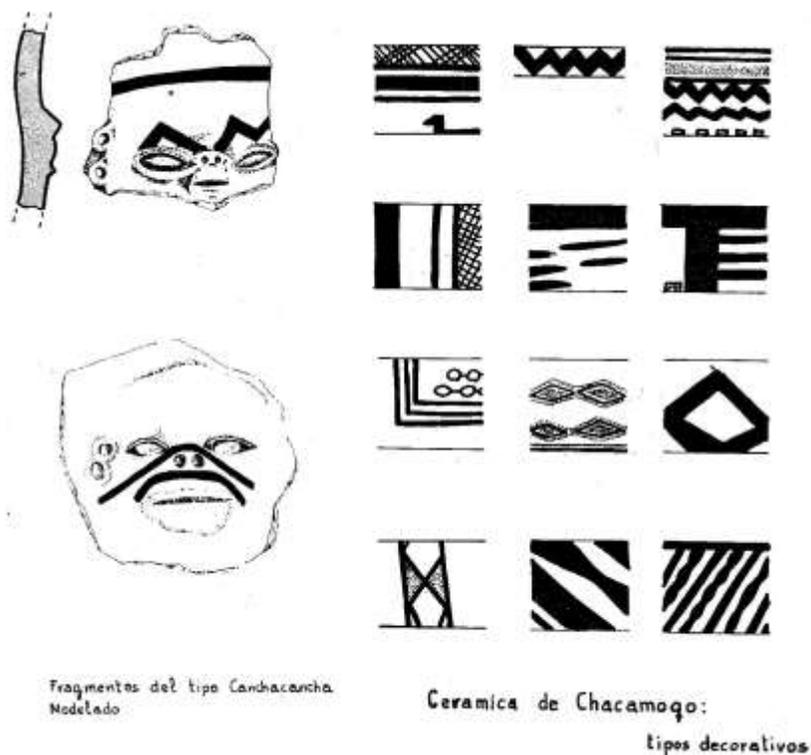
El tipo Canchacancha polícromo añade a los motivos geométricos en rojo y negro otros, generalmente líneas convergentes en ángulo agudo, en

Cerámica de Canchacancha:
motivos decorativos

blanco sobre un fondo crema. Queda así emparentado estrechamente con la gama incaica de colores, que empleó el blanco en tipos imperiales.

Un último tipo decorado es el que llamamos Canchacancha modelado, que aparece con porcentaje muy bajo en el total de la colección. La ornamentación de esta cerámica puede ser interna o externa, aunque del primer caso sólo tenemos una pieza que presenta manchas negras irregulares. La decoración externa es pintada y modelada. La pintura emplea color negro y diferentes tonos de rojo. Los temas son geométricos de líneas, puntos, retícula, triángulos etc..., empleados por regla general para subrayar los motivos modelados.

La decoración modelada se realiza en base a cuatro técnicas principales: incisión, excisión, impresión y relieve. Los motivos son, en todos los casos, antropomorfos y zoomorfos, limitándose a representar rasgos faciales de seres humanos o de un curioso animal de aspecto simiesco con la nariz aplastada, en ocasiones señalada exclusivamente por dos orificios, ojos semioblicuos de gran tamaño, belfo prognato y perforaciones en las orejas (frecuentemente dos impresiones circulares, que, algunas veces, parecen sugerir el posible deseo de representar orejeras). Los rostros humemos se dis-



tinguen por una nariz prominente muy bien delineada, y, en ambos casos, este rasgo se obtiene por relieve, impresión o incisión; los ojos por relieve y excisión para conseguir un abultamiento central, la boca aparece en relieve inciso y las orejas en relieve impreso. Las líneas pintadas pueden señalar las cejas o dar color a otros elementos de la cara; a veces, parecen representar tocados o bandas frontales, e incluso alguna especie de pintura corporal.

Este tipo modelado es el que más se aleja como concepto o realización estilística de las decoraciones de la cerámica Inca Imperial, sobre todo en lo que se refiere al extraño rostro de simio, ya que sólo conocemos entre los tipos incaicos representaciones de caras humanas en los cuellos de vasijas de regular tamaño, así como los relieves de pequeñas serpientes que suelen aparecer en ollas trípodes monocromas —que pueden ser en realidad verdaderas aplicaciones— o, con menos frecuencia, en ollas-cáliz con pie. Por otro lado, la presencia en la cerámica incaica de una funcional cabe-cita en alto relieve que parece ser la estilización del jaguar, presente sobre todo en los arybalos, nada indica sobre posibles relaciones estilísticas con los modelados Killke, como sucede con las decoraciones realistas citadas



más arriba, que se alejan en función y significado de las de la alfarería de Canchacancha.

La cerámica de Chacamoqo no ofrece especiales características que la puedan individualizar respecto a la de Canchacancha. Cabe señalar, sin embargo, que el yacimiento, muy poco elevado y extenso, en contraste con los otros dos que se acercan mucho más al patrón típico de asentamiento Killke, parece de una superior riqueza, a juzgar por la abundancia de fragmentas que pudimos recoger en superficie, y de una relativa mayor pureza de ocupación si comparamos esa abundancia con las escasas muestras de cerámica imperial. Los motivos de Chacamoqo son líneas en negro, triángulos cerca del borde —con frecuencia rellenos de color y subrayados por otras líneas—, la retícula característica, también por lo general cerca del borde cuando es triangular, líneas gruesas que caen en zig-zag suave desde bandas que rodean la panza del vaso, puntos y manchas colocados con mayor o menor asimetría, líneas difuminadas y sinuosas, rectángulos o temas almenados que a veces se componen de varias líneas paralelas, motivos zoomorfos muy estilizados (auquénidos con toda seguridad) que alternan en el diseño geométrico, lazos o cadenas de óvalos irregulares, rombos enlazados, dispuestos horizontal o verticalmente, aspas grandes inscritos en-

tre paralelas, ajedrezados en negro que alternan en el diseño con líneas paralelas convergentes en ángulo agudo, etc...

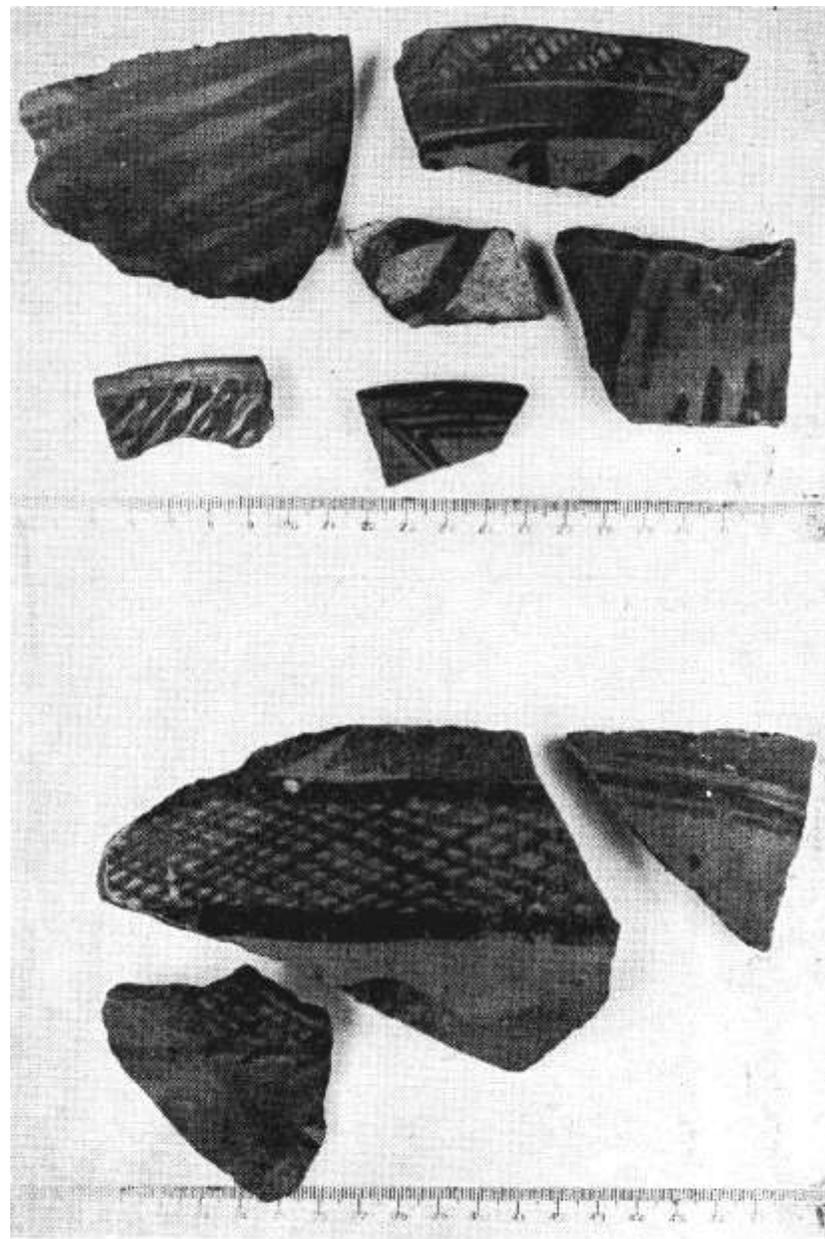
Huimipillay dio el porcentaje mayor de cerámica incaica mezclada con la Killke. Los motivos son de líneas finas paralelas perpendiculares a otras más gruesas, bandas rojas de cierta anchura delineadas por otras más finas en negro, retículas triangulares entre líneas oblicuas que forman ángulos menores de 90° , siempre con diseño irregular y combinaciones caprichosas, aspas negras brillantes sobre fondo crema, y otros motivos que recuerdan, como en Chacamoqo, el tipo Huatanay incaico. Precisamente la cerámica Inca Imperial se distingue en este sitio, además de por su frecuencia, por su variedad, ya que constatamos la presencia de tipos policromos A y B, Orcosuyo y Huatanay. Apareció también en este lugar cerámica Huari superficial.

Para los tres lugares cuya decoración cerámica hemos descrito brevemente, pueden establecerse varios patrones de diseño de acuerdo con frecuencias bien determinadas:

1. Decoración interna o externa de retículas triangulares rodeando el borde.
2. Líneas que caen verticales, en grupos de tres o cuatro paralelas, o partir de bandas gruesas horizontales de otro color y que a su vez suelen estar limitados por líneas más finas.
3. Retículas alargadas, verticales, inscritas entre dos líneas paralelas. El color, en este caso, es alternante.
4. Manchas o puntos que equilibren la composición frente a triángulos, retículas e zonas rellenas de color.
5. Motivos zoomorfos (auquéridos) y fitomorfos ("helechos" o semillas) muy estilizados e inmersos en un diseño geométrico.
6. Líneas oblicuas simples, que pueden converger con otras formando ángulos agudos o grandes triángulos.

En todos los casos de bicromía o policromía, los colores se conjugan: triángulos de líneas negras llenos de rojo, retículas rojas limitadas por líneas negras, puntos de color alternante, etc...

Vemos como puede apreciarse la tendencia estilística de los motivos decorativos que hemos descrito. El diseño Killke es eminentemente geométrico y lineal. La decoración no es recargada sino más bien sencilla, pero con la característica esencial de presentar una gran variedad y riqueza en la composición y una originalidad que, reflejada en la desenvoltura con que se disponen y ejecutan los motivos, a pesar de ser su número relativamente escaso, está fuera de toda duda. Otro factor a tener en cuenta es la despreocupación con que el artesano ha empleado el color sobre las vasijas. Las tintas rara vez son uniformes, adoptando una insospechada gama de matices gracias a la diferencia en la cantidad de agua o grasas añadidas o quizá debido también a que se han mezclado tierras y colores, lo que ha-



Motivos pintados en cerámica Killke.

Líneas y retículas características de la decoración pintada Killke.



Decoración característica en cerámica de Canchoconcha.
Motivos pintados en cerámica Killke

ce más difícil identificar algunas tonalidades, en cuyo caso el reconocimiento del tipo se realiza sobre todo a partir de otros rasgos significativos.

La diferencia entre el estilo Killke y el Inca Imperial radica precisamente en el hecho de que en el segundo es evidente la falta de espontaneidad en el diseño. Salvo en raras ocasiones, el ceramista incaico reproduce modelos consagrados por pautas estéticas inmóviles y funcionalmente útiles. Los vasos Killke, sin embargo, se individualizan por el diseño atrevido que siempre aparece bajo nueva composición, sin la rigidez que llega a imponer la fabricación masiva. La forma en que se disponen las retículas, los triángulos y las figuras almenadas, el empleo del color para rellenar zonas, que de esta manera contribuyen a equilibrar la composición, y la suavidad con que se rompen y flexionan las líneas —según un concepto de la decoración opuesto, por ejemplo, al que prevalece en Huari,— si bien algunos tratamientos lineales recuerdan el estilo Viñaque—, unido todo ello a la ausencia de una absoluta homogeneidad cromática, como ya hemos señalado, produce el efecto de que la cerámica Killke resulte estéticamente atractiva, como si cada pieza fuera la cristalización de una voluntad creadora libremente expresada. En este sentido, el estilo Killke se asemeja a aquellos que florecen en la zona de Cuzco desde Chanapata hasta el Horizonte Medio. Killke parece, en cuanto a la pintura y el modelado, una continuación del Pacallamoqo, de los fragmentos hallados en Lucre y del enigmático Huoro.

Por otra parte, dice Rowe (1946, p. 199) sobre la cerámica Killke: "Los diseños son lineales y enteramente geométricos; parecen guardar algunas relaciones con los presumibles contemporáneos de la cerámica Collao negro sobre rojo, del departamento de Puno." Si bien esta opinión nos parece sugestiva en cuanto a establecer por este camino las relaciones de Killke con los estilos afines del Intermedio Tardío, la de Ibarra Grasso (1960, p. 306) nos parece exagerada cuando asegura que la cerámica Killke viene a corresponder al conjunto de complejos culturales establecidos en el período del reino Colla, y que todos sus detalles de forma y dibujos se encuentran en las cerámicas de Molla y Pacajes. Ni las descripciones y reproducciones de Ponce Sanginés (1957, p. 35 y ss.), excepto quizá en la existencia de reticulados romboidales, ni estudios parciales, como por ejemplo el de Canterla (1969), ponen de manifiesto tales semejanzas en sentido absoluto, cuando menos la adscripción del estilo Killke a los post-tiahuanacotas del Títicaca y Bolivia. Así, no encontramos en Killke los círculos con centros ni los "dientes de sierra" que tan característicos son de las vasijas de Piñiko. Las espirales y los motivos figurativos tampoco tienen en Killke la importancia que en Mollo, aunque sí es cierto que la cerámica que apareció en las tumbas de Pelehuco, Keara y Ollachea recuerdan, precisamente debido a esa libertad y espontaneidad en la manera de disponer los motivos, a la de Canchacancha, al menos en algunos diseños. Por el contrario, puede asegurarse que no todas las composiciones, y ni siquiera todos los motivos, de Killke aparecen en los vasos sureños.

En cuanto a los estilos que pudieron nacer a instancia del desarrollo y expansión de Mollo, —es decir, tengámoslo siempre presente, de una fase última del Tiahuanaco expansivo que nace en la región de Muñecas— los llamados Allita Amaya en Puno; Churajón en Arequipa y Los Maytas en Arica y Tacna, y que forman con Chiribaya y Alfarcito Polícromo el llamado Horizonte Tricolor del Sur (Lumbreras; 1960 b, pág. 236), emplean en la decoración pintada los colores negro y blanco sobre rojo, con motivos que, salvo las zonas reticuladas, se alejan (por ejemplo, los "ase-rados" delineados en blanco) de los Killke. Más tarde, la aparición del citado Negro sobre Rojo en los grupos Chilpe, Charcollo y Saxamar, de Arica, el Kollau puro de Tacna y el Negro-Rojo de Bolivia, parece seguir una tendencia a homogeneizar los estilos serranos del Sur y Centro en cuanto que se pierden motivos como los temas de sierra, de tanto importancia en la cerámica de la región meridional; sin embargo, la realidad es que, en torno posiblemente a una independencia cultural cada vez mayor respecto a los antiguos patrones Huari, se inician auténticos desarrollos locales, alguno de los cuales dio origen a algunas de las posteriores manifestaciones incaicas.

En Huimpillay encontramos cerámica Huari —muy poco abundante por lo general en toda la zona explorada— mezclada con Killke; de aquella es posible que heredaran los antecesores de los incas clásicos alguna forma característica como el kero, pero la decoración nos parece muy diferente, como lo sería también con toda probabilidad el contexto cultural en el que surge.

En cuanto a la sierra norte, precisamente la filiación tiahuanacoide de los estilos tardíos de Cajamarca, los aleja en cierto modo de los cuzqueños. Es posible, por otra parte, que existieran relaciones post-Huari entre los establecimientos de Huancayo y Ayacucho y, desde luego, no es imaginable que hubiera núcleos culturales de relativa importancia que permanecieran aislados en todo el ámbito geográfico que nos ocupa. Con todo, parece que Killke se configura nítidamente como un estilo bien diferenciado que, si bien reproduce motivos de complejos vecinos y hasta otros panandinos como la retícula triangular cerca del borde, posee patrones de diseño originales.

Killke, en los rasgos en que la conocemos por ahora, por su cerámica, los trabajos en piedra y hueso, y por otros elementos que se irán estudiando, como la arquitectura, el sistema económico, el tipo de asentamiento etc., se configura como una importante manifestación cultural que llena al menos una parte del período de trescientos años que separa a Huari del Imperio Inca. Posiblemente, incluso, ciertas pervivencias pueden rodear a algunos enclaves incaicos, ya en el siglo XV, en la misma región de Cuzco, como puede suponerse a partir de los estudios que la Misión Española lleva a cabo en Chinchero.

BIBLIOGRAFIA

- ALCINA FRANCH, José
1969 "Excavaciones en Chinchero (Cuzco); informe preliminar". **Verhandlungen des XXXVIII Internationales Amerikanistenkongresses**. I, pp. 421-428. Stuttgart-München.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel
1969 "Trabajos científicos en Chinchero (Perú)" **Verhandlungen des XXXVIII INTERNATIONALEN DES AMERIKANISTEN KONGRESS**, Stuttgart, München 12 bis, 18 august. Band I. pp. 407-419. München.
- CANTERLA, Juan Francisco
1969 "La colección de cerámica Mollo del Museo de Prehistoria de Valencia". **Revista Española de Antropología Americana** Vol. IV. pp. 65-92. Madrid.
- IBARRA GRASSO, Dick Edgar
1960 "Esquema arqueológico de Bolivia y relaciones con el Perú". **Antiguo Perú: Espacio y Tiempo**. pp. 301-308. Lima.
- LUMBRERAS S., Luis Guillermo
1960a "Algunos problemas de arqueología peruana". **Antiguo Perú: Espacio y Tiempo**. pp. 129-148. Lima.
1960b "Espacio y cultura en los Andes". **Revista del Museo Nacional**. Tomo XXIX. pp. 222-239. Lima.
- LLANOS, Luis A.
1941 "Exploraciones arqueológicas en Quinsarumiyoc y Huaccanhuayco. Calca". **Revista del Museo Nacional**. Tomo X, pp. 240-262. Lima.
- MUELLE, Jorge C.
1941 "Pacarectambo". **Revista del Museo Nacional**. Tomo XIV. pp. 159 y ss. Lima.
- PONCE SANGINES, Carlos
1957 "La cerámica de Mollo". **Arqueología Boliviana**. pp. 33-118. La Paz.
- RIVERA DORADO, Miguel
1969 "La Misión Española en el Perú". **Revista Española de Antropología Americana**. Vol. IV, pp. 315-317. Madrid.
- ROWE, John H.
1944 **An Introduction to the Archaeology of Cuzco**. Peabody Museum, Cambridge.
1946 "Inca Culture". **Handbook of South American Indians**. Vol. II Washington.

LATE PREHISPANIC OCCUPATIONS IN THE EASTERN PERUVIAN ANDES *

DONALD E. THOMPSON

At previous meetings of the International Congress of Americanists, in discussing peasant villages under Inca rule in the Eastern Andes, I have stressed work carried out in the Department of Huánuco, Peru, among two ethnic groups: the Yacha and the Chupachu (Thompson 1968a, 1969). The purpose has been to compare these two groups, both internally and to one another, and to relate them to the imposed Inca rule and the archaeological manifestations thereof as seen in the mejor Inca administrative centers: Huánuco Viejo and Pumpu, and in the less spectacular tambos: Taparku and Tunsucancha. The purposes of such discussions have been on two levels: first, simply to throw some additional light on the nature of peasant life under Inca rule and, secondly, to examine the degree to which the known ethnic boundaries and the political incorporation of these peoples into the Inca Empire are reflected in the archaeological data, especially the most obvious manifestations: architecture and ceramics. At the same time, agreements and discrepancies between the ethnohistorical sources and the archaeology have been investigated.

In contrast to the Yacha and Chupachu, I have paid much less attention to a third local ethnic group, the Wamali, treating this group only briefly as something to compare to the Yacha and the Chupachu. The reasons for the scant treatment of the Wamali are twofold: they were not included in the 1562 *Visita* to Huánuco of Iñigo Ortiz de Zúñiga (1920-25, 1955-61, 1967), which formed the backbone of our work in Huánuco, and hence, secondly, much less field time was devoted to a study of Wamali villages.

* **Acknowledgments.** The field and laboratory work on which this paper is based was carried out between 1964 and 1967 with the support of two grants from the National Science Foundation: GS 42 and GS 1136, and under the sponsorship of the Institute of Andean Research and the University of Wisconsin, respectively. Permission to undertake excavations in Perú was granted under Resoluciones Supremas Nos. 58 (10 de Febrero, 1964); 637 (13 de Mayo, 1965); 962 (13 de Julio, 1966). In addition, a semester of research leave was granted to Donald E. Thompson by the Ibero-American Studies Program of the University of Wisconsin from the Ford Latin American Training and Research Grant.

We did carry out some survey, however, in Wamali sites, and I would like here to reverse my previous approach and describe some of the Wamali sites, referring to the Yacha and Chupachu ones only briefly and as a comparison to the Wamali. I would also like to say a few words as to how I view this whole Huánuco area in the emerging picture of the eastern Andes as a whole. I should note that several of the sites I will be referring to in detail here have already been discussed by Bertrand Flornoy (1955), though his descriptions are quite brief.

The whole Eastern Andes of Peru, including the Huánuco area under discussion, present a tremendously varied environment with a myriad of small ecological zones brought about not only by major variations in altitude and rainfall, or the lack thereof in rain shadows, probably the most important features on the whole; but also by seepages, protected areas, human activities, etc. Within highland Huánuco, where I have observed it most closely, it is possible within a few hours to go from high, cold, windswept altiplano or puna country, useful mainly for pasturage and potato and other high altitude crop cultivation, down through temperate valleys, ideal for growing maize, fruits and vegetables, on to the montaña, where the highly prized coca and other tropical plants flourish. The inhabitants of the area thus had access to a whole series of plant zones and the products thereof. A wide range of environments is being exploited by the people living in Huánuco today; documentary evidence indicates that a similarly wide range was also being utilized in the Inca Period. Presumably these zones could have been used in the immediately pre-Inca period as well. John Murra has pointed out a similar but more elaborate situation for the Lupaqa of Chukuito, far to the south (Diez de San Miguel 1964). One of the problems for future investigation in the Eastern Andes is the extent of exploitation of different environmental zones by the same people, and, if widely present, the degree to which it facilitated the colonization of the Ceja de Montaña. I suspect that when pollenology, flotation, and other recovery techniques, and environmental archaeology in general come of age, so to speak, in the Andean highlands, we may find that vertical movement was very extensive and that hitherto neglected items played a role in highland diet.

Turning now specifically to the Wamali, for obvious reasons we have not located the boundaries of this group in the detail we have done for the Chupachu and Yacha. Most sites are in the Upper Marañón; the majority probably lie in the modern province of Huamalíes, as the name would suggest. Some of the most interesting, including the ones I will be dealing with here, however, are in the Province of Dos de Mayo, downstream from the modern town of Cauri, on both sides of the Marañón.

The town of Cauri is one of the few well known boundary points of Wamali distribution: a group of Yachas lived there, just upstream from the Wamali. In Inca and immediately pre-Inca times, they probably lived in what are now the ruins called Cauricancha and Natí, located above the

present day town of Cauri. These are the only extensive sites in the immediate area today. The Wamali territory begins just downstream, but I suspect that this boundary fluctuated somewhat in the past. Interestingly, the people of Cauri today, according to the ethnological research of Cesar Fonseca (1966), still look socially and economically to their ancient and distant Yacha kinsmen in Chaupiwara, rather than to the former Wamali, closeby downstream on the Marañon. A supposition of ancient animosity would be borne out, as we shall see shortly, by the highly defensible positions of the ancient villages (fig. 1) and the description of these people as warlike and constantly raiding one another by the chronicler Cieza de León (1959, 109-10). The ethnohistorical and ethnological evidence for the connection of Cauri to the Chaupiwara Yacha, however, is not very well supported by the archaeology. Cauricancha and Nati, though in admittedly poor condition because of postconquest use as cultivated fields, clearly bear little architectural resemblance to the sites in the Yacha heartland.

The outstanding Wamali sites just downstream from Cauri include Marcachacra, Alaka, and Chikia (Tsikia) or Chikicurin.

Marcachacra and Alaka lie on the right bank of the Marañon in typical locations along the crest of steep ridges. The positions are obviously easily defended. There are three basic kinds of structures in the sites: circular buildings, probably houses; tall towers; and small tombs both above and below ground. Construction is uniformly of **parka**, though the stone selected tends to be flat slab, thus making the construction stronger and longer lasting than some other kinds of **pirka**.

The circular buildings or houses range from 5.5 to 7.5 meters in diameter. Often the ideal shape is warped somewhat by the necessity of fitting the structure into the available terrain, and the resulting plans are closer to oval or D-shaped in several instances. (Fig. 2).

The towers, most of which are very badly fallen, are roughly square to rectangular in plan, but often have one or more walls intentionally bowed outward, thus producing curves. Small projecting stones ascending like steps, rather similar to what one sees in Cuzco area terracing, are frequently seen on the exteriors (Fig. 3); while on the interiors, rows of projecting stones all at the same level tend to go around the insides. Heights of the towers are estimated to range from 3 to 5 meters. The structures were probably originally stone roofed, though most have since fallen.

The tombs at the sites consisted of subterranean stone lined cists and small above ground beehive-shaped structures.

Chikia, in contrast to the sites just described, lies on the left side of the Marañon and is located on flat river terrace, rather than on a steep ridge. It is also far better preserved than either Marcachacra or Alaka. The contrasting states of preservation could be attributed to age, terrain, erosion, deliberate destruction or a combination thereof. Present at Chikia are large circular structures, just like those in the other sites, but with high door sills

and stone lintels still visible in place. Towers were also present and in a far better state of preservation; indeed, one was virtually intact. Walls running between structures appeared to outline groups or at least some sort of internal divisions, but not enough mapping was done to see any regularity to the groupings. Such walls also appear in the lower part of Garu, as we shall see shortly; but in all such cases, care must be used to avoid confusing preconquest walls with frequent postconquest ones added to make easily built modern corrals in ancient ruins.

Although the circular structures were virtually the same as those seen at Alaka and Marcachacra, the towers were far better preserved and allowed additional observations to be made. Exterior slab steps were present, as before, but here it could be clearly observed that the interior projecting stones, though running around the inside at the same level, probably did not serve to support an interior floor of perishable material (Fig. 4). The position and size of these stones precluded such a function; they could have served as hooks or as wall decoration, but not as floor supports, we feel. In several of the Chikia towers, tall windows were preserved high up, just below the roof, and the tops of the windows were protected by a projecting cornice of stone slab. The best preserved tower had the added features of a small entrance door near the bottom and a complete slab stone roof.

Stone roof construction varied somewhat in detail from tower to tower, but was generally similar. In some towers the roof support consisted of just a few simple projecting stones, across which slab was laid parallel to the walls, the final spanning being accomplished by additional larger slab. In other cases, the basic support consisted of heavy, almost pier-like blocks of coursed slab masonry, presumably spanned in a similar fashion (Fig. 4).

In addition to these usual, but exceptionally well-preserved structures, Chikia had a long, atypical rectangular building. Because of its large size, unique shape (at least for Wamali sites), gabled roof with a window in the gable, and different kinds of masonry details, such as larger and thicker blocks of stone, greater proportion of mud mortar, and the use of tapia or puddled adobe in an exterior courtyard, I strongly suspect that the structure was the Spanish Colonial church. If so, and it would be difficult to prove without excavation, then a series of interesting questions arise. Given the atypical location of the town on the level rather than on a ridge, one's first thought would be that Chikia was the Colonial **reducción** for the surrounding villages. However, other sources (Varallanos 1959) clearly indicate that the town of Jesús, a few kilometers downstream, was the **reducción** for the area, including Alaka and Marcachacra. This would seem to rule out Chikia. I keep having the nagging thought, however, that Chikia may represent a town founded by Wamali in Inca times after raiding had ceased and peace had been imposed by the Inca. This would account for the unfortified position of the village: It is also in keeping with the Inca policy of bringing some people at least down from their high fortified towns

to new, lower, unfortified ones nearer to the best land for cultivation (Rowe 1946: 272). If this is the case, then the rectangular structure could still be the church, built there after the conquest but prior to Viceroy Toledo's **reducción** policy of the 1570's. Such was the case in the Chupachu village of Ichu, which we investigated in some detail and where excavation in a long rectangular building uncovered what we are certain was the altar of the Colonial church, which presumably was used prior to the abandonment of Ichu in favor of modern Panao.

As one continues downstream, there are numerous other similar sites on both sides of the Upper Marañon, many of which are listed by Flornoy (1955). Mention should also be made of Taka, which has been briefly described by the members of the Japanese expedition of 1958 (Ishido *et al* 1960: 298-9, 473). Taca (Fig. 1) is similar to the other sites described, but appears to have rectangular buildings as well as circular ones and towers. I would like to comment here, however, on only one other site: Garu. Garu is typically located on a high steep ridge, but there is also a lower section to Garu on the flats below the ridge. Upper Garu exhibits all the typical Wamali traits: big circular houses up to even 10 meters in diameter, towers and small stone roofed tombs. Garu is one of the most impressive of such sites and, interestingly, some Huanuqueños claim it as the birthplace of Felipe Guaman Poma de Ayala. Whether this is the case or not, Guaman Poma's (1936: 289) picture of death and entombment in Chinchaysuyu, the northern quarter of the empire, shows a little structure full of bones, which is a rather close approximation of the tombs found in many Wamali sites, including Garu (Figs. 5, 6). It is also in keeping with his knowledge of **allauca** and **ichoc** (right and left) bank social divisions (Thompson and Murra 1966b: 635-6).

In comparing these sites to those of other ethnic groups in the Huánuco, area, we see little similarity beyond location on steep ridges. Some Chupachu houses tend to be square with rounded interior corners and gabled roofs; others tend to be horseshoe or irregularly shaped. The Chupachu built no towers, and, though they sometimes used beehive shaped above ground tombs, they also favored burial in small rack shelters, which were walled up across the front. These blocking walls also sometimes served as the rear walls of houses.

The Yacha built a variety of shapes of homes, but they tended to be multiroomed and were often rectangular when the terrain permitted. Again, Wamali style towers were lacking, but there were some construction details such as stone roofs which the Yacha had in common with the Wamali (Thompson 1968a, 1968b, 1968c).

There is one Huánuco site called Aukimarka, which is an exception to the rule. Aukimarka is supposedly a Chupachu village, but in its upper part there are circular houses very similar to Wamali ones (Thompson 1967).

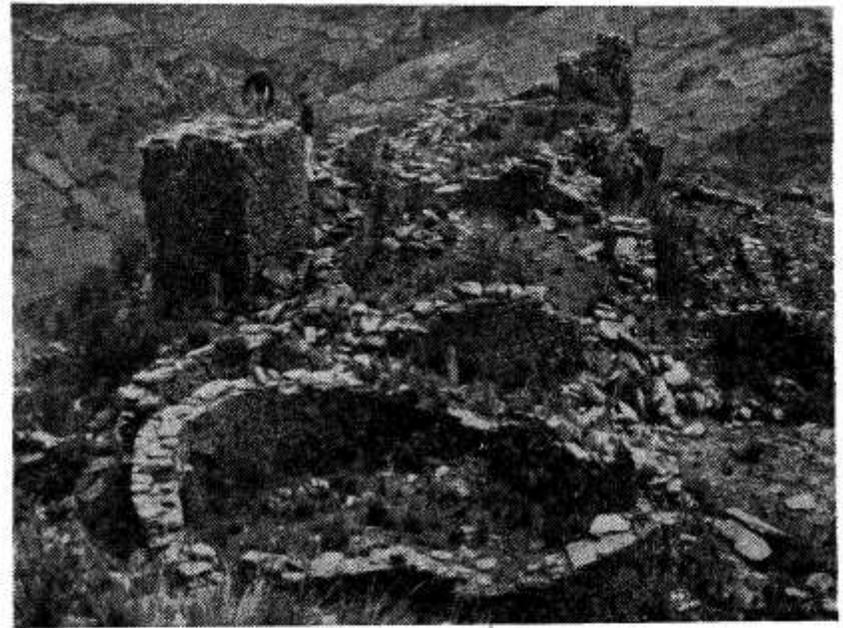


Fig. 1. General view of the site of Taka showing defensible ridgecrest position. Circular house foundation in the foreground; towers in the background.

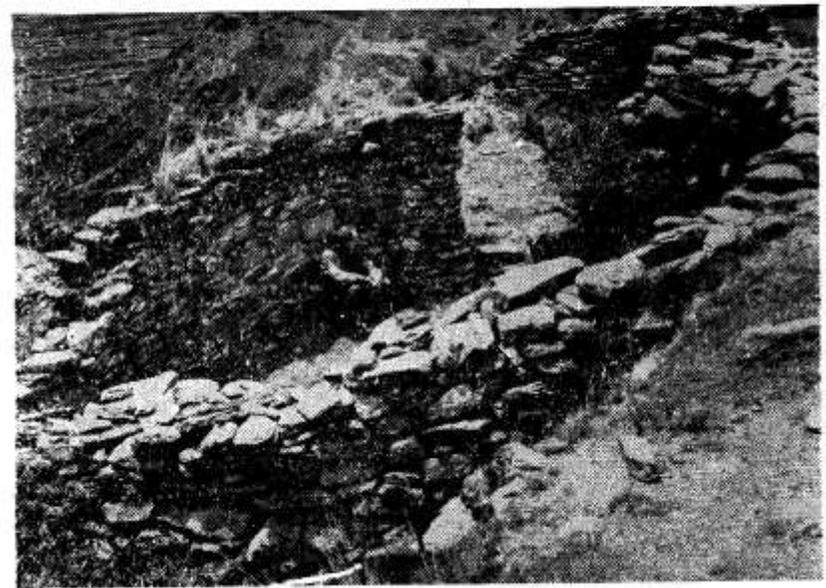


Fig. 2. Foundation of a circular house in the site of Marcachacra. Note how the circular shape is not perfect and how the uphill wall on the right side is serving a retaining function as well as that of house wall.

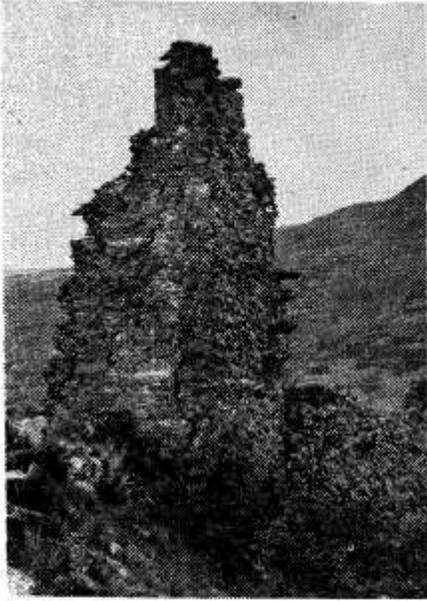


Fig. 3. Tower in the site of Marcachactra.



Fig. 4. Interior view of a tower in the site of Chikla.

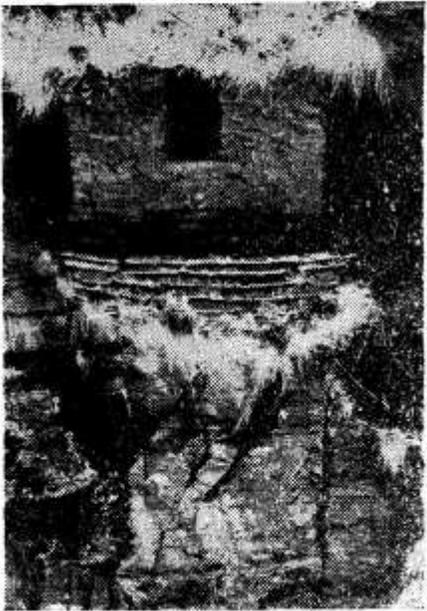


Fig. 5. Tomb in the site of Garu.



Fig. 6. Burial in Chinchaysuyu as depicted by Guaman Pomar.

At the moment I am inclined to go out on a limb and suggest **mitimaes**, perhaps even Wamali mitimaes, whose presence was not recorded in the Ortiz visita, but who were nonetheless resident in the upper part of the site. The lower part of Aukimarka looks more Chupachu-like except for the presence of 4 circular **Qollqa**, suggesting an Inca interest in the village. Perhaps there is a correlation between the presence of the qollqas and the alien architecture. Ceramics from the site have so far yielded no useful clues except that they indicate a tradition somewhat distinct from what exists elsewhere in Chupachu country.

I have used Huánuco as one of the better documented examples of the problems involved in the study of late villages in the Eastern Andes. In recent years, largely through the work of Savoy, Bonovia, Isbell, Rojas Ponce and others, there has been a marked addition to the already considerable number of sites reported by Ryden, Reichlen, Tello, McCown, Flornoy and others in the Eastern Andes of Peru, all the way from the Bolivian side of Lake Titicaca to Chachapoyas. Most of these sites appear to be late in date; many contain Inca influence pottery as well as local styles. In Huánuco at least the occupational deposits in the ridgecrest sites are very thin for the most part and there appears to be little internal ceramic change except for obvious changes under Inca influence.

Yet, while certain architectural themes are to be found scattered throughout the highlands, multiple-storied structures and lines of projecting stones in walls, for example, there is, at the same time, an amazing diversity. Thus, while I will not argue with the proposition put forward by Donald Lathrap, if I understand him correctly, that many of these Eastern slope cultures are to be traced to a spread from the south, I personally think that the situation is greatly complicated by internal movements at very late times; indeed I suspect, but cannot prove as yet, that some of these sites represent groups of persons escaping either Inca or Colonial rule, as well as peoples deliberately moved to their historic locations by the same powers, for a variety of reasons, both economic and political.

BIBLIOGRAPHY

Cieza de León, Pedro

- 1959 The Incas of Pedro de Cieza de León, translated by Harriet de Onis and edited by Victor W. von Hagen. University of Oklahoma Press. Norman.

Diez de San Miguel, Garcí

- 1964 Visita hecha a la Provincia de Chucuito en el año 1567. Documentos regionales para la Etnología y Etnohistoria Andinas, Tomo I. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú. Lima.

Flornoy, Bertrand

- 1955 Exploration Archéologique de l'Alto Marañon (de Sources du Marañon au Río Sarma). Travaux, Institut Français d'Etudes Andines, vol. V. Lima-Paris.

Fonseca, César

- 1966 La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwaranga. Cuadernos de Investigación, No. 1, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco.

Ishida, Yazawa; Sato, Kabori; Chávez and others.

- 1960 Andes Report of the University of Tokyo Scientific Expedition to the Andes in 1958. Andean Institute, University of Tokyo, Tokyo.

Ortiz de Zúñiga, Iñigo

- 1920-25 1955-61 Visita fecha por mandado de su magestad... (1562). Revista del Archivo Nacional del Perú. Lima.
- 1967 Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562. Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central, Tomo I. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

- 1936 Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615). Institut d'Ethnologie. París.

Rowe, John H.

- 1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. In "Handbook of South American Indians", edited by J. H. Steward, Vol. 2, pp. 183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington.

Thompson, Donald E.

- 1967 Investigaciones arqueológicas en las aldeas Chupachu de Ichu y Auquimarca. In "Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562", pp. 357-362. Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central, Tomo I. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco.
- 19680 Peasant Inca Villages in the Huánuco Region. Paper presented at the XXXVIII International Congress of Americanists, Stuttgart. In Press.
- 1968b An Archaeological Evaluation of Ethnohistoric Evidence on Inca Culture, In Anthropological Archaeology in the Americas, edited by Betty J. Meggers, pp. 108-20. The Anthropological Society of Washington, Washington, D. C.
- 1968c Huánuco, Perú: A Survey of a Province of the Inca Empire Archaeology, Vol. 21, No. 3, pp. 174-181. Brattleboro.

- 1969 Incaic Installations at Huánuco and Pumpu. In El Proceso de Urbanización en América desde sus Orígenes hasta nuestros días (Papers presented at a symposium at the XXXVII. International Congress of Americanists, Mar del Plata), edited by Jorge Hardoy and Richard Schcadel. pp. 67-74. Buenos Aires.

Thompson, Donald E. and John V. Murra

- 1966a Puentes incaicos en la región de Huánuco Pampa. Cuadernos de Investigación, No. 1, Antropología, pp. 79-94. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco.
- 1966b The Inca Bridges in the Huánuco Region. American Antiquity, Vol. 31, No. 5. Part 1. pp. 632-639. Salt Lake City.

Varallanos, José

- 1959 Historia de Huánuco. Imprenta López, Buenos Aires

EL SISTEMA URBANISTICO DE CHINCHERO

JOSE ALCINA FRANCH

Aunque los trabajos de excavación emprendidos en Chinchero, (Cuzco) por la Misión Arqueológica Española no han concluido todavía, las campañas de 1968 y 1969 permiten tener un conocimiento relativamente amplio del yacimiento, de manera que podemos apuntar algunas ideas acerca del asentamiento urbano de que se trata.

En varias ocasiones anteriores (Alcina, 1969 y 1970) nos hemos referido al hecho, bien particular, de tratarse en este caso de una concentración urbana de carácter muy limitado, dentro de un ámbito rural, lo que, desde otros puntos de vista, puede representar un contraste de gran interés.

En efecto, los "palacios" de Chinchero son una fundación del Inca-Tupac Yupanqui (Brundage, 1963; pp. 237 y 370), quien, deseando al parecer, tener un lugar de retiro y descanso, a una distancia relativamente corta de la capital del imperio, eligió este lugar, rodeado de lagunas, en una llanura apacible y con un telón de fondo de impresionante belleza —la cordillera andina con los picos del Salcantay, el Verónica y el Soray—, como el idóneo para los intereses que le guiaban en su fundación. Por esta razón, podemos considerar a Chinchero, como una residencia palaciega en un medio campesino, como tantas otras como surgirían a lo largo de la provincia de Yucay (Valcárcel, 1964, 23).

EL CONJUNTO URBANO

El conjunto urbano de Chinchero podemos considerarlo como una serie de edificaciones, generalmente de planta rectangular, adosadas a las faldas de una colina, sobre plataformas, casi siempre muy alargadas y de escasa profundidad —especialmente en dirección norte—, lo que queda explicado por una pendiente, por regla general muy acusada.

Este conjunto de plataformas con construcciones, se ordenó en torno a dos plazas: la que hemos llamado **Gran Plaza** —el actual "capellanpampa"— y la que sirve de plaza al pueblo, a los pies de la iglesia, hacia el norte de la población. Esa disposición hace que lo que podemos considerar como núcleo de la población, el actual amo de la iglesia, y la iglesia misma, aun quedando en una posición central, se halle bordeado por dos

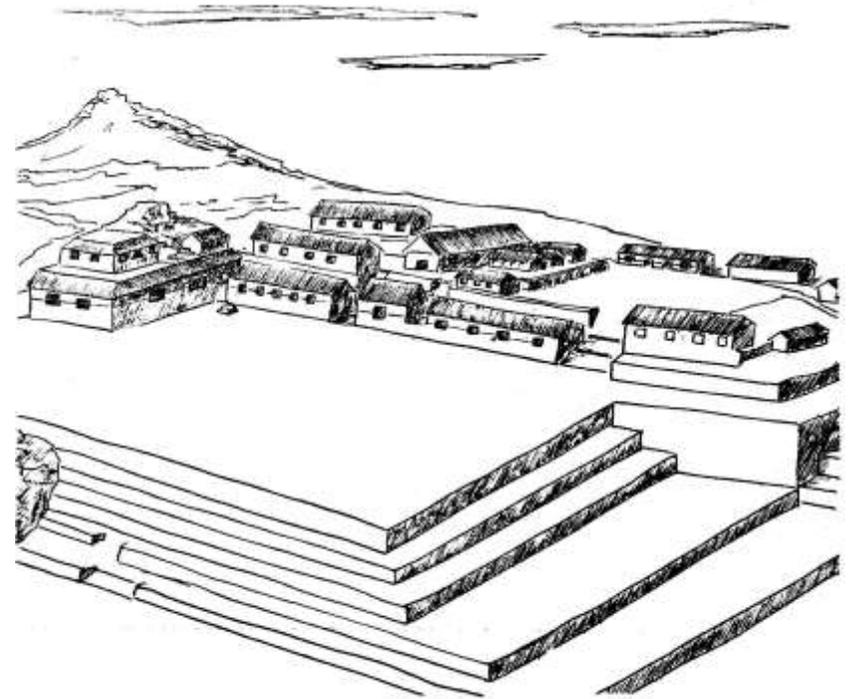


Fig. 1

grandes espacios abiertos e intercomunicados, cuyas funciones respectivas son bien difíciles de establecer en este momento.

De ese extensísimo conjunto lo que ha sido excavado hasta el presente representa menos de una tercera parte de la totalidad.

Hablando en términos generales y a título meramente hipotético, podemos apuntar que la actual plaza de Chinchero, así como el conjunto de edificaciones en su contorno, especialmente las que se concentran en el atrio de la iglesia pueden tener un carácter eminentemente cívico-militar. Por el contrario, la Gran Plaza, así como los edificios que se asoman a ella, y en los que quedan englobadas una serie de "rocas talladas", de las que las llamadas **Titicaca** y **Pumacaca** parecen ser las más importantes, posiblemente representan un conjunto de carácter religioso o ceremonial. (Fig. 1).

VÍAS DE CIRCULACION

Si tenemos en cuenta que, según hemos señalado más arriba, todas las estructuras arquitectónicas se hallan distribuidas sobre plataformas ado-

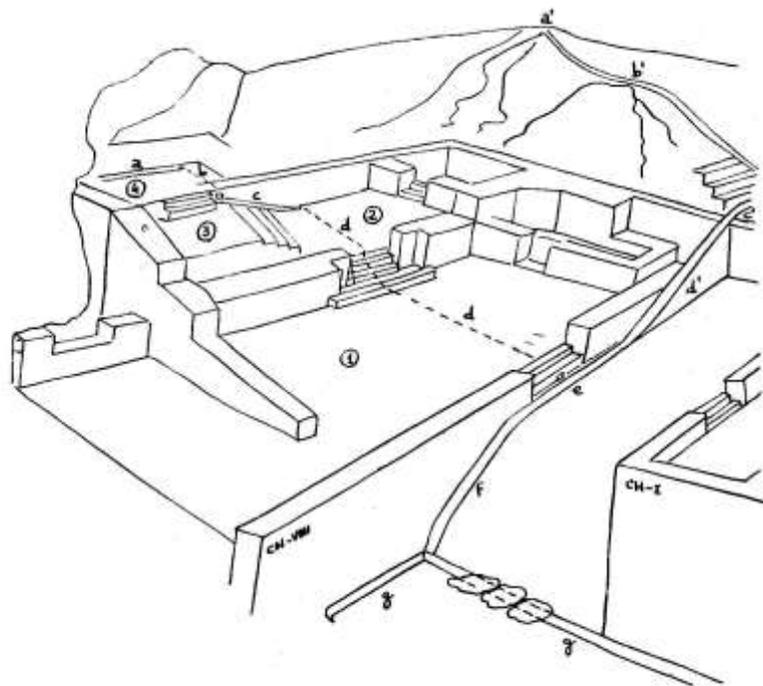


Fig. 2

sadas a la colina de Chinchero, el primer problema técnico a resolver para ordenar la circulación interior del núcleo urbano de que estamos tratando, es el de la intercomunicación entre las diferentes plataformas. Para ilustrar este caso tenemos varios ejemplos, en los que el problema se ha resuelto de manera diferente.

Podemos mencionar en primer lugar, aunque propiamente se trata de un caso de circulación interior, aquél en el que para salvar las diferencias de altura entre varias plataformas se ha utilizado una serie de varias escaleras de hasta cinco peldaños, orientadas rectilíneamente, o conectando varias series con distinta orientación. Este es el caso del sector CH. VIII., en el que para salvar el desnivel desde la primera a la tercera plataforma, se han utilizado hasta cuatro tramos de escaleras, de dos, cinco, cuatro y cuatro (?) peldaños. Estas escaleras y peldaños se hallan en un conjunto cubierto y, por lo tanto, responden a una solución de circulación interior (Fig. 2).

El segundo caso a mencionar como ejemplo es la comunicación entre la zona intermedia entre el sector CH. I. y el CH. II. y el pasillo posterior de este último edificio. En este caso, la calle principal, de la que hablaremos luego, alcanzaba el punto de comunicación con el pasillo a una

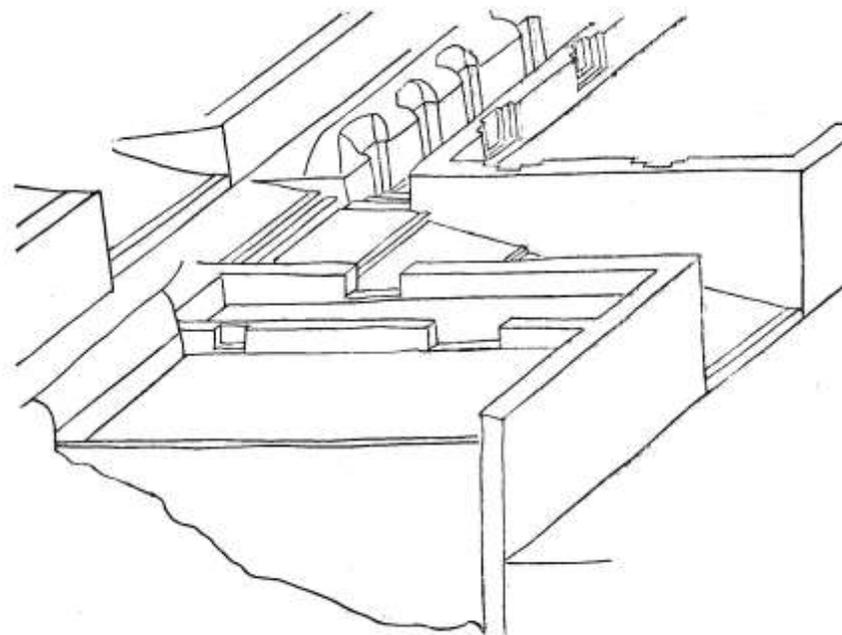


Fig. 3

altura relativamente elevada. Para salvar esa diferencia de nivel, el urbanista utilizó la misma solución que en el interior del conjunto CH. VIII.: cinco peldaños sirven para descender al nivel del pasillo posterior del edificio CH. II. (Fig. 3).

Por último, el caso quizás más interesante es el que hallamos en la calle intermedia entre CH. I. y CH. II. Esta calle pone en comunicación directamente la Gran Plaza con la plataforma en la que se encuentra la actual iglesia de Chinchero. El urbanista aquí ha optado por combinar la solución de la escalera con la rampa, de manera que hay varios tramos de rampas con diferente inclinación, separados por grupos de uno, dos o tres peldaños. A esta vía de acceso desembocan el pasillo antes mencionado, así como el que bordea por su parte posterior el sector CH. I., así como este último edificio abre su puerta principal de ingreso a esa misma calle (Fig. 3).

Si los sistemas de acceso de una plataforma a otra quedan resueltos, como acabamos de ver, mediante el uso de rampas y escaleras, la circulación general por el núcleo urbano se realiza a través de calles y pasillos abiertos, que bordean los edificios y comunican entre sí las plazas y los diferentes sectores de la población. De unos y otros daremos varios ejemplos; (Fig. 4).

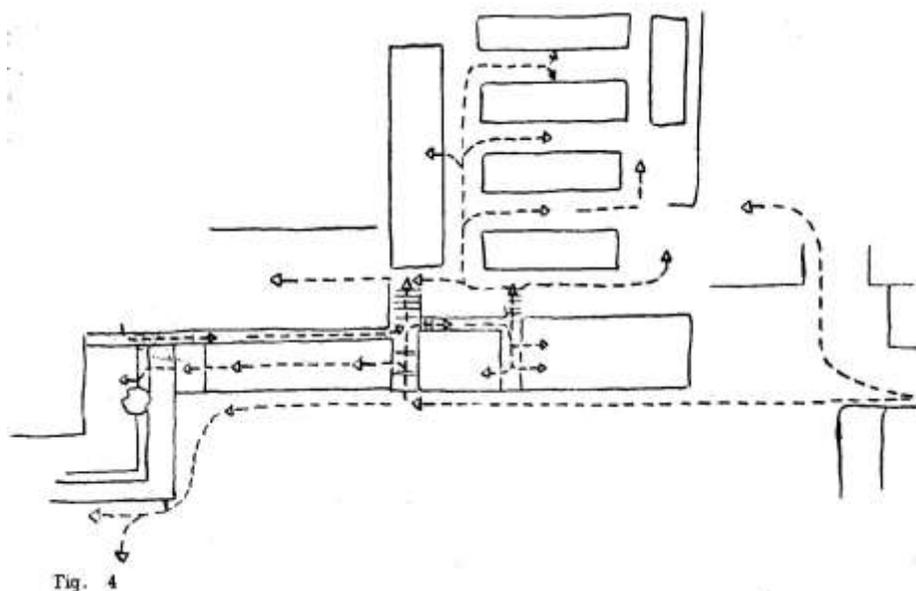


Fig. 4

Hemos llamado "pasillos" a aquellas vías de circulación que por su escasa anchura pueden ser calificadas de pasillos o pasadizos. Los ejemplos que señalamos en Chinchero corresponden a vías de comunicación que discurren por la parte posterior de los edificios. En el caso del ya mencionado pasillo que va por detrás del edificio CH. I, lo hace a una altura media entre ambas plataformas, quizás a la altura del arranque de la techumbre del citado edificio. El otro caso a mencionar es el pasillo posterior del edificio CH. II. En este caso el nivel del piso del edificio y el del pasillo es el mismo. En el sector CH. VIII. se puede citar otro pasillo que bordea la parte edificada y que aún no ha sido excavado en su totalidad (Fig. 2).

Las "calles" según nuestra terminología son vías de circulación que discurren, entre edificios construidos sobre una misma plataforma. Tal es el caso de los edificios excavados en el atrio de la iglesia, entre los cuales hallamos calles con un canal de desagüe central. Estas vías de circulación son, al menos, de doble anchura que los llamados "pasillos", aunque su función sea la misma.

Tanto las "calles", Como los "pasillos" tienen pavimentos constituidos por tierra apisonada con pedrezuelas de mayor o menor grosor y canales de drenaje. Las "calles", según hemos indicado más arriba, tienen sus canales de desagüe en la parte central, mientras los "pasillos" suelen presentar el canal de drenaje junto al muro o a uno de los muros que lo limitan, tanto si es un muro de contención como si se trata del muro de una verdadera plataforma: en este caso la diferencia estriba más bien en

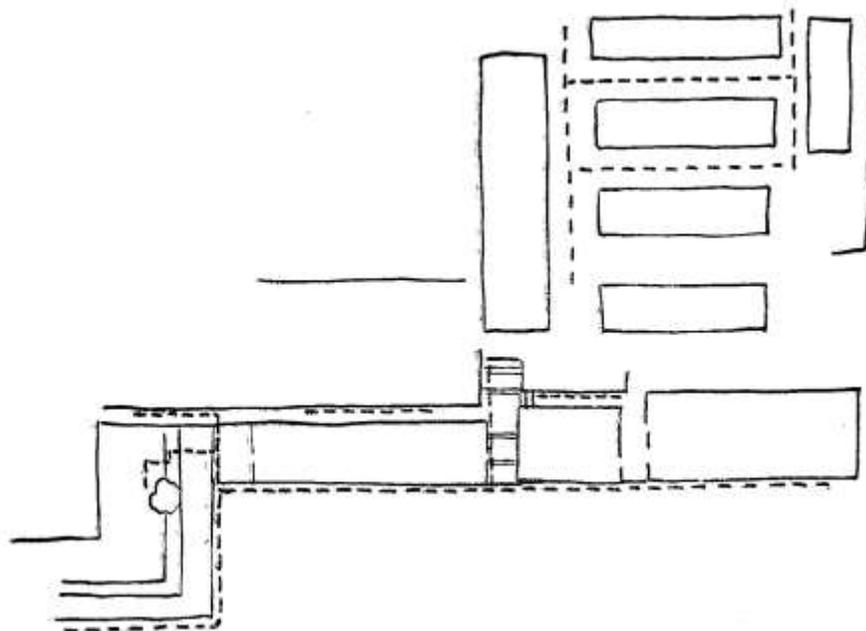


Fig. 5

la talla de la piedra que es más o menos perfecta en función de la aparente visualidad que ofrezca.

Calles, pasillos, escaleras, rampas y plazas son los principales elementos utilizados por el urbanista para organizar un sistema de circulación lógico, dentro de esquema urbano que hemos descrito al principio.

Por lo que sabemos hasta ahora (Fig. 1) las dos plazas debían estar intercomunicadas justamente allí donde, en la actualidad, hay una puerta de acceso a la plaza del pueblo, desde el "Capellanpampa". El paso desde la plaza del poblado al atrio de la Iglesia, que actualmente se verifica por una escalera compuesta por grandes bloques de piedra, posiblemente dinteles de puertos y ventanas traídos de otros lugares, debía realizarse por ese mismo lugar, pero utilizando quizás un sistema de rampas y escaleras. Todos los edificios del atrio se comunicarían entre sí, mediante las calles antes descritas.

Desde la Gran Plaza sólo había un acceso a la plataforma que la rodea por los lados Sur y Este: es aquel al que hemos aludido antes, situado entre el edificio CH. I. y el denominado CH. II. (Fig. 3). Por la parte posterior de este último edificio se podía llegar hasta la puerta principal de ingreso al mismo, así como a la entrada del edificio CH. III. Por último, por ese mismo camino se ascendía hasta la plataforma donde se hallaban los edificios principales —CH. IV., allí donde hoy se eleva la iglesia de Chin-

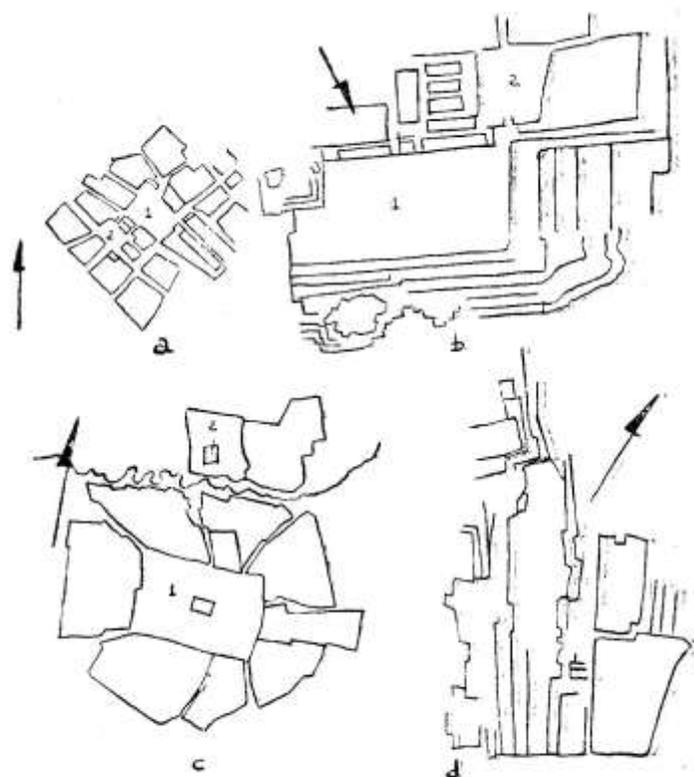


Fig. 6

chero, y por el pasillo posterior al edificio CH. I se podía llegar hasta la segunda plataforma del conjunto CH. VIII.

La circulación hacia el Este, por la Gran Plaza, llegaba hasta una zona —aún no explorada— por donde se debía descender a los andenes que rodean la piedra tallada Titicaca. Por uno de esos andenes se accedía a la entrada superior de la roca, en la que, mediante una serie de escalones tallados en una hendidura se alcanza la superficie superior de la misma, mientras que, casi a los pies de esa roca, por el lado Oeste, se halla una segunda entrada, que da acceso a una gran hendidura central que parte la roca en dos mitades (Fig. 4).

Todo ello, como puede apreciarse, representa un complicado esquema de circulación perfectamente funcional, elaborado de una sola vez y como una gran unidad, únicamente modificada, quizás, en algunos pequeños detalles, lo que implica una planificación previa y una especialización muy decidida en la urbanización.

EL SISTEMA DE DRENAJES

Si alguna duda podemos tener de lo que venimos diciendo, el estudio del sistema de drenajes confirmará nuestras afirmaciones, ya que es quizás en ese sistema de evacuación de aguas de lluvia y residuales en lo que se alcanza un más alto nivel de perfección.

El sistema de drenaje de andenerías agrícolas, o los sistemas de conducción y depósito de aguas, son conocidos para otros centros urbanos incas; pero quizás en ninguno de ellos encontramos un tan complejo y amplio sistema de evacuación de aguas como en el yacimiento de Chinchero.

Ya hemos indicado más arriba que las calles presentan un canal central, perfectamente asentado en el terreno y con un revestimiento de piedras talladas que impide cualquier filtración. Así ha sido advertido en toda la extensa plataforma —sector CH. IV.— en que se halla hoy la iglesia y el atrio de la misma.

De otra parte, en los pasadizos o pasillos más estrechos que las calles, el canal en cuestión se ha situado junto a una de los muros que limitan su recorrido. En el caso del pasadizo trasero del edificio CH. II., el canal recorre toda la longitud del muro de contención de tierras decorado con hornacinas (Fig. 3). En el ejemplo del pasillo trasero del edificio CH. I., observamos que este canal ha sido en parte tallado en una roca que aflora junto al edificio CH. VIII., y después de descender por unas escaleras desaparece para volver a reaparecer unos metros más hacia el Oeste.

La utilización de un canal revestido de piedra se hace a veces inútil por la propia inclinación de la calle o pasillo, por lo que, de pronto, desaparece bruscamente. Tal es el caso del "pasillo" que recorre la parte posterior de la estructura CH. I.

Estos canales, en ocasiones, deben salvar un desnivel considerable, tal por ejemplo, en el sector entre las estructuras CH. VIII. y CH. I. y entre este edificio y el denominado CH. II. En esos casos se ha construido un plano inclinado que permite la caída del agua, sin que la erosión pueda afectar a la construcción arquitectónica junto a la que se realiza el salto (Fig. 2).

En el esquema adjunto (Fig. 5) se indica el complejo sistema que afecta a la totalidad de la zona excavada, por lo que puede sospecharse que todo el conjunto urbanizado mantenía paralelamente un sistema de drenaje completo.

Sin embargo, en el sector CH. VIII., se ha podido descubrir un sistema de superficie y subterráneo absolutamente completo y extraordinariamente ingenioso que resuelve el problema de desagüe —al menos parcialmente— de ese sector (Fig. 2). En efecto, en un pasillo elevado, casi a la altura de la roca tallada **Pumacaca**, encontramos un primer sector (a) de canal a cielo abierto que corre de Norte a Sur. A la altura en que el pasillo termina, el canal se hace subterráneo (b), cruza el pasillo de Este a Oeste y viene a aflorar a la altura de una escalera, de la que únicamente

se han conservado los peldaños que han debido servir de apoyo al canal (c) para descender hasta un punto junto al muro, en la plataforma segunda de este conjunto (2), punto en el cual de nuevo se hace subterráneo (d) para atravesar toda la plataforma y, por debajo de los peldaños desaparecidos de una escalera que comunica con la primera plataforma (1), descender bajo el suelo de ésta y venir a desembocar por debajo de los peldaños de acceso de la puerta principal del edificio, en un canal abierto (e), que corre de Sur a Norte junto al muro, en la zona intermedia entre los sectores CH. VIII. y CH. I. En todo este recorrido, desde la tercera a la primera plataforma, el canal tiene una luz aproximada de 10 centímetros, pero el canal sobre el que desemboca (e), que procede del sector Sur (a', b', e', y d'), ya tiene entre 15 y 20 centímetros.

Por último, este canal desciende por una pendiente de unos 45° (f) hasta el nivel de la Gran Plaza, donde ha sido descubierto un nuevo canal (g), que debe bordear todos los grandes edificios que asoman a la misma y cuya anchura llega ya a los 25 ó 30 cm.

La perfección en el trazado, la solidez de las partes a cielo abierto, como las subterráneas y la estudiada graduación en las diferentes anchuras de los canales que se conecten unos a otros, formando el complejo descrito, son un buen ejemplo de hasta qué punto los arquitectos y urbanistas a los que Topa Inca Yupanqui encomendó la tarea de construirle la residencia de Chinchero cumplieron su cometido con una precisión y maestría difícilmente igualable.

DISCUSION

Aunque no es éste el momento de afrontar plenamente el problema de analizar el problema urbanístico de Chinchero, enteramente y en profundidad, o, menos aún el de hacer comparaciones con otros asentamientos urbanos de los incas, en los párrafos siguientes aludiremos a algunos de los temas de mayor interés que se desprenden de lo dicho anteriormente.

Una primera cuestión sería la de analizar el significado y uso de términos tales como el de "ciudad", "centro urbano", "urbe", etc. En el caso que nos interesa ahora, Chinchero representa, evidentemente, por lo que se refiere a su extensión y probable población, algo que ni lejanamente puede compararse con la "ciudad" del Cuzco (Rowe, 1967, 59), no obstante lo cual, todo el conjunto arquitectónico, al que nos hemos referido en los párrafos anteriores, así como otra serie de ellos no excavados aún, representan una organización y estructura propiamente urbana.

Rowe (1967, 59) ha señalado la tendencia entre los especialistas dedicados al estudio de patrones de asentamiento, a distinguir **ciudades** y **centros ceremoniales**, considerando a éstas como categorías exclusivas. Una exclusividad de este género no parece útil, ni siquiera tratándose de pequeños núcleos urbanos relativamente especializados.

Si tenemos en cuenta el **carácter** más determinante de los centros urbanos del área de cultura inca o influida por ella, podremos advertir que pueden distinguirse hasta cinco grupos: (1) centros urbanos de carácter militar o fortalezas, como Ollantaytambo o Pisaj; (2) centros urbanos de carácter residencial, como Uchykosko o el propio Chinchero; (3) centros ceremoniales, al estilo de Pachacamac; (4) centros urbanos de carácter administrativo, como Huánuco Viejo; y (5) centros urbanos de particular importancia económica, agrícola o ganadera. En urbes de la extensión o complejidad de Cuzco, la totalidad o muchos de esos caracteres se dan simultáneamente, pero no debemos olvidar que aun en los centros urbanos mencionados más arriba el hecho de que una de las características señaladas prepondere sobre las demás no implica que las restantes no se den.

En un estudio sistemático del urbanismo en el área de cultura inca no hay que olvidar, por otra parte, el hecho de que una serie de centros urbanos han debido crecer sobre estructuras previas pre-incas, y desarrollarse de manera más o menos anárquica a partir de ellas, mientras que otra serie de esos centros urbanos, o bien fueran planificados desde el principio (Rowe, 1963, 18) —tal es el caso de Huánuco Viejo y también de Chinchero—, o bien se planificaron a partir de algún momento concreto, como es el de Cuzco a partir de Pachskuti (Rowe, 1967, 60 - 61). Pese a lo cual, aun los centros urbanos planificados han debido inevitablemente adaptarse a las condiciones que el terreno concreto sobre el que se debían edificar, ofrecían. Todo ello puede explicar la, al menos aparente, diversidad urbanística que se aprecia en aquellos centros de los que es posible obtener actualmente un levantamiento relativamente amplio y exacto.

A pesar de lo sugestivo del planteamiento hecho por Zuidema recientemente, para el establecimiento de un patrón de asentamiento basado en la estructura social inca (Zuidema, 1969), no vamos a intentar hallar los posibles paralelos en Chinchero. Los indicios que significan el hallazgo de algunas representaciones de **pumas o serpientes** en relación con ciertos edificios son todavía insuficientes para hacer tales inferencias. No obstante, sí queremos referirnos a la existencia de dos plazas conectadas entre sí, o muy relacionadas, al menos en Chinchero y Cuzco (Fig. 6). En ambos casos, posición y tamaño relativos, diferencias, de nivel, etc., son muy semejantes. Llama la atención, además, el carácter asimétrico o no central de ambas plazas, en relación con el resto de la población, lo que, quizás, pueda estar determinado por circunstancias del terreno. En el caso de Chinchero, la gran explanada del "Capellanpampa" se halla al borde septentrional de la colina sobre la que se asienta la población, mientras en el caso del Cuzco las plazas se sitúan junto al río Huatanay. La función de estas plazas, así como las divisiones dentro de una, como en el caso de Machu Picchu (Valcárcel, 1964), o las que se hallan relativamente alejadas en otros centros urbanos como Huánuco Viejo (Harth-Terré, 1964), Ollantaytambo, Pata Marca (Fejos, 1944) o Pisaj (Angles, 1967), es aún difícil de señalar con seguridad: sólo, un minucioso análisis comparativo de estructu-

ras arquitectónicas y urbanísticas, nomenclatura derivada de la información etnohistórica y estructuras socio-culturales, podrán, quizás, en el futuro, dar respuesta adecuada a estas cuestiones.

BIBLIOGRAFIA

- Alcina Franch, José.
 1969 Excavaciones en Chinchero (Cuzco); Informe Preliminar, **Verhandlungen des XXXVIII International Amerikanistenkongresses**. (Stuttgart, 1968). Vol. 1: 421 - 28. München.
 1970 Excavaciones en Chinchero (Cuzco): Temporadas 1968 y 1969. **Revista Española de Antropología Americana**. Vol. 5: 99 - 121. Madrid.
- Angles Vargas, Víctor A.
 1967 **P'isaq, Gran metropoli inka**. Cuzco.
- Brundage, Burr Cartwright.
 1963 **Empire of the Inca**. University of Oklahoma Press. Norman.
- Fejos, Paul.
 1944 **Archeological explorations in the Cordillera Vilcabamba Southeastern Perú**. Viking Fund Publications in Anthropology. Vol. 3. New York.
- Harth-Terré, Emilio.
 1964 El pueblo de Huánuco Viejo. **Arquitecto peruano**. N° 320-321. 20 páginas. Lima.
- Rowe, John Howland.
 1963 Urban settlements in ancient Perú. **Ñawpa Pacha**, Vol. 1: 1-27. Berkeley.
 1967 What kind of a settlement was inca Cuzco? **Ñawpa Pacha**. Vol. 5, pp. 59-76. Berkeley.
- Valcárcel, Luis E.
 1954 Tradición, planeamiento y urbanismo. **Revista del Museo Nacional**. Vol. XXIII pp. 3-12. Lima.
 1964 **Machu Píchu, el más famoso monumento arqueológico del Perú**. Biblioteca de América: 11. Editorial Universitaria. Buenos Aires.
- Zuidema, R. T.
 1969 La relación entre el patrón de poblamiento prehispánico y los principios derivados de la estructura social incaica. En Jorge E. Hardoy y R. P. Schaedel: **El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días**. págs. 45-55. Buenos Aires.

"THE IDENTIFICATION OF FUNCTION IN INCA ARCHITECTURE AND CERAMICS"

CRAIG MORRIS

The temporal aspects of the ceramics and architecture left by the pre-Hispanic Andean cultures have received the systematic attention of archeologists for many years. Functional characteristics, however, have usually been relegated a secondary importance. This is understandable given the necessity of an accurate temporal sequence before other kinds of studies can be undertaken. But for the Inca Period, where the time span is relatively short, the degree of architectural preservation usually quite good, and some written evidence is available to supplement material remains, it seems appropriate to undertake studies of ceramics and architecture which are likely to give us information about their uses and their users. Such functional information is essential if archeology is to contribute to broader statements about Inca society and Inca life.

There are several examples in the still sparse literature on the Late Horizon which illustrate both the feasibility and the value of studies which deal explicitly with the identification of function. Rowe's discussion of Inca architecture in **An Introduction to the Archaeology of Cuzco** (1944), particularly his weaving together the historical and archeological evidence for the Coricancha, is perhaps the classic example. The ethnographic approach taken by Núñez del Prado in his paper "La vivienda inca actual" (1958) is also especially noteworthy, and shows us that much crucial information is still available in contemporary communities and households. Among several other examples, the work of Harth-Terré at Huánuco Pampa has been especially useful in bringing an architect's sense of function to the task of interpreting Incaic planning.

The archeologist cannot perceive the use of buildings and artifacts with the certainty or detail available to the ethnographer. His methods are more indirect, and his results more questionable; this probably accounts for some of the reluctance for undertaking functional studies. Basically the investigation of function involves some sort of analogy with ethnographically or historically known cultures. And lacking any widely applicable understanding of the functions of culturally produced material forms, we frequently rely on common sense and rather post-hoc interpretations for material

so far removed from the present that there is no source of direct evidence of its use.

In the Inca case there is both ethnographic and historical evidence which can be mobilized. But this is not nearly sufficient to cover even the majority of the forms the archeological record has preserved. In depending on the archeology alone it is essential to combine all of the associated evidence, not simply to look at objects in isolation. By dealing with larger units of association like a building and its contents, or even a group of adjacent buildings, the suggestions of function are maximized, as is the likelihood that an incorrect notion will be disproved. The result of course is the identification of what is frequently referred to as "activity areas." And the details of the use of the ceramics and architectural elements which make up such an area is usually less interesting than the function of the area as a whole. The way in which the same basic form of building or pot may have been used also varies from situation to situation. Thus the same kind of building may have been a simple dwelling in one instance or part of a temple compound in another. And instead of neat differences between storage jars, cooking pots, and dishes for serving and eating food, we have the frequencies of various forms of vessels associated with several distinguishable activities.

A complete treatment of function will eventually have to provide basic descriptions of all the important varieties of architecture and pottery along with information regarding the various contexts in which they occur. Our information, however, is much too fragmentary for that, and what I try to do in the following paragraphs is suggest what the characteristic architecture and ceramics appear to have been for a few of the more important activities carried out in Huánuco Pampa, Tunsukanca, and some of the other Imperial, or state built, centers in the Central Highlands.* If it is hoped that these data will become part of an extensive comparative catalogue of functional identifications, useful particularly for the Peruvian Central Highlands, but with some broader applicability as well.

STORAGE

At this point we are on surest grounds in the identification of the architecture and ceramics associated with storage activities. A relatively exhaustive study was aimed at storage (Morris 1967), and there is the added advantage that storage zones are frequently spatially segregated entities on the peripheries of settlements. Also the identification of storage is based in part on historical references (Roman [1575] 1897).

* These sites were investigated in 1964, 1965, and 1966 as part of the "Study of Inca Provincial Life" directed by John V. Murra. For more general information on the work at Huánuco Pampa see Morris and Thompson (1970), and for Tunsukanca, Morris. (1966).

A distinction between storage for the household and storage for other organizational units must be drawn. Household storage in the area I studied near Huánuco did not involve distinct structures or types of architecture, but rather was accommodated by certain features of residential building. There is little archeological evidence for storage within the residences, but Núñez del Prado's observations of modern practices in Ollanta, some of them in still used pre-Hispanic houses, suggests that the attic was the focus of household storage, with the niches so common in Incaic walls being used for keeping articles of more frequent use (Núñez del Prado 1958: 4). A further method of household storage employed subterranean pits. The few examples we found of these were associated with Chupaychu villages, not settlements founded by the Inca, but the use of pits, where foodstuffs were stored frequently in jars, is widespread, and it was probably as characteristic of the Inca as of the groups they ruled.

It is when storage was undertaken as a specialized activity of the state with rigorously planned facilities that its manifestations are clearest. In large Inca installations, like Huánuco Pampa, it is possible not only to recognize and determine the size of the storage facilities, but to note functional divisions within the storage complex as well. The specific functions of these different storage areas can in some cases be identified, providing the basis for estimations of the extent to which certain goods were stored (Mortis 1967).

Storage in the state installations at Huánuco Pampa. Tunsukanca, Xauxa and Pumpu is distinguished by three features which clearly set it apart from other activities on the sites. The first of these is the location of the storage areas as in relation to the settlement plan as a whole. The depository zones were placed on the edges of the settlements at a higher elevation than the residential and other areas in the main body of the sites. In the case of Tunsukanca the difference in elevation was small, but at Huánuco Pampa the highest of the 497 storehouses overlooked the city from 192 meters above the central plaza. A high hillside location is also characteristic of at least most of the storage at Pumpu and Tarma and of the massive storage complex at Xauxa.

Roman ([1575] 1897: 201) noted the hillside location of Inca storehouses in 1575, less than 50 years after the Spanish conquest, so our basis of identification is fairly direct. But this does not mean that all structures in such positions are storehouses, or that storehouses occur only on hillsides. Brief examination of some Inca coastal sites like Tambo Colorado or Inkawasi suggest that only a few storehouses were placed in the hillside position typical for the Central Highlands. Storage in these sites tended to be dispersed within the main body of the settlement. This difference may in part be explained simply by the Inca's following earlier traditions in the coastal areas; it is also possible that the security risks of more isolated storage sectors were greater on the coast than in the Central Highlands.

A second feature which sets storage apart, is its architectural form - the buildings called **qollqa**. **Qollqa** architecture is marked by considerable variation in detail from site to site which is interesting in itself (see Morris 1967: Appendix II). But the features which provide the keys to function are those of the general size and form of the buildings and especially the nature of the doorways by which they were entered. There are two basic **qollqa** forms in the Central Highlands: circular and rectangular. Both of these occur at Huánuco Pampa, Pumpu, Xauxa and Tarma; only the circular is found at Tunsukanca. The rectangular form occurs in both single room and double room varieties at Huánuco Pampa and Tarma, and there are two examples with more than two rooms at Huánuco Pampa. In Xauxa and Pumpu storehouses have one room only. The interior diameters of the circular storehouses varied from two meters to more than six meters with about five meters being the most frequent diameter at Huánuco Pampa. The single room rectangular **qollqa** there, are about nine by three meters, and the multi-room structures about five by four and one half meters. There is a moderate range of variation in each case. The height of the walls above the floors is about 3.3 meters.

The doorways to the storehouses are little more than low windows. A high threshold gives a step through door, which is frequently as much as a meter above the floor. The exact height varies considerably and is influenced by the slope of the hill in the case of doors on the uphill side, but the thresholds are never flush with either the exterior or interior ground surfaces. The doors are quite small: about 50 cm. in width and 60 to 70 cm. in height with a roughly trapezoidal shape at Huánuco Pampa, where large numbers are preserved. Doors in rectangulars are about 10 cm. taller than those in circular ones. The small door size and high threshold make entry and exit extremely awkward, and emphasizes that these buildings were designed for things, not people. The architectural argument is further clinched by elaborate floor preparations involving rough paving in some cases, and elaborate systems of ventilation or drainage in others.

A contrast between coast and highlands is once again seen in storage architecture. The crumbled foundations of a few **qollqa** similar to the circular variety just described can be seen above Tambo Colorado, but the majority of storage in most coastal sites of Inca occupation seems to have taken place in subterranean and semi-subterranean pits or bins entered from the top. This striking difference between coast and highlands in storage practices extends back beyond the Inca in time, and undoubtedly reflects in part, the need to cope with different climates in achieving optimum preservation.

A third feature by which storage may be recognized is its ceramics. Pottery is not always a suitable container for storing goods, but when it was used, again at Huánuco Pampa where our sample is large, a single jar form predominated almost to the complete exclusion of others. These are the

large jars frequently referred to as "aryballoids" and local varieties of what Rowe (1944:48) has labeled "shape a" in his descriptions and illustrations of Late Inca pottery from Cuzco. In Huánuco Pampa this vessel form accounted for more than 90 per cent of the pottery encountered on the floors of the **qollqa** described above.

The patterns of association between various architectural forms, the presence or absence of pottery and the preservation of limited quantities of botanical material by burning, allows a further subdivision of storehouses into functionally specialized groups. With one exception in the 95 storehouses excavated, pottery was found only in circular **qollqa**. Maize was always associated with pottery and circular storehouses with paved floors. Root-crops on the other hand were found in rectangular structures and their storage, thus, does not appear to have been associated with pottery. These two cases where we can make specific statements about use, do not account for the entirety of storage in Inca installations, but they do suggest a sophisticated attempt to provide specialized methods and facilities for different goods. Hopefully more of these will be identified in the future.

RESIDENCE

Another kind of activity which we can recognize with relative certainty is that of residence, or domestic housing. The small rectangular buildings which were the most characteristic Inca living quarters and a basic architectural unit which was adapted to many other functions as well, was recognized long ago (Rowe 1944: 24). One of the principal problems is determining which of these small structures were indeed dwellings and which were devoted to other activities. Another is the recognition of other kinds of buildings which were essentially "houses", and a third is that of distinguishing different kinds or classes of housing which can tell us something about the composition of the population of a settlement beyond its mere size.

The study of architecture by itself is not likely to resolve any of these problems, but many of them can be solved by looking at the buildings in conjunction with materials excavated from their floors, or otherwise in association. The recognition of this "habitation refuse" is common place, though its exact characteristics have seldom been spelled out.

Our work in residential areas of the Inca centers in the Huánuco region was very limited, but we were able to recognize two distinct forms of housing and to get a fairly good notion of the nature of the ceramic complex typically associated with dwellings.

The most notable dwelling unit is formed by three to eight small rectangular structures placed more or less symmetrically around a small courtyard and usually surrounded by an enclosing wall. These are the enclosed compounds generally referred to as **kancha** (Rowe 1944: 24). In one of them we located a partially enclosed cooking area against the end of one of the

houses. The buildings themselves ordinarily have two doors in one of their long walls opening into the courtyard. But frequently there is only one and in rare cases three; doors also occasionally occur in the ends of houses or face away from the courtyard. Full two-story structures are very rare, but all houses likely had usable attics. The small sample of these structures we measured ranged in length from 9.2 to 14.4 meters and in width from 4.1 to 5.9 meters. Average length was 12.2 meters, width 4.9 meters. It seems likely that these compounds were inhabited by people related by kinship - small extended families, or in some cases by nuclear families.

While the **kancha** residential compounds compose part of what was at least a loosely planned form of settlement, the second form of dwelling occurred in an almost haphazard scattering, usually at the edges of the sites. They are circular in form, and their surface remains look somewhat like **qollqa** - though their position is quite different from the storehouses, as described above. Also closer study revealed three important differences. Measurement of a sample of 40 of these structures showed them to have an average interior diameter of 6.3 meters. While some of the smallest are no larger than the largest storehouses the average diameter is significantly greater by more than a meter. The other distinguishing characteristics were revealed by excavating four of the structures. The small quantity of stone in and around the excavated buildings suggests that the **pirka** wall may have been very low, with the houses being built partially, or largely, of a perishable material such as sod. And finally, a door with threshold at ground level was evident in the foundations. The key to residential functions of the structures, of course, is the pottery they contained, as seen below.

The differences between these two forms of dwellings in terms of who was occupying them cannot be determined without more evidence. The rustic architecture of the latter and their frequent location on the fringes of the sites is reminiscent of the squatter settlements which often attach themselves to modern towns and cities. But perhaps a more likely interpretation is that they were temporary structures built to house workers while the more substantial edifices were under construction, or later housed **mit'a** taxpayers who were serving short tours of duty in connection with state centers. I would also hypothesize that the small houses were occupied by at most a nuclear family.

The housing of the **mit'a** and other forms of transient and semi-transient residents is a question badly in need of investigation. Harth-Terré (1964) has suggested that a large group of long buildings, closely spaced in orderly rows near the main plaza at Huánuco Pampa were barracks. And I have postulated that some of the large rectangular halls, sometimes called **kallanka**, which so commonly surround the central plazas of Inca centers in the Central Highlands, were used as hostels for housing transients (Morris 1866). Neither of these suggestions has been adequately tested by ex-

cavation. And there were undoubtedly important distinctions in status as well as in degree of permanence in residence which will be revealed by further study. Understanding the different patterns of residence in Imperial installations is especially crucial not just in terms of the nature of the centers themselves, but also for gauging the effect of the state on the peoples in the countryside it sought to control.

The pottery associated with the nine residential structures excavated Huánuco Pampa showed an assortment of vessel shapes which one would expect of domestic pottery. There were no significant differences between the ceramics found in the two forms of houses, but the small sample must be kept in mind. In contrast to the pottery from storehouses, domestic pottery is marked by a wide variety of shapes - shapes which had different functions and reflect the variety of activities characteristic of the household.

Three shapes or shape categories are basic to the ceramic assemblage associated with houses. One of these is essentially the same shape so prevalent in storehouses, the so-called "aryballoid" jars. These jars accounted for 25 to 40 per cent of the vessels in the houses just described. A second group of forms is globular, slightly constricted and neckless - essentially slightly pots often used in cooking as shown by frequent deposits of soot on their exteriors. These forms, which vary in size as well as details of shape and style, constitutes from 35 to 50 per cent of the vessels from any given house. The final form is a very low bowl or plate, similar to Rowe's "shape g" (Rowe 1944: 48), perhaps used for serving and consuming food; it accounted for 10 to 25 per cent of the ceramic artifacts.

ADMINISTRATION

We turn now from those activities which are relatively clear, in broad outline at least, to one which is far more difficult to identify. The large Inca installations, like Huánuco Pampa, are often called "administrative centers", but at this point we cannot spell out what sort of edifices and objects were associated with administration. Again it is partly a simple lack of research, but there is the added problem that administrative activities were almost surely not fully differentiated from such things as religion and elite housing therefore complicating their isolation.

Rather than attempting to make any general statement on administrative architecture and the artifacts related to it, I will simply comment briefly on three buildings I believe to have served storage administration at Huánuco Pampa. Destruction of the buildings walls was so thorough that a complete description is impossible. All three were long rectangles, about 35 meters by 8 meters, with little variation. At least one had wide doors facing the storehouses, but destruction of the walls was so thorough that further determination of doors was impossible. Two of the three structures

had low stone benches across their end walls, and in one of these a similar bench was constructed against one of its long walls.

About 60 to 80 per cent of the pottery in the structures was the large jars so identified with storage. But the wide variety of other shapes present is sufficient to suggest that they were not actually storehouses, although related to storage operations. There is not space to go into detail on the ceramics, but it is noteworthy that four sherds from the floor of one of the structures was of pottery typical of the Chupaychu, one of the ethnic groups we know from documents (Ortíz 1967) to have brought goods to Huánuco Pampa. The most likely interpretation of the structures and the 817 square meters of floor space they provided, is that they housed the checking and processing operations for incoming goods and disbursement. Goods were probably counted there, put into the state's jars when appropriate, and dispatched to the **qollqa** on the hill above.

RELIGION

Religion is another realm where few general statements can be made because of the small amount of information at hand, though in practice it can be much more easily identified than administration. I excavated only two structures which were plainly religious. One was in the **tampu** of Tunsukancha, and was a small badly destroyed rectangular building. It looked very much like a dwelling from what was left of its foundation on the surface, but was somewhat isolated - not included in any of the compounds of which that general area of the site is largely composed. Its excavation revealed a crude platform or altar in the east end, and more than 10,000 sherds of pottery were removed from the small building, most of them concentrated in the end where the altar was located. There were charred plant remains in several of the broken vessels: maize, potatoes and mashwa have been identified. Much of the pottery was of wares different from those typical of Huánuco Pampa and Tunsukancha. Some pieces almost certainly came from Cuzco; others were probably of coastal origin. The notion of a small shrine where travelers along the road left offerings is an attractive one for this building and fits well our general idea of the nature of a **tampu**.

The other religious feature was located on the hill, with the storehouses, above Huánuco Pampa. It was not really a building, but little more than a low wall surrounding a not particularly notable uncarved stone about a meter long and 80 cm. in height. There was a considerable amount of ash and the fragments of several vessels and a llama figurine at the base of the stone. The importance of stones in Inca religion is well known, the example of Huanacauri near Cuzco being the most famous.

The pottery associated with the structures mentioned is set apart by a series of features which, again, are hardly surprising. First it is more likely to be painted or decorated than that associated with any of the acti-

vities mentioned earlier. Figurines are a small percentage, but a very notable component of it. In terms of shape, low plates or bowls are most common, with pots and jars much less common. Jars, like the "aryballoids", in addition to being rare, are much smaller here than examples of the same form found in storehouses or dwellings. In short it seems they have been largely a pottery to hold offerings.

CONCLUSION

While the principles involved are relatively simple, the reconstruction of the activities with which architecture and ceramics were related is obviously not easy. To get beyond what is so frequently only speculation, we need intensive study of detail and excavation of large samples of buildings. We also need conditions where disturbances of the original Incaic patterns of association are minimal. And one of the most perplexing problems is the distortion which results from a Spanish occupation, even when it was brief and consisted of only a small number of people. Both of these difficulties are reflected in the very incomplete and not yet sufficiently specific results reported above.

Like the identification of stylistic sequences in pottery, functional studies are not ends in themselves. While it may be interesting to know that certain kinds of buildings were storehouses and others dwellings, it is much more interesting to be able to say that a given center had a central storage facility of almost 38,000 cubic meters capacity, and suggest that between 5 and 7 per cent of that was given over to maize storage and 50 to 80 per cent devoted to the storage of root-crops. Functional studies are essentially one of the main sources of vital economic and social statistics through which the archeologist can make a real contribution to the understanding of the civilization of the Andean peoples.

Acknowledgements

The data on the Inca centers in the Peruvian Central Highlands utilized in this paper were collected as part of the "Study of Inca Provincial Life" directed by John V. Murra, and supported by the National Science Foundation (grant GS 42), U.S.A. The comparative data on coastal storage were collected as part of a survey carried out by the author with the support of a Grant-in-Aid from the Wenner-Green Foundation for Anthropological Research Inc. That same grant also made possible my participation in the Congress at which this paper was presented. I would like to thank all of the many people connected with both of those projects.

REFERENCES CITED

HARTH- TERRE, Emilio

1964 El pueblo de Huánuco Viejo, Arquitecto Peruano, No. 320, lima,

MORRIS, Craig

1966 El tampu real de Tunsucancha. Cuadernos de Investigación, Antropología 1. Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Huánuco, Perú,

1967 Storage in Tawantinsuyu, Unpublished doctoral dissertation, University of Chicago.

MORRIS Craig, and Donald E, THOMPSON

1970 Huánuco Viejo: An Inca administrative center. American Antiquity, Vol. 35. No. 3, pp. 344-362,

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar

1958 La vivienda Inca actual. Unpublished manuscript.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

[1562] 1967 Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Perú,

ROMAN Y ZAMORA, Jerónimo

[1575] 1897 Republicas de Indias, Colección de Libros Raros y Curiosos que tratan de América, Vols. 13-14. Madrid.

ROWE, John H.

1944 An introduction to the archaeology of Cuzco. Peabody Museum Papers, Vol. 27, No. 2.

II**ECOLOGIA Y ECONOMIA**

AGUA Y RIEGO EN TRES AYLLUS DE HUAROCHIRI (PERU) SIGLOS XV Y XVI

WALDEMAR ESPINOZA SORIANO

INTRODUCCION

Lo que sabemos del sistema de riegos en el antiguo Perú se basa en datos de carácter arqueológico y general. Informes específicos y funcionales han faltado hasta hoy. Gracias, en cambio, a las fuentes etnológicas y documental son conocidos casi todos los pormenores del culto mágico-religioso relacionado con la construcción, reparación y limpieza de las represas y canales de riego en Huarochirí. Lo sabemos en mérito a los relatos de Francisco de Avila (1598 y 1608), y a las investigaciones etnológicas que hicieron Julio C. Tello y Próspero Miranda (1923), además de otras de igual índole que han aparecido posteriormente (de José Matos Mar y Eduardo Soler Bustamante). Motivos son estos por los cuales, el presente artículo no insistirá en dichos puntos, salvo en algunas cuestiones imprescindibles.

Pero podemos subsanar el vacío anteriormente anotado en virtud de la existencia de un expediente de 1596-1597, que trata de una querrela que se suscitó entre tres ayllus de la provincia de Huarochirí, precisamente por la posesión y uso de las aguas de riego de la acequia de Marhuaca. Las referencias son lo suficientemente específicas como para permitir conocer como funcionó una acequia de regadío, cuyas aguas fueron disfrutadas por tres ayllus andinos. Son detalles que dejan llenar un espacio bastante notable en la historia de la cultura campesina del antiguo Perú.

El pleito fue entre los ayllus de Taillapo —reducido en 1572 en Santiago de Anchucaya— y los de Cuscush y Cáncamo —reducidos en San Pedro de Huancaire¹. En esta clase de juicios no fue raro, que varios huarochiranos declararan falsedades, inducidos por el soborno y el temor a los curacas. Como en todo legajo judicial hay que hacer, pues, un examen cuidadoso para obtener la verdad. En las defensas y contradefensas hay versiones en evidente contradicción. De las comparaciones y del análisis metodizados se puede sacar una síntesis valedera. Además, los dictámenes y las sentencias dadas por los tribunales constituyen una fuente de

1 Autos. Mandamiento de amparo dado por el corregidor. Huarochirí, .22-VII-.1596; f. 8v.

cesario para sus sementeras. Sólo poseyeron una acequia principal para la irrigación; la misma que la habían abierto desde el río Millhua.⁵

Huancaire es una zona de suelo irregular, que empieza en la orilla izquierda de Mala y acaba en las cumbres del Cóndorhuanca, en la provincia peruana de Huarochirí. Estuvo colmada de andenes, donde fue posible el cultivo mediante el riego esforzado. En los barrancos y quebradas profundas también tuvieron chacras pero temporales, cultivadas solamente en épocas de lluvia. Sus terrenos se pueden dividir en tres partes: 1) la alta, 2) la media y 3) la baja, según la ubicación de ellos en relación al recorrido de la acequia de Marhuaca. La actual comunidad tiene 3,171.6 hectáreas en suelos sumamente accidentados. De ellas, únicamente la quinta parte la siembran ahora; es decir, apenas la zona baja, llamada **moyas** por los campesinos⁶.

El riego fue hecho por las tierras de la parte media. La alta fue cultivada en épocas de lluvia. Sin embargo éstas fueron las más productivas, porque los aguaceros, a diferencia de la acequia de Marhuaca, les aseguró la suficiente humedad. En la parte media los andenes que todavía subsisten se llaman Coscoche —el antiguo Cuscush del expediente mencionado— Chunchumalca, Pehuarenga, Langanosa y otros. Por todos ellos cruzaron canales secundarios.⁷

OBRAS DE INGENIERIA E INGENIEROS

En Huarochirí, de todas las obras de ingeniería antigua las que resaltan en primer lugar por su valor extraordinario son las represas y los canales de irrigación, sacados de ríos, manantiales y lagunas. Para hacerlos fue indispensable el trabajo y el esfuerzo de la totalidad de los pobladores: hombres, mujeres, ancianos y niños. Sólo por sistema cooperativo fue posible realizar obras tan grandiosas⁸.

Efectivamente el agua de los puquios también fue recogida en grandes represas, por la sencilla razón de que la realidad no permitió perder la más mínima cantidad de ella. El ayllu Copara —cerca de Quinti— tenía una represa muy grande, y un poco más abajo otras pequeñas que se proveían de la anterior. De ellas repartían las aguas por acequias secundarias. El ayllu Allauca tuvo otra represa llamada Lliuya, la que fue alimentada por otras dos llamadas Lliuyacocho y Tutacocho. De no haber existido tales reservorios la vida hubiera sido muy dramática para los pobladores.

5. Soler: 1954; pp. 94, 101.

6. *Ibidem*. pp. 92, 95.

7. *Ibidem*. pp. 95-96.

8. Avila: 1608. p. 215.—Avila: 1598? p. 165.—Tello; 1923. p. 505.

En Huancaire las aguas de los manantiales fueron —y siguen siendo— exiguas. Los puquios principales son 1) Singatoma, 2) Caldamosca, 3) Cachirtara, 4) Chiclla, y 5) Carhuamanta¹⁰.

Los constructores de canales y de represas se hicieron famosos. Acabaron siendo adorados y personificados en ídolos de piedra, como sucedió con Choquesuso en la acequia del ayllu Copara, y con Anchicara en Allauca. Ellos debieron ser ingenieros que terminaron convirtiéndose en mitos. De todas las partes de las acequias, la bocatoma recibió el más esmerado de los cuidados. Fue objeto de culto. En la bocatoma de la acequia de Cocacalla, en Quinti, estuvo la figura pétreo de la diosa Choquesuso por ejemplo¹¹.

LA ACEQUIA DE MARHUACA

Taillapo, Cuscush y Cáncamo fueron tres ayllus cuyas tierras estuvieron aledañas. Fueron ayllus que formaron parte, desde época muy antigua, de la provincia de Huarochirí. Los dos últimos también fueron conocidos con el nombre de Huaicares, y así se les llama en el expediente que nos sirve de fuente para este artículo. Los de Taillapo tuvieron cuatro extensas propiedades agrícolas. Tres de ellas las regaban con las aguas de acequias propias, y la cuarta con el agua nocturna del canal de Marhuaca, el que fue y sigue siendo de Huancaire. Los de Taillapo por cierto que fueron fundamentalmente agricultores, pero también se dedicaron a la pequeña ganadería. Los corrales para su ganado estuvieron ubicados entre sus propias chacras y las de los de Huancaire. Por eso en algunos documentos insertados en el **expediente de 1596-1597** se dice que el goce del agua fue entre los terrenos llamados Cuscush y Cáncamo, cuyos dueños fueron asentados en 1572 en el pueblo de San Pedro de Huancaire, y los de Taillapo, quienes fueron reducidos en el mismo año, en el pueblo de Santiago de Anchucaya¹².

Una de las acequias propias de Taillapo fue la de Aconayabacho, que la usaron conjuntamente con el ayllu Rímac; pero quien gozó de su uso preferente fue el ayllu de Taillapo. Sin embargo, a fines del siglo, XVI le planteó una querrela al citado ayllu de rima para despojarle de aquel derecho¹³. Todas las chacras, pues, de Huancaire, más una de Taillapo, se regaban con las aguas de la acequia de Marhuaca, sin contradicción alguna entre ellos. Cuando comenzaba la época del riego, ambos ayllus "se

10 Soler: 1954, p. 95.

11 Avila: 1598; pp. 51.165.

12 Autos: Probanzas de Huancaire. Huarochirí. 3 de febrero y 19 de setiembre de 1597.—Probanza de Anchucaya. Huarochirí, 3-III-1597; ff. 31v, 42v. y 35r. Real provisión. Lima, 1°-III-1597, f.20r.—Otra real provisión. Lima, 18-VI-1597. También recibieron el nombre de parcialidades por los testigos que declararon en las citadas probanzas.

13 Autos: Interrogatorio presentado por los curacas del ayllu de Taillapo. Huarochirí. 26—VIII—1597, f. 23v.

juntaban hermanablemente y sin pleito alguno limpiaban la dicha acequia". En esa forma todos sembraban sus parcelas de maíz, papas "y otras cosas". Gracias al agua de Marhuaca podían vivir felices, sobre todo los de Huancaire, quienes de hecho eran los poseedores y usufructuarios de ella para regar sus tierras de Cuscush y Cáncamo¹⁴.

La acequia partía del río Millhua, el mismo que se origina en las alturas de Huarayo y La Paccha, y corre de Norte a Sur para desaguar en el Mala. De conformidad a una versión documental no comprobada, la acequia fue abierta en una época que procedió a la expansión inculca en Huarochirí. Desde entonces la poseyeron los de Huancaire, quienes con esas aguas humedecieron sus chacras. No tuvieron ninguna otra para poder reemplazarla, de modo que ella se convirtió en el verdadero sustento de su economía autárquica. Si otro ayllu se las hubiera quitado, no se hubieran podido mantener. La acequia, pues, pasaba por sus parcelas¹⁵.

Sin embargo, según otra versión, ésta sí bien confirmada, asegura que fue en tiempos de Túpac Inca Yupanqui (siglo XV) cuando los habitantes de Taillapo y de Huancaire, trazaron y abrieron la acequia de Marhuaca. La confeccionaron a fuerza de su propio trabajo. Desde entonces y continuamente los de Taillapo también reparaban y limpiaban la acequia, como personas que tenían derecho al riego y por estar sus tierras más cercanas al río Millhua¹⁶.

El canal fue abierto a partir del lado izquierdo del mencionado río. Luego continuó trazado por la ladera de un cerro; en cuyas faldas estaban los andenes y chacras de maíz, papas y otros productos de clima serrano. Los terrenos que quedaban más cercanos a la **bocatoma** fueron los de Taillapo. Inmediatamente, por delante y en la misma ladera y cerro estaban las chacras de Cuscush y Cáncamo, de Huancaire. Estas fueron más extensas que las de Taillapo. En toda esta banda no poseían, ni los primeros ni los segundos otra acequia con qué regar¹⁷.

Los de Huancaire tenían cerca a la orilla del Millhua y de la **bocatoma** de la acequia de Marhuaca, dos represas o cochas (lagunillas). Cuando querían regar a ambas las tapaban. Las aguas entonces entraban a ellas. Esto lo hacían una primera noche, y vigilaban hasta que las represas se llenaran hasta rebosar. Una vez colmadas, del exceso de ambas represas, o mejor dicho el agua sobrante, que no era ya mucha; caía en otras tres represas pequeñas que tenían abiertas y limpias los habitantes del ayllu de Taillapo. Estaban también a un ledo del mismo río¹⁸.

14 Autos: Probanza de Anchucaya. Huarochirí, 3—1—1597 y Anchucaya, 2—III—1597; ff. 39r-39v.

15 Autos: Interrogatorio de los curacas de Huancaire, Huarochirí, 1—IX—1597.— Probanza le Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597; ff. 30r. 31 v.— Soler: 1954, p. 94.

16 Autos: Probanza de Anchucaya. Anchucaya, 2—III—1597, f. 39v.

17 Autos: Parecer del corregidor Vasco de Saavedra. Huarochirí, 3—IX—1597; ff. 43v—44r

18 Autos; Probanza de Huancaire. Anchucaya, 2—IX—1597; f. 43v.

Evidentemente, el río Millhua, que proveía de agua a la acequia de Marhuaca, quedaba en las cabeceras de las chacras de los de Taillapo. En tal forma, el agua del canal de regadío primeramente atravesaba sus parcelas. Luego penetraba en las de Huancaire. Debido a este hecho quienes tuvieron también opción al canal fueron los de Taillapo. La verdad era tan obvia que el corregidor pudo comprobarlo en una inspección ocular en 1597¹⁹.

Según Antonio, de Neira, a la **acequia de Marhuaca** también se la llamó **acequia de Millhua**. En efecto al primer tramo no se le nombraba Marhuaca. Con este apelativo comenzó a ser designado cuando ya llegaba al final de las chacras y corrales del ganado que tenían los de Taillapo. Sólo cuando terminaba este recorrido, la acequia principiaba a ser llamada Marhuaca, es decir, cuando ya entraba en las tierras de Cuscush y Cáncamo. En esta forma, **acequia de Millhua** fue nombrada mientras se deslizaba por los predios de Taillapo, a las cuales también se les decía **chacra del río Millhua**²⁰.

LA PARTE DE TAILLAPO Y LA PARTE DE HUANCAIRE

Los de Taillapo siempre alegaron tener sus chacras más cercanas al río Millhua. Dijeron asimismo que ellos cuidaban y limpiaban continuamente la acequia sin ayuda alguna de los de Huancaire. Afirmaron, también, que desde que abrieron el canal en tiempos muy antiguos, gozaron de la posesión de él sin la resistencia de los de Huancaire, Ciertamente que así fue. Porque ellos abrieron el tramo que les correspondió, e igualmente en la misma forma lo reparaban cuando era necesario. Y tales cosas las hicieron porque ella quedaba en los territorios de su ayllu. Además sus tierras quedaban más próximas a la **bocatoma** y al río Millhua. Esta fue la causa por la cual los de Taillapo tuvieron la facultad de regar en tiempo secundario y durante la noche. En cambio, los de Huancaire tenían sus parcelas distantes de la **bocatoma**, pero las regaban en lugar preferencial y de día²¹.

Los de Taillapo, por haber sido los que abrieron el primer tramo de la acequia y haber tenido sus chacras en parte más alta que los de Huancaire, se sintieron con derecho a privilegios, y en cierto punto a dominar a los de Huancaire. La verdad inconcusa fue que las tierras de Taillapo quedaban en la cabecera de la **bocatoma**, mientras que las de los de Huancaire en la parte baja y lejos. No olvidemos, pues, que los de Taillapo nunca

19 Probanza de Anchucaya, Anchucaya, 2—III—1597; ff. 39r-39 v.

20 Probanza de Anchucaya. Huarochirí, 3-III-1597, f. 42.-Memorial de Antonio de Neira a nombre de Anchucaya, Lima, 10—VI—1597, f. 16r.

21 Interrogatorio de los de Anchucaya, Anchucaya, 2—III—1597, f. 38r.-Memorial de Antonio de Neira a nombre de los de Anchucaya.. Lima, 10—VI—1597; ff. 16r—16v.

regaron todas sus tierras con las aguas de Marhuaca, porque para tres partes de ellas disfrutaron de otro canal propio²².

Las aguas eran recogidas por los de Huancaire tanto de noche como de día en las ya citadas **cochas**, las que siempre estuvieron rebalsando. Pero al mismo tiempo, las que se derramaban de noche eran recogidas por los de Taillapo en otras represas. Se consideraban como sobras de Huancaire. En esta forma los de Taillapo regaban sus terrenos con muy poca agua. La escasez la suplían con un manantial que tenían cerca²³.

Los de Huancaire, por tal razón, regaron como principales y señores de las represas que estaban situadas en Cuscush y Cáncamo. El riego lo hacían al mismo tiempo que el líquido fluía del río Millhua, y lo almacenaban en los estanques de noche, y de ellos corrían las aguas a la acequia de Marhuaca. Y de este canal los de Huancaire la repartían a sus chacras, ubicadas algo distantes del río. Así irrigaban todo lo que necesitaban para fecundar sus terrenos que sustentaban dos ayllus.

De las aguas que sobraban a los de Huancaire, regaban los de Taillapo, pero durante la noche, por la sencilla razón que en el día no sobraba agua, porque toda la llevaban los de Huancaire por la citada acequia²⁴.

Así, pues, los de la parte media y baja debían su vida al agua que discurría de la parte alta. Sin ella no hubieran podido subsistir. Una forma con la cual los de Taillapo pretendieron dominar a los de abajo fue cortándoles el agua. Los de arriba creían tener un auténtico derecho y dominio sobre el uso principal del canal, porque la acequia, en ese tramo, había sido obra y trabajo de ellos, y pasaba por sus terrenos. Hubo por consiguiente una pretendida superioridad de Taillapo sobre Huancaire. Dicha realidad supeditaba a estos últimos a una aparente situación de dependencia frente a los de Taillapo. Decimos aparente, porque de hecho los dependientes fueron los de Taillapo, ya que éstos aprovecharon el agua durante la noche y de los sobrantes a Huancaire. Justamente dicha situación creaba de cuando en cuando una solapada tensión, sin llegar a originar conflictos graves, salvo en 1595.

RIEGO DIURNO Y NOCTURNO

Los ancianos de Anchucaya y de Huancaire afirmaron en 1597, que los habitantes de este último lugar siempre gozaron de las aguas del Marhuaca, desde el tiempo de los incas. Con ellas regaban sus chacras durante el día; mientras que los de Taillapo lo hacían "alguna parte de la noche". En tal condición a quienes la acequia prestó mayores y mejores ser-

22 Autos: Probanza de Anchucaya. Anchucaya, 2—III—1597, f. 39v.— Interrogatorio de los de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597; ff. 30r, 31v.— Soler: 1954, p. 94.

23 Autos: Probanza de Huancaire. Huarochirí Huarochirí, 1—IX—1597, f. 36v.

24 *Ibidem*. f. 33v.

vicios fue a los de Huancaire y no a los de Taillapo. Huancaire, pues, hacía uso de las aguas durante el día, desde "que comienza amanecer hasta la noche oscura, y los indios del dicho pueblo de Anchucaya desde que fuere noche oscuro hasta que comience a amanecer"²⁵. Es difícil, por estos datos, determinar las horas y tiempos precisos. Las palabras **comienzos del amanecer** y al **anochecer oscuro** son vagas. Se puede decir, sin embargo, que fue desde las seis de la mañana hasta las siete de la noche (más o menos).

No olvidemos pues, que los de Huancaire siempre estuvieron considerados como dueños y poseedores del Marhuaca. En tiempo del Imperio Incaico, por ejemplo, lo usufructuaron intensamente. Ellos regaron sus chacras durante el día²⁶.

Los de Taillapo a partir de 1595 reclamaron que las tierras de Cuscush y Cáncamos estaban muy apartadas de la **bocatoma** del Marhuaca, mientras que las de ellos —de Taillapo— quedaban próximas o "como dicen... en la cabecera del agua"²⁷. Con tales afirmaciones ansiaban que el gobierno virreinal les adjudicara la posesión del canal y el derecho de riego diurno. Si tenemos en cuenta que los terrenos de Huancaire eran los más extensos, de haber logrado sus deseos los de Taillapo, las tierras de los huancaires hubieran sido las últimas en ser regadas con las sobras del agua. Así las cosas es fácil darnos cuenta que la suerte de éstos iba ser difícil cuando los de Taillapo se enojaran por cualquier motivo. Debido a ello, y en tales ocasiones, tuvieron que defender sus derechos en forma vehemente e indismayable. Así lo hicieron en 1595 - 1597.

La distribución del agua no fue, pues, tan equitativa. Los de Huancaire la represaban durante la noche en unas pozas grandes como lagunas; y luego durante el día regaban, y simultáneamente el canal iba llevando las represas. En esa forma el agua que consumían en el riego diurno inmediatamente era reemplazada por el canal de Marhuaca. Así los de Huancaire siempre tenían sus represas rebosantes de agua. Mientras que los de Taillapo aprovechaban la poca que rebalsaba durante la noche, cuando las represas de los de Huancaire estaban colmadas. Como es lógico, en el día no rebosaba nada. Los de Taillapo recogían el agua en otras presas. El riego era, por consiguiente, con gran dificultad debido al poco líquido que llegaba a ellos. Pero la escasez la combatían con un puquio que tenían cerca²⁸.

Los de Taillapo, pues, nunca regaban de día sino por la noche, cuando los de Huancaire lo habían hecho ya y abrían las compuertas del canal. Entonces los de Taillapo recogían y embalsaban las aguas en unas lagu-

25 Autos: Sentencia dada por el corregidor Juan Vasco de Saavedra. Santa Inés de Chichima, 11—I—1597, f. 13r.—Probanza de Huancaire. Huarochirí, 3—I—1597, f. 13r.

26 Probanza de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597, f. 31 v.

27 Autos: Interrogatorio de los de Anchucaya. Anchucaya, 2—III—1597, 1. 38r.

28 Autos. Probanza de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597. f. 32v.

nas que tenían exprofesamente para ellas. En resumen, las aguas del Marhuaca las poseyeron y heredaron los de Cuscush y Cáncamo, reducidos en el pueblo de San Pedro de Huancaire. Cada uno de los ayllus solamente gozó del agua el tiempo que le correspondía de conformidad a la extensión de las chacras. Así fue como la acequia de Marhuaca prestó servicios a los ayllus de Taillapo y Huancaire "rata por cantidad", es decir, según el tamaño de ellas ²⁹.

¿Por qué los de Taillapo irrigan durante la noche? Porque ellos tenían otra acequia propia y los de Huancaire no. También porque se consideró que las aguas eran las sobras de Huancaire, las que ya no tenían necesidad de utilizarlas sus dueños verdaderos. Y por que existía la creencia de que las aguas nocturnas erosionaban el suelo. Para impedir esto, actualmente evitan el riego de noche. En esta forma, si la cuarta parte de las chacras de Taillapo se erosionaban, les quedaban aún tres partes más para regar de día, con una acequia propia. En cambio, de haber regado de noche los de Huancaire, se les hubiere erosionado todo, porque no poseyeron sino sólo una acequia para la integridad de sus herederos. Sin embargo, preguntémoslos una vez más: ¿por qué tanta disputa para regar los unos de día y los otros de noche? Otra causa parece encontrarse en el memorial de Juan López, apoderado de Huancaire. Afirma que regar de noche para los de ese ayllu era un grave daño "porque ellos lo toman por rodeo y mis partes la toman derecho por el curso natural, y los contrarios hacen curso torcido". Como vemos, estas razones no son lo suficientemente explicativas. Parece más bien que el motivo verdadero residió en la superstición antes anotada y en la comodidad y el derecho de privilegio. Más fácil resulta regar de día y no trasnochando doce horas en una sierra frígida. Además fue costumbre en esta zona realizar en las mañanas los trabajos de chacra. Las tardes las dedicaban por lo general a sus labores caseras, entre ellas el hilado y el tejido, aunque esto esporádicamente.

En la época colonial, tanto el maíz como las papas sembradas en sus andenes, los utilizaron para su alimentación y para el pago de tributos. En otras palabras, comprendieron **tupos** particulares y tierras comunales, ya que de conformidad al derecho vigente en estas últimas se sembró sólo para la tributación.

Ahora Millhua y Marhuaca ya no son los nombres del viejo canal, sino de una chacra comunal ubicada en la parte media de los terrenos colectivos de Huancaire. Actualmente son tierras temporales; ya no se les cultiva con riego como en los siglos XV y XVI. Y lo mismo sucede en toda la parte baja. Sin embargo, hasta 1948 fueron las mejores productoras de papas en esta zona. Asimismo las tierras del antiguo ayllu de Taillapo, ubicadas en la banda izquierda de Millhua, no pertenecen ya a ella sino a la

29 Probanzas de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597 y Anchucaya, 2—IX—1597.— Probanza de Anchucaya, Huarochirí, 3—1—1598, ff. 31 v, 33r, 12v—13v.

comunidad de Huancaire. Desconocemos la fecha y las razones que motivaron el traspaso.

A pesar del tiempo transcurrido, la acequia del Millhua tiene todavía casi ocho kilómetros de recorrido (7,960 mts.). Su ancho fluctúa entre los setenta a los ciento veinte centímetros; y su altura entre cuarenta y cien ³⁰.

Ahora ya no se le llama **acequia de Marhuaca**, sino **acequia de Millhua**. Marhuaca ha quedado como recuerdo en el topónimo de un lugarejo situado en la parte media de las tierras comunales. Pero lo más importante es que esta acequia, abierta cuando gobernaba al Tahuantinsuyo el Inca Túpac Yupanqui, sigue prestando sus servicios ininterrumpidos desde el siglo XV, para regar algunas porciones de suelos.

La represa antigua de Cochanché actualmente tiene poca agua. Pero por las huellas que aún quedan se ve que fue de enormes dimensiones, tanto que permitió regar toda la parte media, que hoy son meras chacras de temporal. Los andenes y canales secundarios de Cuscush o Coscoche, Chunchamalca, Pehuaenga, Langanosa y otros ya no se cultivan. Están abandonados, derruyéndose. Pero aún están en uso tres estanques: Quigaya, Chacancosa y Chiclla, de propiedad comunal y de las parcialidades de Yanavilca, Yánac y Chaucañac, que han logrado sobrevivir hasta hoy. Los comuneros actuales afirman que son obras modernas ³¹. Pero se confunden; el examen de las pozas demuestra que lo nuevo es la vestidura de cemento, asentada en las paredes y el fondo de una oquedad muy vieja.

VIGILANTES DE LA ACEQUIA

Por los datos que Avila proporciona referente al ayllu de Allauca, sabemos que los manantiales y canales de riego tuvieron sus guardianes, quienes cuidaron para que el agua bajara a las chacras. Y por el expediente citado conocemos que en Hucrochirí quien cuidó de la distribución del agua y de la limpieza del canal fue el curaca del ayllu usufructuario.

Desde 1572, al curaca respectivo debía ayudarlo en dichas labores el alcalde indígena o varayoc ³². Este vigilaba los cauces y las compuertas de las acequias; los inspeccionaba ocularmente; proponía la ejecución de obras para el mejoramiento del riego. Y tenía bajo sus órdenes a otros funcionarios subalternos con el encargo especial de cuidar las tomas matrices en el Millhua y en los manantiales. Otros vigilaron el riego por **tomas** y por **mitas**. El curaca, por su parte, era la autoridad máxima.

30 Autos: Probanza de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597, f. 32v.—Memorial de Juan López a nombre de Huancaire. Lima, 28—VIII—1597, f. 18r.— Soler: 1954; pp. 92, 113.

31 Autos: Parecer del corregidor Juan Vasco de Saavedra. Huarochirí, 3—IX—1597, f. 4v.— Soler: 1954; pp. 94—96.

32 Autos: Auto de obediencia, Huarochirí, 19—V—1597, f. 22v.—Avila: 1598? p. 165.

Actualmente los jefes que norman el riego en Huancaire no son ya los de origen antiguo, sino otros de corte moderno de acuerdo a la vigente Ley de Aguas.

EL RIEGO

Según Garcilaso de la Vega "no sembraban grano de maíz sin agua de riego"³³, y según Pedro Pizarro el agua que utilizaron preferentemente fue el de las acequias. Con ella preparaban la tierra y sembraban solamente. Después hacían uso de las lluvias³⁴. Las acequias asimismo las utilizaron para el riego de los pastos y las chacras cuando el otoño alejaba a los aguaceros. Precisamente es de Garcilaso la siguiente cita, sobre un canal que cruzaba de Sur a Norte en Cuntisuyo, el cual "servía solamente para regar los pastos cuando el otoño detiene sus aguas"³⁵.

El humedecimiento de las tierras para sembrarlas fue una cosa obligatoria para el hombre andino. A mediados del siglo pasado, **verbigratia**, un viajero presencié cómo en Huayucachi mientras unos cultivaban otros acarreaban agua desde un puquio, a unas parcelas ubicadas a cierta altura, llevándola en grandes vasijas con el objeto de regar las plantas del campo.³⁶

El riego fue la tarea más cuidadosa durante los meses de sequía y de verano. El riego en Huancaire siempre fue iniciado en abril, fecha en que era **sacada el agua**. Fue todo un ceremonial mágico-religioso. En los meses subsiguientes continuaba la labor propiamente de riego, mediante el sistema de rigurosos tumos o **mitas** preestablecidos.

El riego, por tanto, comenzaba cuando acababan las lluvias. Entonces se abrían las **bocatomas** para humedecer la totalidad de las tierras llamadas **primerizas**. Se irrigaban Yambraca y Chiclla, de clima templado en esos días y meses. Se regaba el sembrío empezando por la última chacra de la parte baja. Progresivamente se avanzaba hasta terminar en los terrenos que quedaban junto a la **bocatoma**. Esta fue la primera fase del riego. Actualmente se le llama **riego por tomas**. Fue el más común y generalizado en Huancaire.³⁷

En el **riego por tomas** el agua corría libremente por la acequia desde la bocatoma hasta el punto final, para humedecer las tierras bajas primeramente. En el curso de la acequia matriz existían tantas **bocatomas** secundarias como **tupos** o chacras había a ambos extremos del canal principal. Dichas bocatomas secundarias no eran abiertas sino cuando la chacra más lejana estaba ya irrigada. Por cierto, que si el agua era mucha,

33 Cit. por Regal: 1970, p. 24.

34 Cit. por Regal: 1970, p. 17.

35 Regal: 1970, p. 24.— Garcilaso de la Vega: 1609, Lib. V. Cap. XIX.

36 Cit. por Regal: 1970, p. 25.

37 Soler: 1954; pp. 91, 96.

simultáneamente podían regar tres, y más parcelas. Concluidas éstas, eran tapadas las **bocatomas** y abiertas las inmediatamente anteriores: los números 2, 3, 4, 5 y así sucesivamente. La postrera en beneficiarse era la que estaba junto a la **bocatoma** principal. En 1954 subsistían aún veintiséis bocatomas secundarias.³⁸

De la acequia principal de Marhuaca todavía salen, pues, otras más, pequeñas, pero apenas humedecen muy limitadas chacras.

La segunda y última fase del riego fue por turnos o mitas. En tales ocasiones el agua la utilizaban por ayllus, quienes hacían uso de ella ya de día o ya de noche. Así, todos gozaron del riego.

El agua de riego la empleaban una sola vez para humedecer el suelo antes de sembrar el maíz. Por lo general, lo hacían antes de preparar el **chacneo** y **barbecho**, que consistía en voltear la tierra, desmenuzar los terrones y quitar las piedras y hierbas que eran arrojadas a los bordes de las chacras. Para el **chacneo** y **barbecho** preparaban, y siguen preparando, **surcos** y **camellones**, con el objeto de que el agua abarcara proporcionalmente toda la chacra. **Camellones** son los surcos verticales; y los **surcos** los horizontales.³⁹

Después, al mes justo de haber germinado el maíz y siempre que no cayeran lluvias, lo volvían a regar. Acabado el invierno se continuaba regando, cada veinte días por lo menos. Se pensó, y se sigue pensando, que el riego constante da sabor dulce al choclo. Entre los maizales se sembraban porotos. Si tenemos presente que este sistema fue empleado en todas las parcelas, podremos darnos cuenta que el agua discurría por los canales secundarios todos los días,⁴⁰ porque al terminar con una, se comenzaba con otra, para nuevamente principiar y así sucesivamente.

La preparación del terreno para el sembrío de papas prefirieron no hacerla con el agua de lluvias, porque estuvieron convencidos que ésta producía la enfermedad llamada ahora **verruca** (pequeñas granulaciones en la superficie), y porque también se les secaba el tallo debido a la aparición del gusano llamado **Shilhue**. Tratándose, pues, de papas, el riego para preparar el terreno fue hecho en las partes media y baja. Se repetía el riego al mes. Después cada ocho días, hasta que llegaran las lluvias del invierno. Este riego era hecho por las tardes, y no en las mañanas, porque la tierra quedaba endurecida por la acción del calor solar y del agua. Se la regaba cada ocho días para evitar la muerte del tallo. Los ullucos, ocas y mashuas tuvieron el mismo sistema de riego. El cultivo de las papas fue, y sigue siendo, entre agosto y setiembre. En este último mes se comienza a sembrar ocas, ullucos y mashuas, trabajo que dura hasta octubre, el cultivo del maíz es entre noviembre y febrero.⁴¹

38 Ibidem, p. 97.

39 Ibidem, pp. 93, 95—96.

40 Ibidem, pp. 121—122.

41 Ibidem, 91, 113, 133.

El sembrío del maíz y de la quinua lo iniciaban de noviembre a febrero; el retraso o adelanto dependía de la mayor o menor precipitación atmosférica. De febrero a abril practicaban el **aporque**. En mayo cosechaban las ocas, ullucos, mashuas, maíz, porotos y quinua. Duraba hasta mediados de julio, todo acompañado de rigurosas ceremonias mágicas. En octubre celebraban los ritos de fertilidad para el ganado.⁴²

En esta forma, el canal o acequia de Marhuaca cumplió una buena función en los meses de sequía y verano, principalmente de julio a setiembre. Desgraciadamente, en el curso de estos meses el agua baja notablemente hasta reducirse a la cuarta parte de su caudal normal. Entonces dicha merma la subsanaban en parte, con la existencia, de algunos estanques a los cuales llamaban coches. Pero así y todo, el agua nunca fue suficiente para cubrir las necesidades agrícolas. Tales hechos fueron la causa para que defendieran sus aguas en juicios que a fines del siglo XVI fueron a dar a la Real Audiencia, de Lima.

En 1954 aún quedaban en uso cuatro estanques, que solamente permitían el cultivo de la quinta parte de las tierras comunales, algo así como seiscientas hectáreas. Por la falta de riego constante, quinientas hectáreas más son temporales. Por eso la agricultura en Huancaire actualmente no tiene un futuro halagador.

El volumen del agua del canal de Marhuaca no es constante. Desde luego que en los meses de invierno su caudal aumenta, pero en dicha época no cumplían ninguna función. Por el contra no perjudicaba a los terrenos, a causa del incremento desmesurado de su cantidad lo que obligaba al cierre de la compuerta de la **toma** principal, para evitar el aumento de las erosiones y de las inundaciones.

Además las lluvias mismas obstruían su cauce con derrumbes y el crecimiento de arbustos. En mayo realizaban la **limpia**.⁴³

UNA QUERRELLA ACLARATORIA

En la época de la invasión española, los de Huancaire seguían gozando de las aguas del Marhuaca, y con ellas cultivaban sus chacras sin inconveniente y todo se hacía en medio de un ambiente aparentemente hermanable, hasta que en 1595 explotó el conflicto debido a la profunda enemistad que se suscitó entre don Sebastián Astovilla, curaca del ayllu de Cáncamo, con el ayllu de Taillapo. El primero negó el derecho de riego a los segundos. La consecuencia fue un juicio que se ventiló en la Real Audiencia de Lima, gradas a cuyo expediente podemos hoy conocer algo más acerca del riego en la cultura andina.

Como es costumbre en situaciones de odios y pasiones tradicionales y ocultas, los de Cuscush y Cáncamo calumniaron, maniobraron y hasta so-

42 *Ibíd.* pp. 91—92.

43 *Ibíd.* pp. 94—95.

bornaron con la finalidad de privar del agua de Marhuaca a los de Taillapo. En 1596 arreció el problema. Los de Taillapo lo recibieron como un notorio agravio. Alegaron ser poseedores de la primera parte del canal desde los tiempos de la "gentilidad". Era el único que habían tenido para regar una de sus cuatro pertenencias agrícolas. Pero los de Cuscush y Cáncamo aseguraban lo contrario; afirmaban que la acequia les pertenecía a ellos solamente. Por entonces los taillapos vivían **reducidos** en el pueblo de Santiago de Anchucaya, y los Cuscush y Cáncamo en el de San Pedro de Huancaire.⁴⁴

El 19 de julio de 1596 el corregidor y justicia mayor de Huarochirí, capitán Juan Vasco de Saavedra, recibió juramento de cinco curacas viejos pertenecientes a Huarochirí. Como todos ellos aseguraron pertenecer la acequia a los cuscush ya los cáncamos, el corregidor se las adjudicó. En tal sentido mandó despachar un mandamiento de amparo y posesión, el cual fue expedido el 22 del mismo mes.⁴⁵

El auto no fue admitido por los de Taillapo, quienes en el mes siguiente, en agosto, por intermedio de su procurador Pedro de Neira, defendieron ante la Audiencia sus derechos sobre la acequia de Marhuaca. Solicitaron una real provisión para que el corregidor les hiciera justicia. Efectivamente, la Audiencia la despachó el día 27; y el 3 de enero de 1597 ordenó el corregidor la realización de las informaciones y probanzas. Declararon nueve testigos indígenas por Huancaire y seis por Taillapo. Y el 11, en Santa Inés de Chichima, sentenció en tal forma que ambos ayllus siguieran regando sus tierras de conformidad a sus costumbres antiguas. Es decir, los de Huancaire desde el amanecer hasta el anochecer y los de Taillapo desde "que fuere noche oscuro hasta que comience el amanecer". Además de las penas comunes, señaló cien pesos de multa a quienes incumplieran su disposición.⁴⁶

Sin embargo los de Taillapo la rechazaron. Explicaron que el riego debían gozarlo de día y en primer lugar con respecto a los de Huancaire. Y ¿por qué razón? Porque la acequia primeramente pasaba por sus tierras, y porque la reparaban y limpiaban continuamente. Además, sus chacras estaban cerca de la bocatoma. Pidieron, pues, la nulidad de la sentencia dada por el corregidor y cambiar la infraestructura.

44 Autos: Probanza de Huancaire. Huarochirí, I—IX—1597. f. 31v.—Probanza de Anchucaya. Anchucaya, 2—III—1597. f. 39v.—. Real provisión, Lima. 27—VIII—1596. ff. 7v—9v. Memorial de don Sebastián Cazavilla. Huarochirí. 3—II—1597. f. 7r.—Auto despachado por el corregidor Vasco de Saavedra, Huarochirí. 16—VII—1597. ff. 5v—6r.— Memorial de Antonio de Neira a nombre de Anchucaya, Lima, 10 y 13—VI—1597. ff. 16r—17r.

45 Autos: Auto del corregidor Vasco de Saavedra. Huarochirí, 16—VII—1596. ff. 5v—6r.— Mandamiento de Amparo dada por el .corraquidor , Huarochirí. 22—VII—1596. f. 6r.

46 Autos: Real provisión. Lima. 27—VIII—1596. ff. 7v—9v.— Autos judiciales. Huarochirí, 3—1—1597; ff. 9v—10r.— Sentencia expedida por el corregidor Vasco de Saavedra. Santa Inés de Chichima, 11—1—1597. ff. 13r—14r. .

Don Sebastián Astovilca, curaca de Taillapo, solicitó un auto de amparo y posesión. Afianzó su exigencia exhibiendo una provisión antigua que le concedía el derecho de riego. Para mayor abundamiento ofreció, presentar testigos y realizar otra probanza. Ellos no querían para sí el uso total de las aguas; sólo pidieron el usufructo mancomunado con los de Huancaire,⁴⁷ pero durante el día.

Así las cosas, la Audiencia, por auto del 28 de febrero ratificó la sentencia dada por el corregidor. Dicho auto fue incorporado en una provisión despachada el 1° de marzo de 1597, la que fue bien recibida por los de Huancaire, quienes pidieron su inmediato cumplimiento, laque en efecto se llevó a cabo en Huarochirí el 19 de mayo del mismo año. Los curacas y alcaldes quedaron encargados de ejecutarla. Así fue como los de Huancaire continuaron con el uso diurno de la acequia, y los de Taillapo durante la noche.⁴⁸

No obstante el lío prosiguió por parte de los de Taillapo. A pedido de ellos la Audiencia autorizó la realización de otra probanza (26-VIII 1579). En ésta declararon testigos, llegando a la conclusión que ambos ayllus habían utilizado las aguas del Marhuaca, "hermanablemente", desde Túpqc-Inca Yupanqui, regando los de Huancaire de día y los de Taillapo de noche, hasta 1595, año en que empezó el litigio. Las probanzas fueron escritas los días 1, 2 y 3 de setiembre de 1597.⁴⁹

Los de Huancaire fueron partidarios para que la sentencia dada por el corregidor fuera nuevamente confirmada por la Audiencia. Además ello' estaban ya disfrutando del agua de conformidad a la real provisión del 1° de marzo anterior.

Era verdad que la bocatoma y primer tramo no estaban cerca de sus terrenos, pero esto no les daba derecho a los de Taillapo. Era la antigua posesión de ella lo que amparó a Cuscush y a Cáncamo. Los de Taillapo se avinieron y se callaron. Y la Audiencia dio inmediatamente la provisión definitiva el 17 de, setiembre de 1591. En ella confirmó la sentencia dada por el corregidor Vasco de Saavedra. Así acabó la querrela.⁵⁰

47 Autos: Memorial de don Sebastián Cazavilla. Huarochirí, 3—II—1597, ff. 7v.— Memoria de Antonio de Neira a nombre de Anchucaya. Lima, 10—VI—1597, f. 16r. — Auto despachado por la Audiencia, Lima, 28—II—1597, f. 16r.

48 Auto despachado por la Audiencia, Lima, 28—II—1597, ff. 15r—15v.— Real provisión. Lima, 1—III—1597, ff. 19—22r. — Auto de obediencia, Huarochirí, 19—V—1597, f. 22. Real provisión dada por la Audiencia, Lima, 18—VI—1597, ff. 24v—25r.

49 Memorial de Antonio de Neira a nombre de Anchucaya, Lima, 12—VIII—1597, f. 26v. — Auto dado por la Audiencia, Lima, 21—VIII—1597, f. 26v. — Real provisión, Lima, 26—VIII—1597, ff. 28v—29r. — Probanza de Anchucaya, 2 y 3—IX—1597, ff. 39r—44r. — Parecer del corregidor Vasco de Saavedra. Huarochirí, 3—IX—1597, ff. 43v—44r. — Auto del Corregidor. Huarochirí, 3—III—1597, f. 35v.

50 Autos: Memorial de Juan López a nombre de Huancaire. Lima, 28—VIII—1597, f. 18r. — Dos peticiones de Antonio de Neira. Lima, 15 y 16—IX—1597, ff. 45—46r. — Auto de sentencia definitiva. Lima, 17—IX—1597, f. 47v.— Poder de don Sebastián Astovilca, Lima, 18—IX—1597, f. 47r.

El ayllu de Taillapo también tuvo que vérselas, a fines del mismo siglo XVI, en un proceso con el **ayllu de Rímac** (reducido asimismo en el pueblo de Anchucaya), por la posesión de la acequia llamada Aconayabacho, la cual funcionaba igual que la de Marhuaca. Por aquel entonces, los curacas de Rímac eran don Diego Romero y don Cristóbal Ramírez.⁵¹

CONCLUSIONES

1. De los documentos mencionados se desprende que el sistema de riego desempeñó un papel importante en la economía agrícola de Huarochirí, principalmente en la zona de Huancaire y de Taillapo. Cuando les faltó el agua, o les quitaron la acequia de Marhuaca no podían sembrar casi nada. Sólo pensar en ello constituyó una angustia desesperada. Estuvieron convencidos que de presentarse una circunstancia así, hubieran "muerto de hambre [todos] los indios que tenían allí las dichas chacras, por no tener otra agua alguna". He aquí la causa del porqué el agua fue objeto de ceremonias y ritos mágico-religiosos, tal como nos han transmitido Avila y otros etnólogos modernos.⁵²
2. La mejor parte de los canales de riego en Huarochirí fueron trazados y abiertos en la época que antecedió a la expansión incaica. Los funcionarios cuzqueños no hicieron otra cosa que respetar las costumbres que rigieron Su uso. Los españoles hicieron lo mismo. Pero hubo otros, -como el de Marhuaca por ejemplo-, que fueron construídos en tiempo del Imperio de los Incas.⁵³
3. Los terrenos cultivados y usufrutuados por cada ayllu tuvieron sus propios canales de riego. Se evitó en lo posible que uno solo sirviera a varios. Sin embargo hubo lugares, como en el caso de las acequias de Marhuaca y Aconayabacho, en que pudieron ser utilizadas por dos y hasta tres ayllus a la vez. En tales circunstancias, el aprovechamiento de las aguas fue mediante rigurosas mitas diurnas y nocturnas.⁵⁴
4. En casos de acequias multiserviciales —como las de Marhuaca y Aconayabacho— los tumos de riego no siempre fueron iguales. Unos ayllus lo realizaban en el día, o durante la noche íntegra, y otros solamente algunas horas de la noche. Las causas residieron en antiguas supersticiones, privilegios y derechos adquiridos ya por la ceranía de las tierras a las **bocatomas**, o ya por extensión y ubicación de las chacras respecto a las mismas.⁵⁵

51 Interrogatorio presentado por los curacas de Taillapo. Huarochirí, 26—VIII—1597, f. 23v.

52 Probanza de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597, ff. 31—34v.

53 Autos: Loc. cit., f. 30r.

54 Autos: Loc. cit., f. 30r.— Real provisión. Lima, 1—III—1597, f. 20 r.- Probanza de Anchucaya. Huarochirí, 3—I—1597, f. 12v.

55 Probanza de Anchucaya. Huarochirí. 3—I—1597, f. 12v.

5. Las unidades domésticas de cada ayllu tuvieron primacía en el derecho para regar sus chacras con las aguas de las acequias respectivas. Para humedecer sus parcelas los regnícolas de los ayllus de Taillapo, Cuscush y Cáncamo no precisaban de la licencia de sus superiores; les fue suficiente cumplir los tumos rigurosamente. En cambio los forasteros, originarios de otros ayllus pero que tenían tierras en las áreas ocupadas por Taillapo, Cuscush y Cáncamo, para regarlas les fue necesario un permiso especial dado por los dueños y poseedores de la acequia de Marhuaca⁵⁶
6. Regaban de día, y en primer lugar, los ayllus que poseyeron más extensas propiedades y quienes no tenían más que un solo canal. Lo hacían durante la noche, y en segundo término, los poseedores de chacras pequeñas y que tenían otros canales de riego propios. En caso de que un solo canal hubiera servido a los terrenos de dos ayllus la primacía la gozaron quienes tuvieron sus tierras más cercanas a la bocatoma. Las parcelas de los ayllus las regaban comenzando con la última o más lejana retrocediendo sucesivamente hasta terminar con la que estaba al borde mismo de la bocatoma matriz.⁵⁷
7. El agua de riego, en cierto modo, sirvió para medir el tiempo, cuando comenzaba a discurrir por las acequias de Cuscush y Cáncamo, era señal que amanecía el día. Y cuando corría por las de Taillapo indicaba que el tránsito del atardecer a la noche oscura había llegado. Un hombre metido en su casa, sin salir fuera, únicamente por el ruido del agua en las acequias podía descubrir las horas del amanecer y del anochecer⁵⁸.

56 Probanza de Huancaire. Huarochirí. 1—IX—1597, f. 32r.—

No sabemos por qué motivos, en el siglo XVI un hombre noble residente en el pueblo de Huarochirí y que pertenecía a una pachaca y ayllu diferente al de Huancaire, heredó de su abuelo unas chacras en las tierras pertenecientes a este último pueblo. Lo cierto es que él no estuvo considerado como huancairino; por lo cual, para poder regarla le fue necesario solicitar licencia a los de Huancaire. No pudo hacerlo sin previo permiso de éstos, porque eran sus poseedores y dueños.

Asimismo, cuatro personas del ayllu de Quinti a pesar de estar **reducidas** en el pueblo de San Lorenzo de Quinti, vivían en Anchucaya y entre las tierras de éstos tenían sus **tupos** o chacras. No sabemos todavía por qué se presentaron continuamente estas figuras en las reducciones de la provincia de Huarochirí. Otro caso raro fue el siguiente: en cierto lugar de Huarochirí existió la acequia de riego llamada Sica. Un anciano la tenía bajo su posesión, porque aseguraba que ella estuvo consagrada a sus abuelos. Solo él por ser el nieto, debía aprovecharla en sus chacras. Como los miembros del ayllu perjudicado lo enjuiciaron ante la Audiencia de Lima, acusándolo de farsante, ésta le despojó del canal de irrigación.

Vid. Probanza de Anchucaya, 2—III—1597, f. 32r.— Probanza de Huancaire. Huarochirí, 1—IX—1597, ff., 32r.— Dávila: 1621, p. 263.

57 Autos: Auto dado por la Real Audiencia. Lima, 28—II—1597; f. 15r.— Memorial de Antonio de Neira. Lima, 10—VI—1597/ f. 16r.

58 Sentencia dada por el corregidor Juan Vasco de Saavedra. Santa Inés de Chichirna, 2—1—1597, f. 13r.

8. Tanto en San Pedro de Huancaire como en Santiago de Anchucaya, pueblos de la provincia de Huarochirí, fueron **reducidos** o poblados varios ayllus en 1572. Cada uno de ellos siguió conservando sus tierras agrícolas de antaño con sus respectivas acequias de riego, sobre las cuales ejercieron derechos de propiedad comunal. Así se descubre al analizar el expediente en mención⁵⁹.

59 Autos: Probanza de Huancaire. Huarochirí, 3—III—1597, ff. 35r—35v.

BIBLIOGRAFIA

Autos

1596 Autos seguidos por los indios del pueblo de San Pedro de Huancaire con los indios del pueblo de Santiago de Anchucaya, sobre el riego de sus tierras con las aguas de la acequia llamada Marhuaca, 47 ff. Ms en la Biblioteca Nacional de Lima.

Avila, Francisco de

Dioses y hombres en Huarochirí
1598 Narración quechua recogida por ... Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima, Perú. 1966. Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú. Instituto de Estudios Peruanos. Serie: Textos Críticos N° 1; pp. 17-183.

1598 "Los Suplementos". En: Narración quechua recogida por Francisco de Avida (¿1598?) Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima, Perú. 1966, pp. 184-197.

1608 Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarochirí. Mama y Chaella y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas. En: **Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú. Serie: Textos Críticos, N° 1: pp. 199-217. Lima, 1966.**

Cobo Bernabé

1653 Historia del Nuevo Mundo
Publicada por el Padre Mateos en la **Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 91 y 92. Ediciones Atlas Madrid - 1964.**

Dávila Briceño, Diego

1586 "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Ananyauyos y Lorin Yauyos, hecha por ... corregidor de Guarochichi". En: **Relaciones Geográficas de Indias. Publicadas por el Ministerio de Fomento. Perú. Tomo I. Madrid. Tipografía de Manuel G. Hernández, Libertad 16 Duplicado. 1881; pp. 61-78.**

Dávila, Rodrigo, y Juan de Cuevas

1621 "Ritos de Huarochirí", En: Arriaga: 1621. pp. 180-186.-**Dioses y Hombres en Huarochirí: 1966; pp. 262-266.**

Delgado de Thays, Carmen

1965 **Religión y magia en Tupe**
Serie: Tesis antropológicas. No 2. Editores: Museo Nacional de la Cultura Peruana, Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, mayo de 1965.

Engel, Frédéric

- 1966 **Geografía humana prehistórica y agricultura precolombina de la quebrada de Chilca**
Universidad Agraria. Oficina de Promoción y Desarrollo. Departamento de Publicaciones. Lima.

Kosok, Ph. D., Paul

- 1965 Life, Land and Water in Ancient Perú. An account of the discovery, exploration and mapping of ancient pyramids, canals, roads, towns, walls and fortresses of coastal Perú with observations of various aspects of Peruvian life, both ancient and modern. By ... Long Island University. New York; 1965. Long Island University Press.

Matos Mar, José, et al.

- 1958 **Las actuales comunidades de indígenas: Huarochirí en 1955.**
Por José Matos, Teresa Guillen de Baluarte, Julio Colter, Eduardo Soler, Francisco Boluarte. Instituto de Etnología. Facultad de Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Limo-Perú.

Regal, Alberto

- 1945 "Política hidráulica del Imperio Incaico". En: **Revista de la Universidad Católica del Perú. Tomo XIII. Mayo-Junio de 1945. Números 2-3 (...)** Lima. Editorial Lumen S.A.; pp. 75-110.
1970 **Los trabajos hidráulicos del inca en el antiguo Perú.**
Por ingeniero civil, catedrático emérito de la UNI, miembro del Centro de Estudio Histórico-Militares del Perú. Prólogo de Luis E. Valcárcel. Lima.

Soler Bustamante, Eduardo

- 1954 "La agricultura en la comunidad de San Pedro de Huancaire". En: **Revista del Museo Nacional. Tomo XXIII. 1954. Compañía de Impresiones y Publicidad, Azángaro 1005.** Lima; pp. 90-139.

Sherbondy de Tord, Jeannette

- 1969 "El regadío en el área andina central. Ensayo de distribución geográfica". **Revista Española de Antropología Americana. Separata del Vol. IV, pp. 113-144.** Madrid.

Stiles, Alberto I.

- 1906 Examen técnico de las lagunas de Huarochirí del departamento de Lima.
Por ... Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú. Imprenta La Industria. Desamparados, 165.—

Stiglich, Germán

- 1922 Diccionario geográfico del Perú.
Por ... (...) Lima, Imprenta Torres Aguirre (Tres Tomos).

Tello, Julio C., y Próspero Miranda

- 1923 "Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú Central". En: **Inca. Revista Trimestral de Estudios Antropológicos. Órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos. Vol. I—Nº 2. Editor J. C. Tello.— Abril-Junio 1923; pp. 474-549.**

Turner, W. T.

- 1908 **Las lagunas de Huarochirí y su futuro ensanche.**
Por ... Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú. Lima. Litografía y Tip. Carlos Fabbri-Mercaderes 140A.

LA ECOLOGIA SUBJETIVA COMO ELEMENTO ESENCIAL DE LA VERTICALIDAD

LIONEL VALLEE

1. UN NUEVO PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

John V. Murra ha elaborado, con ayuda de las Visitas de los Chupachu y los Lupaqa (1967), un concepto importante y básico para la región andina, a saber, la existencia de un modelo cultural dirigido hacia un control del mayor número posible de pisos ecológicos del medio ambiente. Murra califica esto como la "verticalidad", o sea, el control máximo de la ecología; patrón que según él "tuvo probablemente una distribución panandina". Sin embargo, Murra da un paso más hacia la elaboración de un esquema explicativo, cuando manifiesta que: "The Andean world was **conceived** (1) by its inhabitants as "vertical" (1968: 121);" o mejor todavía cuando dice: "Both groups **perceived** (2) the Andean environment in "vertical terms" (1970:9), abriéndonos, con ello las puertas al entendimiento de un aspecto sumamente significativo dentro del proceso cultural: la propia percepción que tiene el hombre de su ambiente.

Porque, a pesar de que un análisis científico del medio de una cultura(o la ecología objetiva), es esencial para poder comprender su funcionamiento y desarrollo, deberíamos hacer indagaciones en otra dimensión: la de cómo esta gente percibe su propio ambiente, o sea lo que Watanabe (1964) designa como ecología subjetiva (3). De este modo, vemos que la población quechua de los Andes tiene su propio concepto de la naturaleza, de las categorías que la forman, de cómo debe ser manipulada y de cuáles deberían ser los resultados de las actividades humanas que se realicen dentro de ella. Por lo tanto, siguiendo a Watanabe (1964: 3), creemos que es importante tratar de comprender las relaciones de un pueblo con su ambiente vital no solamente en lo que respecta a la ecología objetiva sino también en cuanto a las relaciones entre el hombre y la naturaleza según es percibida por el grupo.

1. El subrayado es mío.
2. El subrayado es mío.
3. La "ecología subjetiva" es en realidad un falso enunciado puesto que la ecología no puede ser subjetiva. La imagen que queremos sugerir con este término es la percepción que el hombre tiene de su medio independientemente de la realidad objetiva.

Frake (1962:64) parece haber tenido la misma idea cuando escribió: "A successful strategy for writing productive ethnographies must tap the cognitive world of one's informants. It must discover those features of objects and events which they regard as significant for defining concepts, formulating propositions, and making decisions. This conception requires that the units by which the data of observation are segmented, ordered, and interrelated be delimited and defined according to contrasts inherent in the data themselves and not according to a priori motions of pertinent descriptive categories".

Es así como en los párrafos siguientes trataremos de investigar la naturaleza de tales relaciones: hombre-naturaleza, con la ayuda de una comunidad quechua ubicada en la región del río Pampas. En primer lugar, trataremos de examinar su ecología objetiva haciendo hincapié en el grado de control que existe en los diversos pisos ecológicos que abarca dicha zona para, luego, indagar la naturaleza de la percepción sobre el mismo ambiente, a fin de desentrañar los grandes rasgos de su sistema ecológico, concebido como una red de relaciones entre el hombre y su ambiente.

2. LA COMUNIDAD

El pueblo de Manchiri cae dentro de la categoría ecológica de "estepa montana", según Tosi (1960). Se encuentra en una región semi-árida, con una precipitación anual promedio de 500 mm., con importantes variaciones estacionales y anuales. El invierno dura desde mayo hasta noviembre. Casi no hay precipitaciones durante estos meses. De día, su cielo es claro, pero las noches son frías, llegando a veces hasta el punto de congelación, en particular durante los meses de junio y julio. La vegetación natural de la zona es la de las estepas, arbustos bastante dispersos, gramíneas perennes, entre las cuales hay algunas que crecen durante la época de las lluvias.

En toda la zona los indígenas construyen sus casas de adobe. En contraste, sin embargo, las chozas de los manchirinos son de piedra, apoyadas en un armazón de caña y su techo de una paja fuerte, (ichu) que se encuentra en la puna. Por otra parte, la comunidad está erigida siguiendo el patrón de andenes a lo largo de las laderas del cerro. Manchiri, que es una comunidad muy aislada, tiene una economía de subsistencia, según la cual la población produce su propio sustento, basado, su mayor parte, en la agricultura. Se conoce la moneda nacional, pero tiene un uso muy limitado entre los pobladores; en tiempos pasados se empleaba huevos y ají en vez del dinero. Efectúan el trueque con la población vecina de Saqsa-marka intercambiando alimentos por artículos de cerámica.

3. LA ECOLOGIA OBJETIVA

Manchiri, situada a una altura de aproximadamente 3,500 m. sobre el nivel del mar y a unos 680, m. sobre el Río Qaracha, un afluente del río



Pampas, controla tres nichos ecológicos: la zona "keshwa"; donde queda el pueblo mismo y que da parte de la producción agrícola; la quebrada o zona ribereña, de clima más templado y con cultivos diferentes, incluyendo una gran variedad de cereales así como frutas y condimentos, y, finalmente, la "qallqa" o puna, donde están las manadas de llamas y ovinos.

Dentro de este eco-sistema, el manchirino siembra y cosecha sobre todo una importante cantidad de productos, entre otros los siguientes: papa (*Solanum andigenum*; *S. tuberosum*) que forma parte importante de su dieta; maíz (*Zea mays*), cuya utilización es fundamentalmente ritual, ya sea como bebida o como comida; cebada (*Hordeum vulgare*); trigo (*Triticum sativum*); habas (*Phaseolus vulgaris*); quinua (*Chenopodium quinoa*); ají (*Capsicum pubescente*); perejil (*Petroselinum latifolium*); orégano (*Origanum vulgare*); maswa, un tubérculo semejante a la papa (*Tropaeolum tuberosum*); oca (*Oxalis tuberosa*); cebolla, ajo, col, poro, rocoto, olluco, etc Además se cultivan duraznos y recogen **tunas**, (*Opuntia ficus indica*), fruto de una variedad de cactus que madura en febrero y marzo y que representa parte importante de su dieta en esa época del año.

No es necesario enumerar aquí los medios y las técnicas agrícolas de los manchirinos, pero a fin de dar una idea más exacta o completa del tipo de comunidad que estamos tratando, habría que mencionar que el único arado utilizado es la "chaki-taklla" sin punta de hierro, y que los otros implementos agrícolas son igualmente de tipo tradicional.

Es obvio que los manchirinos tienen un control "vertical" de sus nichos ecológicos. Las muchachas solteras viven casi en forma permanente en la puna al cuidado de los animales. Bajan al pueblo únicamente durante la fiesta de la "Qachwa" que se realiza en agosto y que funciona como el momento para la obtención de maridos por parte de las mujeres en edad de contraer matrimonio. La fiesta dura varios días y noches, y en esta ocasión mientras que los padres se dirigen a las canchas a cuidar los animales, las hijas quedan en completa libertad en el pueblo. Por otra parte, la zona "Keshwa", como ya se ha indicado, es un nicho muy importante para la agricultura, pero nos parece necesario insinuar que su importancia se halla más al nivel ritual puesto que es aquí donde se cultiva en forma casi exclusiva el maíz (4).

Es aquí también, donde se desarrolla la vida diaria así como la mayor parte de la vida ritual de la comunidad. Finalmente, la quebrada representa la zona más importante en cuanto a la producción de alimentos. Además, hay informantes que pueden identificar y utilizar 69 hierbas de la zona Keshwa, 41 de la quebrada y 20 de la "qallqa" o puna; su conocimiento de la fauna en los tres nichos llega a 60 especies al mismo tiempo que identifican y pescan cuatro tipos de peces.

Murra (1967) ha mostrado como esta "autarquía vertical" operaba en los tiempos antiguos. Un análisis de los datos concernientes a nuestra zona a través de las **Relaciones Geográficas**, nos lleva a las mismas conclusiones. Algunos investigadores, tales como Fonseca Martel (1966), Núñez del Prado (1957) y Chávez Ballón (1959) han recalcado la persistencia de este patrón cultural a través del tiempo. Nosotros pensamos que Manchiri es uno de estos casos. Es interesante notar al respecto que la gente de la comunidad de Manchiri ha ido invadiendo gradualmente los terrenos más bajos, o sea a orillas del río, un patrón de colonización anteriormente prohibido. Actualmente, hay veinte familias establecidas en forma permanente con una población de 67 personas que habitan este caserío (5). Así, los tres nichos tienen sus colonos, y una variedad de tierras, animales y productos agrícolas controlados por la comunidad. Además, nos parece apropiado preguntar, si las personas que emigran temporalmente aunque sea por razones pecuniarias reconocidas, no deben ser consideradas parte de este

4. A lo menos, así se encuentra en el pueblo de Manchiri, entretanto que los otros cultivos se encuentran en la parte inferior de la zona ecológica "Keshwa".
5. Según el estatuto oficial y legal Manchiri es "anexo" del pueblo de Carapo; por otra parte, según el mismo estatuto Aqusa es "caserío" del pueblo de Manchiri.

sistema de control máximo de los recursos. En verdad, nos gustaría que todo el problema de la migración fuera estudiado desde esta perspectiva teórica (6).

4. LA ECOLOGIA SUBJETIVA

Cada uno de estos ambientes constituye un desafío y la forma como se los enfrenta depende de muchos factores de naturaleza cultural. Lo importante sin embargo, no es como se debería enfrentarlos, sino como se realiza este enfrentamiento. Naturalmente que lo último resulta como una consecuencia de la forma como el hombre **percibe** su ambiente particular. En este contexto la ecología subjetiva es tanto la percepción como las actividades que resulten de ella y que cualquier grupo tiene de su medio. A este respecto, nos parece que tanto el tiempo y el espacio así como sus relaciones con la naturaleza son elementos importantes del sistema.

A fin de llegar a tener una comprensión total de la importancia de la dimensión temporal en cuanto moldea las relaciones del hombre con la naturaleza, sería necesario analizar cuidadosa y detalladamente el complejo sistema de las fiestas y relacionarlo con el ciclo total de las actividades de la comunidad. Se ha de considerar el papel que elementos tales como el agua, el viento, la tierra, los animales, las montañas, plantas, etc. desempeñan para formar o moldear las actividades de la gente: como los patrones de colonización (utilización al máximo de los recursos), actividades para la obtención de alimentos (tecnología, subsistencia), relaciones sociales (parentesco, poder y autoridad), creencias supra naturales (rituales, sanciones), etc.....

Si nos preguntásemos luego, ¿qué tipos de potencialidades o de limitaciones pueden aparecer como resultado de su consideración en conjunto?, llegaríamos probablemente a la conclusión de que no obstante ser las herramientas simples y de variar poco, su manipulación revela una sutileza considerable en su adaptación a diversas condiciones ecológicas, ya sean reales o percibidas. El mundo de los manchirinos incorpora el tiempo y espacio como dimensiones esenciales. Dado el tipo de dependencia del factor climatológico y del factor geográfico para la explotación de los limitados recursos de su ambiente desarrollaron un ciclo de vida supeditado a ciertas variaciones, inherentes a los mencionados factores.

Pero no es suficiente que uno se adapte al mundo exterior. Siguiendo las sugerencias de Watanabe (1964:69), también hay que "traer el orden natural dentro del orden social". En este contexto, cualquier intento de proyectar la cosmogonía de los manchirinos hacia el sistema de solidaridad

6. Es mi convicción de que el fenómeno de la migración representa una tentativa de "maximizar" un cierto control de diversos recursos. Por eso, a mi parecer, ello representa un cuadrado teórico que no se adapta únicamente a la zona andina sino al fenómeno de migración en cualquier parte del mundo.

que existe entre la gente y su ambiente vital, proporcionaría indudablemente mucho material. A este respecto, por ejemplo, basta leer el artículo del profesor Favre sobre los Wamanis (1967), para darse cuenta cuánto penetramos dentro de conceptos importantes tales como la territorialidad; las relaciones jerárquicas, la solidaridad de grupo, los contactos sociales, las relaciones de parentesco, etc... . . . , sin mencionar el ritual mismo. También, los antropólogos Zuidema y Quispe han ejemplificado la misma relación en su artículo (1967) sobre la herranza en el río Pampas. El conocimiento de la ecología subjetiva de los manchirinos, es decir, de la construcción mental de su percepción de su solidaridad con la naturaleza, es una parte necesaria del conocimiento del proceso cultural integral.

5. CONCLUSIONES

Para terminar, me gustaría recalcar la importancia no solamente de discernir sino, también, de correlacionar los dos enfoques, ya que se complementan. El estudio del sistema que resulte de las ideas muy personales que un pueblo tiene de sus relaciones con la naturaleza, es tan importante como el estudio de una comunidad biótica como entidad autocontenida. De este modo, no es suficiente comprender la naturaleza del control de los manchirinos sobre sus nichos ecológicos; puesto que dicho conocimiento carece de un gran valor explicativo.

El conocimiento de la ecología subjetiva es necesario para la comprensión del proceso cultural. A nuestro parecer esto representa un elemento esencial de la verticalidad. Pero como las explicaciones de Murra no nos permiten deducir que su modelo contiene un valor funcional, es decir el por qué dichas comunidades quieren ejercitar al control, creemos que el enfoque aquí presentado agrega algo a su concepto en ese particular aspecto; pues, al fin y al cabo, esto se reduce a una cuestión de unir el orden natural al orden social. Creemos que de esta manera se puede llegar a comprender mejor el funcionamiento de la verticalidad.

El caso de Manchiri y el de aquellos otros pueblos estudiados anteriormente hacen suponer que esta verticalidad era probablemente pan-andina; parece que se cuenta con datos del norte, centro y sur de la sierra que fundamentan nuestra idea. Por otro lado, la cuestión de si este patrón de control podría haberse extendido a partir de la costa en épocas tempranas podría ser documentado por la arqueología (Lanning, 1969; MacNeish 1970 y otros). Por otra parte, el uso de terrenos alejados del centro nos plantea varias interrogantes, puesto que el movimiento sobre el territorio estaba controlado y a juzgar por lo estudiado era bastante difícil. La solución a este problema tendrá que darse únicamente a través de un detallado análisis del sistema integral de comunicaciones en el Perú prehispánico, y en particular de un estudio del uso y función de los caminos reales. En la misma forma, la respuesta a la pregunta sobre cómo estos lugares lejanos fueron descubiertos y luego utilizados tendrá que ser relacionada con el problema de las conquistas regionales.

B I B L I O G R A F I A

- CHAVEZ BALLON, Manuel
1959 En Schaedel, Richard R., et al. Los recursos humanos del departamento de Puno. 1957.
- FAVRE, Henri
1967 "Tayta Wamani". Le culte des montagnes dans le centre-sud des Andes péruviennes. *Colloque d'études péruviennes*: pp. 121-140.
- FONSECA MARTEL, César
1966 **La Comunidad de Cauri y la Quebrada de Chaupiwara**. (Huánuco: Cuad. de Invest. N° 1, 1966).
- FRAKE,
1962 "Cultural Ecology and Ethnography", *American Anthropologist*. 64: 52-59.
- FANNING, Edward P.
1967 **Peru before the Incas** (Englewood: Prentice-Hall, 1967, 216 pages).
- MCNEISH, Richard
1969 En sus trabajos actuales en el valle de Huanta-Ayacucho.
- MURRA, John V.
1967 "La Visita de los Chupachu como fuente ethnologica" en Ortiz de Zuñiga, **La Visita de la Provincia de León de Huánuco**, 1562 (Huánuco: 1967. págs. 383-406).
- NUÑEZ DEL PRADO, Oscar
1957 "El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero" Cuzco. 1957.
- TOSI, J.A.
1966 **Las zonas de vida natural en el Perú**. (Washington: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA. Zona Andina. Bol. tec, N° 5, 1966).
- WATANABE, Hitoshi
1964 **The Ainu**: Journal of the Faculty of Science Tokyo, vol. II, part 6. 164 pages.
- ZUIDEMA, Tom R., QUISPE, Ulpiano
1967 "Un Viaje a Dios, en la comunidad Warkaya" **Wamani** Año II, N° 1, Mayo

AN INDIGENOUS QUECHUA COMMUNITY IN EXPLOITATION OF MULTIPLE ECOLOGICAL ZONES

STEVEN S. WEBSTER

My objective in this paper is to call attention to a widespread sector of Andean culture which is as yet poorly understood ethnographically. I will do this by way of example, briefly describing some of the salient characteristics of a community of Quechua Indians among whom I began research nine months ago. Beside the existing ethnographic literature on highland Peru, this community seems to stand out as anomalous. However, my point is that the community is not unique at all, but rather represents a sector of Andean culture, and a mode of ecological adaptation, which have been largely neglected by social scientists. The cultural sector which I believe to be little understood here in the Andes is the indigenous Quechua Indian community. The mode of environmental adaptation which is likewise little studied is the manifold exploitation of multiple ecological zones. In Q'ero, the region of my present studies, it so happens that both the indigenous Quechua community and adaptation to multiple ecological zones are found together. The coincidence is interesting, but not necessary: there are a great many indigenous Quechua communities in highland Peru whose adaptation is not so spectacularly diversified in widespread ecologic niches. On the other hand, there are also a great many highland mestizo pueblos whose economy is based on such a diversified mode of exploitation. Multi-zone ecology is clearly a pre-contact pattern of adaptation in the Andes, as current ethnohistorical and archeological inquiries are beginning to reveal. Just as study of the indigenous Quechua community will reveal to us a largely unappreciated aspect of the broad cultural spectrum of Peru, further study of multi-zone ecologies will reveal new dimensions in the ability of man to cope with extremes in environment.

The region of Q'ero is located about 90 kilometers due east of Cuzco, on the eastern flanks of a group of heavily glaciated peaks adjunct to the Cordillera Vilcanota. The area directly overlooks the upper tributaries of the Amazon basin in this part of Perú. Q'ero can be reached from the pueblos of Ocongate or Paucartambo; traveling from these points by horse or on foot one reaches the region in one to three days. Upon crossing one of several passes to the northwest of the Ayakachi range, one confronts either the fog which continually sweeps up from the montaña, or in a moment of clarity,

a spectacular array of valleys descending from peaks and glaciers at 5,500 m. altitud to the jungles of the montaña, which begin at about 2,000 m. altitude. The Q'eros people occupy twelve settlements dispersed in four of these valleys. Adjacent to their region are several others, ecologically comparable; all at one time were parts of a huge hacienda operated in absentia by a family which lived in Paucartambo, three days distant by horse. The Q'eros, since 1963, have been freed from hacienda management and purchasing their land from the government. This achievement was due primarily to the efforts of Professor Oscar Nuñez del Prado, who for two weeks in 1955, along with a team of specialists from the University of Cuzco, carried out the first (and last) scientific studies in the region of Q'ero. He subsequently arranged for the expropriation of its lands in favor of its residents. (For reports on the social structure and geography of Q'ero resulting from this expedition, see bibliography accompanying this paper.)

The Q'ero community can be briefly outlined as an example of multi-zone ecology by attention to its modes of adaptation to the natural environment. Subsequently I will redirect attention to the community's modes of adaptation to the cultural environment, and from this point of view present it as an example of the indigenous Quechua community.

There are about 350 Q'eros people living widely dispersed in the twelve settlements of the region. No one of these settlements can be taken by itself as a community, because its ties of interdependence with others are too extensive. On the other hand, although interaction with adjacent indigenous regions is frequent, the Q'eros themselves can be said to form a discrete community, although dispersed in four valleys. That is to say, the degree of social, economic, and political dependence is greater among these twelve settlements, and decreases appreciably outside the four valleys in which they are located. The central and largest village of Q'ero is located at the convergence of the four valleys at 3,400 m. Its forty-two large stone and thatch houses are usually deserted. They are occupied only when there is work to be done in the vicinity, when in route to or from the chacras in the montaña, and during joint fiestas, rituals or meetings. Each of the Q'eros has his primary domicile in one of the four upper valley heads, where there are eleven hamlets ranging from four to forty more or less dispersed houses. These hamlets are located between, 4,000 and 4,300 m. altitude. Five of these upper hamlets are much larger than the rest. The social and economic interdependence of the region is manifest as one crosses the three high passes which penetrate the ridgelines between the tributary valleys: the largest settlements are located precisely where the passes traverse the upper valleys, that is, where communication has been most facilitated. This is not the case where passes connect Q'ero to adjacent regions, and communications are less crucial to the survival of the community.

The other extreme of the Q'eros region lies about 40 kilometers and 2,100 meters in altitude below the upper hamlets, down the effluent of the four tributary valleys. Here are forty to fifty widely dispersed cane, and thatch huts, occupied only for the short periods of care required by the low altitude crops. This lowest part of the region is 1,400 meters below and 25 kilometers distant from the central village of Hatun Q'ero, which is as I said, inhabited only temporarily while passing between extremes of the region.

The passage of the Q'eros between the upper valley hamlets, the central village, and the montaña chacras, alone and in small groups, is constant. It is so required by the exigencies of season, local climate, crops, and herds. The men spend no more than about 40% of their time in their primary living houses in the upper valley hamlets, and about 20% of their time in movement between the widely dispersed zones of exploitation. The women, children, and elders are only a little less mobile. The community is not, however, nomadic; every family has at least one domicile permanently situated and equipped, and most have several houses dispersed throughout the region, each outfitted with the rudimentary assemblage necessary for temporary living. The community could be characterized as trashumant, in that at any given time, season, crop, and herd determine their residence in dispersed locations. But residence outside the upper valley hamlets is considered by the Q'eros themselves (and is in fact) only temporary.

The Q'eros cultivate a wide diversity of crops and tend a variety of herd animals, each type a functional one or a few ecological niches. The diversification is both a requirement of the natural environment, and an assertion by the Q'eros of their economic self-sufficiency. Each of the four main ecological zones, and each of the valleys comprising the region, has a definitely limited productive potential. The region of Q'ero is a successful and largely self-sufficient socio-economic community through exploitation of multiple ecological zones, and functional interdependence between adjacent valleys.

Auquénidos, potatoes, and corn are the foci of the Q'ero economic structure, requiring the movement of the community through four altitudinal zones. All these domesticates have been exploited by the community for as long as memory serves, and the pattern of adaptation is probably pre-hispanic. The indigenous character of corn cultivation in the lowest zone is implied by its key role in Q'ero ritual, and the situation in adjacent indigenous communities, where corn cultivation was once an integral part of the local ecology, but has gradually been reduced due to outside influences. The indigenous character of alpaca herding in the highest zone is implied by the settlement and burial patterns, and the independent nature of the enterprise. Insofar as memory and records indicate, alpaca herds were never exploited by past hacienda systems, but always a central concern of the Q'eros themselves. It seems highly likely that the current multi-zone ex-

ploitation pattern in Q'ero is an ancient response to the ecological requisites of their situation.

The herds of alpacas are pastured exclusively in the upper valleys between 4,000 and 4,600 meters. Here they fare best on hard pasture composed largely of **khunkhuna** and **qanqaya**, high altitude plants which dominate the spongy swamp **bofedales** of some valley heads. The high rate of growth of alpaca teeth and their especially vulnerable hooves are evolutionary adaptations to this kind of pasture. The animal must consume large percentages of it or suffer occlusion and masticatory inefficiency. Furthermore, pasturing at lower altitudes on harder soil and in wetter precipitation results in both fatal diseases and poor production of wool. The alpaca is accounted a primary sign of wealth in Q'ero, and wealth varies considerably between families. The wool of the alpaca is often the standard of exchange used to acquire the few but crucial staples not produced by the Q'eros themselves. It is also the raw material for each family's production of woven goods, which in turn may serve as a basis of exchange or a source of cash in negotiations with traveling merchants or in commercial centers. Furthermore, the meat of the alpaca or llama is the primary source of protein in the diet, appearing in large quantities at fiesta time and in small quantities, usually in soups, throughout the year.

According to the Q'eros themselves and in fact, it is the constant management of alpaca herds which has made the upper valley hamlets the site of most frequent and constant habitation. Care includes constant guarding from predators, conduction to a circuit of pastures in upper valley heads, and supervision of health, breeding, and production. Although the labor involved is not strenuous, it is constant. Consequently the responsibility usually devolves on females, boys, or elders, while men undertake their dispersed agricultural activities. Because of the central role of the females in the household, and the greater mobility of the men, the primary domiciles of the Q'eros has come to be situated in the upper valley heads, where the alpaca herds are maintained. In fact, it may be said that these hamlets exist primarily because of the alpaca herds.

As well as being a primary source of protein, the llama is also the most crucial beast of burden for the Q'eros, and serves importantly as a source of wool used mainly in the production of clothing for local use. This animal plays a key role in the ecology of the Q'eros, as it is the only beast of burden (beside man) which is efficiently capable of carrying the harvest of corn up from the montaña, across chasms on trembling log bridges and up tortuous paths. The llama is much more tolerant of varied pasture and rugged terrain than the alpaca, and can be pastured with less care. They remain often unattended and generally at lower altitudes, where they are more readily available for the transport of tubers between chacra and domicile, or in temporary change of domiciles.

The great variety of tubers raised in the middle altitudes of Q'ero, and the corn, squashes, and tropical tubers raised in the montaña, require periodic rather than the sustained care required by the herds. Consequently, habitation in the central village, in the shacks in the- montaña far below, and in the huts scattered along the way, is more momentary than the habitation of the upper valley hamlets. If the stay is of more duration than a few days, however, or if the labor, can be assisted by women, children, and elders, most of the family accompanies the man, leaving perhaps a single boy or female behind to care for the herds. This is more often the case with production of the middle altitude tubers; management of the montaña crops, due to their nature and the difficulty of the trip, is more often carried out by men alone or in small groups of relatives. In time of the corn harvest, however, labor resources are stretched most thinly, with most of the family remaining in the montaña for as long as a month. Meanwhile individual members are rotated to the valley heads for care of the herds.

In the middle altitudes between 3,400 m. and 4,000 m. are raised several dozen varieties of potatoes, and several varieties of **oca**, **lisa** and **anu**. The latter tubers are restricted to the vicinity of the central village and lower valleys between 3,400 and 3,800 m. A great variety of comestible potatoes are also grown in this zone, with taste more than soil composition determining what is sown. Potatoes are the overwhelming diet staple throughout the year, constituting fully 80% of the gross consumption, so it is not surprising that such a variety has been developed. Between 3,800 and 4,000 m. the tillable soil deteriorates considerably in quality, and frosts occur more frequently, making this zone unsuitable for production of comestible potatoes. This area is used, however, for production of several varieties of bitter potatoes, destined for elaboration by soaking and frost dehydration into **moraya** and **chuñu**. These foods are staples in diet during the part of the year when fresh potatoes are nearly consumed, and are also an important standard of exchange.

It is pertinent to note that the zones of potato production and alpaca herding are complementary; that is to say, the maximum altitude feasible for potato crops is about the minimum altitude for efficient pasturing of alpaca herds. Because both alpaca and middle altitude tubers are crucial in the economy of the Q'eros, the community's ecological adaptation necessarily involves management of these two grossly diverse altitudinal zones. Within the middle altitude tuber zone (3400-4000 m.), I would further distinguish two subzones, for comestible and bitter potatoes. The soil and altitude adaptations, labor requirements, and uses of these two groups of tubers are sufficiently distinct.

The Q'eros must further extend labor resources and technical expertise to a third and still more diverse ecological zone, situated, in the montaña between 2,000 and 2,400 m., where corn is grown. The steep and densely vegetated intermediate valley area between 2400 and 3400 m. remains lar-

gely unexploited by the Q'eros, being too steep or high for efficient production of corn, and too low for the efficient production of potatoes. Along with corn in this narrow ecological niche of the montaña, the Q'eros raise a small variety of squashes and tropical tubers which are consumed entirely by themselves, and serve only as relief for a short period of time from a diet which is otherwise composed almost entirely of potatoes, meat of the auquenidos, and corn. The cultivation of corn is carried on in spite of weighty difficulties. The trip to the zone involves at least 25 kilometers of precipitous trails in mud and dense vegetation, and confrontation of feared supernaturals which dwell in the jungle. Crop attrition is high, primarily through loss to bears, wild boars, and parrots. Labor requirements at time of harvest and transport to the upper valley hamlets stretch family resources to their utmost, and must be fulfilled immediately after the harvest of bitter potatoes, and immediately before the seeding of comestible potatoes. Nevertheless corn chacras are maintained in the montaña by almost every Q'ero family. Corn is central in diet, but crucial in ritual. It is required for the manufacture of chicha, the ritual drink which is the **sine qua non** of fertility ceremonies, religious cargo execution, and assumption of political office. Excepted from this ecological requisite are only those too poor in terms of labor resources, or rich enough to purchase corn outside of Q'ero.

More detailed inquiry regarding the characteristics of specific ecological niches, the tactics of movement and expenditure of resources, the division of labor, and exchange between families, further reveals the intricacy of the Q'eros economic adaptation to their environment. Perhaps still more instructive is the ecological adjustment of the Q'eros social structure. Just as no one of the diverse ecological zones alone suffices to support the community, the four adjacent valleys of the Q'ero region are limited in their pasture and cultivation potential. I suspect that only jointly do these valleys furnish a viable basis for the development of a community. Evidence for this is the rate of exogamy between the upper valleys of Q'ero, which exceeds 50%, compared to the less than 20% rate of exogamy for the region of Q'ero as a whole. Furthermore, and clearly a result of such intermarriage in the past, one finds that nearly every family in Q'ero has rights, at least residual, to cultivable land, houses, and herds located in other valleys of Q'ero. These rights, as one might suspect, are expressed in the metaphor of affinal and consanguinal relations, and follow established patterns of inheritance. The arrangements root in no primordial cooperative spirit; they are simply a pragmatic response to ecological necessity. On the same basis of kinship of affinity, labor is claimed or owed between valleys, and whole families may relocate to another valley where conditions are more promising, given the right circumstances. Male siblings occupy distinctive roles with differing rights and obligations, vis a vis one another. These roles often require the settlement of senior siblings into different valleys of Q'ero when they establish economic independence from their fathers. In all these ways, the diverse potentials of the four valleys of Q'ero are ex-

ploited in concert, together furnishing adequate basis for the development of a community.

Q'ero is an instructive example of complex adaptation in a severely diversified ecology. However it is also an example of the indigenous Quechua community, so far little studied in the Andes. The indigenous Quechua community is a cultural unit distinct from the **Comunidad Indígena**; the latter is a legal entity, almost always in fact a community of **cholos** and **mestizos**, and predominantly characterized by a cultural orientation very different, even diametrically opposed, to that of the indigenous Quechua community. Attention to the Q'eros' modes of adaptation in the dominant cultural milieu of highland Peru will outline their characteristics as an indigenous Quechua community.

What is from one point of view a complex system of exploitation required by a fragmented ecology, is from another point of view an assertion of economic and social independence. The Q'eros' consumption from adjacent commercial centers is virtually limited to coca leaf, salt, sugar, and small quantities of kerosene, bread and dyes. These are more often carried into the region by a few ambulant cholo merchants than purchased outside by the Q'eros themselves. No organized sale of these items is undertaken by any member of the community, which remains completely economically unspecialized. Production by the Q'eros for the outside market is similarly limited, consisting of alpaca wool, some crude and dehydrated potatoes, and a part of their woven goods. These products are largely used to acquire the few items needed from the outside, or to continue purchase of their newly acquired lands. Potatoes and their derivatives, and the production of some small herds of sheep, cattle, and pigs, have for centuries been the small surplus exploited by a loose and remote hacienda administration. Now this surplus has simply been redirected to purchase of the lands, and is little developed or marketed beyond satisfaction of this need.

The great part of economic dependence remains distributed among the Q'eros themselves, and is a result of differentiation of wealth rather than productive specialization between families. No Q'eros within memory has moved permanently to any commercial center, and the few who have moved out have settled in adjacent indigenous communities. Almost none market their labor in an organized fashion outside the community, and only a few sporadically undertake employment in nearby haciendas for goods or cash. Although a school has been operated in Q'ero for twelve years, the community remains completely monolingual in Quechua, with even the Castellano vocabulary of the young limited to a few dozen words, grammatically inactive. No member of the community has yet been affected by military conscription, a great acculturative influence in Perú. Dress remains largely colonial indigenous, but still includes the **unqo** or aboriginal tunic, and the men often allow their hair to grow to shoulder length. More importantly, the political structure of the community is dual, with the **varayoc**, and other of-

fices subordinate to the federal provincial government, legitimized by an indigenous power system of elders and specialists in the supernatural. The prestige which such leaders enjoy is not based on formal education, occupation, or commercial wealth, the fundamentals of **mestizo** status.

These brief parameters of indigeneness may appear striking, but I suspect they are far more widespread in small remote communities of Peru, especially in the south, than has been appreciated. I think that there is no doubt that these "closed community" characteristics are in part a positive reaction to the dominant and exploitive highland mestizo culture. However, they must also be seen as indications of an authentic cultural integrity expressed in a particular ecological setting, not simply as reactions to external pressures. The socioeconomic independence of the Q'eros, like a multitude of other contemporary indigenous communities, probably antedates the domination of the Inca Empire. Since that time they have continued to make nominal accommodations to the dominant cultures of colonial, and finally Republican, eras. Perhaps such indigenous communities were not "peasants" under the Inca regime, and perhaps even now they cannot be properly viewed as such.

Productive research has hardly been initiated in the Andean phenomena of indigenous Quechua community and exploitation of multiple ecological niches. Our ethnographic appreciation of the indigenous Quechua community is limited to a very few reports: those of W. W. Stein, and some reports of Nuñez del Prado, Matos Mar, Flores Ochoa, and Mishkin, and some of the more informative results of the Vicos Project, largely the efforts of Vazquez and Mangin (see bibliography). Apparently our main deterrents to knowledge in this important sector of contemporary Andean culture have been difficulty of geographical or social access, short terms of field research, linguistic barriers, or simple prejudice.

The importance of coordinated exploitation of multiple ecological zones has only recently become the focus of intensive archeological inquiry, and its key role in the economies of historical and current Andean communities is only recently being examined by J. V. Murra and his students, and again, Nuñez del Prado. One of the many intriguing implications in this regard, already suggested by Murra, is the possibility that a regular evolutionary development of social structure in the Andes has resulted from increasingly complex modes of adaptation in response to diverse ecological zones. Murra points out that the Q'eros community moves physically to maintain control of a variety of ecological levels; on the other hand, the contemporary communities of the upper Marañon and Chawpiwaranqa of Huánuco Department have established regular trade relations with other ecological zones where they have lost direct control over its resources. His research has revealed that the early historical Chupachu of Huánuco, and on a much more sophisticated political scale, the Lupaka of Puno, had by the time of contact a well established complex of distant colonies which assured their control of the products diverse ecological zones.

With some speculation, and additional evidence, this evolutionary model can be elaborated. Indigenous communities ecologically comparable to Q'ero are numerous on the **ceja de la montaña** along the northeastern flanks of the high cordilleras Vilcabamba, Urubamba, Vilcanota, Carabaya, Aricoma, and Apolobamba. (This area forms a rough line running from the vicinity of Machu Picchu to the border of Bolivia north of Lake Titicaca.) Chávez Ballón has briefly described one community's cycle of agricultural exploitation of diverse ecological zones in the area of Ayapata, Puno. He contends that similar systems are widely practiced in Carabaya province. Perhaps the precipitate drop of the high cordillera into the upper Amazon basin in these regions has set the diversity of ecological zones in close enough proximity to render exploitation feasible by the same community, as is the case with Q'ero. Social structure remains undiversified, and the community closed. In communities adjacent to Q'ero but less isolated, characteristics of "openness" are beginning to appear as involvement with the outside economy develops, and control is lost over certain resources. Flores Ochoa has found specialization in pastoralism of the auquenido in Paratia, Puno, but here a complex trade for other staples is carried on with communities in lower ecological zones. Similarly, Glynn Custred's current research in Chumbivilcas, province of Cuzco has revealed an interdependence between communities in diverse ecological zones. Here trade is facilitated by numerous llama trains, passing to points as distant as Cuzco. These communities are no longer closed, and social structure is diversified. A more complex level of socio-political structure has developed. Perhaps in these latter cases, the sheer distances of the high **puna** have made necessary the complex economic interdependence of separate communities. According to Custred, this same area, interestingly enough, saw fit in the 19th century to politically formalize the economic interdependence of some communities situation in some cases by the full breadth of the province. The complex market system of modern highland Peru, manifest here in a political accommodation in distant and different ecological zones. The **Ley de Compensación Económica** established subunits of districts in Chumbivilcas which are separated in some cases by the full breadth of the province. The complex market system of modern highland Peru, manifest here in a political accommodation, seems to be the present day functional equivalent of the colonial tribute system administered by the ancient Andean kingdoms. Both are relatively sophisticated systems for the exploitation of a highly fragmented ecology. In Q'ero it is done at the family level through a very generalized technological expertise and a lot of walking.

BIBLIOGRAPHY

- Escobar Moscoso, Mario, "Reconocimiento geográfico de Q'ero", **Revista Universitaria** 115
1958 (1858) Cuzco.
- Flores Ochoa, Jorge, **Les Postores de Paratia**: una introducción a su estudio, Instituto Indigenista Interamericano; serie Antropología Social. No. 10, México City.
- Mangin, William, **The Cultural Significance of the Fiesta Complex in an Indian Hacienda in Peru**, Yale Univ. PhD thesis, unpublished.
- Matos Mar, José "La Propiedad en la Isla de Taquile." *Revista del Museo Nacional*. 26:211-271
1957 (Lima).
- Mishkin, Bernard, "The Contemporary Quechua," **Handbook of Southamerican Indians**, Vol. II,
1967 pp. 411-470.
- Murra, J. V., "Vertical Ecological Control in the Andes", unpublished presentation, Cornell
1969 University.
- Núñez del Prado, Oscar, "**El hombre y la Familia**; su matrimonio y organización política-social en Q'ero," **Revista Universitaria** 114. (1957) Cuzco.
- Núñez del Prado, Oscar, "Una cultura en respuesta al ambiente físico", XXXVII Actas del
1968 Congreso Internacional de Americanistas (Argentina).
- Stein, W.W., **Hualcan**: Life in the Highlands of Perú, Cornell University Press.
1961
- Vazquez, M.C., "La antropología cultural y nuestro problema indígena — Vicos, **Perú Indígena**
1952-63 2:5/6; "Cambios en estratificación social de una hacienda andina" **Perú Indígena**
6:4/5; "Autoridades de una hacienda Andina Peruana: **Perú Indígena**
10:24/25.
- Vazquez, M.C., y Alan Homberg, "The Castas; unilineal kin groups in Vicos, Perú," **Ethnology**
1966 V. 3.
- Webster, Steven S., "The Contemporary Quechua Indigenous Culture of Highland Peru: an
1970 annotated bibliography;" **Behavior Science Notes** Vol. 5, Nos. 2, 3 (New Haven,
Human Relations Area Files).

UN CARNERO POR UN SACO DE MAIZ. ASPECTOS DEL TRUEQUE EN LA ZONA DE CHAUIWARANGA: PASCO.

ENRIQUE MAYER

Este año (1970) muchos de los campesinos del pueblo de Tángor han tenido una mala cosecha de papas. Están muy preocupados por la satisfacción de las necesidades de alimentación de la familia y por el cumplimiento de las obligaciones de trabajo; porque cada vez que un agricultor invita a un compañero a ayudar en el trabajo en forma recíproca o contrata a un peón es necesario servirle papas sancochadas y además un "llocro" de papas (un estofado). Les preocupa como cumplir con las obligaciones sociales contraídas, porque en la mayoría de los casos los parientes y amigos tienen que ser agasajados con una buena "comilona" donde es obligatorio servir papas, especialmente escogidas por su gran tamaño y su buen sabor. Un agricultor dijo con sarcasmo "sembré papas y coseché uvas" refiriéndose al tamaño de las papas cosechadas. Otro me contó que ni siquiera se tomó el trabajo de cosechar dos chacritas porque era difícil sacarlas y en la cosecha ni siquiera recuperaría la semilla invertida. Sin embargo, los tangerinos no dejaron de consumir papas este año, pues las obtuvieron de otros pueblos. La manera como lo hicieron formará parte de la exposición de este trabajo.

Tángor es una de las 26 comunidades de campesinos en la quebrada de Chaupiwara, en la Zona de Cerro de Paseo y Huánuco. Es uno de los valles que forman al alto Huallaga. Empieza en las altas punas cerca de Lauricocha, a escasos kilómetros, donde también nace el río Marañón. Después de tomar un curso hacia el Nor-oeste, rápidamente se forma una honda y angosta quebrada interandino donde las alturas sobre el nivel del mar bajan aproximadamente a unos 3,000 metros cerca de la capital de la provincia, Yanahuanca, a unos 2,500 metros a mitad del recorrido del río, a la altura de Tángor, hasta desembocar en la ciudad de Ambo a unos 2,000 metros. Las poblaciones son nucleadas y todas se encuentran a la misma altura de aproximadamente 3,000 metros de altura sobre el nivel del mar, en las faldas de los cerros a ambos lados del río.

Cada una de las comunidades, y cada uno de los agricultores procura tener suficiente acceso a las principales zonas ecológicas: **Yunga**, en

el fondo de la quebrada; **Quechua** o **Jalca**, la zona templada en las faldas de los cerros; **Suni** o **Puna** en las alturas para el pastoreo de ganado. De esta manera obtienen Fara el consumo los productos de todas estas zonas (1). Así en Tángor cada familia tiene suficientes chacras de papa de "altura" en la región Suni, donde producen las "harinosas" que son las favoritas por su buen gusto. Tienen también tierras "Quechua", que son trabajadas en un sistema de rotación. El primer año después del descanso entran las papas "principales", el segundo las "primerizas" el tercero ocas, ollucos y habas. El cuarto año, y en algunos casos el quinto, se siembra trigo para luego pasar al descanso unos 6 ó 7 años. Esto significa que cada agricultor trabaja simultáneamente chacras en 5 diferentes sectores que cambian de lugar a medida que las nuevas chacras son sacadas del descanso y que las de trigo entran a descansar. Las propiedades individuales que trabaja cada familia están distribuidas por todas las tierras laborables del pueblo y extremadamente fraccionadas en "pedazos", de los cuales por lo menos la mitad están en descanso.

Además todas las familias tangerinas tienen tierras de maíz en las **Yungas** que se trabajan durante 7 a 10 años antes de dejarlas descansar y producen maíz, calabazas y una especie de fréjol llamado Numia. Los trechos en descanso son aprovechados para pastorear los burros, vacunos, carneros y cabras. Teóricamente cada comunidad es autosuficiente en todas sus necesidades agrícolas.

Sin embargo, debido a la distribución de los recursos naturales en la región, las comunidades se especializan en producir un excedente a lo necesario para el consumo local en uno de los productos de la región ecológica de la que están mejor dotadas. Así, por ejemplo, tenemos pueblos que aprovechan las punas para producir ganado en exceso; mientras que Tángor mejor dotada de tierras de Yunga prefiere especializarse en maíz, y no en papas ni en ganadería aunque también se producen. Las tierras de puna de Tángor las alquila la junta comunal a comuneros de pueblos vecinos especializados en ganadería.

La cosecha que este año falló fue la de papas "principales", mientras que las otras no fueron tan malas. Hay también algunos agricultores que han logrado una cosecha regular de papas "principales". Este año ha llovido excesivamente y sólo aquellos agricultores que sembraron temprano en la temporada obtuvieron una producción adecuada, mientras los que se atrasaron no tuvieron éxito, además me parece que las tierras han perdido gran parte de su fertilidad y se encuentran contaminadas con plagas "que terminan con la cosecha" como lo expresa uno de los campesinos preocupados.

(1) Universidad Nacional Federico Villarreal - Facultad de Ciencias Económicas. Comerciales y Sociales. "Estudio socio-económico para el desarrollo de la provincia Daniel A. Carrión del departamento de Pasco". Vol. 1, pág. 112.

Uno de ellos, don Eulogio, desapareció del pueblo por unos días, y, al regresar me contó que había ido a los pueblos río arriba, donde la cosecha de papas había comenzado y obtuvo unos cuatro sacos de papas "para el gasto". Don Eulogio fue el primero en ir a la zona de cosecha para explorar las posibilidades de conseguir papas. Según cuenta, fue primero a la ciudad de Yanahuanca y en el mercado averiguó los pueblos que estaban "en cosecha". Le informaron que en Yanacocha y los anexos de la comunidad de Yanahuanca estaban cosechando y don Eulogio recordó que en Yanacocha tenía un amigo, con quien había hecho negocios en años pasados. Llevando algunas calabazas maduras y una media arroba de choclos se dirigió a la casa de dicho amigo. Este efectivamente estaba cosechando y su casa estaba cerrada. Don Eulogio se fue hasta la misma chacra de papas, unas dos horas de camino más allá del pueblo en las alturas. Allí acampaban sus amigos. Don Eulogio trabajó ayudando a su amigo en la cosecha y la forma de pago era que por cada, día de ayuda el yanacochino le daba medio saco de papas o como lo expresaba don Eulogio, dos días por saco; (El valor monetario de esta ayuda viene a ser S/. 60.00 por día ya que las papas se vendían a S/. 120.00 por saco). Esta forma de pago tiene el nombre de **allapakuy** (ayudar a cosechar) y es "costumbre". Costumbre quiere decir US03 antiguos basados en obligaciones recíprocas, que tienen vigencia actual para los tangorinos y todos los chaupi. Don Eulogio tenía ciertos "derechos" basados en "costumbre", con las calabazas y los choclos que llevó se ganó la aceptación del amigo, quien por la costumbre de "yawasinakuy" se vio obligado a recibirlo bien. Los choclos y las calabazas todavía estaban verdes en Yanacocha y fueron bien recibidos por ser una variación en la dieta de la temporada. Este presente obligó a su amigo a alguna forma de reciprocidad con don Eulogio, que va más allá de la obligación de retribuir regalos como acostumbramos en nuestra cultura. Ambos entendieron que don Eulogio pedía implícitamente ser compensado con una fuerte cantidad de papas.

A pesar de que el yanacochino podría con más conveniencia monetaria haber recogido las papas solo, o contratando un peón por solo 12 soles diarios, la "costumbre" obliga aceptar la ayuda de "allapakuy" de don Eulogio, ya que es difícil rechazar a un extraño de otro pueblo que viene a pedir ayuda, por estar en dificultades por la falla de la cosecha —una obligación moral basada en reciprocidad, porque quien sabe una futura cosecha puede fallar en Yanacocha, y él se vería obligado a buscarse las papas en otros pueblos, inclusive quizás en Tángor.

Al amigo de don Eulogio, en resumidos cuentas, también le convenía la ayuda de don Eulogio, porque durante la cosecha es imposible conseguir peones del mismo pueblo ya que todos cosechan a la vez, y el que se atrasa corre el riesgo de perder la cosecha por daños causados por los animales de chacras vecinas. También se corre el riesgo de que las inclemencias del tiempo hagan la cosecha más difícil y que la demora atrase las otras labores agrícolas pendientes. En fin era un arreglo de convenien-

cia mutua basado en prácticas antiguas que relacionan a los habitantes de unos pueblos con otros.

El éxito de don Eulogio fue muy comentado por los demás tangorinos. Más y más personas viajaban al sur a buscar papas y este movimiento se convirtió en un verdadero éxodo. Algunos viajaban en camiones y otros arreaban burros desde Tángor.

No todos los tangorinos obtuvieron sus papas sólo en "allapakuy". Otros fueron a comprar las papas por dinero pagando menos que los mayoristas compradores de papas, ya que las compraban directamente en las chacras, descontando así el valor del flete de la chacra a la carretera. Además los tangorinos compraban las papas más pequeñas y las que estaban un poco agusanadas. La misma obligación de ayudar a campesinos a quienes le ha fallado la cosecha también ayudó a bajar el precio para ellos.

Otros fueron con burros desde Tángor y se contrataban como fleteros llevando las papas de la chacra hasta las casas de sus dueños en el pueblo o la carretera. El pago también lo recibían en papas en vez de dinero.

Algunos tangerinos fueron a la ciudad de Huánuco con choclos y calabazas para venderlas allá y compraron canastas, ollas de barro, manteca, azúcar, telas, agujas y otros productos manufacturados. Luego tomaron el ómnibus hasta Yanahuanca y se fueron a las chacras de Yanacocha y Chinche a cambiar estos productos por papas, según tasas de intercambio establecidas desde hace tiempo. Por ejemplo, las ollas de barro se cambian por papas llenando la olla dos veces con papas, mientras que las canastas por su menor valor se llenan sólo una vez. La manteca se cambia a una libra de manteca por una arroba de papas. Finalmente algunos se dirigieron a los pueblos sólo con productos de Tángor a saber: choclos, calabazas y ocas que estaban maduros e hicieron cambios con ellos.

Muchas personas se valieron de diferentes sistemas para conseguir papas. Don Francisco, por ejemplo, llevó dos burros "cargados de choclos y calabazas, que los cambió por papas, se contrató como fletero y también trabajó de "allapakuy". Otro, que es tejedor, aprovechó su viaje a esa zona, donde además de las papas abundan los carneros para conseguir lana de la siguiente manera: trabajó en "allapakuy" hasta haber juntado los sacos de papas que necesitaba, y luego continuando el trabajo de "allapakuy" juntó tres sacos más que los vendió a un mayorista. Con el dinero recaudado compró los vellones de lana, y con el sobrante pagó el flete del camión y aprovechó su estadía en Yanahuanca para comprar azúcar, fideos, arroz, coca y manteca de las tiendas comerciales de la ciudad.

El caso de que la cosecha falle es un tonto excepcional ya que no ocurre todos los años. Sin embargo, hay que enfatizar que los patrones culturales sobre lo que se debe hacer en caso de que ocurra están bien establecidos en toda la región y probablemente han sido aprovechados por los

chaupiwaranguinos innumerables veces. Este hecho es demostrable justamente en el caso de Tángor, que nunca es auto suficiente en papas, y lo cosechado sólo alcanza hasta mediados de diciembre. En esta época los pueblos que rodean el valle de Colpas, un afluente del Chaupiwaranga al norte de Tángor, empiezan a cosechar las "primerizas" y los tangorinos van en viajes de trueque a los pueblos de esa zona para abastecerse de papa, hasta que maduren sus propias "primerizas" en el mes de marzo. En estos casos el trueque es más común que "allayakuy" debido a que los de Colpas pagan muy poco en "allayakuy" y sólo dan un saco en tres o cuatro días, según si la cosecha es de buena a regular.

Pero los tangorinos mismos prefieren ir en viajes de trueque que trabajar en allapakuy, llevando pan, manteca, arroz, numia, maíz y en algunos casos dinero. Ellos no sólo se abastecen para el consumo, sino también van a estos pueblos a "negociar"—hacer trueque por papas para luego venderlas en la feria dominical de Parcoy.

Parcoy es un pequeño pueblo que antes era punto final de una carretera, allí cada domingo hay una feria muy concurrida por los agricultores de toda la zona. Llegan compradores de papas desde Lima en camiones. Los tangorinos que realizan estos "negocios" especulan, ya que corren el riesgo de no poder cubrir las inversiones iniciales de canastas, pan, manteca, etc. porque el precio al que venden las papas es fijado en Lima y varía según la oferta y demanda nacional o también por acción del gobierno, que de vez en cuando interviene para mantener bajos los precios de artículos de primera necesidad. El motivo de estos negocios es realizar ganancias en efectivo, y es posible debido a que las tasas de intercambio en trueque son más altos que el valor monetario del producto. Una libra de manteca vale más o menos 7 soles en una tienda comercial de la región, pero se cambia por una arroba de papas que en una época de buen negocio se puede vender a 20 soles.

Viajes de trueque con motivos de ganancias en dinero, son muy comunes entre los tangorinos quienes se jactan de ser "negociantes" por vocación, o "negocianteros" como ellos mismos a veces dicen. Tenemos, por ejemplo, a don Federico quien pide en préstamo 400 soles de un vecino, a 5% de interés mensual —60% anual!!— y en Huánuco hace compras, además lleva lana. Compra loza y platos de fierro enlozado, y otros hacen esta clase de negocios con productos de plástico, cuchillos, agujas, ropa hecha, etc. También llevan lana, chalona (carne seca), chuño y grasa de llama de las alturas de Tángor. Después de hacer sus compras y haber pasado la noche en Huánuco en el "tambo Chúcaro" por dos soles, precio que todavía rige en un patio abierto, viaja hacia la Cordillera Azul, que queda entre Huánuco y Tingo María. De allí se dirige a las pequeñas estancias cafetaleras de la zona de la ceja de montaña. Los colonos de allí ya conocen a los tangorinos por el nombre de "taita Shukuy" por las alpagatas de cuero de vaca (shukuy) que usan. Don Federico viaja a pie, corgan-

do toda su mercadería a la espalda y a medida que pasa de estancia a estancia ofrece sus mercaderías a cambio de café, coca y achiote. Tal como vimos en el ejemplo del cambio de manteca por papas, el recargo por los productos que vende don Federico es el doble del precio de compra en Huánuco, pero en café. A la ida don Federico deja sus mercaderías, y contrata para recoger el café al regreso, ya que muchas veces el café todavía no ha sido recogido o secado. Una vez repartida toda la mercadería don Federico trabaja como peón por dinero por una o dos semanas en "rociar monte", limpiar chacras de café o recoger coca hasta que calcula que todos sus clientes han terminado de preparar el café o la coca. De regreso recoge sus contratos hasta que la carga, un quintal de café, es muy pesada para llevarla a la espalda. Generalmente don Federico contrata a un arriero para que le "saque" el café hasta la carretera. Allí lo vende a un "acaparador" de café. Obtiene por una inversión inicial de 400 soles —S/. 1,030. Los gastos del viaje los calcula don Federico en 60 soles y los intereses en 20 soles.

Don Federico viaja a la montaña dos o tres veces por año, en los meses de junio, julio y agosto, que son los de cosecha de café y los de menos trabajo agrícola en Tángor. Para abastecerse de la lana que lleva a la montaña, y la que su mujer hila, va a las alturas a buscar lana y carne. En una oportunidad Federico, quien como mayordomo de Semana Santa había horneado pan llevó lo que quedó a la altura y cambió lana al "Unay precio", precio antiguo, de 30 a 40 centavos por vellón. El pan tenía el "unay precio" de 4 panes por 10 centavos.

"Unay precio" es la tasa de intercambio establecida para hacer trueque entre productos de diferentes zonas ecológicas. Es un mecanismo que permite realizar el intercambio entre productos o precios variables. Desde el punto de vista de los tangorinos la base del "unay precio" es de 40 mazorcas de maíz por 10 centavos, o lo que es lo mismo, 20 pares de mazorcas por 10 centavos ya que las mazorcas se amarran en pares con las pancas para secarlas. Este precio no tiene nada que ver con el precio actual de maíz que se cotiza en el mercado y es mucho más que éste. Hoy una sola mazorca valdría 75 centavos de sol. Sería ridículo tratar de pagar dinero a esa cotización. "Unay precio" sólo sirve para hacer trueque, y es más generalizado en intercambios entre campesinos de la quebrada y los de la puna. Los de la puna vienen a la quebrada a cambiar lana, carne, chuño y queso y les cotizan un "unay precio" para cambiarlos por maíz; digamos 30 centavos por el vellón de lana, 20 centavos por una pierna de carne de carnero, 20 centavos por un molde de queso. Si a los tangorinos les parece aceptable este precio, entonces les dan $40 \times 3 = 120$ mazorcas de maíz por el vellón, la carne y el queso por 80 mazorcas cada uno. El "unay precio" es pues una medida de valor relativo entre el maíz y los productos de la puna.

Hay años cuando los estancieros de la puna deciden por varias razones subir sus cotizaciones, digamos a 40 centavos vellón en vez de 30, y el queso lo cotizan a 30 ó 40 centavos en vez de 20 centavos. También hay años en que la producción de maíz está más baja y los tangorinos deciden subir sus cotizaciones de maíz de 40 mazorcas por 10 centavos a 30 y en algunos casos hasta 20 mazorcas por 10 centavos. Cada año en la época de trueque resulta entonces un reñido regateo entre los de la puna y los de la quebrada hasta llegar a un precio justo y aceptable para los dos. También entra en el regateo el tamaño de la mazorca. Un informante lo explica así: "Es decir cuando los de la puna dan "precio antiguo" entonces nosotros también damos precio antiguo, y tienes que darle 40 mazorcas por un real. Si ellos piden un sol por su queso en vez de 20 centavos, entonces nosotros también tenemos que luchar y damos 5 mazorcas por medio y 10 por un real. Hacemos asamblea y discutimos a que precio vamos a dar el maíz".

Lo interesante es que cualquiera que sea la tasa de intercambio establecida en un año, ésta siempre es menor que el valor monetario que se podría obtener si los de la puna vendieran sus carneros y los de la quebrada su maíz en el mercado actual por dinero a precios establecidos. Por ejemplo, un carnero se cotiza entre 300 a 350 soles actualmente entre los comerciantes de carne. Un saco de maíz se cotiza más o menos a 140 soles en mazorca. Sin embargo en trueque se sigue cambiando un carnero por un saco de maíz. En este caso el de la puna pierde en una transacción lo que podría obtener si es que vendiera su carnero por dinero y comprara maíz. Un estanciero de la puna explicó que siempre llevaba algunos carneros a la quebrada para hacer cambio porque los de la quebrada "también quieren comer carne, y si no la llevamos o sí no conseguirían". Aquí vemos pues que antiguas reciprocidades siguen rigiendo en la zona. Los de la puna sienten la obligación de proporcionar a los de la quebrada, carne a una tasa de intercambio favorable para los de la quebrada, sin tener en cuenta el precio de la carne o del maíz en los mercados. De igual modo, los de la quebrada prefieren cambiar maíz con los de la puna en vez de venderlo para continuar antiguas relaciones de intercambio con los de la puna, a "quienes también les gusta comer maíz".

Una hipótesis tentativa para explicar la discrepancia entre trueque y compra-venta es que en años anteriores existía una equivalencia entre un saco de papas, uno de maíz y un carnero. A medida que crecieron los centros urbanos de Cerro de Pasco, Huánuco y Lima, a donde se exporta carne, el precio de la carne subió debido al aumento de demanda, mientras, que los precios de maíz y papas se han mantenido estables en los últimos treinta años. (Si tenemos en cuenta la inflación, el precio de papas y maíz ha bajado en relación a otros productos). En Chaupiwara, donde las tasas de intercambio de trueque se mantienen a base de consideraciones "morales", de "costumbre" y continuidad de relación entre puna y quebra-

da, estas tasas se han mantenido relativamente estables por muchos años a pesar de la interferencia del mercado monetario. El hecho de que muchos tangorinos (12 %) tengan relaciones familiares con los habitantes en la puna seguramente contribuye a explicar este fenómeno.

En julio de este año pude observar numerosas transacciones entre los de la puna y los de la quebrada, en la época de trueque después de la cosecha de maíz. Los de la puna vienen hasta Tángoren busca de maíz. Noté que en muchos casos se discutía el "unay precio" violentamente. Muchos estancieros preferían vender su carne por dinero y luego comprar por dinero, porque de esta manera obtenían dos sacos de maíz por un carnero en vez de uno. Muchos tangorinos para evitar esta situación estaban ofreciendo más maíz por carnero; hasta un saco y medio. Un tangorino con quien presencié una acalorada discusión observó que "ahora ya se han dado cuenta los de la puna. Ya no quieren vender por Unay precio, sino por plata".

Hemos descrito algunos ejemplos de diferentes formas de trueque de la zona de Chaupiwara. El trueque juega un papel importante dentro de la vida económica de la región, se desarrolla en una extensión geográfica extensa y se caracteriza por su complejidad y variabilidad. Surge la pregunta: ¿Por qué existen movimientos de productos tan extensos dentro de la zona si tenemos en cuenta de que cada comunidad y cada familia tiene suficiente acceso a todos los diferentes pisos ecológicos para producir lo que es necesario para el consumo familiar?

Si bien las comunidades de la quebrada tienen en sus títulos tierras de puna para pastoreo de animales, sólo algunos de los comuneros aprovechan estos pastos en estancias donde viven casi permanentemente y se dedican casi exclusivamente a la ganadería. Existen dos estilos bien demarcados de vida; la del agricultor de quebrada, productor de papas, maíz; trigo, etc. y que tiene animales como suplemento a las actividades agrícolas. Prefiere tener burros para transportar carga en vez de caballos, tiene pocos carneros y pocas vacas para pastearlas en los sectores en descanso. El agricultor prefiere producir un exceso en maíz o papas y cambiarlo por productos de la altura. El estanciero pastor de ganado vive en las zonas altas de la sierra en pequeñas estancias familiares, es trashumante, prefiere tener rebaños de carneros, vacunos y llamas. Su animal preferido es el caballo, que lo monta. Como actividad secundaria el estanciero de la puna siembra papas y otros tubérculos de altura estrictamente para uso casero. El excedente se produce en ganado, lana y queso. El estanciero es independiente, agresivo, violento y tiene mucha confianza en sí mismo. El agricultor es humilde, tranquilo y no tan independiente como el estanciero.

Por lo tanto tenemos el primer factor que nos explica el porqué del trueque. Los ganaderos de la puna están en una relación simbólica de intercambio de productos con los agricultores de la quebrada. En algunos

casos, como en la comunidad de Paúcar, esta relación de intercambio intercológico se da dentro de la jurisdicción de la misma comunidad. Algunos comuneros son estancieros en la puna, otros son agricultores de quebrada y los intercambios se efectúan en la misma comunidad. En el caso de Tángor, la relación simbiótica del maíz - lana se extiende hacia la zona de Cauri en el departamento de Huánuco y hasta la cordillera Raura en el departamento de Lima. Todos los años bajan los mismos estancieros hasta Tángor, con llamas, burros y caballos cargados de lana, chuno, carne y queso. Se alojan donde amigos y conocidos, realizan sus negocios de trueque y regresan con sus animales cargados de maíz. Es en esta relación donde el "unay precio" rige con mayor vigencia. Como notamos anteriormente, los cambios hechos en "unay precio" son tradicionales y dan testimonio de una relación histórica de reciprocidad, regida por sanciones morales entre los habitantes de las dos zonas. Si en una oportunidad los de la puna decidieran no venir a Tángor a cambiar maíz, los tangorinos calificarían a los de la Puna como egoístas y sin compasión por sus paisanos. Lo mismo ocurriría si los tangorinos vendieran toda su cosecha en Lima y dejaran a los de la Puna sin cancha... comida.

El segundo factor es el factor tiempo - climático. Es un hecho que casi todas las comunidades de la quebrada producen los mismos productos de subsistencia. Pero los productos maduran y se cosechan en diferentes épocas del año. Vimos que en Tángor las papas primerizas maduran en marzo, mientras que en el valle de Colpas ya se pueden recoger en enero, y los tangorinos van a buscar papas que ellos también producen. En junio los choclos y las calabazas de Tángor ya están maduras, mientras que en Yacán, Chaupimarca y Yanahuanca todavía están tiernos. En esa época vienen los agricultores de esos pueblos a cambiar choclos y calabazas.

La secuencia de cosechas empieza siempre en el extremo Norte del valle con papas primerizas, seguida por choclos, calabazas y las caiguas, que son silvestres. Luego las papas principales, seguidas por las ocas, ollucos y habas. Maíz, numia y zapallos siguen y la temporada termina con la trilla del trigo. Es obvio que para cosechar primero hay que sembrar con anticipación, y esto se hace cuando las lluvias llegan a la zona. La época de lluvia empieza en el extremo Norte del valle y gradualmente se extiende al Sur. Por lo torito, el ciclo agrícola siempre está mucho más avanzado en el Norte que en el Sur del valle. Esquemáticamente tenemos la situación en la cual un pueblo busca las cosechas nuevas al Norte y al mismo tiempo recibe compradores del Sur.

El caso de la falla de la cosecha al que me referí al principio es sólo un ejemplo de este principio. En años normales cuando se les acaban las papas a los tangorinos, van al Norte donde están más avanzadas las cosechas, y en el año de falla de cosecha fueron al Sur, donde la cosecha estaba más atrasada que la de ellos para —casi podríamos decir— cosechar en terrenos de otros.

El tercer factor es el Jactar de relaciones sierra y montaña que tiene raíces históricas pre-colombinas y, pre-incaicas. Los habitantes de la sierra siempre han mantenido estrechas relaciones con las zonas de montaña para obtener coca y en base de esta continuidad histórica siguen las relaciones comerciales entre los serranos y zonas específicas de la montaña. Hoy en día muchos tangorinos viajan a la zona de Pillao (montaña), donde ya en 1562 el visitador real, don Iñigo Ortiz Zuñiga recogió del entonces Principal don Alonso Coriguanca del pueblo mitimae de Hanan Pillao la siguiente declaración que "no tienen coca y que les dió el Inga chacras de coca para ellos cuando los puso por mitimae en este pueblo y se las han quitado los Chupachus que las tienen al presente" (2). Los Chupachus son un grupo étnico vecinos de Tángor que hoy se encuentran en la Zona de Huánuco, provincia de Ambo y Huánuco, Cerca de Hanan Pillao estaba, según las mismas declaraciones, el pueblo de Urin Pillao que probablemente es el Pillao de hoy.

Es claro que factores económicos han cambiado e interferido la forma de las relaciones entre la sierra y la montaña a través de los siglos. Hoy los tangorinos prefieren llevar productos manufacturados a estas zonas y traer café para luego venderlo, tal como vimos en el ejemplo del viaje de don Federico. Además, el negocio de coca se ha alterado profundamente en los últimos años y los tangorinos han sido marginados de él. Pellas relaciones entre zonas son antiguas. Según los informantes no sólo llevan productos manufacturados a la montaña, sino también papas, lana, carne, chuño, tocosh, caya y otros productos de altura que tienen gran demanda en las zonas cálidas, pues los colonos son oriundos de la sierra.

La segunda pregunta que debemos intentar contestar es: ¿Por qué trueque y no compra-venta? Para responderla tenemos que observar lo que hacen los tangorinos con el dinero en efectivo al que tienen acceso. En un modo general la fuente de dinero en efectivo proviene de migraciones permanentes y temporales a Lima, la montaña y a los centros mineros de la zona. Los migrantes 'mantienen parientes en Tángor o regresan periódicamente a trabajar en las chacras. El ingreso de efectivo por venta de productos agro-pecuarios es mucho menor y casi insignificante. Tángor como los demás pueblos de Chaupiwara es exportador de mano de obra a la economía nacional e importador de dinero en efectivo. En este aspecto están integrados a la economía nacional, pero de una manera parcial y deficiente.

El dinero en efectivo es usado por los tangorinos para obtener productos manufacturados de uso cotidiano como azúcar, manteca, kerosene, velas, fideos, pan, aceite, condimentos, sal, etc., que hoy son artículos de primera necesidad. En segundo lugar el dinero se usa para obligaciones sociales en la compra de aguardiente, licores, cerveza, cigarrillos, coca, con-

(2) Iñigo Ortiz, de Zuñiga - "Visita a los yaros en la provincia de Huánuco - 1562 (inédito).

tratación de músicos, alquiler de disfraces. etc. En tercer lugar, el dinero en efectivo es usado para obtener artículos duraderos como zapatos, ropa, útiles escolares para los niños, molinos de grano, radios, etc. El dinero también es invertido por algunos agricultores en salarios de peones. Dinero también se invierte en viajes de negocios, y los ahorros se invierten en las construcciones o mejoramiento de casas, compra de solares en la población y, hasta la dación de la última ley de Reforma Agraria, en la compra de chacras.

Así podemos distinguir dos, tipos de transacciones comerciales, por un lado le compra de productos manufacturados con dinero que llamaremos **conversiones**: y por otro lado tenemos los intercambios de productos agro-pecuarios dentro de la zona y entre campesinos que llamaremos **traslados**. Seguimos los lineamientos teóricos de Paul Bohannan y George Dalton en esta diferenciación. ⁽³⁾

Una **conversión** implica compra y venta, uso de dinero en efectivo, la intervención de intermediarios, o comerciantes, cuya función es repartir productos manufacturados en la zona. En resumen, una integración parcial con la economía, nacional del mercado. De igual manera calificaremos como conversión las actividades de los tangorinos para obtener dinero en efectivo, tal como la venta de productos agrarios, el trabajo remunerado y las migraciones por trabajo asalariado. Quisiera ilustrar esto brevemente. Si los Tangorinos venden su maíz en la feria de Parcoy, lo hacen a un intermediario "mestizo" quien viene con su camión, generalmente desde Lima, dicta el precio al que se compra el maíz y paga al contado. El tangorino trata con una persona de un estrato social más alto que el suyo... el famoso "misti", y las relaciones personales entre él y el comprador son breves, estereotipadas y de corto alcance. De igual manera, el tangerino que trabaja en la construcción de carreteras, acepta el jornal que se le ofrece, trata con un capataz y un ingeniero, ambos también "mistis" con quienes, si, tiene suerte, establecería relaciones de "patronazgo" (verticales, y de superior a inferior). En ambos casos las condiciones de intercambio son dictadas por los intermediarios, representantes del sector nacional. Lo mismo ocurre cuando los tangorinos compran en el sector nacional. Los precios en Huánuco o en Yanahuanca son fijados por los comerciantes y el tangorino sólo tiene la alternativa de comprar de éste u otro comerciante.

En cambio en una transacción de **traslado**, el comprador y vendedor son dueños de sus productos, y realizan la transacción para fines inmediatos de consumo. No intervienen intermediarios. Los precios son el resultado final de antiguas convenciones, "costumbres" y el regateo que se produce al momento de realizar la transacción. Por lo tanto, las tasas de intercambio son variables y hasta cierto punto controlables por los mismos campesinos.

(3) Bohannan. Paul, y George Dalton. "Markets in Africa" — American Museum. of Natural History.

En contraste con una **conversión** las relaciones entre comprador y vendedor son personales, de larga duración, y regidos por una serie de convenciones sociales y obligaciones mutuas. Finalmente en una transacción de traslado, ambos: comprador y vendedor, provienen del mismo estrato social: son campesinos.

Los campesinos necesitan ciertos productos manufacturados. El dinero a su alcance es limitado, así resulta que ellos reserven los centavos que tienen, para comprar productos manufacturados y no para productos de la región que pueden obtener de otra manera. Se puede expresar lo mismo diciendo que una de las condiciones para realizar una conversión es tener dinero en efectivo, mientras que en un traslado no es necesario tenerlo. El dinero en efectivo se reserva para **conversiones** y no para **traslados**. La idea es similar a que uno no usaría dólares para comprar pan en Lima porque los dólares se pueden usar para importar un producto del exterior que no se puede conseguir en el país. Esta es una de las razones que explican el trueque en Chaupiwara.

Hay otras razones que explican la preferencia del trueque. Como los **traslados** no están integrados a la economía nacional, las tasas de intercambio tienden a mantenerse en una proporción estable a largo plazo, aunque varían de año en año como hemos visto. De esta manera no están sujetas a las tendencias inflacionarias del sector monetario. De allí tenemos una discrepancia entre el valor monetario de un carnero —300 a 350 soles en el mercado actual— que se sigue cambiando por un saco de maíz, cuyo valor monetario es 140 soles. En este caso es obviamente ventajoso para un tangorino que tiene maíz, preferir el trueque en vez de la compra y venta. Pero la ventaja del tangorino es la desventaja del estanciero de Cauri, pues él podría obtener dos sacos de maíz por su carnero si realizara dos **conversiones** en vez de un solo **traslado**. El problema del caurino es ¿Quién le paga en efectivo por su carnero? Por lo menos en Tángor no encontraría muchos compradores en condiciones de pagarle en efectivo. Para realizar esta venta, tiene que entrar en contacto con la economía de mercado, cuyos tentáculos todavía no se extienden hasta todos los rincones del país, tiene que vender su carnero a un acaparador en Huánuco, y correr el riesgo de ser engañado por un mestizo y luego regresar a Tángor o quizás hasta Parcoy a buscarse el maíz. El trueque sigue vigente en la zona debido al acceso limitado que los campesinos tienen a la economía de mercado.

En el viaje de don Federico a la montaña vemos como se extiende la economía del mercado hasta sus últimos rincones. En este caso tenemos una cadena de transacciones, que comienzan con una **conversión**, la compra de productos manufacturados en Huánuco. Siguen una serie de **semitraslados**, y se cambia un producto manufacturado por un "cash crop" (lo que es una **conversión**, pero esta conversión se hace a manera de trueque). La cadena termina con una **conversión** en la venta del café recolectado.

Vimos que la finalidad de este viaje de negocios es obtener una ganancia en dinero, y Federico la obtiene al aprovechar las ventajas sociales de los **traslados** para convertirlos en ventaja económica. Los de la montaña prefieren cambiar productos con Federico; porque trae los productos hasta la misma estancia, porque las relaciones comerciales con Federico son amigables y a base de igualdad social, y porque Federico también trae productos de la sierra a los cuales sólo él tiene acceso por mantener relaciones con la puna; un servicio que un comprador de café no puede proveer. Vemos que los viajes a la montaña son híbridos entre **conversiones** y **traslados** y, en resumidas cuentas, Federico es un intermediario más en la larga cadena que conecta al campesino productor de café con el mercado nacional y mundial.

Por último, los traslados son parte de la vida tradicional del campesino, y al mismo tiempo reflejan estrechas relaciones sociales entre los habitantes de los pueblos. Son un ejemplo más de lo que quiso expresar Marcel Mauss en 1925, al decir que las transacciones en las sociedades tradicionales difieren de las relaciones de mercado, porque son los grupos los que realizan los intercambios a través de sus representantes, que hacen los contratos y están comprometidos por obligaciones morales. . . . Además, no sólo intercambian bienes y riquezas, propiedades privadas y cosas de valor económico. Más bien intercambian cortesías, diversiones, rituales, ayuda militar, mujeres, niños, bailes y fiestas.....⁽¹⁾.

Quisiera concluir mi ponencia repitiendo dos aseveraciones que hice al principio:

Los tangorinos prefieren el trueque a la compra y venta porque según las reglas del trueque tienen mayor control en la economía local donde los precios reaccionan a las fuerzas de oferta y demanda locales, aunque no intervenga el dinero. Mientras que en las transacciones de mercado, el tangorino es impotente para influenciar los precios, ya que éstos se establecen a nivel nacional. Quizás esta idea nos lleve a reformular el concepto de economía de subsistencia hacia la comprensión de que tal economía va más allá de la aseveración generalizada de que una economía de auto-subsistencia es una en la cual los campesinos sólo consumen lo que producen.

CONTRIBUCION AL ESTUDIO DEL LATIFUNDIO

ANTONIO DIAZ MARTINEZ,
CARLOS TAPIA GARCIA,
JULIO CASANOVA RODRIGUEZ,

OSMAN MORON BARRIONUEVO,
CARLOS DEGREGORI CASO,
MODESTO GALVAN RIOS,
FERMIN RIVERA PINED.

PRESENTACION

En la región Sur-central de los Andes peruanos se encuentra enclavada el área de Ayacucho, área que con su rica historia ha aportado elementos muy valiosos a la cultura andina.

En épocas muy tempranas se producen en esta zona las primeras domesticaciones de plantas y animales andinos. Antes de los Incas se alcanzan formas de organización estatales a través del desarrollo del Imperio Wari. En la época de la colonia Ayacucho fue un importante centro de tránsito y descanso, así como un asiento de feudalidad basado en la explotación minera, artesanal y agrícola. La República no cambió fundamentalmente esta región.

La Universidad de San Cristóbal de Huamanga, reabierta hace diez años, dedica parte de sus esfuerzos al estudio e investigación de la realidad concreta de Ayacucho. De este modo, surge el interés por estudiar y analizar uno de los problemas más importantes de la economía agraria: **las formas de propiedad y de explotación de la tierra.**

Acerca de la naturaleza del latifundio existen varias posiciones, correspondiendo cada cual a diferentes formas de análisis, a diversas regiones, a distintos puntos de vista del científico social de acuerdo a su posición de clase. En el presente estudio hacemos un análisis del **latifundio en Ayacucho** y tratamos de dar una interpretación científica de su evolución y desarrollo desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia.

Para efectuar el presente estudio, se han tomado dos sub-zonas características y representativas de la región: latifundios de zonas altas (más de 3,000 metros de altitud s/n/m) y latifundios de zonas bajas (valles y quebradas con menos de 2.600 metros de altitud s/n/m). De las zonas altas,

(4) Marcel Mauss - "The Gift" - London, 1954. Cohen & West.

se han analizado tres áreas típicas: Tambo, Vilcas y Socosvinchos. De las zonas bajas, se analizaron las Vegas de Huatatas, Pongora y Chage (valle de Huamanga). Además de todo esto, se añade el estudio de un latifundio de la parte alta de la provincia de Huanta: Chaca.

Este trabajo fue realizado por un equipo de profesores y alumnos del Departamento Académico de Ciencias Históricas Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Ayacucho, julio de 1970.

EL LATIFUNDIO EN ZONAS ALTAS DE AYACUCHO: SOCOS-VINCHOS, TAMBO Y VILCAS-HUAMAN

Cuarenta latifundios han sido estudiados en los distritos de Socos-Vinchos, Tambo y Vilcas, durante el período 1868-1970. Estos tres distritos tienen el área y población siguiente:

Cuadro 1.

Distrito	Extensión (Km ²)	Población (1961)	Provincia
Socos y Vinchos	1,180	14,000	Huamanga
Tambo	392.3	13,333	La Mar
Vilcas-huamán	340	8,570	Cangallo

Desde el punto de vista geo-ecológico, se pueden distinguir allí claramente dos pisos altitudinales bastante diferenciados:

1. Las tierras ubicadas entre los 2,900 y los 3,500 metros caracterizadas por suelos mayormente litosólicos, de poca profundidad, con un pH neutro, de topografía bastante accidentada, presentándose pendientes muy pronunciadas. La vegetación natural está constituido por el maguey, el molle, el eucalipto, etc. La precipitación pluvial promedio es de 500-600 mm. anuales.
2. Las tierras ubicadas entre los 3,500 y los 4,300 metros; caracterizadas por suelos oscuros, profundos, ligeramente ácidos, de topografía menos accidentada y pendiente más suave del terreno. La vegetación natural predominante son las gramíneas. Cerca al límite inferior de este piso encontramos árboles pequeños de aliso, sauce, quíswar, etc. La precipitación pluvial promedio es de 600-800 mm. anuales.

ANALISIS DEL LATIFUNDIO

Antes de empezar el estudio del latifundio en estos tres distritos, es necesario plantear nuestra posición respecto a qué cosa entendemos por latifundio.

Entendemos por latifundio el sistema de explotación en el cual el carácter de la propiedad sobre la tierra se expresa en renta-trabajo, renta-producto y/o renta-dinero y que se manifiesta como relación de dominio y servidumbre, determinando un bajo nivel de los componentes técnicos de las fuerzas productivas.

Vamos, pues, a estudiar el latifundio como una forma de organización de la actividad productiva que se sustenta en la tierra como principal condición de producción. Definir el latifundio como una gran propiedad, y no tomar en cuenta las relaciones de producción que lo caracterizan, carece de fundamento, pues no se puede definir un determinado sistema de producción en base al tamaño o la cantidad de medios de producción monopolizados. Presentamos a continuación un análisis del latifundio en Socos-Vinchos, Tambo y Vilcas, basado, en el estudio de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

A. ANALISIS DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS.

1. MEDIOS DEPRODUCCION

LA TIERRA PRINCIPAL CONDICION DE PRODUCCION.

En los latifundios estudiados no ocurre la incorporación del capital a la tierra, y si ocurre es en ínfimas proporciones. Es decir, la tierra funciona con las posibilidades productivas provenientes de sus condiciones naturales, correspondiendo a lo que Marx llama tierra-materia, en contraste con la tierra-capital.

Vemos así que en los 40 latifundios que comprenden un área global de 48,683 Has., sólo 2,098 se encuentran cultivadas. De éstas, 1,699 permanecen en descanso. Por otro lado, los pastos naturales y terrenos no cultivables ocupan un área de 44,886 Has. De estas cifras se desprende que sólo el 4.3% del total de tierras se encuentran cultivadas, y de cada 10 Has. cultivadas, más de 8 permanecen en descanso.

Una prueba de la ausencia de importantes componentes técnicos lo constituye el hecho de que sólo 324.5 de las 2,098 Has. cultivadas poseen riego, mientras que las 1,773.5 restantes se cultivan en secano, dependiendo casi totalmente la producción del volumen de precipitación pluvial; así como también de la época de inicio y duración de la temporada de lluvias. Este carácter de dependencia de las condiciones climáticas, principalmente la lluvia, produce una inestabilidad en cuanto al volumen de producción. Hay años (como el de 1967-68), en los que la ausencia de lluvias determinó que en el 85% del área cultivada (en los casos en que la cosecha llegó a realizarse), se obtuvo una cantidad menor a la de la semilla empleada.

CULTIVOS.

El cuadro 2 indica los principales productos que se cultivan en las propiedades latifundistas:

Cuadro 2.

Cultivo	Hectáreas	Porcentaje
Cebada	609.5	29.1
Papa	414.0	19.7
Maíz	350.0	76.7
Trigo	220.5	10.5
Habas	178.5	8.5
Cebada cervecera	99.0	4.7
Alfalfa	61.0	2.9
Otros (1)	113.0	5.4
Totales	2098.0	100.0

Notamos que la inmensa mayoría del área cultivada (92.3%) está compuesta por cultivos alimenticios, y solamente el 7.7% del total está compuesta por cultivos no alimenticios (cebada cervecera y alfalfa). Además podemos observar que el área cultivada con cebada y papa suma el 48.8% de toda la cantidad de tierras cultivadas.

RENDIMIENTOS.

Exponemos a continuación un promedio de los límites entre los cuales varía normalmente la producción de los cultivos anteriormente enumerados:

Cuadro 3.

Cultivos	Rendimiento
Cebada	750 — 1,100 Kg/Há.
Papa (2)	2000 — 4,500 "
Maíz (3)	700 — 1,200 "
Trigo	700 — 1,000 "
Habas	400 — 750 "
Cebada cerv.	1200 — 1,500 "
Alfalfa	12000 — 20,000 "
Arvejas	450 — 750 "

(1) Garbanzo, oca, olluco, mashua, quinua, etc.

(2) 60 Has. producen 18,000 Kg/Ha.

15 " " 9,000 "

7 " " 12,000 "

5 " " 12,000 "

4 " " 8,000 "

(3) 4 Has. de maíz almidón producen 2,000 Kg/Ha.

Podemos apreciar que todos los rendimientos son, bastante bajos, salvo las 91 Has. de papa anotadas, que corresponden respectivamente a los latifundios de Millpo, Casacancha, Taqeyoq, Huancapampa y Manzanayoz, y las cuatro Has. de maíz almidón de Santa Rosa, las cuales no han sido consideradas en los promedios.

GANADO.

Veamos a continuación el cuadro referente al número de cabezas de ganado existente en las propiedades latifundistas:

Cuadro 4.

Ganado	Número de Cabezas
Vacuno (1)	4,460
Ovino (2).....	16,983
Caprino	3,067
Equino	1,296
Porcino	1,643

Aclaremos que gran cantidad del ganado vacuno es utilizado como instrumento de labranza, especialmente por los colonos. Y en lo referente a los equinos, éstos se utilizan, en la mayoría de los casos; como instrumentos de trabajo.

DIVISION DE LA TIERRA: PATRON Y COLONOS.

Como el sistema latifundista comprende la necesaria división de la tierra entre patrón (propietario o arrendatario no campesino) y colonos, procedemos a mostrar cuantitativamente esta división:

(1) 138 cabezas con sangre mejorada Brown Swiss. más 11 cabezas Holstein (3.4% del total de vacunos).

(2) 2.500 cabezas ovinas Corriedale (15,3% del total de ovinos, pertenecientes a Millpo).

Cuadro 5

Patrón		Colonos		Total	
Hectáreas	Porcentaje	Hectáreas	Porcentaje	Hectáreas	Porcentaje
43,978	90.3	4,705	9.7	48,683	100.0

Del cuadro se desprende que el 90.3% de la entidad global de tierra está en manos de los propietarios o arrendatarios no-campesinos, mientras que solamente el 9.7% se encuentra, en posesión de los campesinos, sean éstos colonos o colonos arrendatarios.

Area cultivada: patrón y colonos.

A continuación mostramos la cantidad de tierras cultivadas por patrones y colonos:

Cuadro 6

Patrón		Colonos		Total	
Hectáreas	Porcentaje	Hectáreas	Porcentaje	Hectáreas	Porcentaje
624	29.8	1,474	70.2	2,098	100.0

En lo referente a la distribución de las tierras cultivadas con riego y tierras en secano, obtenemos el siguiente cuadro:

Cuadro 7

Area cultivada	Patrón		Colonos		Total	
	Hectáreas	Porcentaje	Hectáreas	Porcentaje	Hectáreas	Porcentaje
Riego	204	62.9	120.5	37.1	324.5	100.0
Secano	420	23.7	1,353.5	76.3	1,773.5	100.0

Vemos que los colonos, a pesar de tener el 70.2% del área cultivada, solamente poseen el 37.1 % de la cantidad de tierras con riego, mientras que los propietarios, a los que les corresponde el 29.8 % del área cultivada, tienen el 62.9 % de las tierras con riego.

En el siguiente cuadro, se puede apreciar la distribución de los cultivos correspondientes a los propietarios y colonos:

Cuadro 8

Cultivos	Patrón		Colonos		Total	
	Hect.	Porcent.	Hect.	Porcent.	Hect.	Porcent.
Cebada	100	16.4	509.5	83.6	609.5	100.0
Pepe	133	32.1	281	67.9	414	100.0
Maíz	110	31.4	240	68.6	350	100.0
Trigo	89	40.3	131.5	59.7	220.5	100.0
Habas	28	15.7	150.5	84.3	178.5	100.0
Cebada cerv.	94	95.0	5 (1)	5.0	99.0	100.0
Alfalfa	40	65.6	21	34.4	61.0	100.0
Otros	27	16.3	138.5	83.7	165.5	100.0

Como indica el cuadro, los colonos poseen el mayor porcentaje de tierras en todos los cultivos alimenticios, no así en las tierras dedicadas a la cebada cervicera y a la alfalfa. En lo que se refiere a la cebada cervicera, estos porcentajes tienen estrecha ligazón con una economía mercantil, de la cual no participa la casi totalidad de colonos. En cuanto a la alfalfa, debido a que ésta necesita riego, sólo puede cultivarla un grupo reducido de colonos que posee la suficiente cantidad de terrenos con riego como para poder dedicar parte de ellos a su cultivo.

GANADO: PATRON Y COLONES.

Observamos a continuación la distribución de cabezas de ganado entre propietarios y colonos:

Cuadro 9

Ganado	Patrón		Colonos		Total	
	Nº de cabezas	Porcent.	Nº de cabezas	Porcent.	Nº de cabezas	Porcent.
Vacuno	984	22.1	3,476	77.9	4,460	100.0
Ovino	4,818	28.4	12,165	71.6	16,983	100.0
Caprino	465	15.2	2,602	84.8	3,067	100.0
Porcino	150	9.1	1,493	90.9	1,643	100.0
Equino	222	17.1	1,074	82.9	1,296	100.0

(1) Estas 5 Has. pertenecen al aparcerero del latifundio Wiwinco.

TECNICA

Para su mejor comprensión, este aspecto lo dividiremos en los siguientes acápite:

a) **Utilización de maquinaria.** De los cuarenta latifundios, sólo dos (Míllpo y Yanayacu) poseen un tractor. Estos dos tractores tienen a su cargo la remoción de 150 has., de terreno, que representan el 7.1 % del área total cultivada. El resto se trabaja por métodos tradicionales, utilizando la yunta con credo de palo, chaquitaqlla, lampa, etc.

b) **Uso de abonos y pesticidas.** Solamente 5 latifundios: Millpo, Casacancha, Manzanayoq, Taqeyoq y Huancapampa, utilizan pesticidas y una fórmula de abonamiento aceptable desde el punto de vista técnico. Estos son utilizados para el cultivo de 91 has. de papa de la categoría patrón, es decir el 14.6% del área total cultivada por la categoría patrón y el 4.3% del área total cultivada en los 40 latifundios.

c) **Instalaciones y mejoras.** Sólo en Tapeyoq y Yanayacu existen establos. Millpo y Yanayacu poseen carreteras propias, construidas como ramales de la carretera Ayacucho-Pisco, que pasa cerca. En el primer caso, la carretera fue construida por el propietario utilizando maquinaria alquilada y peones asalariados; en el segundo caso la carretera fue construida utilizando la mano de obra gratuita de los colonos.

Son pocos los latifundios que tienen una apropiada "casa-hacienda"; en la mayoría de los casos apenas se diferencian de la de los colonos.

d) **Participación de especialistas.** Sólo en los caS03 de los latifundios donde se utilizan abonos y pesticidas hay participación de especialistas, en este caso del SIPA.

e) **Calidad y cantidad de semilla.** La calidad y cantidad de semilla utilizada en los cultivos señalados, en las diferentes zonas, no pueden considerarse satisfactorias desde el punto de vista técnico; salvo en los casos de los latifundios donde hay participación del SIPA y para los cultivos de papa, cebada cervecera y maíz almidón.

f) **Rotación de cultivos.** Es una técnica conocida empíricamente por los campesinos para mantener la fertilidad del suelo. En los latifundios estudiados hemos encontrado la siguiente práctica de rotación de cultivos: papas, habas, cebada, descanso.

g) **Tierras en descanso.** Esta práctica se observa en las tierras en secano de las categorías patrón y colonos, por la falta de adecuados componentes técnicos que regeneren los elementos nutritivos necesarios para el desarrollo de los cultivos. En estos latifundios las tierras descansan de tres a seis años, de acuerdo al tipo de suelo y a la cantidad de estiércol que se utiliza.

2. FUERZA DE TRABAJO

De lo anterior se desprende que en el sistema latifundista tanto la tierra como los instrumentos de producción empleados no presentan importantes componentes técnicos; es decir, la capacidad productiva de estos medios de producción es bastante exigua. Por lo tanto, la explotación del hombre que en tales circunstancias se hace mediante una tierra de mínimos rendimientos en instrumentos de producción rudimentarios, no puede sino participar de la misma características. En consecuencia, en el latifundio, tanto la explotación de la tierra, como la explotación del hombre tiene un marcado carácter extensivo, lo cual es muestra de la atrasada naturaleza histórica de este sistema.

En los cuarenta latifundios estudiados viven aproximadamente 950 familias campesinas, que constituyen la principal fuerza de trabajo en este sistema de explotación. En estos latifundios, la fuerza de trabajo tiene la característica básica de no percibir salario, o si percibe alguna remuneración en dinero, la cantidad que oficia como salario revierte, a la postre, al propietario, que en estos casos aumenta artificiosamente la renta latifundista de la tierra.

Sólo en cuatro de las cuarenta propiedades estudiadas; Míllpo, Trapiche, Aqoylla y Acraybamba, con un área total de 133 has. (6.8% del total de área cultivada) existe una retribución en dinero como parte del valor de la fuerza de trabajo. Esta retribución asciende a S/. 10.00 diarios en las tres primeras y S/. 5.00 en la última.

En Taqeyoq y Qarwapampa, debido al reducido número de colonos, los propietarios se ven en la necesidad de alquilar en forma ocasional la fuerza de trabajo de algunos campesinos de las comunidades aledañas por S/. 20.00 y 25.00 respectivamente. Es necesario anotar que en ninguna de las cuarenta propiedades se cumple con las leyes laborales y sociales vigentes.

Cabe señalar que desde el punto de vista de su calificación, la fuerza de trabajo es simple, pues las características del proceso económico no permiten al campesino la acumulación de suficientes experiencias productivas, razón por la cual, en este sentido, debe hablarse de explotación extensiva del hombre.

B. RELACIONES DE PRODUCCION

Hemos visto que en el sistema latifundista la principal condición de producción es la tierra. En lo referente a nuestro estudio, 48,683 Has. están repartidas entre 40 propietarios. En función a este monopolio sobre la tierra se estructura todo un sistema de explotación basado en la renta latifundista. Veamos, pues, las características generales de este tipo de renta.

RENTA DE LA TIERRA.

En las zonas estudiadas, la renta latifundista de la tierra se presenta principalmente en la forma de renta-trabajo y, en menor proporción, de renta-dinero, renta-producto o una combinación de éstas.

Renta trabajo. Este tipo de renta se encuentra en la casi totalidad de los latifundios estudiados (ver anexo 1). Consiste en que el propietario (o el arrendatario no-campesino que toma su lugar) entrega a "sus colonos", determinadas parcelas de tierra en posesión, por cuyo uso están obligados a trabajar en las tierras del patrón determinada cantidad de tiempo, generalmente con sus propios aperos e instrumentos de labranza. Esta modalidad es la forma más simple y primitiva de renta de la tierra.

La renta-trabajo implica la división de las tierras en tierras del patrón y tierras campesinas, y la separación en el espacio y en el tiempo del trabajo necesario que el campesino lleva a cabo en sus tierras y el trabajo adicional en las tierras del patrón. En este caso, la renta coincide con el plustrabajo, y el grado de explotación latifundista sobre el trabajo campesino está dado por la relación entre el tiempo gastado en las parcelas campesinas y el empleado en las tierras del patrón.

Veamos cómo se procedería a la cuantificación de la renta-trabajo, considerando sólo la fuerza de trabajo y el uso de las yuntas pertenecientes a los colonos, sin tener en cuenta lo correspondiente a las prestaciones serviles, debido a la dificultad que presenta su cuantificación. Tomemos como ejemplo el latifundio Cedro.

Cedro tiene una extensión total de 161 Has.; con un área cultivada total de 25 Has., 14 de las cuales son cultivadas por los colonos para el patrón. Existen 35 familias de colonos que reciben en promedio 0.31 Has. cada uno. El patrón siembra 3.5 Has. de cebada, 2.5 Has. de trigo y 8 Has. de maíz. Veamos la utilización de la fuerza de trabajo y el uso de yuntas por yugada, de estos cultivos:

Cebada:	Preparación del terreno	1 yunta	+ 1 peón
	Siembra	1 yunta	+ 2 peones
	Deshierbe	1 peón	
	Cosecha: Corte	3 peones	
	Traslado a la era	2 peones	
	Golpeado	4 mujeres	
	Venteado	4 mujeres	

Trigo: La utilización de mano de obra y yuntas es semejante a la que requiere el cultivo de cebada.

Maíz	Riego de remojo	1 peón		
	Barbecho	1 yunta	+ 1 peón	
	Siembra	1 yunta	+ 1 peón	+ 1 mujer
	Deshierbes (dos)	3 peones	en cada uno	
	1° Aporque	3 peones		
	2° Aporque	3 peones		
	Cosecha: Corte	2 peones		
	Despanque	2 peones	+ 2 mujeres	+ 2 niños
	Desgranado	2 peones	+ 2 mujeres	+ 2 niños

Resumiendo, la cantidad de mano de obra utilizada para poder cultivar estas 14 Has. es como sigue:

3.5 Has.	de cebada:	28 yuntas	+ 126 peones	+ 112 mujeres	
2.5 Has.	de trigo:	20 yuntas	+ 90 peones	+ 80 mujeres	
8 Has.	de maíz:	64 yuntas	+ 672 peones	+ 160 mujeres	+ 128 niños-
Total		112 yuntas	+ 888 peones	+ 352 mujeres	+ 128 niños

Como son 35 colonos, a cada familia le corresponde pagar en trabajo, por 0.31 Has. que reciben en promedio:

28 días de trabajo el padre de familia
 10 días de trabajo la mujer
 3.6 días de trabajo de un hijo, y
 3.2 días de trabajo de su yunta.

Si quisiéramos valorizar en soles la renta-trabajo, utilizando los salarios normales y el pago por día yunta en el distrito de Socos (*) tendríamos que:

28 días de trabajo del padre de familia a S/. 15	== 420 soles
10 días de trabajo de la mujer a S/. 10	== 100 soles
3.6 días de trabajo de un niño a S/. 5	== 18 soles
3.2 días de trabajo de una yunta a S/. 20	== 64 soles
Total	== 602 soles

Por lo tanto, el pago por la posesión de una hectárea, es de S/. 1,942 anuales. En el mismo pueblo de Socas, el arrendamiento de una hectárea de tierra, de muy parecidas características a las de Cedro, se valoriza en S/. 500 anuales. Demostramos de este modo, el carácter de la explotación latifundista que oprime a los colonos.

Renta-producto. Este tipo de renta sólo se encuentra en Wiwinco. Consiste en que el propietario entrega en posesión a un campesino, determina-

* Comunidad de Socos y anexos.

da cantidad de fierros, por cuyo uso y explotación, éste debe entregar al patrón una parte de su cosecha, parte que llega hasta el 50%.

En el caso concreto del latifundio Wiwino, el "aparcerero" hace trabajar las tierras que tiene en posesión con los colonos del mioma latifundio, que pagan la renta (en trabajo por las tierras que se les ha dado en posesión. El pago de este tipo de renta también se presenta en Hichoqa, bajo la forma de yerbaje. Este consiste en que los colonos (o comuneros que usufructúan los pastos del latifundio), tienen que pagar con el mejor ejemplar de sus rebaños por el uso de los pastos de la propiedad latifundista.

En la renta-producto, el trabajo necesario y el trabajo adicional ya no se hallan separados en el espacio y el tiempo. En este caso, la renta coincide con el plusproducto. La renta-producto implica una menor dependencia personal, mayores posibilidades que el campesino trabaje para sí mismo y, por lo tanto, posibilidades de una cierta diferenciación entre los campesinos. Esto último estaría ilustrado por el caso del aparcerero de Wiwino, el cual utiliza colonos.

Renta-dinero. Esta forma de renta latifundista de la tierra se presenta principalmente "bajo la forma de "yerbaje" y bajo la forma de arrendamiento campesino de la tierra. El "yerbaje" consiste en el pago de una determinada cantidad de dinero por el derecho al usufructo de los pastos de la propiedad latifundista. Así por ejemplo, un "yerbajero" en Yaruca paga S/. 1,200 al año por su ganado (18 vacas, 30 cabras y 50 ovejas). Un "yerbajero" de Totorobamba, paga S/. 6.00 al mes por cabeza de ganado vacuno. Existen "yerbajeros" en 8 de los 40 latifundios estudiados.

La renta en dinero se presenta también bajo la forma de **arrendamiento campesino de la tierra**, que consiste en el pago de un determinado canon anual por el usufructo de la tierra. Así, la propiedad latifundista Sallali se encuentra arrendada a los 20 colonos de la misma, por S/. 7,000 anuales; y la propiedad latifundista Urpaypampa, estaba arrendada a los colonos de la misma en la suma de S/. 10,000 anuales (en setiembre de 1968 los colonos adquirieron la propiedad). Es conveniente aclarar que la renta latifundista de la tierra que se expresa en dinero, no tiene nada que ver con la renta capitalista de la misma, que se expresa también en dinero. La renta-dinero es la forma más avanzada de la renta precapitalista. Constituye un cambio de forma en la renta-producto: el campesino convierte parte del producto en dinero, el cual es entregado al propietario como renta. La expansión de la renta-dinero a escala nacional supone un cierto desarrollo del comercio, "una relativa expansión industrial y urbana, determinado grado decrecimiento de la circulación mercantil y de dinero y un cierto nivel de las fuerzas productivas del trabajo. En muchos casos, la renta-dinero significa una transición hacia la agricultura capitalista.

DEPENDENCIA SERVIL.

Habíamos mencionado en párrafos anteriores que el sistema latifundista de explotación determina siempre relaciones de dominio y servidumbre. Como dice Marx: "Es evidente que bajo todas las formas en que el trabajador directo es "poseedor" de los medios de producción y condiciones de trabajo necesarios para la producción de sus propios medios de subsistencia, la relación de propiedad, tiene que manifestarse a la par como relación directa de dominio y servidumbre, y el productor directo, por consiguiente, como un hombre privado de libertad." (Marx, El Capital. t. 3).

Las formas características en que se presenta esta dependencia servil en los latifundios estudiados son las siguientes:

Semanero. Forma de dependencia servil por la cual cada colono debe servir una semana al patrón, cuidándole sus animales, sus cultivos, levantando cercos, etc. En 17 de los 40 latifundios existen semaneros: en 6 de ellos, los colonos que offician de semaneros reciben una propina que varía entre los 5 y 15 soles por los 7 días de trabajo. En los otros latifundios, donde hay semanero, no existe ningún tipo de retribución.

Pongo. Otra forma de dependencia servil, que en algunos latifundios de Socos-Vinchos loma el nombre de "camayo". Los colonos que actúan como pongos tienen que ir a servir con su esposa e hijos en las labores domésticas (cocina, lavado, limpieza, etc.) en la casa-hacienda o en la casa del propietario en la ciudad.

Hay casos, como en Yanayacu, que el tiempo de duración de "camayo" es de 4 meses por cada familia de colono. En otros casos, como Cochabamba, una sola familia de colonos es la que presta servidumbre en forma permanente. Pero, en la mayoría de los casos, el tiempo de duración del pongo es de un mes.

En 8 de los 40 latifundios se da esta forma de servidumbre, sólo en Cochabamba el patrón paga S/. 80 al mes.

PROCESO HISTORICO Y TENDENCIAS ACTUALES DE LOS LATIFUNDIOS EN SOCOS-VINCHOS, TAMBO Y VILCAS

En esta sección presentamos los lineamientos generales del desenvolvimiento histórico de los latifundios en estudio, así como las actuales tendencias que se vislumbran. Si bien un número de propietarios proviene del período colonial la mayoría aparece y crece durante la República y, más precisamente, durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del presente siglo, cuando se intensifican los despojos de tierras a los campesinos, dando lugar a la formación y crecimiento de las propieda-

des latifundistas. La base colonial de los latifundios en estudio se evidencia por la concesión de tierras a quienes habían prestado servicios a la corona. Así, el virrey Marqués de Castelfuerte, en el año 1725 concede la posesión real y corporal de la finca que actualmente constituye el latifundio de Milpo a Don Bernardo García de Araujo; y en 1790 se concede a Francisco Rivera los terrenos que ahora constituyen el latifundio de Inga-huasi. Esto en lo referente al área de Socos-Vinchos. En el área de Tambo tenemos el latifundio de Wiwinco, propiedad que adquiere la Iglesia en legado, y que se va incrementando, hasta que es vendido en la década del 40 del presente siglo.

La concentración de la propiedad territorial en manos de los españoles, iría en aumento por la puesta en juego de los mecanismos coloniales mediante los cuales los repartimientos se convierten en latifundios y las comunidades de indígenas; así, en 1843, al abogado Celestino Cavero se en latifundios, cultivadas por los indios bajo una organización feudal.

Pero la mayoría de los latifundios existentes hoy día en Socos-Vinchos se forman durante la República, por usurpación de los terrenos de las comunidades de indígenas; o si, en 1843, el abogado Celestino Cavero se le facultó la "recuperación de la finca Maukallaqta, ocupada por los indios tantísimos años", deslinde que se llevó a cabo con los campesinos del pueblo de Socos. Veamos lo que dice el acta levantada sobre el deslinde: "los indígenas presentaron unos papeles falsos y suplantadas las firmas del comisionado Don Jerónimo Loayza y del antiguo escribano de Huanta, Don Buenaventura Guillén, los que fueron tachados, protestando demostrar los originales luego que puedan avistar al archivo de Huanta; pero en suma la que resultó fue que por este expuesto, **se toca con certidumbre que los indígenas se han introducido... sin otro título que la fuerza**". Se ve, pues, un caso claro de usurpación de las tierras del pueblo de Socos; tierras que, los mismos campesinos tuvieron que comprar 85 años después (1938), en la suma de S/. 8,000.

En 1862, se produce un caso muy parecido de "recuperación", pero esta vez es un militar: el coronel don Francisco García del Barco, "recupera" las fincas Cochabamba y Concepción de Tranca, ocupadas tantísimos años por los indios.

Pero donde se nota más nítidamente el crecimiento de los latifundios por usurpación de las tierras de las comunidades es a partir del presente siglo. Son funcionarios estatales que por medio de la compra de propiedades a particulares usurpan las tierras de las comunidades. El señor Juan de Dios Lumbreras, Juez de Paz Comisionado de la zona de Socos-Vinchos durante los años 1901-1920, adquiere:

Aqoylla, en 1910, con un área de 196 Has. que crece milagrosamente hasta constituir una propiedad de 820 Has., sin mediar ninguna compra posterior ni aumentar su área por herencia u otro motivo.

Sallani, en 1914, con un área de 20 Has., que, de la misma manera que la propiedad anterior, crece hasta constituirse en una propiedad de 950 Has.

Otro ejemplo claro de crecimiento por usurpación es el de la propiedad rural denominada Acco. En 1920, la propiedad consta de 80 Has., 40 años después, esta misma propiedad se ha desdoblado en tres: Acco (480 Has.), Luyanta (428 Has.) y San Rafael o Acco-Parte (210.).

Se da el caso del sector llamado Orqopuquño, de la propiedad denominada Chunyacc, que se arrebató abiertamente a la comunidad de Socos a comienzos del presente siglo. Dicha comunidad planteó un juicio para la recuperación de sus tierras. El juicio se inició en 1912 contra el propietario de Chunyacu, el cual vendió toda la propiedad al gobierno en 1927....En 1947, los comuneros de Socos compran al Supremo Gobierno sus tierras por 13,200, soles.

La evolución de la propiedad a partir de las primeras décadas del presente siglo, difiere en las áreas en estudio. En la zona de Tambo, la base colonial y republicana se mantiene hasta el presente con pocas modificaciones, es decir, los latifundios no sufren partición por herencia, o venta o parcelación. Los latifundios se conservan íntegros en las manos de las mismas familias (Santa Rosa, Angasqocha, Huancapampa) o pasan íntegros a poder de otros dueños (Wiwinco, Huanchuy, Pichosbamba, Taqeyoq). Este proceso de compra-venta, por el cual el latifundio pasa íntegramente a otras manos, lo veremos también en la zona de Socos-Vinchos.

Como en Socos-Vinchos, también en Tambo los latifundios crecen a costa de las tierras de los campesinos. Los latifundios de Pucruca y Tantar crecen de este modo, y los campesinos aparecen "vendiendo" sus terrenos a los propietarios de dichos latifundios. Pero lo característico de la zona, es que en Tambo no hay partición de los latifundios y, además, ni comuneros ni pequeños propietarios, ni mucho menos colonos, logran comprar colectivamente una parte o la totalidad del latifundio.

En Vilcas, como en Tambo, no hay partición de las propiedades latifundistas. El latifundio Hichoqa permanece hasta principios de siglo en manos de una misma familia, pasando luego, por compra, a ser propiedad de un miembro de la iglesia.

Para la misma época, en cambio, en Socos-Vinchos, lo característico es la partición de los latifundios por la herencia, la compra-venta de latifundios íntegros y la compra por parte de comuneros y/o colonos, siempre de manera colectiva, de parte o de la totalidad de las tierras de los latifundistas.

En el caso específico de Socos-Vinchos, podemos resumir la evolución de la propiedad latifundista como sigue:

A) La gran mayoría de las actuales propiedades latifundistas se han constituido y desarrollado en la época republicana por usurpación de las tierras de las comunidades indígenas.

B) La evolución de la propiedad latifundista a partir del siglo XX puede ser estudiada en dos períodos:

Primer período: 1900-1938

Se caracteriza porque las propiedades latifundistas se heredan, se compran o se venden entre latifundistas, no dándose ningún caso de compra de tierras de los latifundios por campesinos: sean éstos colonos o comuneros.

Segundo período: 1938-1968

Se caracteriza porque las propiedades latifundistas, a pesar de que en su mayoría siguen heredándose, comprándose o vendiéndose entre los latifundistas, una parte cada vez mayor de tierras es comprada por los campesinos. Este segundo período podemos dividirlo en dos etapas:

a) Primera etapa: 1938-1962

Esta etapa se caracteriza por la compra de tierras de latifundios por las comunidades vecinas. Las comunidades de Socos-Vinchos, compran 5,200 has., de los latifundios limítrofes, (de las cuales 60 estaban cultivadas). En esta etapa se desintegran dos latifundios por compra de tierras por los comuneros: Llumchi y Chunyacc.

b) Segunda etapa: 1962-1968

Esta segunda etapa se caracteriza porque los colonos o "gentes de la hacienda" compran tierras de los latifundios. Los colonos compran durante estos años 8,907 has., de las cuales 412 estaban cultivadas.

En esta etapa desaparecen por compra de tierras por los colonos, 4 latifundios: Larampuquio, San Luces, Urpaypamapa y Huaripercca.

Durante este período desaparecen completamente 6 latifundios, creándose pequeños propietarios con tendencia a la formación de comunidades; sin embargo cabe añadir que además de la desaparición de los latifundios, otros están en proceso de venta de la tierra por sectores, y algunos están en "compromiso de venta" entre sus propietarios y los campesinos de la zona.

Veamos más detalladamente este proceso de compra de tierras de las propiedades latifundistas, por los campesinos:

Primer período: En este período existían 33 propiedades latifundistas con un área redonda de 60,000 has.

Segundo período. Primera etapa: por compra de tierras por las comunidades el área total de los latifundios disminuye. Al término de esta primera etapa del segundo período, la situación es la siguiente: 31 latifundios poseen un área global de 54,710 has., habiendo comprado las comunidades 5,100 has., de las propiedades latifundistas; lo que representa el 8.7% o sea que esta primera etapa del segundo período las propiedades latifundistas disminuyen en su área global en un 8.7%.

Segunda etapa: por compra de tierras por los colonos, el área global de los latifundios de la zona continúa disminuyendo. Durante esta segunda etapa son compradas, por los colonos de los latifundios 8,907 has.

lo que representa el 16.2% de las propiedades latifundistas de la zona. El número global de latifundios disminuye a 27 con un total de 45,802 has.

En resumen: Los campesinos (comuneros y colonos) adquieren por compra de las propiedades latifundistas 14,107 has. (1938-1968), que representa el 23.5% respecto a la cantidad global de tierras (60,000 has.), que pertenecían a los latifundistas.

Los procesos de compra y venta de propiedades latifundistas anotados anteriormente, tanto en Socos-Vinchos como en Vilcas y Tambo, ocurren debido al debilitamiento de la herencia rígida por mayorazgo o por sucesión indivisa, o porque los títulos de propiedad comienzan a tener valor comercial, presentándose casos de hipoteca. De esto se aprovechan algunas familias ayacuchanas o inmigrantes, enriquecidas por el comercio, que adquieren algunos latifundios, alterando de este modo la composición de la clase dominante, pero no la base económica, por cuanto no se modifica el carácter sobre la propiedad sobre la tierra.

Por otro lado, se da también un proceso de compra de tierras de las propiedades latifundistas por comunidades vecinas o pequeños propietarios. Estos, debido a las pequeñas extensiones de tierra que poseen, tienen que trabajar como colonos en los latifundios, y presionan a los propietarios para obtener las tierras.

En los últimos años se intensifica la compra de latifundios por los propios colonos. A pesar que las leyes agrarias de 1963 - 64 rio afectaron directamente a los latifundios de la zona, crearon por un tiempo desconcierto entre los propietarios, los cuales comenzaron a deshacerse de sus propiedades, obligando en muchos casos a los colonos a la compra de las tierras que tenían en usufructo. Estas tierras eran por lo general las más pobres, sin embargo, a causa de su elevado precio, los campesinos quedaban arruinados al adquirirlas. Por otro lado, la presión campesina suscita conflictos en muchos latifundios y motiva el abandono temporal y/o la venta de las tierras.

CHACA: UN LATIFUNDIO EN LA PARTE ALTA DE HUANTA

A 30 kilómetros de la ciudad de Huanta, y en el límite entre los distritos de Santillana y Huanta, se halla el latifundio Chaca, de aproximadamente 30,000 hectáreas.

El territorio del latifundio es accidentado, hallándose en su mayor parte sobre los 3,000 mts. La "casa-hacienda", incuestionablemente la mejor de la región, se halla situada en una pequeña loma que se eleva unos 300 mts. sobre el nivel del río Chocay-Paqchanqa, frente al caserío de Lambras ya unos 3,100 mts. sobre el nivel del mar. En torno a ella, se extienden pequeñas planicies de suave pendiente, cortadas por varias quebradas. Los suelos contienen gran cantidad de humedad y llegan a alcanzar hasta 35 centímetros de profundidad. En las riberas del río Chocay-Paqchanqa y a la manera de un pequeño valle, existen largos mojadales,

cubiertos de plantas acuáticas, grama y totora. La vegetación varía de acuerdo a la altitud. En las riberas del río crecen árboles de guinda y alisos, y gran cantidad de arbustos. En las planicies se desparraman pequeños arbustos, cactus de puna y plantas silvestres menudas, que dejan paso al ichu, la grama y los pastos naturales sobre los 3,500 mts. A partir de esta altura, la pendiente se agudiza bruscamente y alcanza hasta 50 grados, formando entonces las laderas de los cerros aledaños un muro natural que bordea el valle. Los suelos afectados por la erosión, no alcanza allí ni 15 centímetros de profundidad y muestran grandes superficies de roca calcárea, en las que crecen con dificultad pastos y plantas silvestres.

Los servicios, posta sanitaria, correos, etc., más cercanos, se hallan en la capilla del distrito de Santillana. La población de Chaca, según el Censo de 1961, es de 366 pobladores.

ASPECTO HISTORICO

Dificultades en la investigación nos impidieron lograr los documentos necesarios para una comprensión, cabal del desarrollo de la propiedad territorial, así como los hechos históricos conexos. Por esta razón, nos limitamos, por ahora, principalmente a las referencias e informes orales recogidos entre los campesinos del latifundio y pobladores de los lugares aledaños.

La formación de los grandes latifundios de la zona tiene relación con los inicios de las explotaciones mineras, que si bien nunca llegaron a prosperar, continúan hasta el día de hoy: minas de plata en las alturas de Lambras, y de cobre en las de Wayllay. La referencia más antigua la obtuvimos de la Visita General del Obispo Verdugo (1624-1625): "Tiene por anejo diez leguas de Guanta el Asiento de minas de Wayllay y Chaca..." (1).

Las viejas historias, conservadas y relatadas por los campesinos, se aproximan un tanto a lo que suponemos fueron los acontecimientos:

"Hace muchos años vinieron los españoles. Buscaban minas. Caminaron por todo esto. Pero en el trabajo —como con pestes se enfermaban y morían. Entonces juntaron los minerales recogidos y los cargaron en muchas mulas. Como las mulas morían de tanto peso, entonces los mineros se iban a un lugar apartado con uno o dos indios. Abrían un hueco y enterraban el oro. Para que no contaran entonces los mataban a esos indios y los enterraban con el tesoro. Después, dejando una señal se iban. Pero pocos pudieron

(1) "Memoria y descripción del Obispado de Guamanga con los corregimientos y todas las doctrinas con sus Anejos, las distancias de unos a otros, las almas de confesión que hay en las dichas Doctrinas las que se han confirmado por el Ilustrísimo Señor Don Francisco Verdugo Obispo de dicha ciudad y obispado en la visita general que en estos dos años de 1624 y 1625 ha hecho de todo su obispado". (Versión paleográfica inédita del documento hallado en el Archivo de Indias de Sevilla, por la Srta. Elena Aybar).

seguir, muchos murieren, otros se quedaren a vivir por aquí. Sus descendientes aún son los dueños de las tierras".

Uno de los personajes al que se alude repetidamente en estas historias es un minero que hizo fortuna, llegando a poseer enormes extensiones de tierras: Ramón Valdivia. En el siglo XVIII, Valdivia aparece como propietario de un fundo que incluye los terrenos que posteriormente han pasado a formar parte de Chaca. La primera referencia directa a Chaca que poseemos data de 1915, año en que los hermanos Lama heredan la propiedad, la cual se mantiene hasta hoy en su poder. Hacia 1920 y "con el concurso de los comuneros", el Presbítero José Santos Figueroa dirige la construcción de la casa parroquial, ubicada frente a la casa-hacienda y al lado de la capilla.

En el presente siglo Chaca es considerada como el centro más importante de la región, ejerciendo sus propietarios gran influencia política en todo el distrito. Los campesinos, sometidos por multitud de obligaciones serviles, pertenecían al latifundista, el cual les consideraba "sus indios". Además de laborar 5 días a la semana para el patrón, servicio que era solicitado compulsivamente, hacían "la semana" tanto en Chaca como en la ciudad de Huanta, encargándosele de todas las labores domésticas y agrícolas, del cuidado de los animales y responsabilizándoseles por los daños producidos por las calamidades naturales. El pago de yerbaje se hacía en especies, exigiéndosele los mejores animales; el pago de la primicia, destinado a la manutención de curas y policías visitantes y a su soborno periódico, despojaba a los colonos de cerca de la mitad de sus cosechas. El campesino, que de acuerdo a la opinión infalible del gamonal cometía alguna falta, era colgado y flagelado con el "látigo de Atila", instrumento con cordones de alambre en las puntas, que facilitaban el corte de la piel. Ante los horrores de hoy, informantes relacionadas con los propietarios indicaron: "Hoy no es nada, antes era peor".

ASPECTO ECONOMICO-SOCIAL

En el distrito de Santillana, Chaca es el latifundio donde los rasgos feudales se han conservado en forma más nítida y clara. La casa-hacienda es un centro de control económico y político que incluye pueblos y comunidades vecinas. Entre 20 y 25 semaneros se hallan siempre listos para el cumplimiento inmediato y efectivo de los patrones. El silencio de estos semaneros, su inamovilidad, su actitud sumisa, crean un ambiente de tranquilidad feudal, de inercia, de estancamiento.

Los propietarios han estado tradicionalmente vinculados al Partido Aprista y se distinguen por su anticomunismo militante. Enemigos de la educación por temor a que los colonos se rebelen contra ellos, no han permitido la escuela en Chaca y combaten cualquier aspiración de los colonos en tal sentido. "Nada de educación, al indio para que marche hay que darle con mano dura", es una frase que resume la actitud de los propieta-

ríos. Frente a ellos, tenemos cerca de 400 campesinos "colonos", obligados, al trabajo gratuito, al semanaje y otras modalidades feudales de prestación personal, despojados por la rapiña de los latifundistas de parte de sus cosechas y animales, flagelados, expulsados de sus tierras por "revoltosos", que van dando muestras de protesta contra la servidumbre y les inmensas cargas económicas que soportan. Los acontecimientos justifican las predicciones de algunos: "Estos indios se van a levantar de repente como una tempestad, y entonces harán trizas con todo esto, y barrerán con los propietarios".

A continuación exponemos algunos datos económicos;

I.— Extensión aproximada: 30,000 hectáreas.

Formas de posesión: "colonato".

Proporción de tierras

Cultivadas: 0.60.

Tierra de secano: 100%.

II.— Pago de la renta: En trabajo —14 días mensuales por Ha.
Prestaciones personales, modalidades:

a) Trabajos en la casa-hacienda —1 semana (7 días) anuales.

Labores de las mujeres —cocina, limpieza, lavado de ropa.

Labores de los hombres —cuidado de perros, 1 hombre por sem.

—cuidado de cerdos, 1 h. por semana

—propios o mensajeros: por turno

El trabajo de semana recibe de retribución:

Hombres mayores: S/. 1.60

Menores de edad y mujeres: S/. 0.80

b) Pastoreo o crianza : todo el año
Dan 1 vacuno (ternero)

Cuidado anual
devolución con cría.

También en ovinos

Dan 1 cuye

Cuidado anual
entregar de 30 a 50 cuyes.

Dan: 1 chanchito

Cuidado anual
crianza y engorde.

c) Conducción:

d) Otros obligaciones:

Pago de primicias (Unischa): Puede pagarse el equivalente en lana.

Cultivos de oca, mashua y papa: 6 surcos (patrón) por 6 surcos (Campesino)

Cultivo de cebada: Una cheqta (50 kgs.) por yugada

Transporte de leña o ichu: semanal una carga

e) Trabajos en Huanta: 1 semana (7 días) anuales.

Está sometido a iguales condiciones que el semanaje cumplido en la casa-hacienda. Cuando se lo realiza en cualquiera de los dos lugares se da por cumplido.

f) Además: Es eventual que los colonos sean "prestados" a los parientes para realizar trabajos (construcción, cultivos, etc.).

En caso de tener las vacas crías se obliga a transportar la leche recogida a los primeros 10 días, para el latifundio.

g) Pago de yerbaje: En especies 1 ovino por más de 20 ovinos.

En dinero 1 vaca: S/. 5.00 anuales.

(la deuda siempre es cancelada con equivalentes en especies o en trabajo)

bestias: con su "lomo" (trans.)

III.—Trabajo asalariado

No existe.

Cuando, alguna vez, carpinteros, albañiles (campesinos de las comunidades vecinales), etc., fueron requeridos, éstos trabajaron a condición de no pagar el yerbaje y pastar libremente.

IV.—Tipos de producción y comercio

Son cultivadas la papa, oca, mashua, cebada, trigo (*), habas. Los patrones hacen transportar a Huanta los productos, donde los exponen. En otras ocasiones son los comerciantes los que adquieren de la propia casa-hacienda.

Los patrones guardan parte de los productos para venderlos luego como semillas a los campesinos.

Los campesinos realizan el trueque de sus productos en pequeña medida con otros llevados por los comerciantes.

V.—Técnicas y métodos de laboreo.

Herramientas: la yunta de bueyes (utilizada casi exclusivamente, en terrenos de la hacienda), lampa, chakitaqla.

(*) Se impide a los campesinos cultivar el trigo. Igual prohibición se da con la papa con semilla mejorada. Los sembríos tipo, por carecer de "autorización", fueron cosechados sólo por el patrón.

Abonamiento: animal, (utilizando los campos en descanso como corrales para el ganado).

Semillas: son reservadas de la cosecha anterior. Los patrones han estado introduciendo semillas mejoradas adquiridas en Huanta, para los cultivos de papa y trigo.

DESCRIPCION DE LAS PRESTACIONES PERSONALES Y SUS MODALIDADES EN CHACA

El pago de primicias o Unischa.

Con el carácter de primicias son cobradas a los campesinos una cantidad de productos de cada chacra, productos que son utilizados principalmente para ser otorgados como "presentes" de los propietarios de la hacienda a las autoridades religiosas, políticas y policiales. En los cultivos de papa, oca o mashua, seis surcos corresponden al campesino, los siguientes seis para el Unischa, y así alternativamente, hasta concluir el sembrío. En los cultivos de cebada se exige una cheqta (50 kqs.). El Unischa puede ser pagado también en cantidades equivalentes de lana de oveja.

El pago del yerbaje.

Es el pago en dinero o especie, que los colonos o campesinos de fuera deben al patrón por usufructo de los pastos. Se empadrona a los colonos y se lleva estricta cuenta del número- de animales que poseen; lo mismo se hace con los campesinos foráneos que usufructúan los pastos de la hacienda. El cobro del yerbaje es realizado casi siempre después de la cosecha. Alguno de los patrones, acompañado de varios caporales, efectúa entonces un rodeo sorpresivo del ganado, separando los mejores animales. Por lo general, y a solicitud de los dueños, participan en el yerbaje las fuerzas policiales, las cuales son remuneradas con algunas cabezas de ganado.

Conducción de cerdos a la Feria de Tablachaca: Huanta.

Los campesinos están obligados a transportar cerdos desde Chaca hasta Huanta. Los llevan acomodados sobre una **Chacana** (*), llamada también **quirana**, amarrados con sogas sobre ichu. Debido a su peso, algunos animales son cargados a veces por más de diez hombres. Si el cerdo disminuye de peso en el camino, los campesinos están obligados a retribuir los kilos perdidos en soles o su equivalente (lechón). Por lo tanto, se transporta también forraje para alimentar los animales. Los campesinos que transitan en los bordes del camino, se detienen a ver el espectáculo. A los escupitajos de desprecio se unen sus insultos: "perros, indios de hacienda, cómo se dejan hacer, c !"

Multas por no hacer semana.

Si los campesinos no hicieran la semana o no enviaran en su reemplazo a algún familiar, se les obliga pagar, como multa, cantidades de **chuño** "blanco, moraya o **chullpi**, que llegan hasta una **cheqta**.

(*) especie de angarilla.

1) **Expulsiones y destrucción de chozas.**

Los campesinos considerados revoltosos por la oposición a la servidumbre en que se encuentran, son expulsados de la hacienda, destruyéndoseles la choza y bienes personales. En los últimos tiempos esta práctica se ha ido intensificando, combinándose con la no aceptación de los campesinos que habiendo cumplido con el servicio militar obligatorio, regresan a Chaca. Algunos de los expulsados viven hoy en las proximidades de San José, Picas, etc.

2) **Usurpación de fierros a las comunidades.**

Si bien las referencias, aparte de la comunidad de Paqchanqa, no son muy concretas, tenemos conocimientos de conflictos con varias comunidades vecinas: Paqchanqa, Parisa, Uymay, Chocay y Williq. En 1968, algunas de estas comunidades acordaron reivindicar las tierras usurpadas organizando una invasión la cual fue evitada por los campesinos ricos de tales comunidades y amigos de los propietarios de Chaca.

EL LATIFUNDIO EN EL VALLE DE HUAMANGA

INTRODUCCION

Las vegas de Huatatas, Pongora y Chaqu constituyen un sistema de continuidad del estrecho valle que pasa al Este de la ciudad de Ayacucho en recorrido de Sur a Norte.

La formación geográfico-ecológica está constituida por dos zonas: 1) el valle propiamente dicho, de tierras planas, irrigadas, profundas, de formación aluvial-sedimentaria, de escasa extensión a ambos márgenes de los riachuelos y quebradas y, 2) las laderas y lomas de fuerte pendiente que caen sobre las cuencas hondas; estas laderas rocosas de suelos superficiales, sin regadío, están expuestas a cultivo (secano), cuando las lluvias son normales.

El clima es semejante al de los alrededores de Ayacucho: seco, con poca humedad relativa (57%); pluviometría escasa (500-600 mm. año) y mal distribuido en los meses de primavera y verano, temperatura anual media de 15 grados centígrados, con noches invernales hasta de 2 grados centígrados: características climáticas que responden a un área continental de 13 grados latitud Sur y una altitud variable entre los 2.400 a 2,600 mts. s.n.m.

La vegetación es diversa: plantas cultivadas en el valle (maíz, trigo, hortalizas, alfalfa y algunos cítricos) y plantas silvestres xerófilas en las laderas rocosas: agaves, cactáceas y molles principalmente (1).

(1) DIAZ MARTINEZ, Antonio.- "Ayacucho: hambre y esperanza,". Edit. Waman-Puma. 1969. Ayacucho-Perú.

En estas vegas han estado localizadas durante siglos las haciendas tradicionales de las "familias decentes" de Ayacucho. La parte cultivada y la casa-hacienda localizadas en el valle, en tanto que los "colonos" podían estar indistintamente en las laderas rocosas u ocupando pequeños rezaos cultivados de tierras de regadío.

ANALISIS DEL LATIFUNDIO

El latifundio de esta zona es más característico por sus relaciones de dominación y dependencia, que por su gran extensión superficial. En estas vegas se hallan localizados 35 latifundios con un área total de 1,340, hectáreas, y cuyo promedio general es de 38 hectáreas; los límites superficiales extremos: 160 hectáreas en el más grande y 4 hectáreas en el más pequeño; sin embargo, en todos ellos existen formas de tenencia indirecta; aparcería, arrendamiento y "colonato", que responden a diferentes formas del pago de la renta de la tierra.

LAS FUERZAS PRODUCTIVAS

El trabajo del hombre. El trabajo dentro de este tipo de latifundio está asegurado gracias a la mano de obra de los colonos, aparceros o arrendatarios. Este trabajo tiene una productividad muy baja, debido a que todas las labores agrícolas son manuales —ya que la mano de obra no es calificada—. En nuestra zona de estudio encontramos 20 familias de colonos; 24 familias de aparceros; 199 familias de arrendatarios y 47 familias de colonos-arrendatarios, que responden estos últimos, a formas mixtas en cuanto al pago de la renta latifundista de la tierra. La tierra cultivada total en estos predios asciende a 360 hectáreas, de las cuales 200 corresponden a la producción del latifundio y 160 hectáreas están usadas por las 290 familias de campesinos sin tierras que trabajan estos suelos (2).

Nivel tecnológico. La composición técnica de estos latifundios es sumamente reducida; las herramientas que se usan son rudimentarias; no existe inversión en maquinaria ni en equipo agropecuario; la selección de semillas o mejoramiento ganadero son incipientes; la utilización de pesticidas, fertilizantes y productos veterinarios modernos apenas sí se conoce; instalaciones y bienes de capital fijo no se han construido, las antiguas y deterioradas casas-hacienda, con una capilla destaralada y su corral de "pirca" o adobe son las únicas instalaciones en el latifundio. De todas estas propiedades sólo tres usan tractor esporádicamente, menos del 10% de los latifundistas utilizan fertilizantes en proporciones desequilibradas y 5 lati-

(2) SAAVEDRA TORRES, Vidal.— "Estructura agraria y tenencia de la tierra en el valle de Huamanga", Tesis para optar el título de ingeniero agrónomo. 1969. Ayacucho-Perú.

fundios recurren en algunos casos a usar pesticidas y productos veterinarios. Como consecuencia de este bajo nivel tecnológico los rendimientos agropecuarios son sumamente reducidos. Veamos algunos ejemplos: maíz, 1,000 Kg/ha.; trigo, 900 Kg/ha.; cebada, 800 Kg/ha.; arvejas, 500 Kg/ha.; etc. El ganado vacuno tiene un promedio de tres litros de leche por vaca durante seis meses, teniendo en cuenta que sólo el 10% de todo el ganado vacuno se halla con mínimo porcentaje de sangre mejorada.

RELACIONES DE PRODUCCION

La propiedad latifundista. No siempre la gran superficie territorial es característica de latifundio y de poder de dominación. En algunos casos, como en nuestro estudio, la propiedad latifundista a pesar de que, no concentre gran cantidad de tierra, determina subordinación y dependencia de parte de los campesinos sin o con poca tierra. En todo el valle existen 35 latifundios que tienen dependientes a 290 familias sin tierras que pagan la renta de la misma en diferentes formas; por otro lado, existen en el valle 380 familias de pequeños propietarios que poseen una superficie promedio total de una hectárea por familia. Esta escasez de tierra de los pequeños propietarios campesinos los lleva a relaciones de dependencia parcial frente al latifundio, mediante el régimen de yerbaje, es decir, el pago por el uso de los pastos del latifundio. Esto nos demuestra que de la población campesina total del valle (670 familias), el 43% se encuentra bajo relaciones sociales de explotación declaradamente dependientes y el resto de familias con escasez de tierras (57%) se halla en condiciones de subordinación frente al latifundio; no obstante que estos latifundios no tienen una gran superficie de tierras. Lo cual nos demuestra que no siempre la gran propiedad es característica del latifundio y feudalidad.

La renta de la tierra. La propiedad latifundista establece en estas condiciones relaciones de producción, de dominación y servidumbre. Los campesinos del valle que no poseen tierras propias, y los que poseen tierras escasas, pagan de diversas formas la renta territorial, feudal: en trabajo, en especies, en dinero y en formas combinadas. Los colonos son aquellos que pagan la renta exclusivamente en trabajo. En todo el valle encontramos cinco latifundios que cobren este tipo de renta y 20 familias que se encuentran en estas condiciones. Los aparceros, que responden a un grado más desarrollado de feudalidad, se presentan en este valle con el pago de renta en especies; 7 latifundios tienen un total de 24 familias de aparceros en la zona estudiada. La renta en dinero responde al último grado de feudalidad en cuanto al pago de la renta. Encontramos aquí 16 latifundios que tienen 199 familias de arrendatarios; la renta promedio que se cobra es de 2,000 soles por hectárea al año, lo que nos indica que es una lenta usuraria. "El colono-arrendatario" es una forma mixta del pago de la renta feudal: los campesinos siervos deben pagar un arrendamiento en

dinero, al latifundista, pero además deben trabajar en las tierras del terrateniente o en otras labores un determinado número de días al año (de 30 a 50 días), percibiendo un jornal disminuido de 3 a 10 soles diarios. El cálculo de la renta total (en trabajo y en dinero) arroja en este caso cifras: variables entre S/. 2,000 y 3,500 por hectárea al año. En el valle encontramos 7 latifundios de este tipo que albergan 47 familias de colonos arrendatarios.

El yerbaje es la renta que se paga por el uso de los pastos, yerbas y matorrales de la hacienda feudal. Los campesinos que no poseen tierras con pasto propio pastorean sus animales en la hacienda, debiendo pagar por este uso con productos, con dinero o con trabajo. Cuando el pago se efectúa con dinero se acostumbra pagar de 10 a 15 soles al año por vacunos y equinos, y, 2.50 a 3.00 soles por cabeza de ovinos y caprinos; cuando el pago se hace con especies, se acostumbra a entregar un ovino o un caprino por cada 20 ó 30 cabezas de la misma especie; cuando el pago del yerbaje se hace con trabajo hay el compromiso de cuidar el rebaño del patrón durante toda la temporada (3).

Frente a estos pagos específicos de la renta de la tierra existen otras formas no cuantificables de servicio y trabajo que ofrece el campesino al terrateniente; entre ellos tenemos el recojo de leña y el cuidado y crianza del ganado, el transporte de los productos de la hacienda a la ciudad, el recojo y distribución del guano de corral; la construcción de cercos o la fabricación de casas y otras instalaciones.

La propiedad terrateniente del latifundio genera relaciones de producción, de subordinación y dependencia, lo cual origina clases sociales antagónicas y contrapuestas. En estas condiciones la lucha de clases está dada entre las clases existentes: la terrateniente y la campesina. No hay probabilidad de conciliación.

TENDENCIA DEL LATIFUNDIO

Durante más de dos siglos, estos valles de Huamanga eran asientos de feudalidad y servidumbre invariables, había una correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción feudales imperantes y por lo tanto no se producía el conflicto declarado y organizado como lucha de clases. La propiedad latifundista estaba en manos de las familias aristocráticas y "decentes" de Ayacucho. Durante aquel período la tierra pasaba de padres a hijos por sucesión hereditaria; en muchos casos se produce el fraccionamiento pero al mismo tiempo la recomposición del latifundio; las familias "blancas" de Ayacucho casan a sus hijos con representantes de la misma clase social o, en su defecto, con inmigrantes italianos que, por ser blancos, gozan de prestigio social.

A partir de los años treinta de este siglo se produce un ligero cambio: los medios de comunicación, la expansión limitada de la educación hace surgir una clase emergente de comerciantes, que se enriquecen a través del comercio, pero, como son "indios con plata", no logran entrar en los círculos sociales latifundistas del club "9 de Diciembre". La única forma de lograr prestigio social dentro de esa sociedad terrateniente es mediante la tierra y, esos comerciantes emergentes se dedican a comprar tierras; no para imprimir una mentalidad burguesa o capitalista a la explotación agrícola, sino para lograr ascenso social. De éste modo se produce un traspaso de la propiedad latifundista de las familias tradicionales a las nuevas familias terratenientes. Se ha producido una introducción de nuevas familias latifundistas, pero no se ha producido un cambio en la estructura agraria (relaciones de producción).

En la década de 1960-1970, se producen cambios más intensos. La difusión de corrientes ideológicas revolucionarias hace sentir la desigualdad de clases; la apertura de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga hace conocer las nuevas técnicas en las prácticas agrícolas poniendo de manifiesto nuevas fuerzas productivas que ya no guardan correspondencia con las relaciones feudales de exploración; la Ley de bases de Reforma Agraria de 1963; la Ley de Reforma Agraria de 1964, (aunque ambas tienen una concepción terrateniente) y, los movimientos guerrilleros en 1965 van a tener un impacto indirecto sobre la propiedad latifundista. Todos estos factores van a determinar algunos cambios en cuanto a la propiedad. Si bien estos cambios no son lo suficientemente profundos ni en dirección adecuada (debido a que son espontáneos) relativamente son intensos si se comparan con la inmovilidad de siglos. Tenemos así: la hacienda Wayllapampa, fraccionada, pasa a poder de la Universidad, la que moderniza sus fuerzas productivas, "La Compañía", latifundio tradicional desaparece por fraccionamiento y venta directa y al contado de parcelas de tipo familiar; en "Muyurina", "Mituqasa" y "Muruncancha", latifundio conocido como "Espíritu Santo", se logra la expulsión del terrateniente-arrendatario; "Chanchará", se parcela y se vende a los colonos a precios altos y al contado, no obstante que la ley lo prohíbe; en "Totorá", latifundio represivo los campesinos mediante su organización sindical logran eliminar los servicios antisociales de los colonos; en "Orcasitas", latifundio de un comerciante emergente y de una familia tradicional se permite la expulsión de los campesinos gracias al imperio de la Ley y la represión (1969); "Simpapata" y "San José", dos latifundios tradicionales son abandonadas por sus propietarios. Un cambio muy importante se produce en cuanto al pago de la renta de la tierra: la renta en trabajo, tan generalizada anteriormente, pasa a ser renta en dinero en la mayoría de los latifundios, pasando por formas intermedias de renta en trabajo y dinero simultáneamente, de este modo gran parte de la propiedad latifundista es trabajada indirectamente mientras que sus propietarios viven en la ciudad de Ayacucho o de Lima, donde desempeñan puestos públicos como vocales de Cortes de Justicia, como alcaldes

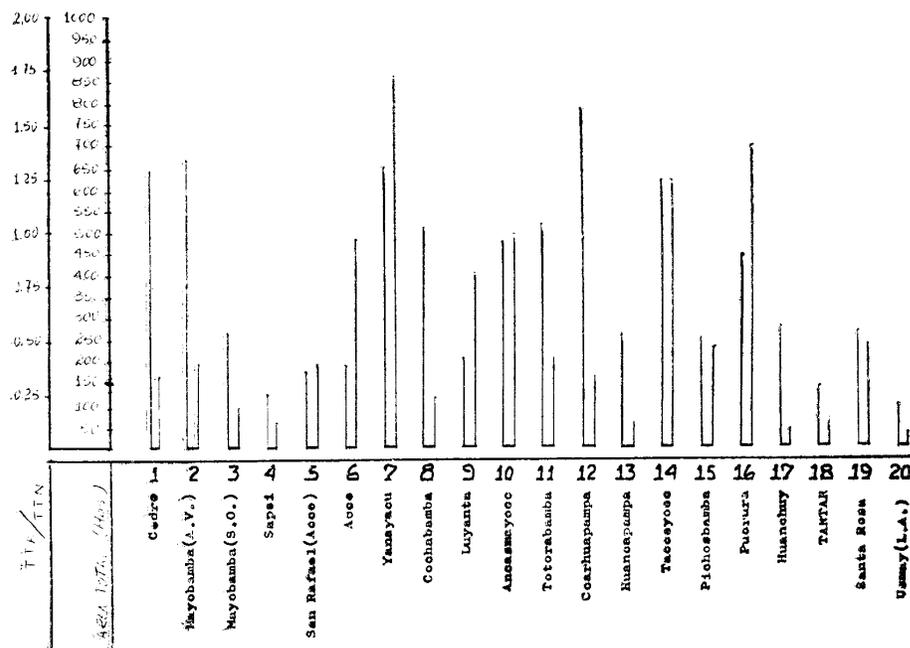
(3) DIAZ MARTINEZ, Antonio.— Material inédito período 1964-1969. Ayacucho.

o administradores de diferentes niveles, controlando desde sus puestos el sistema e imprimiendo su mentalidad a la organización pública. Esto ocurre ahora (julio 1970) no obstante que vivimos una época "revolucionaria".

Estos son algunos de los cambios más importantes que se han producido en la propiedad latifundista de las vegas de Huatatas, Pongora y Chaqu, ninguno de ellos por efecto de la aplicación de la Ley de Reforma Agraria de 1964.

A través de nuestro análisis de la realidad y por un estudio de la actual Ley de Reforma Agraria podríamos opinar acerca de los cambios que en el sector agrícola se van a producir en el período 1970-1975. Pero una ley represiva (Ley de Sabotaje a la Reforma Agraria) nos impide hacer un análisis científico de la actual Ley de Reforma Agraria (17716) y divulgarlo. Si estas discrepancias de carácter teórico-ideológico son analizadas y divulgadas el científico social está expuesto a prisión por un período variable entre seis meses y cinco años.

LATIFUNDIO, AREA TOTAL Y GRADO DE EXPLOTACION.



NOMBRE	TOTAL AREA	AREA Patrón	CULTIVADA Colono	FORMA DE RENTA	NÚMERO DE FEUDATARIOS	SERVIDUMBRE
Acco	480	24	49	Trabajo	30	Semanero
Acraybamba	150	10.5	28	Trabajo	11	
Accoylla	820	21	31	Trab-Din	10	Sem-Pongo
Ancasmayo	500	25	24	Trab-Din	20	
Casacancha	3132	28	35	Trabajo	30	Semanero
Cedro	161	15	11	Trabajo	35	Sem-Pongo
Cochabamba	120	15	14	Trabajo	14	
Inqahuasi	6000	18	56	Trabajo	20	Semanero
Luyanta	423	16	41	Trabajo	35	Semanero
Manzanayoc	2000	10	40	Trabajo	52	Semanero
Mayobamba (A. V.)	260	10	12	Trabajo	10	Semanero
Mayobamba (JMG)	80	—	9	Abandonado	6	
Mayobamba (S. O.)	100	3	4.5	Trabajo	3	Semanero
Maucallacta	1260	31	43	Trabajo	30	Semanero
Monjapata	11	3	7.5	Dinero	11	Sem-Pongo
Millpo	13100	90	82	—	59	
Putacca	4000	—	375	Abandonado	140	
Quicamachay	475	—	6	Trabajo	3	
Sallali	950	—	46	Dinero	20	
San Fafael	210	18	42	Trabajo	36	
Sapsi	70	6	24	Trabajo	24	
Sta. Rosa de C.	93	10	50	Abandonado	36	Semanero
Samana	70	9	22.5	Trabajo	14	Semanero
Totorabamba	225	10	7	Trabajo	6	Semanero
Tranca	1500	21	34	Trabajo	33	Sem-Pongo
Trapiche	47	8	4.5	Trabajo	3	Semanero
Yarucca	8760	10	21	Trab-Din	15	Semanero
Yamayacu	865	120	80	Trabajo	63	Sem-Pongo
Angasqocha	120	7.5	2.5	Trabajo	3	
Huancapampa	70	6	9	Trabajo	9	
Huancuy	40	3	4.5	Trabajo	4	
Huihuico	144	—	32	Trab-Esp	29	
Pichosbamba	234	11.5	21	Trabajo	14	
Pucura	700	8	11	Trabajo	12	
Qarwopampa	180	7.5	4.5	Trabajo	4	
Santa Rosa	240	5.5	12	Trabajo	4	
Tantar	80	4	15	Trabajo	12	
Tacayoc	625	22	6	Trabajo	15	
Usmay (L. A.)	40	2	9	Trabajo	4	Pongo
Hicheqa	408	9.5	140.5	Trab-Esp	56	
Total:	48,683	624	1474		943	

LATIFUNDIOS DE LAS VEGAS DE HUATATAS. PONGORA. CHAQU

Nombre	Area Total	Area Cultivada	N° Feudatarios	Renta	Servidem- bre-Domés- tícos-O
Cucho Molino	50	20	4	Especies	—
San Antonio	20	10	6	Trab-Dinero	+
San Francisco	10	2	2	Trab-Dinero	+
San Patronicio	10	2	2	Trab-Dinero	+
Santa Rosa	20	10	14	Dinero	
Betania	4	2	3	Especies	
Chaka Molino	30	6	5	Trabajo	+
Santa Elena	160	15	8	Especies	
Huamán Huaira	40	5	3	Especies	
Pata Huerta	50	10	4	Trabajo	+
Santiago	100	10	3	Trabajo	+
San José	16	—	—	Abandonada	
Canónigo	100	15	4	Trabajo	+
Glorieta	17	4	2	Especie	
Harapunku	35	12	5	Trab-Especie	+
Señorniyuq	8	2	4	Dinero	
Totorilla	26	9	10	Dinero	
Totora	100	30	30	Dinero	
Huichqana	15	5	5	Dinero	
Rumy Orqona	50	10	18	Dinero	
Viña Chiquitos	15	3	3	Dinero	
Santo Domingo	10	3	4	Dinero	
Cachipaccha	6	4	6	Dinero	
Rosario Pampa	10	8	12	Trab-Dinero	+
Muyurina	30	25	26	Dinero	
San Miguel	30	10	10	Dinero	
Maizondo	60	48	20	Trab-Dinero	+
Pongora	16	6	8	Dinero	
Lagunilla	12	10	6	Dinero	
Viñaca	90	20	21	Dinero	
Compañía	10	3	4	Especie	
Simpapata	90	—	—	Abandonada	
Chanchará	40	15	20	Dinero (vendida)	
Palmayoq	30	20	15	Dinero	
Huayhuacundo	30	5	3	Trabajo	+
Total	1.340	360	290		

BIBLIOGRAFIA

MARX, Karl

1965 **El Capital**. Tomo III, Fondo de Cultura Económica, México. 830 pp.1961 **Miseria de la Filosofía**. Edit. Nacional, México, 244 - 247 pp.

LENIN, Vladimir

1960 **El Capitalismo en la Agricultura**. Obras Completas. Tomo IV, Edit. Cartago, Buenos Aires, 103-157 pp.**La cuestión agraria y los críticos de Marx**. Edit. Estudio, Buenos Aires, 538 pp.1965 **Nuevos datos sobre las leyes del desarrollo del capitalismo en la agricultura**. Obras escogidas, Tomo III, Edit. Cartago, Buenos Aires, 1965, 26.7-374 pp.

MARIATEGUI, José Carlos

1965 **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. Edit. Cartago, Buenos Aires, 267-374 pp.

LOZADA ALDANA, Ramón

1964 **Revisión conceptual del latifundio**. *Economía y Ciencias Sociales*. REVISTA DE LA FACULTAD DE ECONOMIA de la Universidad Central de Venezuela, Año VI, N° 3 Julio-Setiembre, 1964, 58-79 pp.

Parte III

Estructura, poder y organización social

LA DUALIDAD EN LA ORGANIZACION SOCIO-CULTURAL DE ALGUNOS PUEBLOS DEL AREA ANDINA

SALVADOR PALOMINO FLORES

A. INTRODUCCION

Es ya notable la existencia de sociedades duales en muchos pueblos contemporáneos en el mundo. Sus características son las de tener sus organizaciones sociales divididas en dos "Moieties" (mitades), las que a su vez se subdividen en otras dos, cuatro, o más subdivisiones, las mismas que al relacionarse, forman las llamadas sociedades duales **Diamétricas, Concéntricas, Triades, Diamétricas-Concéntricas, Concéntricas-Triades**, y quizás más complejismos.

Se vislumbra que estas formas sociales tuvieron y tienen mayor fuerza en las "civilizaciones" antiguas, en los grupos "primitivos" del pasado (antiguo y del pasado-reciente. y en los pueblos llamados también "primitivos" o "arcaicos" del presente, más que en las grandes "civilizaciones" modernas contemporáneas (o quizás sí, con diferente realidad empírico)¹. "Esto nos hace pensar en tres problemas fundamentales, ¿Acaso su estructura inconsciente, profunda y única, tanteada, a veces sugerida, pero todavía desconocida, es común a todos los pueblos de todos los tiempos y todos los espacios?, ¿Acaso sea la forma común y única de la organización social de las primeras sociedades, en los albores de la humanidad?. Si analizáramos la sociedad del mundo total presente (o cada una de las culturas grandes y pequeñas, aisladas y no aisladas), ¿acaso encontraríamos que esta estructura todavía desconocida e inconsciente, es también todavía la misma? Todos estos interrogantes todavía son conjeturas con pequeñísimas pruebas, pero merecen nuestra atención e hipótesis. Me podrían achacar de defensor del estatismo, del quietismo, teniendo en mi rededor tanto desarrollo, tanto dinamismo y cambio; pues yo contestaría que ambos te-

1.— Si vemos al mundo total de hoy notaremos que la humanidad (como unidad) está dividida en dos mitades diferentes, cultural, social, económica, política y geográficamente, en: oriente y occidente, derecha e izquierda, azul (no sé si otro color) y rojo, comunista y capitalista, colectivista e individualista, etc., categorías reales y no reales, que en gran parte sólo tienen valores simbólicos, como en los más "primitivos" de los pueblos.

nemas razón: las cosas, las formas culturales principalmente, no tienen el mismo ritmo de cambio, unos son más rápidos que podrían hacerlo en minutos o segundos y otros más lentos que podrían durar milenios; y dentro de estos fenómenos rápidos y lentos tan sólo podríamos estar notando los cambios de los hechos empíricos y conscientes, notables a nuestra vista; y no el de su estructura más profunda e inconsciente, que por características es más lentísimo en su cambio (si no es acelerado por el hombre mismo) y que quizás podría estar durando miles de años en su total transformación, y desaparición. Estas afirmaciones podríamos afianzarlas con lo dicho por Octavio Paz¹, al dar sus puntos de vista al respecto de las obras de Levi-Strauss: "...: no hay pueblos marginales y la pluralidad de culturas es ilusoria porque es una pluralidad de metáforas que dicen lo mismo. Hay un punto en el que se cruzan todos los caminos; este punto no es la civilización occidental sino el espíritu humano que obedece; en todas partes y en todos los tiempos, a las mismas leyes." (Paz: p. 44).

Lo fundamental, como problema de estos modelos o estructuras duales de la sociedad (que ya nos es notable), son sus categorías simbólicas de oposición que se reflejan en la cultura total de sus grupos, haciendo partícipe también al hombre mismo, como ser orgánico-cultural-asimétrico. El hombre, la sociedad, la cultura y la naturaleza culturizada forman (independientes y en conjunto) una unidad dual con sus mitades o categorías en oposición (complementaria) real y simbólica; las que descubiertas, estudiadas y conocidas nos dan modelos particulares o totales para el conocimiento de sus/su estructura(s).

Hay trabajos (por mí conocidos, pocos, aunque no muy recientes) en el plano mundial que ya nos hablan sobre estos problemas y nos dan pautas para nuevos estudios. Hertz, en su interesante artículo² del año 1909, trata sobre la asimetría orgánica del hombre, sobre sus miembros superiores como "derecha" e "izquierda", y las cualidades físico-culturales, reales y simbólicas, casi universales, atribuidas a ellas; dice: "Para la mano derecha los honores, las designaciones ventajosas, las prerrogativas: ella actúa, manda, toma. Al contrario la mano izquierda es despreciada y reducida al papel de humilde: auxiliar: no puede nada por sí mismo; ella asiste, ayuda, sostiene." (Hertz: p. 553), mostrándonos sus caracteres opuestos jerárquicos. Así mismo discute sobre la posible "causa anatómica" o la posible causa debido "a condiciones exteriores del organismo" (causa cultural), como el origen de esta ambidexteridad humana. En fin, nos muestra en un plano universal-atemporal, el dualismo socio-cultural de muchos pueblos, relacionándolos simbólicamente con la "derecha" e "izquierda" de

1. PAZ, Octavio. **Claude Lévi-Strauss o el nuevo Festín de Esopo**. Joaquín Mortiz. México; Serie del Volador. 1967. Guapmas 33, México 7, D. F. 134 pp.
2. HERTZ, Robert. **La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse**, Revue Philosophique. Vol. LXVIII, 1909, pp. 553-580. Traducción del artículo, del francés al castellano, por Nicole Aufán.

nuestro cuerpo (con la de las manos principalmente), exigiéndonos como partícipes de la misma naturaleza.

Needham¹, en otro artículo (donde cita a Hertz, Wile y otros), analizando exhaustivamente a una monografía de B. Bernardi², nos plantea también la importancia de nuestro problema, diciéndonos: "...en todas partes del mundo la mano derecha es la que predomina, y no la izquierda; y esto es así en las grandes civilizaciones de la China y la India, como entre los pueblos más primitivos y aislados que se conocen. El tema puede estudiarse en campos tan variados como los poemas homéricos, la alquimia, el arte religioso francés del siglo trece, en la iconografía hindú, los libros de emblemas y los "bestiarios", así como en el ritual maorí, la divinación de Borneo y en los mitos de las más dispares culturas. Esta diferenciación y oposición de derecha e izquierda es el tipo mismo de una clasificación simbólica, y su simplicidad lógica y distribución universal hacen que sea una preocupación fundamental para el antropólogo en su estudio del simbolismo." (Needham: p. 20); para finalmente entrar a la explicación teórica de por qué es "..., que la mano izquierda del Mugwe ("un dignatario religioso entre los Meru de Kenya") posee y simboliza su poder ritual." (Needham: p. 20), y no la derecha como universalmente nos está siendo mostrado. Con el permiso del antropólogo en cita, diré que sus argumentos y una de sus conclusiones (como muestra): "...: la sagrada, eficaz mano, debe ingresar a la serie de la derecha del plan, en compañía de lo que es, social y míticamente, dominante y superior; mientras que la mano profana debe destinarse al complejo de los términos opuestos y complementarios. Nótese que ésta es una atribución meramente simbólica: orgánicamente hablando no está determinado, cuál de las manos debe considerarse sagrada y cuál profana." (Needham: p. 29); son formidablemente convincentes.

No estamos aptos todavía para enjuiciar, ni siquiera en una parte; las obras monumentales de Claude Levi-Strauss: sin embargo diré, que según versiones y artículos crítico-analíticos de terceros, podemos intuir su gran valía para el tema que estamos tratando; como método, como teoría y como fuente de modelos y terminologías, para conocimiento y comparación. En uno de sus artículos³, en un extenso análisis de los pueblos "primitivos" de América e Indonesia, nos muestra la afinidad existente entre las organizaciones sociales-duales, en grupos de áreas geográficamente muy

1. NEEDHAM, Rodney. **The Left Hand of The Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism**. Africa. Vol. 30. Num. I. Londres. 1960; pp. 20-33.
2. BERNARDI, B. **The Mugwe, a Failing Prophet**. London, 1959. Citado por Needham.
3. LEVI-STRAUSS, Claude, **Structural Anthropology**. Part two. Social organization, Chapter VIII. **Do Dual Organizations Exist?** pp. 132-163: Basic Books. Inc., Publishers. New York., London, 1963.

alejadas, dice: "Dejando de lado la pregunta de si la afinidad va a ser explicada por un origen común o por una semejanza accidental entre los principios estructurales que gobiernan a la organización y las creencias religiosas en ambas regiones, todos reconocemos que esta afinidad existe." (Levi-Strauss: p. 132); sugiriéndonos quizás una estructura universal, que tiene razones de tiempo y de espacio todavía desconocidas. Como autor de las frases **Dualismo diamétrico**, **Dualismo concéntrico** y **Tríade**, también nos explica sus características y sus relaciones, con infinidad de ejemplos y conclusiones. Sin embargo de ser poco conocedor (supongo) del Area Andina, también nos dice: "... , estamos tratando, con un tipo de estructura que en América se extiende hasta la antigüedad, y cuyos términos análogos posteriores se encontraron en el Perú y Bolivia antes de la Conquista, y, más recientemente, en la estructura social de los Sioux en América del Norte y de los Gë y tribus relacionadas en América del Sur. Estos son hechos dignos de consideración." —para concluir— "...: La antropología encontró su Galileo en Rivers, su Newton en Mauss. Solamente podemos esperar que en el mundo de los hombres, a menudo tan indiferente como el universo infinito cuyo silencio aterrorizó a Pascal, las raras organizaciones duales así llamadas que todavía funcionan puedan encontrar a su Einstein antes de que ellas —menos durables que los planetas— se desintegren."; inquietándonos (sin tratar de erigirnos en el pedestal de Einstein) a recoger el guante y encarar el problema en América y la zona andina, más ahora, que ya tenemos referencias de su existencia.

Elkin¹, al tratar en el Capítulo IV de su libro sobre los Grupos Sociales entre los Aborígenes Australianos, nos habla sobre las "Moieties" y nos dice: "... "Moiety" significa mitad y en una gran área de Australia cada tribu está dividida en dos mitades o "moiety". Esta división, conocida como organización dual, es un definido agrupamiento social y ceremonial. Además, se extiende usualmente para abarcar todas las cosas en el cielo y la tierra así que también es de naturaleza totémica (discutible), colocando al hombre y a la naturaleza en un plan común que es animístico y hasta de carácter "personal", haciéndonos ver (aunque incide en mayor parte en la relación del sistema de parentesco y las "moiety") que cada categoría o mitad social se refleja también en el resto de la cultura total, relacionándose con ella simbólicamente, incluyendo al hombre mismo dentro de ella.

Göron Aijmer², en su artículo **Un enfoque estructural del culto a los antepasados en la China**, nos habla sobre el dualismo y oposiciones dentro de la categoría cultural abstracta espiritual, religiosa, como es el cul-

to a los antepasados, y nos dice (citando a Freedman): "Freedman relaciona los dos aspectos del muerto con los principios de **yin** y **yang** del universo chino. **Yin** es la fuerza cósmica femenina, pasiva y negativa; **yang** es la masculina, activa y positiva. Se manifiestan en oposiciones binarias, tales como tierra-cielo, muerte-vida, oscuro-clero, etc.," (Aijmer: p. 92), dándonos un ejemplo más de que el dualismo está presente en todos los aspectos de la cultura total de los grupos o sociedades del mundo, sin barreras de tiempo ni de espacio.

Tenemos noticias verbales, también por artículos o por títulos de libros (de Zuidema, Earls o Farón, como ejemplos), de que hay otros antropólogos preocupados por las culturas o sociedades duales en América y el mundo; y así mismo que hay muchos otros estudiosos que nos dan datos en forma indirecta (tanto en el pasado como en el presente), en sus trabajos con intereses diferentes, pero que se habían topado (o estaban trabajando con ellas o dentro de ellas) con cultura duales. La ciencia arqueológica, descubridora y desentrañadora de los secretos de los mudos testigos culturales del pasado de los pueblos, también nos están mostrando muchas pruebas de las sociedades duales antiguas, al describirnos y explicarnos las disposiciones de los restos arquitectónicos de las ciudades, aldeas, pueblos, o templos; y también en sus descripciones iconográficas.

Nuestro interés sería unificar criterios, dilucidar lo bueno y lo malo, y el interés de esta nueva forma de llegar al conocimiento de la complejidad humana.

Toda la cultura es obra del hombre, él, con su razón, su inteligencia, su pensamiento y sus manos, sus instrumentos naturales de trabajo, ha transformado la naturaleza y ha creado sus instituciones (conscientes e inconscientes) para su servicio, a través del tiempo y sus necesidades. Estas mismas creaciones suyas, por su naturaleza, han influido en su organismo (ya de por sí asimétrico en forma natural), afianzándolo más en sus diferencias, diferencias que ya podríamos llamar orgánico-culturales (el hecho de ser derecho e izquierdo en las manos por ejemplo). Sin embargo, estas asimetrías orgánico-culturales, o culturales simplemente, son también partícipes de las leyes de la naturaleza, porque son partes de ella¹.

1. ELKIN, A. P., **The Australian Aborigines**. Chapter IV. Social Groups. Published in cooperation with The American Museum of Natural History. New York. 1964.
2. AIJMER, Goran. **A Structural Approach to Chinese Ancestor Worship**. En *Anthropologica* X. Bijdragen tot de taal— Land—e en Volkenkunde. Leiden. Holland, 1968.

1. Según artículos periodísticos, me he enterado que también dentro de la física hay grandes discusiones sobre dualismo, o, la izquierda y derecha en el cosmos; fundamentalmente dentro de los estudios de la materia y la antimateria, y los Quázares. Así mismo, en la química orgánica dicen que hay moléculas de estructuras polímeros, simétricas en forma, pero asimétricas en cualidad y propiedades, y que cuyas partes también se conocen como izquierda y derecha. Ante todo esto, no tendríamos sino que decir, con las palabras de nuestro gran amigo y antropólogo, John Earls: "...que la cultura humana no es más que una manifestación muy compleja de la naturaleza material del universo, y que está sujeta a leyes naturales, expresables matemáticamente, tal como está la materia menos compleja; así cada noción metafísica, de "libre albedrío", etc., queda desechada..." (EARLS, John, **Las categorías estructurales en la cultura andina**).

Este artículo es muy breve en su explicación introductoria y en el resto de su contenido, es apenas hecho para presentar un problema antropológico. Los ejemplos de las sociedades duales andinas, son breves extractos de trabajos hechos con otros fines (limitados por lo que se ha podido encontrar en ellos y nada más) y de visitas esporádicas personales a algunos pueblos duales. Sería interesantísimo, estudiar siquiera en un ciclo anual a cada uno de ellos; serían invaluable los datos a encontrarse tanto para la antropología peruana como para nuestras hipótesis.

Estoy preparando un trabajo mucho más extenso, con mayores detalles en su presentación teórica y con análisis más profundos del dualismo cultural; por esta vez, tan sólo dentro del marco geográfico (como área cultural) de una comunidad andina, **Sarhua**, cuyo dualismo socio-cultural ha estado bajo mi observación participante por casi tres años. Espero que el **Sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua** (como pienso titularlo), sea, en un futuro cercano, la continuación de debates de este pequeño trabajo que presento ahora a los colegas interesados en el área andina.

B. ALGUNOS PUEBLOS DUALES ANDINOS Y SU PROBLEMÁTICA.

Muchos pueblos y comunidades de la región andina presentan un sistema de mitades en su organización social (cuyo fenómeno se refleja a sus culturas totales). Esta dualidad se presenta en grupos de dos y cuatro (reducibles a dos) barrios o ayllus¹ (que según Zuidema existen todavía: "Un segundo tipo, de pueblos divididos en tres ayllus y nueve sub-ayllus ..." y que en un "...tercer tipo, hay 16 ayllus, organizados, en dos mitades, cada uno con 8 ayllus. ..." (Zuidema 1: p. 11)², en Cuzco, Puno y Bolivia principalmente): dentro de la estructura social total de estos pueblos.

Nuestros pueblos en referencia, en mayoría se encuentran en el Departamento de Ayacucho, en sus provincias de Cangallo, Víctor Fajardo y Lucanas, y con mayor énfasis en la región del río Pampas y su afluente el Caracha ("Qaracha"); con única cita del pueblo de Wayllay-Grande en el departamento de Huancavelica.

Se dice que en los inicios de la expansión Inka cuzqueña, el gran río "Apurímac" fue frontera entre ellos y la Confederación de los aguerridos

1. "...: los cronistas nos describen el ayllu incaico tanto como un grupo de parientes, como un linaje, como un grupo endogámico, como un grupo exogámico o como un grupo territorial que no guarda relaciones con el sistema de parentesco. Lo mismo podríamos decir del ayllu moderno. (Zuidema y Quispe: p. 110)°.
- ° ZUIDEMA, R. T. y QUISPE, Ulpiano. **Un viaje a Dios, en la comunidad de Warkaya**. En "Wamani", órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho, Año II, N° 2, mayo de 1967, págs. 109-116.
2. ZUIDEMA, Tom. **El origen del Imperio Inca**. En UNIVERSIDAD: Órgano de Extensión Cultural de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Año III, 1967, N° 9, págs. 8 — 11 y 21.

dos Pocras y Chancas (con territorios en Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y más), y que a raíz de la construcción del Puente Colgante "Waka-Chaka" (Puente Sagrado) sobre dicho río, los inkas pudieron pasar a este lado y realizar su conquista. Los inkas antes de iniciar sus guerras, sugerían a los pueblos a conquistar, que se sometieran pacíficamente, que entonces tendrían perdón de vidas y respeto de sus instituciones (siempre y cuando aceptaran también las instituciones del conquistador) y que si se les oponían con las armas, serían exterminados totalmente a sangre y fuego. Los pueblos de la confederación les opusieron feroz resistencia y casi la conquista fue al revés, porque los Chancas y Pocras lograron llegar hasta el Cuzco, antes de caer.

Zuidema y Purizaga¹ nos dicen que los inkas fueron implacables con los vencidos, quienes fueron exterminados de la región (del Pampas principalmente) con muertes, o traslados masivos no se sabe todavía adonde. Se supone que la tribu de los Tanquiwas², "que tenían su centro al parecer en Huambalpa" (Cangallo), sean los únicos sobrevivientes de los confederados de la época pre-inca, hasta los inicios de la colonia.

Exterminados totalmente los rebeldes (y valientes defensores de lo suyo) Confederados, la región fue nuevamente poblada por los inkas con **Mitimaes** traídos de diferentes puntos del "Tawantin-Suyu", a saber: "... : los Aymaraes en los pueblos de Chuschi, Cancha-Cancha y Choque Huaracaya; los Cañaris en Choque Huaracaya y Pomabamba, los indios Condes en Moros y Tomanga; los Huancas y los Sancos en Sarhua, Lucanamarca y Huancasancos; los Lucanas en Huamanquiua; los Quechuas —"Quisnuas" o "Quichuas"— en Quilla, Pitahua y Cangalla; los Hanan y Urin Chiques y los Pabres en Huac-huas, etc." (Quispe: p. 3)³, como ejemplos.

Muchos aspectos de nuestros problemas duales actuales todavía son supervivencias de los pueblos exterminados (porque los inkas los eliminaron físicamente, pero preservaron algunas de sus formas institucionales), es indudable; también podrían ser todavía los rasgos primigenios de los pueblos Mitimaes; pero fundamentalmente creo que es el modelo de organización inka la que predomina, no se puede esperar otra cosa siendo ellos los reorganizadores y siendo parte de ellos los muchos pueblos Mitimaes dominantes que han venido a fusionarse en un solo bloque, con los otros pueblos Mitimaes no adictos a ellos.

1. PURIZAGA VEGA, Medardo. **Los Pocras y el Imperio Incaico**. En "Wamani", órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial Ayacucho, Año II, N° 2, mayo de 1967, pp. 65 - 95.
2. ZUIDEMA, Tom. **Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho**. En "Wamani", órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho, Año I, N° 1, pp. 68 — 75.
3. QUISPE, Ulpiano. **La herencia en Choque Huaracaya y Huancasancos, Ayacucho**. Ministerio de Trabajo, INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO, Unidad de Investigación y Programación, Serie Monográfica N° 20, Lima - Perú, 1969.

El Dr. Zuidema es mucho más explícito en describirnos el modelo de la estructura social Inka, nos dice: "... El pueblo del Cuzco estaba dividido en dos "moieties": Cuzco Alto y Cuzco Bajo. Estas "moieties" estaban divididas en clanes reales y comunes", "...Los cinco clanes fundados por los primeros cinco reyes pertenecían a Cuzco Bajo, y los cinco clanes reales fundados por los cinco reyes siguientes, a Cuzco Alto. El resto de la población estaba también dividida en cinco clones comunes, de Cuzco Bajo, y en cinco clanes comunes de Cuzco Alto." (Fig. 1). Es necesario aclarar que el Dr. Zuidema está explicando la organización social Inka de acuerdo a lo que dicen los cronistas, en páginas posteriores dirá: "...En opinión de ellos —de Polo de Ondegardo y el padre jesuita José de Acosta—, Manco Cápac fue el fundador mítico tanto de una dinastía de Cuzco Bajo como de una dinastía de Cuzco Alto, y que ambas existieron simultáneamente. El primer rey de Cuzco Bajo fue Sinchi Roca, y el primer rey de Cuzco Alto, Inca Roca. (Zuidema 3: pp. 57 y 58) ¹.

No podríamos decir exactamente cuál fue la ubicación geográfica y la relación de cada uno de estos cuatro grupos, tan sólo que Cuzco Alto ("Qanan" Cuzco) estaba en la parte norte y Cuzco Bajo ("Urin" o "Lurin" Cuzco) en la parte sur de la ciudad imperial. Sin embargo podríamos afirmar que cada grupo, categoría o (en este caso) clase social y su ubicación geográfica dentro de la ciudad, ha tenido mucho que ver con los cuatro puntos cardinales (Antisuyu, este; Contisuyo, oeste; Collasuyu, sur; y Chinchaysuyu, norte) y sus símbolos atribuidos. El imperio mismo que estaba dividido en cuatro suyus, habría tenido esas mismas características, partiendo desde el Cuzco que era el "centro u ombligo del mundo".

Las relaciones y oposiciones de: Norte — Chinchaysuyu — Qanan-Cuzco contra Lurin Cuzco — Collasuyu — Sur, es una mínima de lo que queremos encontrar y decir, y tomar como modelo de comparación para entrar al estudio de nuestros pueblos duales actuales.

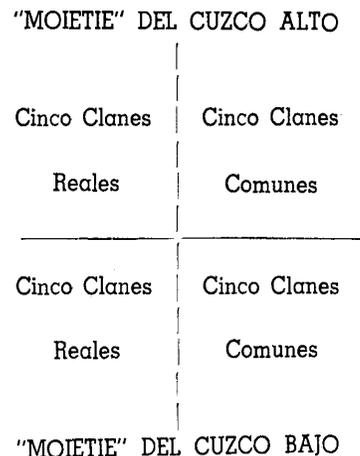


Fig.: 1.

1. **Cabana-Sur** (o "**Qawana**") ¹: Es uno de los distritos de la provincia de Lucanas en el sur del Departamento de Ayacucho; sus habitantes están divididos en cuatro (o cinco) ayllus, a saber:

a. **Ichuqa**: Cuyos miembros ocupan el primer lugar en cantidad, y que según afirman, a él sólo pertenecen las personas con los apellidos **Caballa y Masajil**.

b. **Puruca**: Cuyos miembros ocupan el segundo lugar en cantidad, a él sólo pertenecen los apellidos **Alegría y Huayapa**.

c. **Palla**: Tercero en cantidad de personas, lo componen los apellidos **León y Usqu. Y**,

d. **Qullana**: Que son los menos en cantidad, compuesto sólo por el apellido Delgado.

Dijeron también que existía todavía un quinto Ayllu, **Lari**, cuyo único miembro sobreviviente es el señor Ferrel, quién en los trabajos comunales (en los que los ayllus se separan por grupos, para trabajar en competencia) se une al ayllu Ichuqa (Fig.: 2).

Cuando los ayllus de un pueblo no son ubicables geográficamente, pueden serlo, en sus ceremonias de fiesta o en sus reuniones de vida común, pero también como ahora, por los apellidos particulares integrados en cada grupo.

Los ayllus de Cabana Sur nos muestran que los integrantes de cada uno de ellos (hombres, mujeres y niños) no pueden ser iguales en cantidad; dependiendo quizás del aumento o disminución poblacional total y grupal, de la razón de pertenencia más o menos apellidos a cada ayllu, y de otros factores como matrimonios o migraciones como veremos más adelante.

Como en los trabajos comunales o faenas suelen separarse por ayllus, la extrema diferencia numérica de integrantes y por ende de brazos,

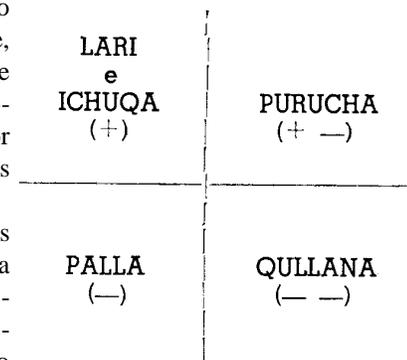


Fig.: 2

1. ZUIDEMA, Tom. **Reflexiones sobre la concepción histórica de los Incas**, En RUNA: Temas de Ciencias Sociales, Año 1, N° 1, 1967. Ayacucho, Apartado N° 4. pp. 55 - 61.

1. Entre los meses de mayo y Juma del año de 1967, acompañé al Dr. Zuidema, al Dr. Pierre Duviols y al señor Wilfredo Loayza (fotógrafo del Departamento de Antropología de la Universidad Mayor de San Marcos), en visitas esporádicas a Puquio, Cabana-Sur, Sondando, Wayllay-Grande (en Huancavelica) e muchos otros pueblos. Por haber sido nuestro interés mayor el reconocimiento arqueológico y búsqueda de documentos antiguas, descuidé la parte etnológica de dichos pueblos; teniendo ahora apenas una pequeña muestra de sus problemas duales.

les causan grandes problemas en los trabajos y sus competencias, porque las obras a realizar se reparten por partes iguales y no por equivalencias, por esta razón, los más numerosos acabarán más rápido y los menos en más tiempo; a veces no hay ayuda, aunque generalmente sí, pero ya con sabor de triunfo entre los ganadores y de derrota entre los ayllus perdedores.

Aquí en Cabana-Sur hemos encontrado un quinto ayllu, LARI, incluido en un pueblo de cuatro ayllus; sería interesante descubrir su porqué.

2. **Sondondo ("Suntuntu"):** Este pueblo —cuna del ilustre cronista "indio" don Guamán Poma de Ayala— está dividido en dos ayllus geográficamente localizados (Fig: 3), en:

a. **Ichuqa:** Que se ubica desde la plaza del pueblo hacia río arriba (el río corre de sur a norte), que ellos lo llaman también, como "lado de Chipam", por estar orientado hacia este otro pueblo.

b. **Payan:** Que está en el sentido contrario del primero y lo llaman "lado de Iswa" por las mismas razones.

Sondando se muestra como netamente dualista en su organización social, teniendo sus dos ayllus repartidos diamétricamente, uno al lado del otro, con la plaza pública (y la Iglesia —lugar religioso— principalmente) como frontera o nexo unificador. A primera vista se nos muestra también simétrico por su distribución territorial, pero por regla general estos tipos de dualismo son asimétricos en sus asignaciones simbólico-culturales, a cada uno de sus partes; siendo mayor una y menos la otra, derecha una e izquierda la otra, etc.

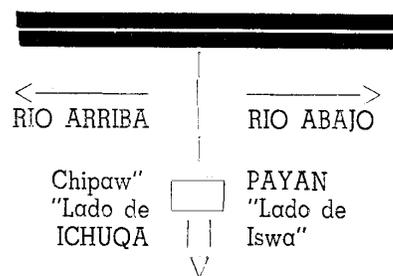


Fig: 3

3. **Puquio (capital de la provincia de Lucanas)**¹: Según nos refiere el Dr. Arguedas, Puquio es una ciudad compuesta por cuatro comunidades — ayllus localizados ("que los mestizos llaman "barrios")." "Desde tiempos antiguos", la población total de la ciudad "está calculada en 14,000 habitantes. El 70% es de indios." y el 30% sería de mestizos, blancos o criollos; cuyas proporciones están distribuidos en formas diferentes y particulares a cada ayllu (Fig.: 4).

1. ARGUEDAS, José María. Puquio, una cultura en proceso de cambio. En Estudio sobre la cultura actual del Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 1964, pp. 221 — 272.

"...el indio tiene una independencia económica más sólida."
 "...tienen una altísima proporción de población india."
 "HERMANOS"

(¿ + ?) Indios	(¿ + — ?) Indios
Mistis (¿ — ?)	Mistis (¿ — ?)
QAYAO	PICHQACHURI
CHAWPI Mistis (¿ — ?) (—) Indios	QOLLANA Mistis (+) (—) Indios
— "...la proporción de mestizos y mistis no es tan alta como en Qollana."	— "...los indios parecen haber sido despojados de sus tierras y convertidos en "partidarios" o simples peones de los mestizos y mistis..."
— "...los indios... en Chawpi, han conservado mejor su independencia."	— "...existe un estado de rencor, de profundo resentimiento de los indios respecto de los mestizos; y entre los mestizos un estado de anarquía beligerante, entre ellos y con respecto a los indios."
— "... se ha creado una situación de armonía entre indios y mestizos, ..."	
"HERMANOS"	
"...mayor proporción de población mestiza y "misti".	

Fig: 4.

Como vemos en el cuadro precedente nuestro problema es ya mucho más complejo, en primer lugar, encontramos que los ayllus **Qayao** y **Pichqachuri**, qué, al mismo tiempo que son dos semi-mitades contrarios, son también "hermanos", para oponernos a **Chawpi** y **Qollana** que sufren el mismo fenómeno. También, fuera de que la primera mitad "hermana" significa "...una altísima proporción de población india." ("racial" y cultural) oponiéndose a la segunda mitad "hermana" que tiene una "...mayor proporción de población mestiza y "misti", nos sugiere otro tipo de dualismo proporcional de "razas" y culturas, como la de dos pirámides que se cruzan por los vértices formando un rectángulo total (Fig.: 5), a saber.

En Qollana los mistis son mayores en cantidad y los "indios" poquísimos; luego en Chawpi ya hay casi una uniformidad, pero todavía siempre con predominio de los mistis; en Pichqachuri la situación se invierte, empezando el predominio de los "indios"; hasta que en Qayao el predominio de "indios" es muchísimo mayor (como de los mistis en QOLLANA), en el que el "...número de mistis llegaba escasamente a veinte". Aquí empieza el vínculo del ayllu Qollana (que existe también en muchos otros pueblos duales andinos) y de su sub-grupo "hermano" (si existiere) con lo blanco, misti, lo "extranjero" simplemente, o con lo occidental; sugiriéndonos una mayor investigación en su también por qué. Igual pudiéramos decir de su mitad opuesta, que siempre se identificará con lo "indio", lo lugareño o "natural", y con lo tradicional.

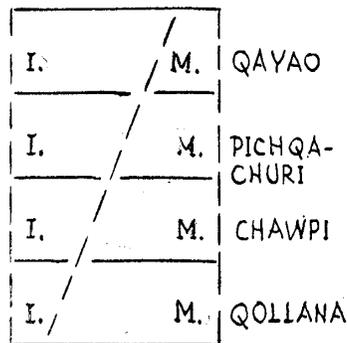


Fig. 5.

Como hemos ido afirmando desde mucho antes, el resto de la cultura total de los pueblos duales andinos, tienen un vínculo (teniendo estructuras semejantes) con su organización social dualista. Quizás todavía no podemos hacer este vínculo en el presente artículo del Dr. Arguedas, sin embargo, vayamos haciendo oposiciones con cada tema cultural que nos presenta.

Es tácita la dualidad en la región actual de Puquio y los demás pueblos andinos. En "Los Antiguos Dioses", el Dr. Arguedas nos dice: "La religión católica practicada por los indios es **separada** (separaumi) de la religión local, cumple una función diferente.", agregando más adelante: "Las montañas y las pampas son la personificación de la tierra. Cada una tiene un nombre. Y los naturales rinden culto a las montañas (Wamanis), pues muestran todos los atributos de la tierra. Su generosidad y su poder de destrucción."

En los tiempos antiguos, los Inkas y los pueblos contemporáneos suyos, como sociedades duales tuvieron sus propias características estructurales de oposición en la totalidad de sus culturas y por ende de la de sus religiones. A la llegada de los españoles con su (cultura y) religión católica-cristiana (y su propia estructura dual), se sobrepusieron (por persuasión y fuerza) ambas (culturas y) religiones en una mezcla mayormente dual y categórica. De ahí, la complejidad de la (cultura y) religión actual andina; las que no se han destruido, sino que coexisten en una unión simbiótica, dándonos una nueva realidad estructural que podemos conocerla en esta forma de unidad total, o separándolas en categorías opuestas; las mismos

que se pueden todavía desdoblar en otros cuatro subgrupos, descubriendo un poco más sus naturalezas primigenias y propias ¹.

Con lo dicho, se nos ocurre vincular la religión local (o tradicional) con la mitad "hermana" de Qayaw y Pichqachuri, y así mismo, la religión católica con la otra mitad "hermana" de Qollana y Chawpi.

El Dios y tantos católicos muchas veces han adquirido la simbología de la religión aborígen, y varios dioses aborígenes son confundidos con nombres y características de la religión cristiana; todo es una mezcla compleja con una nueva realidad, pero podemos separarlos y definirlos.

Los pueblos antiguos tuvieron un Dios espiritual, "Wiraqucha", creador del universo; que ahora, como se ve, es confundido y recordado con "Inkarri" (o rey Inka) y posiblemente con el Dios único y espiritual cristiano (y sus santos), quien es también creador del mundo, de: "...la nube, la lluvia ...", relacionados con el universo independiente o fuera de la tierra objetiva donde sólo existen sus imágenes y sus influencias.

Por otra parte, están los dioses objetivos en la tierra, que son más tradicionales y locales; como los Wamanis, mayores y menores, masculinos (aunque también femeninos), y que generalmente están vinculados con las partes más altas geográficamente ("Sallqa" o punas) y cerros. Y la Mama-Pacha o Allpatera, femenino, o la tierra fecunda de los valles o "Qichwa".

Muchas veces se confunde al Wamani con Jesucristo y con el Dios padre eterno, católicos; describiéndonos al Dios cerro aborígen como un hombre blanco, de cabellos y barbas "paqucha" (rubios) y con un palacio de oro y plata dentro del cerro, que muchas veces semeja al cielo que describen los curas católicos en sus sermones; sin embargo, en el fondo su esencia es netamente aborígen. Lo mismo la Pacha-Mama es vinculada con los diferentes nombres de la Virgen católica o con una de sus santas, como Santa Elena por ejemplo.

El Amaru y el Wachoq que pudieron ser la misma cosa, merecen una atención especial. El Dr. Arguedas dice que el Dios católico es creador de la nube y de la lluvia (elementos que ya podemos considerarlos del universo extraterrestre) y que el Dios Wamani —en traducción al castellano de la voz quechua del auki menor de Chawpi— "...es la tierra, como si fuera Dios, el ser de nuestros animales. Todo viene de él. De él brota la bendición de Dios, la vena, el agua, vena de Dios". Podría asegurar que el Dios católico, considerado como el Dios principal ahora, es también atribuido con los símbolos de masculino, superior, derecha, etc.; mientras que la tierra toda (incluidos los dioses objetivos tradicionales) es Dios secundario.

1. Véase: PALOMINO FLORES, Salvador. **La Cruz en los Andes**. En AMARU, revista de artes y ciencias, publicación de la Universidad Nacional de Ingeniería, número 8, oct.—dic. 1968, pp. 63 — 66: como una pequeña muestra de los problemas de la religión andina actual.

dario, con los símbolos opuestos al primero de femenino, inferior, izquierda, etc. Mientras que el Amaru es el nexo unificador entre ellos, por su condición (o identificación) de elemento movable del uno al otro, como provocador del rayo y la lluvia; el mismo Dr. Arguedas nos lo dice: "...Sin embargo, la lluvia y los rayos son obra del Amaru, según don Mateo Gariarzo. (La lluvia y el rayo, con su solo rabo arroja el Amaru. El Amaru no es serpiente; es solamente como un gato, como un perro. El orina la lluvia y la esparce con su rabo)."

Los dioses terrenales, objetivos, tradicionales y locales, también están divididos en dos categorías fundamentales como Wamani, masculino, y Pacha-Mama, femenino, siendo el Wachoq el nexo unificador, como lo es el Amaru.

Esta división y simbolización categórica religiosa está vinculada con (como sugieren Zuidema y Quispe): "... las distintas condiciones vegetales —y climatológicas— cuando uno sube desde el borde de un río con clima caliente, hasta la puna...", las que están divididas en dos zonas fundamentales: Qichwa, zona baja caliente y fecunda, vinculada con la agricultura y los ritos propiciatorios para la buena producción, a la Pacha-Mama; y Sallqa, zona frígida de altura, vinculada con la ganadería y el pastoreo y con su Dios protector el Wamani, reproductor o destructor de los animales.

Siguiendo con lo dicho por el Dr. Arguedas, existen dos tipos de agua, el Aguay Uno (ritual) y el Yaku (común). El Aguay Unu es: "...la sangre fecundante de los Wamanis", es: "...la vena de sangre, el agua.", "Porque la lluvia es obra de Dios —católico—. El Aguay unu es, pues, el agua que brota de la tierra." Y el Wachoq (tan igual como el Amaru lo es del rayo y la lluvia) es el provocador —horadando al Wamani y buscando su vena— del brote de esta agua-sangre que correrá a fecundar a la Pacha-Mama, para el bien de los hombres. No hay explicación más sencilla. El Amaru y el Wachoq son los mismos, salvo que el primero es nexo unificador en la dualidad tierra, atmósfera, y el segundo en la dualidad arriba, abajo geográfico.

Presentado lo fundamental, los demás aspectos duales del artículo del Dr. Arguedas los reservamos, unos, para más adelante donde, se presentan situaciones similares, y los otros, para otra mejor oportunidad en que tengamos mayor claridad de los conceptos.

4. **Sacsamarca** (distrito de la provincia de Víctor Fajardo): En unas cuantas horas de visita hemos encontrado lo siguiente: el pueblo está dividido en dos Ayllus localizados, pero esta vez es una calle (San Martín) la que los reparte Qatun Ayllu, al lado este y parte alta (el poblado presenta un declive), y Yauyos, en la parte oeste y baja del pueblo.

La Patrona de este pueblo es la Virgen de la Asunción, cuya fiesta se celebra el 15 de agosto de cada año. Sin embargo de ser la misma tiene dos imágenes, una grande, Qatun (mayor), que es inamovible y que,

siempre está en la iglesia; y otra pequeña, Uchuy, Sullka o Taksa (menor), que es transportable de un lugar a otro según las necesidades y a la Capilla de su Cofradía en "Churrni" que está en la Puna, principalmente. En las crónicas encontraremos que los Illas (dioses antiguos) también eran mayor y menor, y que los primeros siempre estaban en sus Wakas (adoratorios), y que los segundos también eran transportados de un lugar a otro.

Los santos mayores siempre están vinculados con la parte Qíchwa, con el poblado aglutinado, ciudadano y de tipo español; mientras que los santos menores están vinculados con las afueras y las punas o Sallqa principalmente. Y también, cada uno tiene sus propios atributos simbólicos opuestos: el mayor es inamovible, pasivo, no temido, pero respetado y casi indiferente con los humanos, y el menor es movable, temido porque es terrible y castigador, al mismo tiempo que es bondadoso pastor de animales con quien se puede bromear y charlar con confianza.

Adelantaremos que en Sarhua, en la fiesta de los Carnavales, los Regidores Varas se disfrazan de "gente" con ropas occidentalizadas (terno, zapatos, etc.), con cantos y bailes diferentes que los Campos Varas que se disfrazan de "Sallqas" o "Salvajes", con ponchos, warakas, llamitas o vicuñas embutidos y cintas, todos multicolores. Se persiguen e "insultan" como "enemigos", grupo a grupo y los Regidores Varas dicen ser mistis, caballeros, cazadores y "gentes" de la parte Qichwa; mientras que el grupo de los Sallqas dicen ser los "salvajes habitantes de la puna", ser vicuñas, llamas (imitando sus movimientos y gritos) y ser los perseguidos y cazados.

Es posible que la cultura aborígen haya huido a las alturas, punas y Sallqas para sobrevivir a la imposición de la cultura de los españoles, quienes generalmente se radicaron en los valles o Qichwas. (Esto es notable en las características y disposición de los pueblos, en la composición cultural y "racial" de sus pobladores, o simplemente en la concientización de lo inconsciente en las fiestas y ceremonias de pueblos sin mayores diferencias visibles).

Y con el tiempo, en la supervivencia coexistente de ambas culturas, y el constante desprecio de lo aborígen andino can enaltecimiento de lo español por parte de los conquistadores, se ha simbolizado y ubicado geográficamente estas diferencias, como de "salvajes" o Sallqas a los hechos tradicionales, y, como de "gentes" o Qichwas a la cultura "extraña" del conquistador, y ahora, de los occidentales ubicado geográficamente estas diferencias, como de "salvajes" o Sallqas a los hechos tradicionales, y, como de "gentes" o Qichwas a la cultura "extraña" del conquistador, y ahora, de los occidentales u occidentaloides.

Como ejemplo, esto es notable también en la dicotomía de la vida sexual en estos pueblos. En el área urbana o Qichwa las relaciones sexuales son controladas por la costumbre y por los Varayuc y Autoridades, con

fueres castigos, reduciéndolos a la monogamia, a su legalización matrimonial y por las "buenas costumbres", y a las observancias del "pecado" católico; todos típicamente españoles y occidentales. Sin embargo, las mismas personas que observan esto en el área urbana, practican lo contrario desplazándose a las afueras, al campo, a las alturas, punas Sallqa o cerros. Arguedas lo dice también al hablarnos del Ayla o Pirucha en la fiesta del Yarqa-Aspiy en Puquio, en que: "... Las cadenas de jóvenes se pierden en los campos baldíos que hay entre barrio y barrio, bajo la sombra de los arbustos o en los desfiladeros que existen en la desigual lomada que ocupa el pueblo. Y se alejan del área urbana..." y nosotros agregamos que en Sarhua, los jóvenes (y también mayores, no importa si están casados o no), que en el pueblo no pueden dirigirse ni una mirada inquisitoria o "palabriarse" sin sufrir controles y castigos, se dirigen al campo o la puna, en grupos, para el Pukllay o Qalinaysu, donde bajo la luz de la luna, música, cantos y el juego amatorio, se liberan de las actitudes "moralistas" e impuestas en su zona urbana.

No se debe confundir este acto con lo que llamamos "libertad sexual", es simplemente, aunque colectivo a veces (pero por parejas con escogimiento mutuo), un ritual propiciatorio de fecundidad, impulsado por necesidades tradicionales de costumbre y de filosofía, y se practican sólo en determinadas ocasiones, lugares y épocas.

Así nos podemos explicar las diferencias entre mayor-menor, Quichwa-Sallqa, urbano-rural, español u occidental-tradicional o local, y de "gente"- "salvaje". Que son oposiciones reales, geográficas, simbólicas y culturales; por razones históricas y por diferentes concepciones del mundo, difícilmente destructibles.

Volviendo a Sacsamarca, encontramos que la Cofradía ganadera de la Virgen de la Asunción menor en la puna, tiene un Vaquero (su pastor y cuidador, él y su familia) por un año. El es el Cargoyuq (realizador de un aspecto de la fiesta) principal en la fiesta de la Santa Patrona del pueblo. El para este día baja como Sallqa, runa, con poncho Qumpi (un poncho multicolor muy antiguo que ellos piensan sea todavía de los "gentiles"), con Chuku o Chullu (gorra multicolor), sombrero grande, una Waraka (honda) al cuello y con una "Garrocha" (que también la llaman "Waníkucha" y es una lanza o vara con punta y cascabeles) en la mano, o sea como un verdadero "primitivo" o "salvaje" Sallqa; le acompañan sus familiares, sus compadres, amigos y simpatizantes formando todos un grupo. Este Vaquero es el encargado de proporcionar los toros para la corrida en el día principal. En esta misma fiesta hay otro grupo de Cargoyuq (y varios otros más) con un Capitán como jefe, son los encargados de torear en la plaza y están vestidos con ropas de tipo militar español antiguo (gorra a lo Napoleón, casaca roja tipo librea con charreteras, pantalón blanco y una "pica" o lanza en la mano). El Vaquero y el Capitán son "enemigos" de grupo a grupo, y en esta corrida de todos, los

primeros (comportándose como verdaderos Sallqas) insultarán a todo el mundo y procurarán que sus toros sean "bravísimos y pueden dañar al Capitán y su comitiva, sus "enemigos", y por su parte los segundos tratarán de matar siquiera un toro con sus lanzas, para causarles daño moral y económico a los primeros, sus "enemigos".

Esta oposición es mucho más cultural-simbólica que real, puesto que el Vaquero y el Capitán tan sólo toman estas actitudes, durante sólo un año que duran sus cargos. Y como que los cargos todos, tienen que pasarlos también todos, una misma persona en una fecha será Vaquero y en otra Capitán. Lo que se mantiene es la dualidad y oposición de: Sallqa, "salvaje", menor y tradicional contra Qichwa, "gente", mayor y moderno, español "extranjero".

5. **Huancasancos** (distrito de la provincia de Víctor Fajardo): Ulpiano Quispe, en su libro ya citado, nos habla muy bien sobre el sistema dual de este pueblo; tomando como base las organizaciones social, política, del sistema de parentesco y de los ritos ganaderos, principalmente, nos conduce a una parte de la totalidad de esta cultura dual. No hay mas que recurrir a ella.

Aquí sólo citaremos algunas características de los Ayllus que lo conforman y su organización social, como ejemplos.

"La comunidad de Huancosancos está formada por cuatro Ayllus jerárquicos no localizados. Estos son los siguientes:

a. **Hanan Wanka**, con noventa y cinco miembros mayores de edad entre hombres y mujeres; en este ayllu predominan los **mistis**, mientras que los **indígenas** tienen un número bastante reducido.

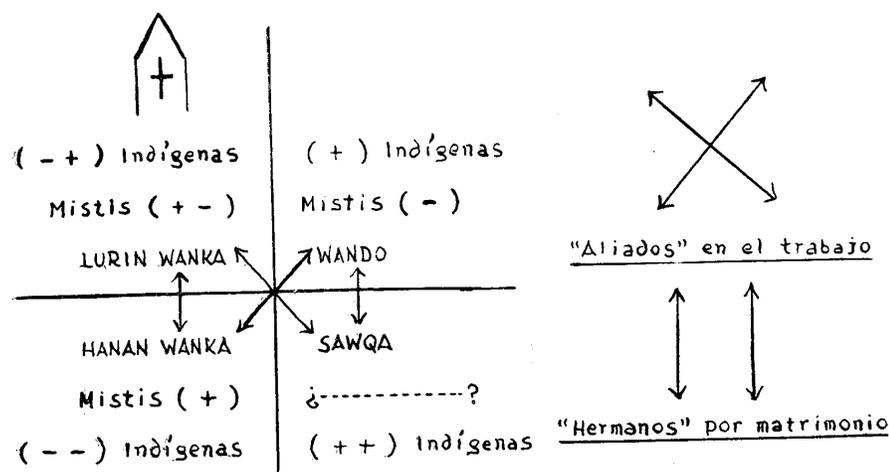


Fig: 6.

b. **Lurin Wanka**, con noventa y ocho miembros mayores de edad entre hombres y mujeres. El número de **mistis** e **indígenas** es más o menos equilibrado.

c. **Wando**, con ciento veinte y seis miembros mayores de edad entre hombres y mujeres; hay un ligero predominio de los **indígenas**. Según la mayoría de los informantes éste es el ayllu que tiene mayor cantidad de miembros.

d. **Sawja**, con ciento treinta y seis miembros mayores de edad entre hombres y mujeres; es, principalmente, el ayllu de los indígenas. (Fig.: 6).

"El número de miembros de cada ayllu se ha extraído del Padrón (Libro de los "cobradores" o de "Caja") de cada, uno de los ayllus, correspondiente a: 1950 (el sistema de ayllus empezó a desaparecer, "oficialmente", más o menos a partir de 1950. Sólo este año —1967— ha sido restablecido, también en forma "oficial")."

"Cada uno de los ayllus mencionados tiene su propia jerarquía; se nota, claramente, la existencia de dos clases sociales (**mistis** e **indígenas**) distribuidos en los cuatro ayllus que conforman la comunidad. ..." (Fig: 7).

"La división de la comunidad en clases sociales está basada en la economía y en la instrucción, las mismos que desprenden otras diferencias. Los **mistis** son los que han adoptado las costumbres occidentales, tanto en la vestimenta cerno en el idioma, pues

hablan el castellano; tienen, además, alguna profesión (generalmente son profesores de primaria o de secundaria), poseen suficientes tierras de cultivo con riego y buenas cantidades de ganado vacuno y ovino; algunos se dedican al comercio y otros se desenvuelven como autoridades políticas; de alguna manera, están ligados a la vida urbana. Los **indígenas** en cambio, se dedican principalmente, a los trabajos manuales: tienen algún oficio, labran la tierra y pastan el ganado —suyo o de sus parientes **mistis**—; hablan quechua y la mayoría no ha llegado a concluir la instrucción primaria; cumplen con las costumbres tradicionales, ya sea tomando funciones religiosas u otros cargos similares; usan generalmente el sombrero, calzan **ojotas** y llevan vestidos de lana, elaborados por ellos mismos".

"Las **capillas** en las que se festejaba la fiesta de la Santísima Santa Cruz, tenían una ubicación precisa para cada uno de los ayllus en las cuatro esquinas de la plaza (Ver Fig: 6); en esta ocasión se cumplía la manifestación geográfica de los ayllus. ...".

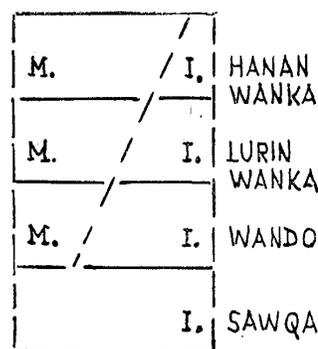


Fig: 7.

Los ayllus y el sistema de parentesco. Al ayllu se pertenece por descendencia patrilínea; todos los hijos forman parte del ayllu de sus padres, también las hijas mientras permanezcan solteras, puesto que al casarse pasan a formar parte del ayllu de sus esposos. Dentro de este sistema patrilínea de los ayllus hay algunos hombres que pasan al ayllu de sus esposas, ya sea por la conveniencia de utilizar el agua o las tierras de éstas. A estos hombres se les llama **qatis**, que significa seguidor; en quechua, este término lleva una connotación despectiva, por lo que son pocos los que siguen este camino.

"Hasta hace veinte años, los ayllus eran exógamos, matrimonialmente; los de Hanan Wanka se casaban con los Lurin Wanka y los de Sawqa con los de Wando. Cada, dos ayllus matrimoniales se consideraban hermanos, por tales relaciones establecidas. De esta manera existe dos tipos de cohesión entre los ayllus; por matrimonio y por trebejo."

"En la actualidad las reglas del matrimonio exógamo han perdido toda su rigidez y algunos de sus mecanismos de funcionamiento; un hombre de un ayllu determinado puede casarse con una mujer de cualquier otro ayllu, inclusive endógamicamente, pero teniendo en cuenta que su presunta esposa no lleve el mismo apellido paterno o materno, pues este tipo de matrimonio está terminantemente prohibido, excepto cuando uno de los novios procede del exterior."

6. **San José de Huarcaya** (Anexo del distrito de Lucanamarca): Citamos a este pequeño pueblo, tan sólo para mostrar que tiene dos ayllus localizados: **Qanay Ayllu** (Ayllu de arriba) y **Uray Ayllu** (Ayllu de abajo), cuya oposición dicen que se puede observar en la fiesta de Virgen de la Asunción, el tres de agosto (adelantada, porque su fecha exacta es el día 15) de cada año.

7. **San Miguel de Manchiri** (Anexo del distrito de Carapo)¹: Este pueblo tiene dos tipos de organización social. En primer lugar, está dividido en dos barrios localizados, en **Qanay Barrio** y **Uray Barrio**, separados por la plaza pública. Estos barrios tienen una diferencia en altura (por estar el pueblo en un declive o faldería de cerro), estando el primero **Qanay** en la parte alta (este) y el Uray en la parte baja (oeste). A pesar de que esta división se deja sentir en todo tipo de rivalidades en la vida cotidiana, se manifiesta mucho más en la fiesta del **Yarqa-Aspiy** (también llamada "Agosto" y "Qachwa"), principalmente en su día llamado **Pukyu y Paqcha** o **Pachqa** (toda la fiesta del **Yarga-Aspiy** o limpieza de acequia, dura siete días), en que todos los jóvenes solteros (hombres y mujeres) vestidos con sus ropas de gala, los Cargoyuq, los "ñaakaq" (degolladores), el "toro" (un joven disfrazado con harapos, cara pintada y con astas y cola de toro),

1. Este pueblo, desde febrero hasta octubre de 1969 ha sido estudiado por mí, por el antropólogo Simón F. Rojas Cahuana y el Dr. Lionel Vallée (profesor agregado en el Departamento de Antropología de la Universidad de Montreal) en la fase de recopilación: etnográfica. Esta investigación ha sido financiada por el Consejo de Artes del Canadá.

los adultos (hombres y mujeres), el "Capitán" (niño de tres a cuatro años). van a limpiar un puquial o pozo los de **Qanay**, y una caída de agua los **Uray**; para una vez concluido, formar dos o más rondas (de casados y solteros. separadamente) por barrio, que desplegándose de ambos barrios a la plaza pública, van a tratar de chocar y "destruirse", todos los grupos de **Qanay** contra los de **Uray**, pero que apaciguados, van a seguir con la ronda, y los bailes y cantos de la **Qachwa**, siempre separados.

En el segundo caso, son cinco ayllus no localizados que ya están en visos de desaparecer, porque algunos de sus dirigentes informales (que ya se han occidentalizado, por haberse educado o viajado a la costa) han visto que la separación del pueblo en sus **Ayllus** componentes, en los trabajos comunales, no son "justos", por la mayor cantidad de unos y menor de otros, para los trabajos que solían repartirse por iguales. Ahora, para mejor equidad, los han reorganizado en 12 "Cuadrillas" de igual número de miembros cada uno. Estos **Ayllus** (**Rayli, Huamanguino, Qusqu, Chalwanka y Qamilli**), tienen (o tenían) sus "Capillas" distribuidas geográficamente en los perímetros de la plaza y de la iglesia (Fig. 8), de éstas, solamente quedan las ruines de cuatro, habiendo desaparecido la "Capilla" del **Ayllu Qusqu**, cuyo lugar han donado para el local de la Oficina de Correos y Telecomunicaciones. He escuchado varias veces que estas "Capillas" deberían ser arregladas, pero nunca lo han hecho (en el año de 1969). Y las ceremonias que se han realizado en ellas han sido poquísimas (o nulas); salvo las reuniones, tan sólo en dos de ellas (**Rayli y Huamanguino**) en los cabildos comunales; las reuniones de los jóvenes en la "Capilla" **Qamilli**, para ensayos de canto y toque de instrumentos musica-

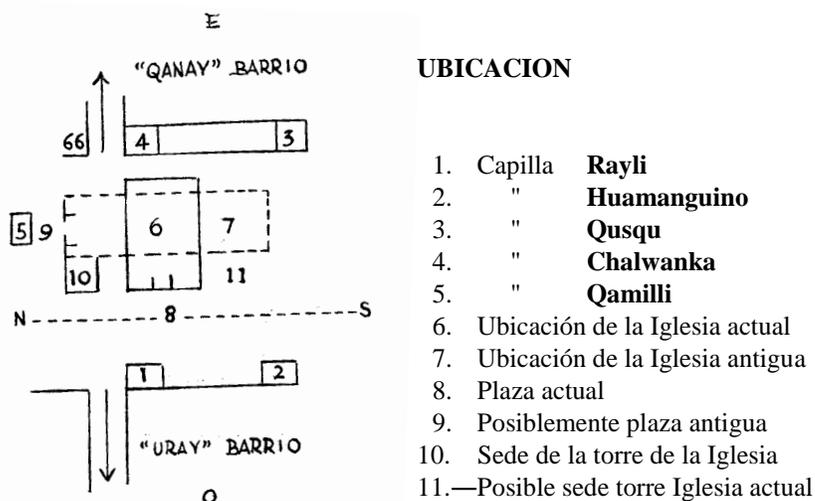


FIG. 8.

les; y la reunión en la misma, de los acompañantes y familiares de las **Capitanas** (cuatro mujeres jóvenes solteras) de la fiesta de Santa Ana (26 de julio), mientras que ellas van a reverenciar 12 veces a toda carrera, desplazándose contra el reloj, arrodillándose y persignándose (con acompañamiento musical de la Chirisuya y Caja o Tambor) delante de cada una de las cinco "Capillas" y nada más.

En la composición "racial", cultural y económica del pueblo, las diferencias que se puedan encontrar (poquísimas si existieren) en la relación de ayllu a ayllu o en cada una de ellas son más bien simbólicas y geográficas cuando se dividen en barrios; y numéricas (Fig. 9) —y posiblemente también simbólicas— de personas componentes, cuando se dividen en Ayllus, "Capillas" o Cuadrillas; las que se manifiestan en sus fiestas y trabajos.

8. **Choque Huarya** (Anexo del distrito de Sarhua)¹: Recurriendo siempre a lo dicho por nuestro colega y amigo Ulpiano Quispe, en su libro ya citado, diremos que: "La comunidad de Choque Huarcaya está formada por dos ayllus —mitades— no localizados, denominados Qullana y Qawana. Estos dos ayllus son una reducción de tres, habiendo desaparecido el ayllu denominado Ampayllu según las informaciones etnográficas y Taysipi según los documentos referentes a esta comunidad. Simultáneamente, la comunidad está dividida en dos barrios localizados: "Pata barrio", que comprende la parte alta de la población y "Uray barrio", la parte baja. La línea divisoria entre ambos es la calle que, pasando por el pie de la iglesia, entra en la plazuela".

"Esta división del pueblo en dos ayllus sólo se hace evidente en una oportunidad durante el año: en el Yarqa Aspiy, fiesta en la que los comuneros limpian y propicien para el buen mantenimiento de las dos acequias (Hawan y Ukun)...", el de encima y el de abajo.

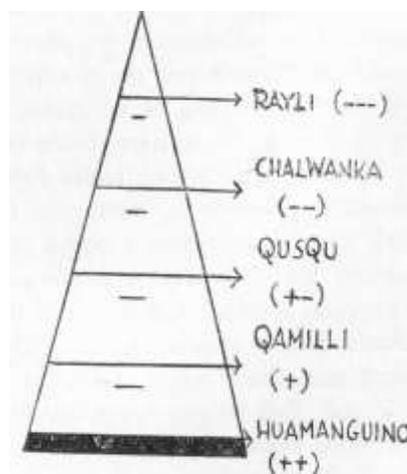


FIG. 9.

1.— Que también ha sido estudiado por el antropólogo:

CATACORA. Sergio. **Organización Social de la Comunidad de San Ildefonso de Chuqui Huarcaya**. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Facultad de Ciencias Sociales. Tesis presentada, para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas. Ayacucho, de 1968, 169 pp.

"... La división de la comunidad en ayllus empieza a manifestarse a partir del segundo día de trabajo de la primera semana de festejos, a través de una rivalidad que va intensificándose hasta el cuarto día, en el que se realiza la ceremonia denominada "ayllu-ayllu". Los comuneros no consideran que la división de la comunidad funcione en los primeros días, a pesar de la creciente rivalidad; ellos dicen que la verdadera división sólo se hace manifiesta en el "ayllu-ayllu" que, como hemos anotado, se celebra en el cuarto día.

La ceremonia del "ayllu-ayllu" dura aproximadamente dos horas y consiste en que todos los miembros de la comunidad, incluyendo a las autoridades, se dividen en dos grupos que realizan ritos de rivalidad. Este sistema de ayllus, muy importante dentro de la organización social, tiene la siguiente característica: cada ayllu está formado por un conjunto de familias nucleares, cuyos apellidos no tienen ninguna relación con los del otro ayllu. Esto implica que inicialmente los ayllus no fueron sino linajes, los que a través del tiempo han venido perdiendo sus funciones sociales básicas".

9. **Chuschi** (Distrito de la provincia de Cangallo)¹: Es un pueblo que está siendo estudiado por los esposos Isbell (principalmente Billie Jean), sus informes iniciales y el final, que esperamos nos los den pronto, nos aclarará mejor sus características; por ahora nos ceñimos a lo que dicen al respecto del carácter dual de su organización social: "Al estudiar los preparativos para la Fiesta de las Cruces, notamos que el pueblo de Chuschi está dividido en dos mitades, barrio de arriba o, en quechua, **Hanan Barrio**, y barrio de abajo o **Urin Barrio**. Esta división se expresa rígidamente durante la celebración. Por ejemplo, cada barrio está representado por un mayordomo o patrón de la fiesta: También, cada sector pasa en vela toda la noche del dos de mayo, en la capilla de su barrio. Diversas cruces se llevan a la capilla de **Hanan Barrio**, llamada Espital, o de **Urin Barrio**, que en quechua se llama **Qonopa** (fuimos informados de que **Qonopa** quiere decir donde la gente se reúne para tomar chicha, una cerveza: de maíz). Esta división social también está expresada en un sistema de funcionarios locales que representan a su barrio durante la celebración. Cada barrio tiene un grupo de envarados menores, quienes tienen parte principal en las actividades ceremoniales de la fiesta que dura tres días. Ellos y sus esposas son los que velan las cruces y, siendo los representantes de su barrio, se espera que hagan visitas oficiales a todas las Santa Cruces".

10. **Pomabamba** (Distrito de la provincia de Cangallo, y comunidad reconocida): Este pueblo está dividido en dos barrios localizados, en Qanay Barrio y Uray Barrio (Fig.: 10). Están separados por una zona neutral

1. ISBELL, Billie Jean. **La fiesta de las cruces y el sistema de envarados en Chuschi, Perú.** Para Antropología 290. Dr. R. T. Zuidema. Junio 1967.

(a la altura de la Iglesia que se encuentra en la plaza) y no por una línea imaginaria como en otros pueblos; a los habitantes de este sector se les conoce con el nombre de "Vecinos". Se nos antoja decir que está surgiendo un nuevo tipo de dualidad con esta aparición de "Vecinos", ellos ya reniegan de las costumbres de sus paisanos en el hecho de dividirse en dos ayllus opuestos y tradicionales, por ejemplo, y tratan de que esta división y rivalidad desaparezcan por ser de "atrasados" y procuran imponer nuevos modos de organización y vida, generalmente occidentaloides; es la opo-

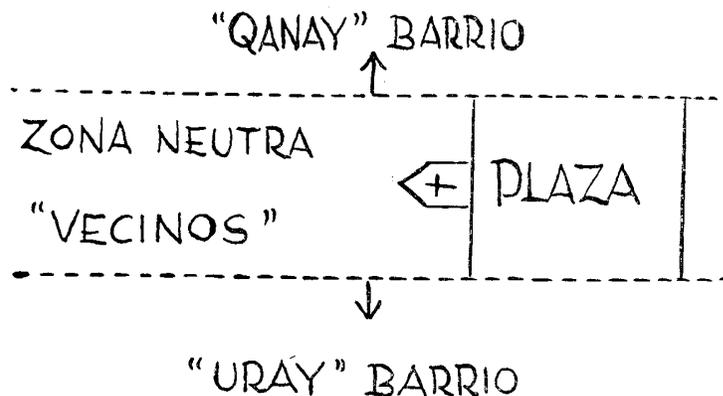


FIG. 10.

sición de lo moderno y "extraño" con lo tradicional y local. Esta división en barrios, se conoce también como la de ayllus, cuyos grupos hasta hace poco fueron fuertemente endogámicos, lo que, por la crítica de los "vecinos", ya se ha perdido, pero que en las simbolizaciones, y actividades sociales y políticas, todavía subsisten.

11. **Wayllay Grande** (En el departamento de Huancavelica): Aquí en Huancavelica hemos encontrado que no sólo la organización social interna de los pueblos está dividida en dos categorías opuestas con las simbologías de mayor y menor, sino, que también lo están dos pueblos diferentes, como sucede con Wayllay-Grande y Wayllay-Chico, y como referencia para futuras investigaciones diré que el pueblo Wayllay Grande está compuesto por cuatro ayllus llamados: Waraka, Wachaka, Wasku y Moros, cuya organización y relaciones duales serían de gran interés de comparación con otros pueblos también de cuatro ayllus, como Puquio, Huancasancos o Sarhua.

12. **Sarhua** (Distrito de la provincia de Víctor Fajardo): Los pobladores de la comunidad de Sarhua, están divididos en dos ayllus actualmente (Fig. 11); los **Sawqa** ("naturales") y los **Qullana** ("extranjeros"). Son grupos no localizados y de descendencia patrilineal. Es evidente que antes existieron dos ayllus más, los **Wanka** y los **Chunku** (Fig.: 12). Una serie de intromisiones de elementos culturales extraños, principalmente la creación de una parroquia (religiosa católica), ha ocasionado no hace mucho la desaparición paulatina de estos ayllus o la asimilación de los **Wanka** a los **Sawqa** y la de los **Chunku** al **Qullana**.

En los tiempos de la existencia de estos cuatro ayllus, cada uno de ellos tenía un terreno (como ahora lo tienen todavía **Qullana** y **Sawqa**) más o menos extenso en las que sus respectivos mayordomos tenían derecho a sembrar para reforzar los gastos de sus cargos diferentes en el año. En igual forma, fuera de los terrenos de propiedad familiar y comunal, existían también terrenos para los santos y los alcaldes varas.

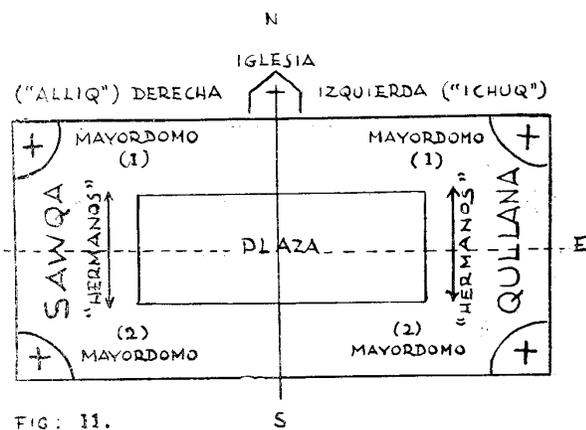


FIG. 11.

Con la creación de la "Parroquia de la Asunción de Sarhua", se puso a los sarhuinos en las alternativas de modificar una serie de sus costumbres e instituciones, para amoldarlos a la nueva situación; por ejemplo, antes, en la celebración de sus fiestas principales, llevaban a sus santos a la parroquia de Chuschi, y esto significaba una serie de actos que ahora ya han desaparecido o que son puros simulacros. Pero lo fundamental fue la aparición del cura (como un nuevo residente en la comunidad), con una serie de exigencias que a la larga iban a significar la desaparición de los ayllus Chunku y Wanka.

Cuando un cura va a residir a cualquier pueblo de la región andina, fuera de una serie de "derechos", se le tiene que dar terrenos de cultivo para su subsistencia. En Sarhua, por su geografía totalmente accidentada, hay gran escasez de terrenos de cultivo, y entonces, para donar al cura han tenido que recurrir a una serie de transposiciones, afectando finalmente a los ayllus Wanka y Chunku. Veamos: en el lugar denominado "Suyu" existe una gran chacra que antes perteneció a cuatro o más santos, esta chacra pasó totalmente a poder del cura, por consiguiente el terreno del ayllu Sawqa pasó a su vez a poder de los santos San José y Santa Cruz y en igual forma también la chacra del ayllu Chunku a poder de San Pedro y la Virgen del Carmen. Existiendo ahora sólo las chacras del ayllu Wanka ("Wanka chacra") y del ayllu Qullana ("Qullana chacra").

Parece que en esta comunidad la base fundamental de la existencia de los ayllus son sus terrenos. Desaparecieron dos chacras y en consecuencia desaparecieron también dos ayllus, cuyos miembros se han asimilado a sus grupos "hermanos". Entre Qullana y Chunku ya no hay problemas, Chunku es ahora sólo un recuerdo. Pero entre Sawqa y Wanka todavía hay un total acuerdo de cuál de ellos es el que va a desaparecer, todavía hay personas que afirman que el ayllu que subsiste en el Wanka, aunque, en todos los actos públicos, ceremoniales y no ceremoniales, sólo se hace mención de los ayllus Sawqa y Qullana. Creo que la confusión también está en que es la chacra del ayllu Sawqa la que ha sido traspasada a los santos, teniéndose todavía la tendencia de mantener el nombre del ayllu; ahora, los miembros del ayllu Sawqa son los propietarios de la antigua chacra del ayllu Wanka.

No se sabe todavía a ciencia cierta el origen de estos ayllus en Sarhua, pero podemos seguir asegurando que es debido al sistema de los Mitimae organizados socialmente con el modelo Inka (o no sólo Inka) de acuerdo a sus rangos, categorías y oposiciones. Ya los etnohistoriadores de la región nos afirman como cierto, que los Mitimae Wankas (de Huancayo) fueron radicados en Sarhua, siendo ellos los originarios del ayllu Wanka, ahora en proceso de desaparición. Zuidema dice: "En estos dos pueblos (Huancasancos y Sarhua) encontramos como ayllus a los descendientes de las tres sub-provincias del valle de Jauja: Hanan Huanca, Hurin

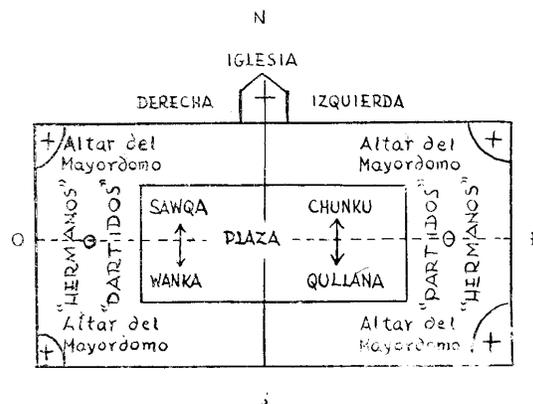


FIG. 12.

Huanca y Jauja." (Zuidema 2: p. 71); explicándonos así, también, el origen posible del ayllu Sawqa ("hermano" o "partido" del Wanka), cuyo nombre no sería otra cosa que la pronunciación primigenia de Jauja. Sobre el origen de los ayllus "hermanos" Chunku y Qullana no tenemos todavía ninguna prueba; creo recordar que el mismo Dr. Zuidema me dijo alguna vez, que los Qullana eran originarios del Cuzco, supongamos que el Chunku tenga, también, el mismo origen. Y, así, los Wanka y los Sawqa, considerados quizás por los Inkas como los conquistados y por tanto "inferiores", pero naturales de la región, fueron unidos en un solo pueblo con gentes cuzqueñas, adictas al Inka, y como conquistadores "superiores" pero "extranjeros" para los primeros; esto podría ser el origen del carácter de las oposiciones entre los dos ayllus sobrevivientes actuales. Hay pequeños indicios de que en tiempos atrás, los ayllus de Sarhua fueron localizados geográficamente, lo que ya perdido, sólo subsiste como localización ceremonial, cuando se ubican en sus sitios "señalados" por costumbre en sus fiestas y reuniones colectivas.

Es interesante saber el concepto mitológico de los sarhuinos para explicarse el origen y la razón de sus ayllus, dicen por ejemplo: "Antes, cuando no había ayllus y todos eran iguales, las gentes han ido a Jajamarca para traer la campana "María Angola" y palos de nispero para la construcción de la Iglesia, como todos eran iguales no había ánimo para trabajar y entonces pensaron —vamos a ponernos contra, contra, bueno tú vas a ser Qullana y nosotros Sawqa— y el Gobernador los repartió. Los Qullana trajeron la campana y es por eso que construyeron la torre a su lado (lado izquierdo de la Iglesia). En el camino, en el lugar denominado "Tinkuq" (encuentro de los ríos Pampas y Caracha), los Qullana se enfermaron con "Chukchu" (paludismo), porque la campana que traían era "encanto" (que pueden influenciar a los hombres en alguna forma) y los Sawqa que eran mayor cantidad se fueron al pueblo. Los Qullana en "Tinkuq", a medida que iban sanando dijeron —vamos a abrir terrenos limpiando estos montes— e hicieron sus huertas de tunas, por eso sólo ellos son los dueños de las huertas de tunas; por eso, cuando hay construcción del puente (Puente colgante de origen Inka) ellos son los que cruzan al otro lado del río, porque tienen chacras de tunas y ellos son los más beneficiados" (Versión dialectal del señor Valentín Chacón, del ayllu Sawqa). En este relato nos damos cuenta que la "rivalidad" y oposición de los dos ayllus es para dinamizar todo trabajo y acto colectivo, para darle un movimiento más acelerado y lograr resultados positivos, que beneficien a todos por igual, por eso aceptamos la frase "dualismo complementario" de que nos habla Needham: dualismo que sirve para cambio en una unidad social y no para la oposición negativa de destrucción mutua.

Sin intentar abarcar a toda la cultura sarhuina (que sí lo voy a hacer en mi próximo trabajo ya citado), sin explicar sus fenómenos de **inversión**, y con mínimos datos, voy a explicar las características de oposición

simbólica de los ayllus Sawqa y Qullana, para mostrar lo que podría presentarse en los demás pueblos descritos anteriormente, y fijar sus afinidades y diferencias.

Según nos dicen los mismos sarhuinos, los del ayllu Sawqa son los de mayor cantidad de miembros, "naturales" del lugar, los más "ricos" por tener más chacras para cultivo y más animales pero más agricultores que ganaderos (o pastores), "runas" ("gentes") habitantes del centro urbano, y de "Alliq" (de derecha) en sus reuniones, etc.: mientras que los Qullana son de menor cantidad de miembros, "extranjeros" o "forasteros" venidos a vivir aquí desde otros sitios, los más "pobres" con pocos terrenos y animales y más pastores que agricultores (porque se dedican a cuidar los animales de los Sawqa) no "runas" sino habitantes del río y trucheros (y por tanto únicos dueños de las huertas de tunas en las orillas del río, zona rural), y los de "Ichuq" (de izquierda) en sus reuniones, etc.

La pertenencia a cada ayllu es patrilineal, los hijos de ambos sexos pertenecen al ayllu del padre, pero la hija mujer después del matrimonio pasa a conformar el ayllu de su esposo (aunque muchas no lo quieren hacer y tratan de conservarse en el ayllu paternal. Los hijos naturales (de no casados) generalmente adoptan el ayllu de la madre o de los abuelos que se encargan de su cuidado. Todos los forasteros que deciden radicar en Sarhua, son obligados a conformar el ayllu Qullana por tener éste la simbología "de extranjeros" (Sólo los visitantes no tienen esta obligación); pero si llega a casarse pertenecerá al ayllu del esposo o de la esposa. Sin embargo, los forasteros que deciden radicarse, pueden también por rebeldía o por propia decisión pertenecer al ayllu Sawqa, y no se le exige más.

En todo Cabildo Abierto en la plaza pública (ver Fig.: 11), todos los hombres (y sus Varayuc) Sawqas, siempre se colocan al lado derecho de la Iglesia, y los Qullana al lado izquierdo; en este acto las mujeres no participan nunca ni con voz ni con voto y sólo observan desde los extremos de la plaza. Y esto mismo sucede en cualquier otra reunión común o ceremonial en otros lugares (salvo que sean fiestas simples, trabajos u otras cosas hogareñas), donde siempre toman como referencia, piedras, árboles o paredes, que los llaman "altar" y se colocan a sus lados; por lo que se nos ocurre vincular a los **Qullana** con izquierda y a los **Sawqa** con derecha. Pero si alguna vez tienen que agruparse hombres y mujeres (en una fiesta, en alguna casa por ejemplo), los hombres generalmente están a la derecha y las mujeres a la izquierda del "altar" (o cruz o imagen dentro de las casas) en referencia.

Hay muchísimas pruebas de que la mujer es también "izquierda" y los hombres "derecha". Dicen por ejemplo que cuando se va a hacer ofrendas a la "Pacha-mama" (femenino), se la hace con la izquierda y de espaldas, mientras que al "Wamani" (masculino) se le ofrenda con la derecha y de frente.

Todas las cosas malas y "brujerías", también se hace con la izquierda y el bien con la derecha. Generalmente a las mujeres se les dice "Chikis" (malagüeras) y no se les permite su presencia en muchos actos como, por ejemplo amansamiento o carreras de caballos, porque pueden ocasionar desgracias. Por tanto, es dable relacionar y oponer **Sawqa**, derecha, masculino, sagrado, bueno; contra **Qullana**, izquierda, femenino, profano y malo.

En la organización política también tienen dos tipos de autoridades. Los "nacionales" (Personero, Gobernador, Alcalde Municipal y Jueces) y los "tradicionales" (Varayuqs). Los primeros son nombrados con procedimientos nacionales (nombramientos a dedo o votos tan sólo por aquellos que tienen libretas electorales) y generalmente son los "mistis" y leídos o los occidentalizados autotitulados "vecinos". Y los segundos son designados por los miembros notables del pueblo con procedimientos tradicionales de costumbre y local. Sólo cuando no se logra esto a falta de decisión de los señalados o designados el Gobernador y el Alcalde Municipal intervendrán para obligarles a viva fuerza. Aquí en Sarhua dicen que los cargos de autoridad "nacional" siempre recaen a los del ayllu **Qullana** (aunque en verdad no es estrictamente así) por ser ellos "extranjeros".

Cada ayllu tiene su propio grupo de "Varayuqs" de nueve personas (Un Alcalde Vara, dos Campos, dos Regidores y cuatro Alguaciles) quienes forman diferencias de rango y edad, y que están también en "rivalidad" de ayllu a ayllu, porque como están al servicio de las autoridades "nacionales", los **Qullana** apoyan al personero y los **Sawqa** apoyan al Alcalde Municipal (y puede ser también al revés). Sin embargo, en los Cabildos y otras reuniones, dicen que las autoridades (o sus miembros mientras duren sus cargos) son independientes de la oposición de ambos ayllus, porque son "para todos", y entonces ocupan la parte céntrica, entre los **Qullana** que están a la izquierda y los **Sawqa** que están a la derecha.

Existen también dos **mayordomos de ayllu** (llamamos de ayllu para diferenciarlos de los mayordomos de fiesta religiosa) para cada grupo, quienes, en todas las procesiones de santos en las fiestas, tiene que armar "altares" en las cuatro esquinas de la plaza, cada cual en su sitio (ver Figs.: 11 y 12). Ambos grupos son los principales realizadores de la fiesta tradicional del **Yarqa-Aspiy**. Y por separado, de dos en dos entre mayordomos "hermanos", los **Qullana** hacen de diputados (los que contratan cometeros y proporcionan toros para las corridas) en la fiesta de San Juan, el 24 de junio; y los **Sawqa** igual. en la fiesta de la Virgen de la Asunción, el 15 de agosto de cada año.

En muchos otros agrupamientos comunales, los **Qullana** toman la parte alta y los **Sawqa** la parte baja, o los primeros el este y los segundos el oeste, prefiriéndolos por encima de sus posiciones mayormente comunes de izquierda y derecha, casos que, conocidos como **inversiones** (o ¿prioridades?) son muy complejos ya de explicar por ahora.

Así mismo, en la reconstrucción del puente colgante ambos ayllus se reparten (dicen que en esto, y en el "Yarqa-Aspiy", es que tienen una división y una "rivalidad" mucha más fuertes), los **Qullana** en "Uray" (abajo) y los **Sawqa** en "Qanay" (arriba), lo que coincide con este y oeste, y con "río abajo" y con "río arriba", respectivamente y en el momento de colocar las trenzas del puente, todos los **Qullana** tienen que cruzar el río (lado de Cancha-Cancha, otra comunidad) por ser ellos "extranjeros", y los **Sawqa** se quedan en terrenos de Sarhua, por ser "naturales" o "lugareños".

En fin, para terminar esta pequeña muestra, enfatizamos que todos estos hechos son menos reales objetivamente, pero reales totales simbólicamente, y que tienen su razón de ser en el pensar del hombre sarhuino, determinando su comportamiento.

CONCLUSIONES:

1. Aunque son comunes y universales las diferencias en fuerza y habilidad y la predominancia del derechismo en nuestras dos manos, pocas veces se ha tratado de averiguar su porqué.

Entre los pocos que lo han hecho, en mayoría parece que se han conformado con una explicación anatómico-fisiológica.

Pienso que estas primeras explicaciones de la asimetría humana tan sólo tienen validez en el plano orgánico; tanto como se pueden decir también de los animales y las plantas. Pero, siendo el hombre un ser cultural (lo que lo diferencia del resto de los seres orgánicos), su asimetría es ya mucho más compleja y diferente que las de sus coorgánicos los animales y plantas, en quienes es simple, natural y casi imperceptible (lo que a Hertz lo ha llevado a decir que los animales más cercanos al hombre son "ambidextros").

Según los estudiosos en minoría (principalmente los científicos sociales y los antropólogos), el hombre es mucho más asimétrico-cultural que simplemente orgánico, y la diferencia orgánico-funcional de sus miembros superiores la ha señalado con símbolos, que en nuestro caso son: "izquierda" y "derecha".

Esta particularidad humana que tendría explicaciones histórico-culturales, no nos fue dable discernirla en nuestro artículo por su extensión y poco conocimiento. Simplemente diremos que "la derecha y la izquierda pasan los límites de nuestro cuerpo para abrazar el universo" (aunándonos a las palabras de Hertz), y agregaríamos que no sólo al universo físico en su simple aspecto material, sitio también al universo cultural y la naturaleza culturalizada, formando todos una unidad dual y participando de las mismas leyes.

2. Por eso las organizaciones sociales de los pueblos (de los "primitivos" principalmente porque no son más conscientes) son duales, las que hasta ahora ya se las ha clasificado en **Diamétricas**, **Concéntricas** y **Triadas**, de

acuerdo a las características de relación interna de sus categorías o mitades.

3. Este dualismo en el hombre y su sociedad también abarca a todo el resto de su cultura sin excepción.

4. Y como que el hombre, su sociedad y su cultura son también partes de la naturaleza y que ya se están descubriendo y discutiendo los caracteres duales en la estructura de los cuerpos físico-inorgánicos, pensamos que hay leyes únicas (en mayoría aún desconocidas) que rigen a la totalidad de esta naturaleza. Y que una de ellas posiblemente sea el dualismo contradictorio en la estructura interna de la unidad parcial o total.

5. Por tanto, es interesante estudiar a los grupos humanos desde el punto de vista dual, para descubrir sus sistemas de oposición, sus modelos y sus estructuras. Pero, teniendo siempre en cuenta sus posiciones en el tiempo y el espacio, porque serán siempre nuevas. La unidad depende del tamaño geográfico y de las características del área cultural que se escoja y fundamentalmente de que si se estudia aspectos parciales o totales de la cultura, siendo mejor lo segundo.

6. Fuera de esta explicación de la razón de nuestro método de estudio, no podemos todavía dar conclusiones concretas sobre el dualismo cultural en el área andina, salvo sus realidades empíricas e hipótesis que ya se encuentran en el texto.

7. Sin embargo podemos adelantar que la estructura social inka, subsiste en muchos pueblos actuales, pero con una nueva realidad empírica.

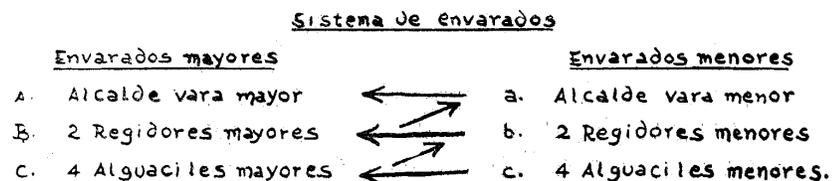
8. Que esta estructura inka de mitades sociales categóricas y de clase, ahora son raciales, culturales, económicas y simbólicas, por la intrusión de lo foráneo.

9. También podemos decir que las mitades de la forma cuaternaria inka están en proceso de cambio a las formas ternarias, netamente dual y unitaria, las que coexisten en la actualidad como característica de diferentes pueblos.

ECOS DEL HUARACHICO EN LA COMUNIDAD DE TOMANGA

EDMUNDO G. PINTO R.

En esta comunidad del departamento de Ayacucho encontramos al sistema de envarados como la institución que refleja en forma más o menos clara los grupos de edad y el Yarqa Aspiy en especial, los ritos del Huarachico Inca. Este sistema puede representarse esquemáticamente:



Como se observa, las flechas indican el comienzo y fin del sistema, de tal manera que los cargos de alguaciles mayores y menores los desempeñan muchachos de 10 a 20 años; que estarían incluidos en la sexta clase o Macta cuna de las 10 que nos mencionan Murua y Guamán Poma de Ayala (Murua p. 82-83 t. II, 1964; Guamán Poma p. 145. parte I. 1956).

Tres o cuatro semanas antes del Yarqa Aspiy de Qullpa, los envarados mayores y menores recogen de cada familia el maíz necesario para preparar la Sura: en el lugar denominado Anta Wasi, que posteriormente se empleará en la preparación de la chicha para la acequia. Cosa similar nos cuenta Cobo, pero eran los noveles los encargados de masticar el maíz y sus padres o tías preparaban la chicha con agua que traían de la fuente de Calispuquio (Cobo p. 208-220 T. II. 1964; Cieza p. 20. 1967).

Para el Yarqa Aspiy de Qullpa, a las 4 a.m. los envarados junto con los warmas van a pedir licencia a la Virgen de Cocharcas en la puerta de la iglesia; para luego, sólo los alguaciles mayores y menores junto con los warmas dirigirse a la Toma; es decir, como antes los noveles pedían licencia al Inca para hacer los sacrificios y ceremonias antes de ir a Guanacauri, para los ritos del Warachiku (Cobo p. 209 T. II, 1964).

Cerca de la Toma hay un altar construido con piedras a manera de asiento en el lugar denominado Qullpa Qucha; los alguaciles y warmas construyen la parte superior del mismo colocando dentro 2 Vaquero Cruz

y 6 pequeñas crucecitas a las que denominan Mucha Cruz y al centro de éstas últimas una un poco más grande.

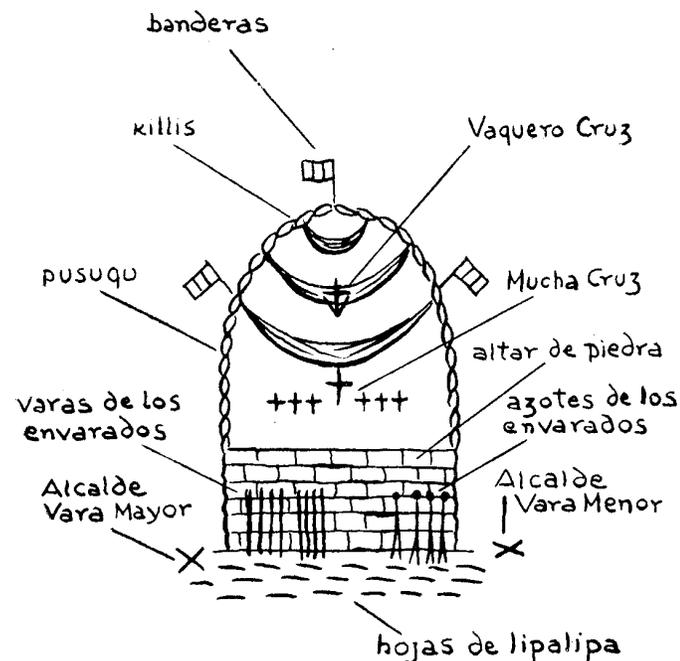
Murúa dice:

"..., y quando hicieres Guarachico, a vuestros hijos como a su padre que aca por todos queda, sea yo adorado dellos; y ansí quedo, Ayar-cache hecho piedra y le pusieron por nombre Guanacauri ..." (Murua p. 24-23 T. I, 1962).

Mientras que Cobo señala a la 1ra. Guaca del quinto ceque Payan de Antisuyu con el nombre de Usnu ubicada en la plaza de Hurinoucay-pata, a la que ofrecían los que se hacían orejones (Cobo p. 39, T. IV, 1956) pero sabemos que también Usnu era una piedra fijada al suelo, que servía de asiento para invocar a las divinidades (G. Poma p. 186, parte I, 1956); y aun hoy Usnu en Huarochirí es un altar de piedras en el que se realizan los sacrificios a la tierra (Delgado, p. 243, 1956).

Posteriormente llegan al altar de Qullpa Qucha las autoridades y comuna. Ocupan las posiciones más importantes los Alcaldes Varas, como se puede ver en el esquema siguiente, después de inspeccionar el trabajo realizado por los alguaciles y warmas.

Por otra parte, los alguaciles entregan a cada uno de los comuneros un ramito de flores de Sallqantiway y hojas de Lipalipa; mientras los



Esquema del altar de Qullpa Qucha

peones del ex-vaquero mayor entregan otro ramo conteniendo Kunuka y Wamanripa, que los comuneros colocan cada uno en su sombrero a manera de adorno; como los noveles se colocaban ramilletes de flores de Cantuta Chihuahuia y hojas de Uñay huaina (G. de la Vega p. 277, 1960).

ESQUEMA DEL ALTAR DE QULLPA QUCHA

Es evidente que el altar de Qullpa Qucha es un Usnu y que la Vaquero Cruz representa a Guanacauri, la Mucha Cruz a Anahuarque; agreguemos aún que en Puquio, según Arguedas, para el Yarqa Aspiy hay un Auki Mayor y un Auki Menor, encargados de hacer el sacrificio y que en última instancia personifican al mismo wamani, además cada uno baja con una cruz, cortan espigas de Waylla ichu y recogen flores silvestres; igual que los alguaciles mayores y menores en Tomanga, ya que el Pongo que menciona Arguedas estaría ligado a los warmas (Arguedas p. 247-257, 1964).

En San Ildefonso de Chuqui Huarcaya encontramos el mismo fenómeno que en Tomanga, pero aquí son levantadas 3 capillas; una de los Hatun Envarados, otra de los Soltero Envarados y una tercera de los Solteros Menores, dentro de las cuales colocan una o dos crucecitas. En el fondo la figura es la misma, es decir, existen dos divinidades, una mayor y otra menor, con tres grupos de edad en proceso de movilización: alguaciles mayores, alguaciles menores y warmas.

En Huancavelica sucede algo parecido a Tomanga, así veamos lo que dice Froilán Soto acerca de la Invencción en Cochabamba y en forma especial el Waytarikuy en la acequia de Alawayki.

"Este consistía en sentarse alrededor de una mesa generalmente de piedra, allí, encabezados por las autoridades conversaban acerca de aspectos relacionados con la acequia y la agricultura; al mismo tiempo que los varayos colocaban sus varas sobre la mesa y luego con flores de "Sora" los trabajadores adornaban sus sombreros; además ponían fruta (naranja, sandía) la que se repartía entre los asistentes; así mismo pan". (Soto, p. 158-159, 1953).

Enseguida el Alcalde Vara Mayor, de pie al costado derecho del altar castiga con un azote por tres veces consecutivas a los warmas, alguaciles mayores y menores en el nombre del Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu Santo. Ellos reciben el castigo hincados y descubiertos delante del altar y con el poncho arremangado a los hombros; muy semejante al castigo del Warachiku, en que los noveles eran azotados en los brazos y piernas por sus padres, tíos y curacas (Molina p. 68, 1959; Murua p. 133-13 T. II, 1964).

Los envarados menores (un regidor y un alguacil) son los encargados de hacer el Pagapu frente a la Toma en un pequeño puquial.

La limpieza de la acequia comienza; mientras que los alguaciles recogen la parte superior del altar y se adelantan seguidos de los músicos

—caja, y chirisuya contratados por los envarados menores y las Cornetas por el ex-vaquero mayor— hasta el sitio de Qurka Tomana, donde arman el altar directamente en el suelo.

Según Cobo los noveles llevaban un carnero muy blanco vestido con una camiseta roja junto con el Sunturpaucar el cerro Guanacauri (Cobo p. 118-119, T. IV, 1956). Esta parte superior del altar es el símbolo de la acequia, como también lo es la rama de Qinwa que trae el Rawin Suyu y que viene a reemplazar al carnero blanco y al Sunturpaucar de los noveles incas.

Aquí en Qurka Tomana, el Alcalde Vara Menor toma asiento al costado derecho del altar y el Alcalde Vara Mayor al costado izquierdo, invirtiéndose la posición del altar de Qullpa Qucha; explicable porque es la jurisdicción de los menores, donde la presencia de los mayores es sólo ceremonial.

Los envarados menores sirven a cada comunero el Uñan Qurka y Manan Qurka por intermedio de sus peones, poco después, los peones del ex-vaquero menor dan la Leche Poto, junto con un ramito de Quri Waylla que los comuneros colocan a sus sombreros, como lo hicieron con los ramos entregados por los alguaciles y peones del ex-vaquero mayor en el altar de Qullpa Qucha.

Sin embargo, otrora daban de beber los mancebos a los padres, tíos y parientes que los habían azotado (Molina p. 69, 1959) y ellos mismos iban al cerro de Guanacauri a coger paja (Cieza, p. 21. 1967).

En este altar de Qurka Tomana las autoridades nombran a los nuevos envarados menores y personajes de la Invención; siendo el Alcalde Vara Menor el encargado de juramentar y felicitar a los nombrados de la siguiente manera: El designado se hinca descubierto delante del altar y se persigna, mientras el Alcalde Vara Menor se hinca al costado derecho y acerca su vara para que bese la cruz de ésta; enseguida, le entrega una vara y un azote, para después felicitarlo con tres abrazos sucesivos en el nombre del Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espíritu Santo. Al respecto Cristóbal de Molina escribe:

"Ya vuestro padre Huanacauri os ha dado huaracas de valientes y salvos y vivid como honrada gente" (Molina p. 68, 1959).

Los personajes de la Invención son nombrados de la misma forma, exceptuando la entrega de varas y azotes, siendo estos cargos los siguientes: Presidente, Gobernador, Teniente Gobernador, Juez, dos Abogadistas, un Nakaq, dos Qamitis, un Cura, dos Arrieros y varios Chunchos; finalizando, las elecciones con el nombramiento del Nawin Suyu.

En Cochabamba también nombran los mismos personajes en la Invención e incluso a otros, destacando un sistema de envarados formado por: el zambo alcalde, el zambo alguacil, el zambo regidor mayor y el zambo regidor menor, que son los cargos de la acequia (Soto p. 161. 1953); además en San Ildefonso de Chuqui Huarcaya se nombra a la Invención,

en la acequia de Hawan (Quispe, 1966); lo mismo sucede en la comunidad de Chuschi para el Yarqa Aspiy.

Murua nos manifiesta que las Invenciones eran muy comunes en las fiestas del Imperio Inca (Murua p. 137 T. II, 1964).

Poco después los warmas y alguaciles forman una ronda agarrados, de las manos y los adultos otra, dando comienzo al baile de la Qachwa y que Arguedas llama Ayla en Puquio (Arguedas, p. 259, 1964), en Chuqui Huarcaya recibe el mismo nombre de Qachwa que lo cantan las mujeres (Quispe, 1966); así como en Huancavelica lo bailan los jóvenes de ambos sexos en el lugar de Comun-Wasi (Soto p. 159, 1953).

Baile que Molina denomina Huari (Molina p. 69, 1959) y Cobo Cachua o también Guari señalando que lo bailaban tocando unos caracoles grandes (Cobo p. 265-120 T. IV, 1956), instrumentos similares a las Cornetas contratadas por los ex-vaquero mayor y menor. Luego continúa el trabajo y el altar es trasladado a Chipia Muqu; mientras el Ñawin Suyu acompañado de un warma regresa a la Toma y suelta el agua. Vuelve portando una rama de Qinwa donde ha colocado la Vaquero Cruz dejada en el altar de Qullpa Qucha, lo mismo que una de las pequeñas crucecitos de la Mucha Cruz. Esta rama de Ñawin Suyu nos hace recordar el Sunturpaucar o guión de que nos habla Cobo, como otra de las insignias de los noveles, (Cobo p. 118-119 T. IV, 1956).

De Chipia Muqu se trasladan a la capilla de Tomangaqasa, donde los alguaciles desarmen el altar y esperan al Ñawin Suyu; mientras que los warmas se han adelantado y se proveen de troncos de Titanka, que los arrojan a los adultos cuando éstos se acercan generándose una especie de batalla momentánea; luego bajan bailando la Qachwa al pueblo, hasta llegar a la puerta del templo donde el Ñawin Suyu deja la rama de Qinwa arrojada a ésta.

Al día siguiente, por la mañana, tiene lugar el Cabildo en la plaza del pueblo, presidido por el Alcalde Vara Menor, quien continúa con los nombramientos de los envarados menores y personajes de la Invención.

Por otra parte, toda persona que faltó al Yarqa Aspiy de Qullpa paga un sol de multa y después recibe su Qurka, Leche poto, y los ramitos entregados el día anterior en la limpieza de la acequia. Como los noveles lo hacían al volver de Guanacauri a la plaza de Aucaypata en que reverenciaban a las Guacas y volvían a ser azotados y a bailar el Guari, al igual que daban de beber a sus padres y deudos (Cobo p. 120, T. IV, 1956).

El tercer día tiene lugar el Yarqa Aspiy de Qiqilla en la misma forma que para la acequia de Qullpa; pero con las siguientes diferencias: aquí hacen el Pagapu un regidor y un alguacil mayor en un pequeño puquial frente a la Toma y el Alcalde Vara Mayor castiga a los warmas, alguaciles mayores y menores e incluso a los músicos en el altar de Yarqa Paskina y Qurka Tomana; además los envarados mayores son los que dan la Qurka en el altar de Qurka Tomana. En este altar se prosigue con la elección de los envarados menores y cargos de la Invención que faltan; en

seguida nombran al Ñawin Suyu e inmediatamente después bailan la Qachwa.

El trabajo continúa de Qurka Tomana hasta Merienda Muqu, donde los alguaciles han levantado el altar. El Alcalde Vara Mayor y los regidores mayores toman asiento al costado izquierdo del altar; mientras que sus esposas, mediante sus servicios, extienden un mantel blanco directamente al suelo, frente a cada uno de ellos, sobre el cual esparcen Kancha en forma de cruz; luego ponen un plato de picante, papas sancochadas y una botella de trago. El Alcalde Vara Mayor es el primero en compartir su mesa con los regidores mayores, autoridades y el común; luego hace lo mismo cada regidor pero comenzando por el Alcalde Vara Mayor. En Cochabamba las esposas de los varayos también les daban alcance en Alaway qui Moqo donde tenía lugar una comilona (Soto p. 159, 1953).

Cobo nos manifiesta que los sacerdotes mataban a los Aporucos y repartían la carne a los mancebos que la comían cruda (Cobo p. 210 T. II, 1964). En el caso de Tomanga hemos señalado que los envarados hacen el Pagapu y son ellos (alcalde y regidores) los que comparten su mesa con el resto, la figura es pues muy semejante.

Concluida la limpieza de la acequia de Qiqilla se reúnen en la capilla de Saywa, donde los alguaciles desarman el altar. De allí bajan al pueblo y repiten el combate con los troncos de Titanka, el baile de la Qachwa y posteriormente el Ñawin Suyu deja la rama de Qinwa en la puerta de la iglesia. Al día siguiente, en la plaza, tiene lugar el Cabildo en la misma forma que para la acequia de Qullpa, pero esta vez no hay Leche Poto.

Este segundo Yarqa Aspiy de Qiqilla bien podríamos relacionarlo con la subida de los noveles al cerro de Anahuarque de la que nos hace mención Cobo (Cobo, p. 210-211, T. II, 1964).

Posteriormente el 7 de setiembre para la fiesta de la Virgen de Cocharcas bajan de la capilla de Pukruwasi a la Reina Chica, acompañada de una pequeña imagen de la Virgen del Perpetuo Socorro, ambas imágenes son llamadas Pastoras de las cofradías mayor y menor respectivamente; así también traen a San Marcos y a San Luces, patronos del ganado.

De la cepille de Pukruwasi vienen en procesión encabezados por el ex-vaquero mayor, quien lleva una Salsaca a la mano, una chalina larga y ancha conjuntamente con una honda al cuello, sombrero adornado de Quri Waylla, acompañado de un par de Cornetas y de una Tinyadora.

Algo similar escribe Cieza de León acerca de la fundación del Cuzco: "Volviendo a los que estaban en el cerro de Guanacaure, después que Ayar Cachi les hubo dicho de la manera que habían de tener para ser armados caballeros, cuentan los indios que, mirando contra su hermano Ayar Manco (Ayar Cachi), le dijo que se fuese con las dos mujeres al valle que dicho le había, a donde luego fundase el Cuzco ... , así él como el otro hermano se convirtieron en dos figuras de piedras, que demostraban tener talles de hombres, lo cual visto por

Ayar Manco, tomando sus mujeres vino a donde es el Cuzco a fundar la ciudad..." (Cieza p. 23, 1967).

Es obvio que Ayar Cachi es Guanacauri y en cierta manera nos permite identificar a Ayar Uchu como Anahuarque, puesto que los dos hermanos se convirtieron en piedras. En Tomanga San Marcos y San Luces vendrían a reemplazar a éstos y las imágenes de la Reina Chica y Perpetuo Socorro a las mujeres tanto de Ayar Cachi como de Ayar Uchu: en cambio el ex-vaquero mayor a Manco Cápac.

El día 12 de setiembre se realiza el Cabildo de Elección, para llenar los nuevos cargos, así como para nombrar a los nuevos envarados mayores. Para esto, los alguaciles mayores son los encargados de poner una cruz de hojas de lirio en la puerta, de la cárcel y arreglar otra que se encuentra en el interior; a la primera se le denomina Cabildo Cruz yola segunda Santa Cruz.

Delante de esta segunda cruz, el Alcalde Vara Mayor juramenta y felicita a los nuevos cargos con tres abrazos sucesivos en la forma ya indicada para las elecciones de la acequia; pero esta vez, el elegido besa la cruz de la vara del Alcalde Vara Mayor, la vara del Alcalde Plaza o Capitán y la cruz de la cárcel. A los elegidos varas se les entrega además: una vara, un azote y una alta vara.

Si relacionamos esto con la elección de los envarados menores en los acequias de Qullpa y Qiqilla, nos encontremos con la oposición de campo a pueblo, que vendría a ser lo mismo que mayor a menor.

El 13 de setiembre se lleva a cabo el Yarqa Aspiy de Qachwana. Por la mañana de este día aparecen: el Cura y su sacristán por un lado y por otro los Chapos, todos ellos personajes de la invención. Los Chapos toman el control del pueblo y las autoridades lo pierden. Se ha realizado un cambio del poder de las autoridades a los Chapos: como ocurría cuando el sucesor ocupado en los sacrificios y ayunos no podía gobernar; entonces señalaba a uno de los principales varones para que lo hiciera en su reemplazo (Cieza, p. 22, 1967).

En Tomanga esta situación es clara, primero porque no hay envarados menores desde el día anterior y segundo porque los envarados mayores están ocupados en los preparativos para el Yarqa Aspiy de Qachwana.

Entonces sólo los alguaciles mayores y warmas levantan un altar en la toma directamente sobre el suelo, porque aquí no hay un altar de piedra como en las acequias de Qullpa y Qiqilla. Ellos colocan una Vaquero Cruz y las crucecitas de la Mucha Cruz. A este altar de la toma tratan de llegar cuanto antes el Cura, Chapos, ex-vaquero mayor y envarados mayores (alcalde y regidores) casi en competencia, ya que castigan los primeros en llegar a los segundos y los segundos a los terceros, etc.; pero en el caso de los warmas y alguaciles mayores lo reciben siempre ya sea de los regidores mayores o del Alcalde Vara Mayor.

Después del castigo los alguaciles mayores levantan el altar y dejan la Vaquero Cruz, mientras los Chapos dirigen el trabajo. Llegados al

altar de Qachwana, los regidores mayores dan la Qurka y el Alcalde Vara Mayor nombra al Ñawin Suyu. Este último regresa a la Toma y vuelve con una rama de Qinwa, que lleva la Vaquero Cruz y una crucecita de la Mucha Cruz.

Por la tarde ingresan a la plaza del pueblo bailando la Qachwa, adelante y en ronda van los Chapos con el Cura, al que tratan de hacerlo caer, seguidos de otra formada por los comuneros. El Alcalde Vara Mayor y el Ñawin Suyu dejan la rama de Qinwa en la puerta de la iglesia.

Cobo señala que el tercer cerro al que iban los mancebos era al Sarabaura, donde se repetían las mismas ceremonias que en Guanacauri y Anahuarque (Cobo p. 211 T. II. 1964).

El 14 de setiembre se reúnen en la capilla de Puquio Urqu los personajes de la Invención; pero es importante para los fines de nuestra analogía indicar que los qamitis visten un chuco o gorro blanco que les cubre la cabeza y rostro, un sombrero de paja que les sostiene una trenza o simpa y llevan a la mano un Muquchu o bastón. Cieza de León nos indica que en el cerro Yahuirá cambiaban de ropa los noveles y en la cabeza se ponían unas trenzas o llauto que llamaban pillaca (Cieza, p. 21. 1967).

La Invención pasa de la capilla de Puquio Urqu a la plaza del pueblo y allí realizan una serie de acciones que caracterizan a cada uno de sus personajes. Poco después los Arrieros y el Cura ocupan la mitad de la plaza y los Chapos con los Qamitis la otra; éstos últimos tratan de robar a los primeros según ciertas reglas.

Antes de retirarse los arrieros, sus peones realizan una serie de maniobras jocosas tratando de cargar a las bestias. Cosa parecida hacían los incas durante sus fiestas en la plaza, en ésta a los indios defectuosos se les repartía enormes cestos de coca llamados guancari y les daban un cierto número de llamas altas, y en su afán de cargarlas se caían o eran derribados por las llamas (Guamán Poma p. 253, parte I.: 1956).

Enseguida los Chapos atrapan a los jóvenes y los encierran en la cárcel, luego los sacan formados en columna de a dos y los hacen marchar alrededor de la plaza, portando pedazos de Alta Vara a manera de fusiles; al final, rompen filas y salen dispersados en diferentes direcciones. Este reclutamiento es quizás uno de los actos que más tarde ha sido introducido en la Invención, que tomado como un rito de pasaje hacia la ciudadanía, es quizá este carácter el que ha permitido su introducción.

Los Chapos se retiran de la plaza e inmediatamente el Alcalde Vara Menor ingresa con su Yarqa Navidad. Esta Yarqa Navidad está formada por un Machu, que lleva a la mano un lazo tronador, una Wachwa disecada sobre la cabeza y un pellejo de carnero o llama puesto sobre un capote viejo de soldado; un par de pastores y ocho azucenas; un arpista y un violinista. También cada Regidor menor saca su Yarqa Navidad, primero danzan en la puerta de la iglesia y después en la puerta de la cárcel.

Los Machus nos hacen recordar a los noveles cuando cubrían sus cabezas, con las cabezas de leones y cuyo cuerpo les caía sobre las espaldas,

para dar a entender que serían fieros y valientes (Cieza, p.22, 1967; Cobo p. 134 T. IV, 1956; Molina p. 78,1959).

Por otra parte, Cobo también nos hace referencia sobre el baile de las Pallas y que se acerca en algo al baile realizado por los pastores y azucenos (Cobo, p. 266 T. IV, 1956). En Tupe para la fiesta del Santo Patrón, el 24 de agosto salía una Pascua especial llamada "Danza de la Palla", casi en la misma forma que la Yarqa Navidad de Tomanga (Delgado p. 41-42, 1965).

Una semana después se lleva a cabo el Yarqa Aspiy de Muyurina, donde realizan el Pagapu los nuevos envarados menores y construyen el altar los nuevos alguaciles menores en la toma de Yarqa Ñawin, dentro del cual sólo colocan la Mucha Cruz. Como se puede observar falta la Vaquero Cruz, entonces podemos indicar que la Mucha Cruz es la divinidad menor y que corresponde a los alguaciles menores y la Vaquero Cruz, la divinidad mayor de los alguaciles mayores.

En el altar de Muyurina se nombran los cargos propios de esta acequia: Capitán, Alférez y Diputado; mientras que en el tercer altar de Quchapampa a dos Yaku Regidores. Todo comunero que utiliza las aguas de la laguna de Quchapampa debe traer Qurka y trago por intermedio de sus esposas para convidarse unos a los otros; terminando el Yarqa Aspiy con una corrida de toros. En Puquio las libaciones del ler, Angosay de Moyalla es exclusivo de los mayores cabildos, en cambio el 2do. es realizado en Churulla cerca de un estanque y participan en él grandes y chicos (Arguedas p. 259, 1964). El ler. Angosay correspondería al convido de Merienda Muqu dado por los envarados mayores y el 2do. con las libaciones de Quchapampa en lo que respecta a Tomanga; mientras que en Chuqui Huaracayo se realizó el Ayllu - Ayllu, es decir, cada comunero brinda dentro de su ayllu, ya sea Qullana o Qawana. (Quispe, 1966).

Cosa similar sucedía en Huarochirí, con la diferencia de que la coca y chicha es ofrecida directamente a la laguna de Yansa (Avila p. 181, 1966); siendo las referencias de Molina y Cobo las que nos aclaran aun más lo semejanza con Tomanga, al señalar que los que se habían armado caballeros se iban a bañar a la laguna de Calispuquio, octava Guaca del ceque Qollana del Chinchaysuyu.

Por otra parte, esta acequia de Muyurina corresponderle con la ida de los mancebos al cerro Yavira, donde recibían las waras y les daban unas orejeras de oro (Cobo, p. 211 T. II, 1964).

Apartándonos del Yarqa Aspiy y la fiesta de la Virgen de Cocharcas nos encontramos a mediados de octubre con el Yupanakuy o siembra de la chacra de la Virgen de Cocharcas. Para el Yupanakuy todos concurren provistos de sus arados, mientras que los envarados mayores y menores para esta oportunidad llevan una serie de comidas a dicha chacra y allí se convidan unos a otros; como iban los recién armados caballeros a recoger el maíz de la chacra llamada Sausero; poco después iban a la mis-

ma chacra con sus arados todos los señores y principales y gran cantidad de gente (Cobo p. 215 T. II, 1964).

El 24 de diciembre las autoridades nombran por la fuerza a los posibles cargos que faltan por llenar dentro de los envarados mayores y, el 25 sale la Hatun Navidad del Alcalde Vara Mayor y de cada uno de los Regidores Mayores, en idéntica forma que para la Yarqa Navidad de los envarados menores; pero esta vez, los danzantes del Alcalde Vara Mayor entran en competencia con los danzantes de los Regidores Mayores en forma sucesiva dentro del templo.

El 26 de diciembre, los warmas se dedican a cazar pájaros y los entregan a los envarados mayores (alcalde y regidores), para que éstos preparen con ellos un convido a los Machus. Este plato de pájaros recuerda el sacrificio Inca llamado Cuzcovicza, que lo realizaban con muchos pájaros de la puna antes de la guerra, para debilitar al enemigo (Acosta p. 247, 1862).

El 1ro. de enero o Año Nuevo, las autoridades juramentan a los nuevos envarados mayores, lo que no tiene mayor trascendencia.

En el mes de febrero, los Carnavales en la comunidad de Tomanga se inician en la puna, específicamente en Ñiqi, centro de las cofradías mayor y menor. Los envarados mayores y menores, al igual que todo el Común se trasladan aquí, el día jueves antes de Carnaval.

El Alcalde Vara Mayor castiga en la capilla de Niqi, tanto a los hombres como mujeres de 6 a 25 años de edad que sean solteros; mientras que el Viernes en Qalaqasapampa, la comunidad se divide en dos partes: Carmenqa con un Capitán y Comercio con otro. Luego los varones divididos por estos barrios, entran en competencia por parejas —uno de cada barrio— mediante carreras de caballos.

Coba señala que la 4ta. Guaca era Ravaraya del 2do. ceque Cayao del Contisuyo, cerro pequeño donde acababan de correr la fiesta del raymi y en donde se daban ciertos castigos a los que no habían corrido bien (Cobo, p. 56-60 T. IV, 1956), o a la carrera que hacían los mozos formando, hileras y un indio daba la voz de partida al regreso del cerro Anahuarque, e indica que en el 2do. mes se dividían en dos bandos: Hanan Cuzco y Urin Cuzco, fecha en que se tiraban con tunas y probaban fuerza con los brazos. (Molina p. 72-73, 1959; Cobo, p. 210 T. II, 1964); pero Cieza de León señala al cerro Anaguar, que es lo mismo que Anahuarque, donde el Inca demostraba su ligereza (Cieza p. 21, 1968). Por otra parte Garcilaso de la Vega indica también la división de los noveles en dos grupos, uno para atacar y otro para defender la fortaleza y viceversa (G. de la Vega p. 272-273, 1960).

El día sábado regresan al pueblo y en la plaza cada alguacil nombra su respectivo Opa Opa, cuyo disfraz es casi idéntico al de los Machus. Comienza el Lucheo entre los alguaciles por una parte y por la otra entre los comuneros, siendo los Opa Opa, una especie de árbitros y los que escogen a los contrincantes que nunca deben ser familiares.

El domingo de Carnaval les toca el Lucheo a los Opa Opa y a los alguaciles nombrar cada uno a 4 capitanes (1er., 2do., 3er., y 4to.), que compiten en Lucheo con los capitanes de otro alguacil.

El día lunes continúa el Lucheo y los alguaciles junto con sus Opa, Opa y Capitanes van en grupo o Tropa a visitar a sus regidores y alcaldes; éstos los reciben con chicha y con trago, conjuntamente con un plato de Ulla. El martes se repite lo del lunes y el miércoles de ceniza es el Umaqampi.

Cobo además señala que la Sta. Guaca Cotacotabamba del 7mo. ceque Coyana del Contisuyo entre Choco y Cachona, que en ciertas fiestas se apedreaban o se tiraban con tunas (Cobo, p. 127.126, T. IV, 1956).

En Tupe además de la fiesta de Corpus y la de la Cruz se realiza también la limpieza de las acequias y para esta oportunidad, se baila la "Mudanza", donde pelean a puñetes y cachetadas, antes era con cachiporra, boleadoras y una especie de escudos (Delgado p. 42-181-198, 1965). En cambio en Sarhua se realiza el Rempuje en la plaza del pueblo, que es una especie de lucha por parejas, en que un contrincante es del ayllu Qullana y otro del ayllu Sauqa, durante las festividades del Yarqa Aspiy (Palomino, 1967). Mientras que en las batallas rituales del Chiaraje y del Tocto, que tienen lugar el 1ro. de enero, 20 de enero y en Carnavales, se realizan a caballo y con armas incaicas y que Gorbak, Lischetti y Muñoz también lo relacionan con el Warachiku (Gorbak y otros p. 246—248—251—252—303, 1962).

Para el domingo de ramos se nombra a dos regidores varas como palmeros, los que tienen que traer las palmas benditas de Chuschi; este mismo día las reparten a la comuna, luego salen en procesión con las dichas palmas alrededor de la plaza.

El jueves santo los envarados velan a la Hostia e intercambian visitas domiciliarias y se convidan comidas. El viernes santo dan sólo Anda Vete.

El sábado de gloria, al amanecer, se realiza una Vía Crucis a la capilla de Takinapata, El sacristán lleva la Cruz Alta y los peones de los envarados el Achiro. Ya en la capilla los servicios de los envarados sirven a cada acompañante su Quñichi; luego de rezar dirigidos por el sacristán, los envarados dan comienzo a la adoración del crucifijo.

Posteriormente en la fiesta de Espíritu Santo y Santa Cruz, los envarados menores bajan las cruces de los cerros de Tomangaqasa y de Calvario y por intermedio de sus peones las trasladan hasta la capilla de Takinapata, donde las visten con plantas de maíz, de habas, así como con wallqas de papas, ocas y masuas. De aquí las llevan en procesión hasta el interior del templo.

Cobo nos dice que en el sexto mes que es mayo, los armados caballeros iban a la chacra llamada Sausero a traer el maíz que se había cogido y, en el primer día lo traían sólo los caballeros noveles (Cobo, p. 215 T. II. 1964; Molina p. 88-89, 1959).

Al día siguiente y después de la procesión alrededor de la plaza de las imágenes de Espíritu Santo, Niño Dulce y de las cruces, el Alcalde Vara Menor, como Diputado de la Santa Cruz, baja a la plaza acompañado de un par de Cornetas, una Tinyadora y varias mujeres con cántaros de chicha y botellas de trago.

Comparando lo que dice Cobo y Molina, con lo que sucede en Tomanga, vemos que si antes fueron los noveles los encargados de la entrada ritual de la cosecha del maíz, ahora lo son los envarados menores, pero a través de la bajada de las cruces de los cerros de Tomangaqasa y Calvario.

Posteriormente el 15 y 16 de agosto se realiza el Entrego de las Cofradías Mayor y Menor respectivamente. Si bien es cierto que la participación de los envarados es casi nula, cabe destacar que durante la ceremonia del Llampu Portiy, todos los presentes deben recibir el llampu con las dos manos, comerlo y después frotarse el corazón con él. En Coracora es con la sangre de una vaca sacrificada con la que se pintan el rostro (Lau-nault p. 122, 1955, 1957), en Huancavelica es una copa de trago mezclado con llampu (Fuenzalida p. 135, 1965), igual que en Sarhua (Palomino, 1967); mientras que, en Chuqui Huaracaya es lo mismo que en Tomanga {Quispe p. 27 1969}.

Luego durante la marca capturan a los animales en la mayoría de los casos a brazo y en muy pocos mediante sogas; cada peón que, fue el primero en atrapar cualquiera de los animales y posteriormente ayudado por otros, le corresponde sacar un poco de pelos de cualquiera de los costados de la bestia y acumularlos en el bolsillo. La mayor cantidad de estos pelos le permitirá al día siguiente en el rescate cobrar mayor cantidad de trago de los ecónomos de las cofradías.

Si antes fue la sangre, de los Aporucos el elemento de purificación y alianza (Cobo p. 119 T. IV, 1958) o los bollos de maíz (Acosta p. 268, 1962) a los que Molina llama Yahuar Sanco (Molina p. 54, 1959), hoy es claro que el llampu desempeña el mismo papel en la comunidad de Tomanga y en las otras mencionadas donde también la sangre juega este papel.

Por otra parte, Cieza de León y Molina nos señalan que los incas al bajar del cerro Anaguar traían consigo lana atada a su alabarda, en señal de que procurarían traer los cabellos de sus enemigos (Cieza p. 21. 1967). Lana que la repartían los Tarpuntaes de un carnero que lo ofrecían a Guanacuari (Molina, p. 67-68. 1959); es decir, que los pelos arrancados durante el Entrego por los peones, vienen a reemplazar en buena cuenta a la lana de los Aporucos.

Al finalizar la marca los animales son arrojados fuera de la kancha, pero los peones seden tras de los últimos y por lo general cogen a uno o dos animales, y tendidos en el suelo los peones hacen el ademán de degollarlos con sus cuchillos, para luego repartirlos en pedazos a los que llaman Kanka. El ecónomo acude y los rescata mediante el trueque por

una o dos botellas de trago, que también reciben la misma denominación de Kanka. En Chuqui Huaracaya sucede lo mismo, pero son las masas las encargadas de realizarlo (Quispe p. 43. 1969).

Cieza dice que mataban una oveja cuya sangre y carne repartían a todos los presentes, para que la comiesen cruda y significaba que si no eran valientes sus enemigos comerían sus carnes (Cieza p. 21. 1967); sin embargo Cobo es más claro y dice que después de traer el maíz de la chacra de Sausero, volvían a la plaza y los mancebos arremetían contra 4 carneros que soltaban tratando de cogerlos; el que alcanzaba a uno de ellos era tenido en mucha honra y lo repartía con los otros que venían a cortar de él con sus cuchillos (Cobo, p. 215 T. II, 1864).

Por otra parte, en la fiesta de Todos Santos en el mes de noviembre, después que ya fueron elegidos los nuevos envarados menores en el Yarqa Aspiy de Qullpa y Quiquilla y luego de iniciar sus cargos en la acequia de Muyurina. los ex-envarados menores terminan recién el primero de noviembre en la fiesta de Todos Santos, con el traslado de las cruces del templo a los cerros de Tomangaqasa y de Calvario, en forma inversa a la manera en que fueron bajadas las cruces para la fiesta de Espíritu Santo.

Es evidente que los carneros: el uno de oro y el otro de plata, son reemplazados por las cruces de los cerros de Tomangaqasa y Calvario respectivamente. Por otra parte, hemos visto que en el altar de la Toma de la acequia de Muyurina sólo hay la Mucha Cruz, por tanto podemos llamarla Cruz Menor, porque corresponde a los alguaciles menores y como tal reemplaza al carnero de plata, porque la plata corresponde a la Coya y a los menores; entonces por lo dicho la Vaquero Cruz reemplazaría al carnero de oro.

Cobo nos dice que iban al cerro de Puquin llevando dos carneros grandes, uno de plata y otro de oro, a los que ofrecían una serie de sacrificios dando por finalizada la fiesta del Capac-Raymi (Cobo p. 124-125 T. IV. 1956). Esto correspondería con el regreso de las cruces a los cerros por los ex-envarados menores, que terminan precisamente sus cargos.

Sabemos que el sistema de Varas es establecido por Toledo en sus Ordenanzas para los Indios del Perú, con un carácter fundamentalmente policial, elegidos el día de Año Nuevo en las casas del Cabildo, después de oír una misa hecha al Espíritu Santo.

Los Alcaldes y Regidores podían señalar las personas que mejor podían servir y ejercer dichos oficios, así se nombraba:

— 2 alcaldes (uno de Anansaya)
(otro de Urinsaya).

— 4 regidores.

— alguaciles mayores y menores. (Toledo p. 125 - 135, 1631).

La elección se hacía por votos y no podía ser reelegidos, sino después de dos años e incluso se les señaló asiento en el apoyo de la mano

izquierda, en el interior de la iglesia, quedando reservado el de la derecha para los españoles, jerarquía que ya se encuentra en la división de Hanan y Urin o de Anansaya y Urínsaya, como es el caso de los alcaldes, no así el de los regidores y por el contrario los alguaciles se dividen en mayores y menores. Es evidente que no hay un Sistema de Envarados divididos en mayores y menores.

Guamán Poma de Ayala también nos hace referencia a esta organización de los envarados, pero agrega a la dominación española otra en quechua.

- Alcaldes Mayores ————— Ticricoc — todo lo ve.
 - Alcaldes Ordinarios.
 - Regidores ————— Sucococ.
 - Alguaciles mayores ————— Quilliscachi — investigador.
 - Alguaciles menores.
- (Guamán Poma p. 48 a 56 parte III, 1966).

Si esto es lo que institucionaliza el gobierno español como la maquinaria policial de control social y económico de la población aborígen, es un control que en buena parte sólo es un remedio del establecido por los Incas; decimos esto porque Guamán Poma de Ayala nos da una equivalencia en el quechua de la terminología española, que nos recuerda la organización social de la población durante la dominación Inca.

Hoy en la comunidad de Tomanga constituido por un solo ayllu, donde no exista la división de Anansaya y Urinsaya, encontramos una organización dual del sistema de varas, que al lado de sus funciones netamente policiales tiene otras de carácter ceremonial y, lo que es más importante, dicho sistema además de ser jerárquico es obligatorio a todos sus miembros, dándoles prestigio y poder de decisión, por ende no sometido a reelección como se establece en las ordenanzas.

En la Comunidad de San Ildefonso de Chuqui Huarcaya, formada hoy por dos ayllus: Qullana y Qawana, tienen un sistema de envarados formado sólo por los Hatun Vara o Mayor Varas: alcalde, regidores y alguaciles, elegidos el 1ro. de enero; sin embargo, para el Yarqa Aspiy aparecen los envarados menores, tomando funciones casi netamente ceremoniales (Catacora p. 113 a 121. 1968; Quispe, 1966).

En la comunidad de Chuschi existe la división de Nanan y Urin, pero también hay dos sistemas de envarados: los Hatun Varas (alcalde, regidores y alguaciles), comunes a ambas mitades y el Taksa Vara para cada una de las mitades y tiene: alcalde, regidores y alguaciles. Todos ellos elegidos en la fiesta de las Cruces (B. y J. Isbell 1967).

Por otro lado, en la comunidad de Sarhua constituido también por dos ayllus: Qullana y Sawqa, cada uno tiene su propio sistema de envarados independiente: alcalde, regidores y alguaciles, sin embargo para la fiesta del Chaka Ruway, celebrada cada dos años, se nombra a los Chaka

Vara o Soltero Vara paralelo a cada sistema de envarados y que en esta fiesta tienen vigencia.

Hasta aquí en las comunidades mencionadas existen además los Alcaldes Campos, Alcaldes de Puna, etc., pero los separamos por una sencilla razón, el de no llevar el apelativo de mayor o menor, o lo que es lo mismo Hatun y Taksa: por tanto están incluidos dentro de un sistema mucho más amplio.

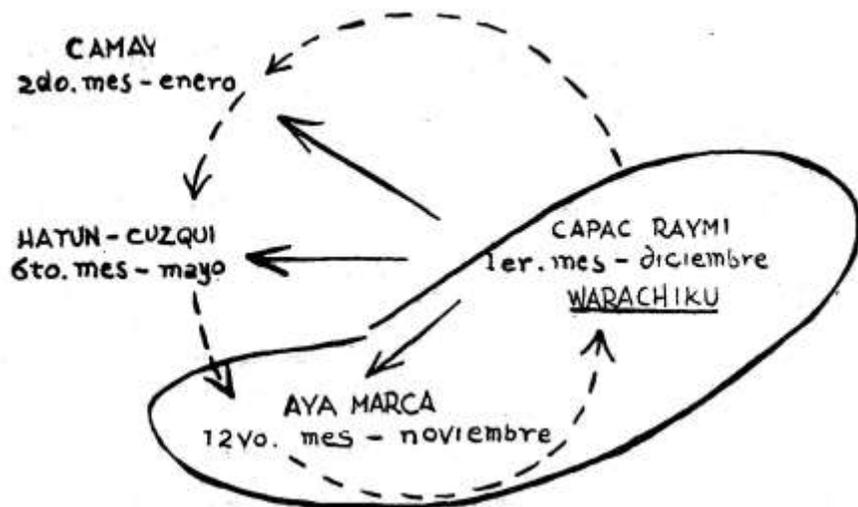
Por otra parte, sea que la comunidad esté formada por un solo ayllu, por dos ayllus o dos mitades, encontramos el sistema de varas dividido en mayores y menores, ligados a las festividades del Yarqa Aspiy, Carnavales y las Cruces; por la descripción que hemos dado, el sistema original dado por Toledo ha variado en forma sustancial y ha sido adaptado a los requerimientos de la cultura aborígen.

Este rito del Warachiku tiene su origen según Cieza de León con Ayar Cachi, que después de ser sepultado vivo en una cueva por sus hermanos, posteriormente se presentó a ellos, exigió ser adorado y tenido por dios, así como que llamasen al cerro donde se hallaban Guanacaure, luego hacer en él altares donde le ofrecerían sacrificios y en recompensa serían por él ayudados en la guerra, dándoles por señal horadarse las orejas (Cieza p. 18-19, 1967; Murua p. 23-24, 1962).

Cobo señala que se realizaba el Warachiku en el 1er. mes (diciembre) del año en la fiesta del Capac-Raymi; mientras que Cristóbal de Molina lo hace en el mes de noviembre en la misma fiesta para los del Cuzco, en octubre para el pueblo de Aymarca en la fiesta de Aymarca-Raymi y setiembre para los indios de Orco en la fiesta de Omac-Raymi (Molina p. 62—63—64—65—67, 1959); mientras Murua señala diciembre para el Capac-Raymi (Murua p. 133-134 T. II, 1964).

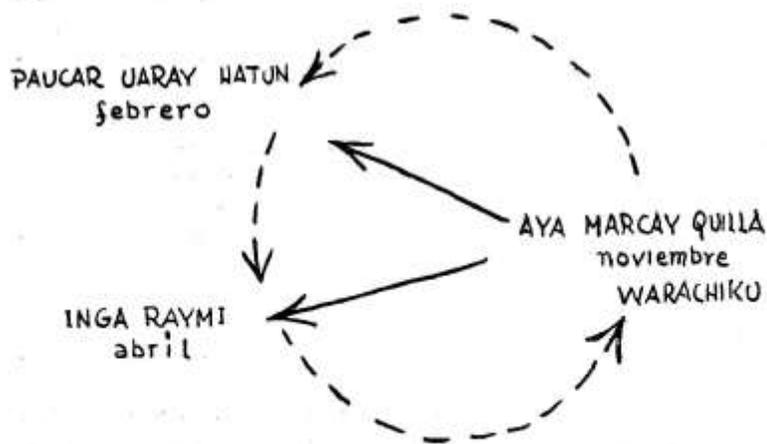
Por otra parte, la mayoría de los cronistas admiten que dicha fiesta tenía una duración de un mes, pero Bernabé Cobo, Guzmán Poma de Ayala y Cristóbal de Molina, vinculan además al Warachiku con otros meses y celebraciones; así Cobo lo hace con el 2do. mes (enero) o Camay, en el que se dividían los nuevos caballeros en dos bandos: Hanan y Urin Cuzco respectivamente y se tiraban tunas; luego con el sexto mes Hatun Cuzqui (mayo) señalando la participación de los noveles en la cosecha y siembra del maíz en la chacra de Saucero, después con el mes de noviembre en que iban al cerro de Guanacaure los mozos que debían armarse caballeros a ofrecer sacrificios.

En lo que respecta a Poma de Ayala, dice que en febrero tenía lugar la fiesta de Paucar Uaray Hatun Pucuy, mes en que se usaban los calzónes: abril en la fiesta del Inga Raymi se horadaban las orejas los Haua Ingas (incas de afuera), los Capac Ingas (incas poderosos) y los Uacoha Ingas (incas pobres); luego en el mes de noviembre y en la fiesta de Aya Marçay Quilla, los ingas se horadaban las orejas y se llevaba a cabo el Warachiku (Poma de Ayala p. 167-168-170-179 parte I, 1959).



Esquema de Bernabé Cobo

Enseguida baremos otro esquema con la misma clave para las relaciones mencionadas del Warachiku por Guaman Poma de Ayala.



Esquema de Guaman Poma de Ayala



Cuadro de la pulverización del Warachiku en Tomanga

Cristóbal de Molina además de señalar como se dijo a la fiesta del Capac-Raymi en noviembre, fecha en que se horadaban las orejas y entregaban las bragas a la gente principal del Cuzco, dice que en abril Ayirhua Aymoray iban los armados caballeros a la chacra de Sahuasera a traer el maíz allí sembrado (Molina p. 65-88-89, 1959).

Hasta aquí nos es claro que su origen se remonta a la fundación del Cuzco y, por otra parte, que este rito, además de los incas, también lo realizaban otros grupos cercanos al Cuzco, lo que hace suponer que su origen se remonta a épocas más tempranas aún y que estas ceremonias se relacionaban con otras.

Representemos con un esquema lo dicho por Bernabé Cobo, donde las flechas indican las relaciones, la línea punteada representa el ciclo anual (p. 276).

Si observamos que Cobo menciona que en el mes de noviembre, los jóvenes que se iniciaban como caballeros iban al cerro de Guanacauri a ofrecer sacrificios, esto no es más que el inicio del Warachiku y, por tanto, podemos englobarlos dentro del Capac-Raymi, existiendo solamente conexión con Camay y Hatun Cuzqui; entonces los esquemas quedan muy semejantes.

La conquista española al hacer impacto en la fiesta del Capac-Raymi va a desintegrar al Warachiku pulverizando a sus elementos, que bajo la presión de idolatría, necesariamente sufren un proceso de mimetización, filtrándose en las festividades católicas más apropiadas. Si no, veamos el caso de Tomanga mediante un esquema, que nos permita señalar, que es esencialmente en el Yarqa Aspiy, Carnavales, Espíritu Santo, Santa Cruz, Cocharcas y Todos Santos, donde se concentran los elementos del antiguo Warachiku Inca y en forma secundaria en las demás festividades, por tanto no las encerraremos con un círculo. (ver el esquema en p. 277).

Sabemos que el Warachiku para los Incas tiene un carácter netamente militar y guerrero, refleja también la división del Cuzco en Hanan y Urin, además de estar ligado con el culto a los antepasados.

La versión de Cobo del Capac-Raymi, la más completa dentro de las crónicas consultadas, no establece que el rito del Warachiku lo hayan realizado en forma independiente los mancebos de Hanan y Urin; por el contrario hace mención que los noveles iban con sus parcialidades, quiere decir, que los noveles de Hanan y Urin realizaban conjuntamente las ceremonias del Warachiku; que con los datos de Cobo nos permitimos decir, que la ida a Guanacauri era para ofrecer a la Guaca de Hanan, por los noveles de esta parcialidad y, en el caso de Anahuarque por los noveles de Urin. Luego las idas a los cerros de Sabaraura y Yavirá, aclaran más esta idea si aceptamos que Yavirá es una alteración de Yahuar Urin, tendríamos entonces dos huacas mayores y dos menores: Guanacauri-Anahuarque y Sabaraura- Yavirá respectivamente.

Hemos señalado que la acequia de Qullpa es de los envarados menores porque ellos hacen el pagapu, dan la Qurka y el Alcalde Vara Menor encabeza el ritual; ocurriendo lo contrario con la acequia de Qiqilla, que corresponde prácticamente a los envarados mayores al igual que la acequia de Qachwana; no sucede lo mismo con la de Muyurina, acequia donde precisamente los nuevos envarados menores comienzan sus actividades.

De otro lado, el mismo Cobo indica que el 8vo. mes Chahuahuarquiz (Julio) como el mes dedicado a las acequias y siembra de la chacra de Sausero, sin ninguna vinculación con los ritos del Warachiku. En cambio Guamán Poma de Ayala nos da la 1ra. referencia, cuando menciona que los alguaciles debían ayudar a los regidores en hacer limpiar las acequias, lagunas y estanques (G. Poma p. 56, parte III, 1966), es decir su relación con el Yarqa Aspiy.

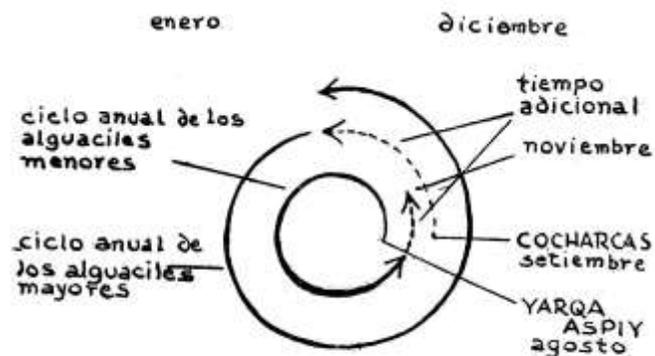
En consecuencia podemos establecer el siguiente cuadro para el Cuzco y Tomanga:

Guanacauri	—————	noveles de Hanan	
Sabaraura			————— CUZCO
Anahuarque	—————	novelas de Urin	
Yavirá			

Qullpa	—————	alguaciles menores	
Muyurina			————— TOMANGA
Qachwana			
Qiqilla	—————	alguaciles mayores	

Por otra parte, se destaca nítidamente la existencia para los envarados menores de un espacio de tiempo adicional, es decir, que son elegidos en setiembre y casi simultáneamente entran en función, hasta el próximo año en setiembre cerrando un ciclo anual; entonces viene un tiempo adicional posterior de carácter netamente ceremonial, como la Yarqa Navidad y la subida de las cruces a los cerros de Tomangaqasa y Calvario en la fiesta de Todos Santos en noviembre. Este mismo fenómeno se presenta en el caso de los envarados mayores, pero este período adicional antecede a su ciclo anual de servicios.

En consecuencia, los alguaciles vendrían a constituir los noveles del Warachiku, que en la comunicad de Tomanga comprendería a los alguaciles menores y mayores, con dos ciclos diferentes pero consecutivos, unidos precisamente por ese tiempo adicional que ya describimos. Agreguemos a esto que los alguaciles mayores y menores nunca toman asiento, cualquiera que sea el tipo de actividad que realicen al costado de sus alcaldes o regidores, sino que permanecen de pie frente a ellos: es decir, que los engloban dentro de un término más amplio: alguacil; pero sin embargo reconocen la diferencia entre mayores y menores en el sistema jerárquico, además por los lugares en que son elegidos, están ligados a los conceptos de afuera y adentro, ya que los envarados menores son elegidos fuera del pueblo en la fiesta del Yarqa Aspiy; en cambio los envarados mayores, lo son en el Cabildo de Elección durante la fiesta de la Virgen de Cocharcas en la plaza del pueblo. Todo lo cual nos permite hacer el siguiente esquema para mostrar los dos ciclos unidos por ese tiempo adicional. (Ver cuadro siguiente).



Esquema del tiempo adicional

Hasta aquí, el sistema de varas es la institución que va a absorber parte del sistema de grupo de edad de la Sociedad Inca y, las fiestas del Yarqa Aspiy. Cocharcas y Carnavales principalmente las ceremonias del rito de pasaje del Warachiku.

GLOSARIO

- Achiro. palo de más o menos 2 metros de largo, en el cual se colocan velas mediante estacas.
- Anda Vete. convite en bebida (trago y chicha) dado al final de la fiesta
- Autoridades. término que engloba al Teniente Gobernador. Agente Municipal, Juez de Paz, Personero y miembros de la Junta Comunal y Ecónomos de las Cofradías.
- Azucena. mujeres danzantes de la Yarqa y Hatun Navidad.
- Cabildo. asamblea de comuneros —Edificio de 3 paredes ubicado en la plaza.
- Cofradía. ganados o tierras adjudicadas a un santo cristiano.
- Chapos. Nombre genérico a las siguientes personajes de la Invención: Presidente, Gobernador, Teniente Gobernador. Juez y Abogadistos.
- Kancha. maíz tostado —Corral de animales.
- Kanka. pedazos simulados de un animal descuartizado —Botella de trago, que reemplaza a dichos pedazos.
- Kunuka. hierba que crece en la puna.
- Invención. representación de personajes de la vida real o pasada en forma satírica y humorística.
- Leche Poto. poro mediano conteniendo una mezcla de agua con alcohol de caña.
- Lipalipa. hierba parecida al helecho, que crece en las zonas húmedas.
- Lucheo. forma de lucha cogiéndose por los brazos.
- Llampu. mezcla de maíz molido con otros elementos de carácter sagrado.
- Llampu Partiy. repartir el llampu.
- Maman Qurka. depósito grande lleno de chicha de maíz.
- Mucha Cruz. conjunto de crucecitas pequeñas hechas de palitos y adornadas con flores.
- Ñawin Suyu. el que trae el agua.
- Pagapu. ofrenda.
- Pastor. danzante con sonaja para la Yarqa y Hatun Navidad.
- Picante. nombre común de los guisos.
- Qinwa. árbol que forma pequeños bosques en la puna.
- Quñichi. infusión de té con alcohol.
- Quri Waylla. especie de ichu.
- Sallqantiway. hierba con flores amarillas parecidas al suncho.
- Salsaca. especie de rejón de unos 3 metros de largo.
- Servicio. personas dedicadas a actividades domésticas en casa de los cargos durante las fiestas.

- Sura. maíz germinado para elaborar chicha.
- Titanka. planta pequeña parecida a la cabuya o maguey.
- Tinya. tambor pequeño.
- Tinyadora. mujer que toca la tinya.
- Trago. mezcla de agua con alcohol de caña.
- Urna qampi. cura cabeza o último día dedicado a beber en las fiestas.
- Uñan Qurka. pequeño depósito lleno de chicha.
- Ulla. especie de sancochado a base de col
- Vaquero Cruz. cruz hecha de ichu en forma de 3 haces divergentes unidos transversalmente por otro.
- Vestir. adornar.
- Wachwa. especie de pato de la puna.
- Warma. niño de 7 a 12 años de edad.
- Wamanripa. hierba que crece en la puna.
- Wallqas. especie de collar con panes, frutas, quesos y botellas de trago.
- Yarqa Aspiy. escarbe de acequias - fiesta para limpiar las acequias.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Joseph de

- 1962 **Historia Natural y Moral de las Indias**
Biblioteca Americana.
Serie de Crónicas de Indias.
Edición preparada por Edmundo O'Gorman.
Fondo de Cultura Económica. México
pp. 444.

ARGUEDAS, José María

- 1964 **Estudios sobre la cultura actual del Perú**
Puquio, una cultura en proceso de cambio pp. 221-272.
Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Serie Problemática del Perú N° 2.
Lima-Perú.
pp. 308.

AVILA, Francisco de

- 1966 **Dioses y Hombres de Huarochiri.**
(1598?) Narración quechua recogida por Francisco de Avila. Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols.
Lima. Perú.
Editado por el Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruanos.
pp. 278.

CATACORA, Sergio

- 1968 **Organización social de la comunidad de San Ildefonso de Chuqui Huarcaya.**
Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas.
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
Ayacucho.
pp. 169.

CIEZA DE LEON, Pedro

- 1967 **El Señorío de los Incas.**
(2da. parte de la Crónica del Perú). Instituto de Estudios Peruanos.
Lima.
pp. 272.

COBO, Bernabé

- 1956 **Historia del Nuevo Mundo.**
Editorial H. G. Rozas. S.A. Cuzco. Perú.
Publicaciones Pardo-Galímbertí.
T. IV Cuzco-Perú,
pp. 279.
Historia del Nuevo Mundo.
Biblioteca de Autores Españoles
Madrid, 1964 T. I y T. II.

DELGADO DE THAYS, Carmen

- 1965 **Religión y Magia en Tupe** (Yauyos).
Publicaciones del Museo Nacional de la Cultura Peruana
Tesis para optar el grado de Doctora en letras.
Serie; Tesis Antropológicas N° 2, mlmeo .
Lima,
pp. 366.

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando

- 1965 **Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya**
(Huancavelica)
Cuadernos de Antropología. Vol. III N° 8. pp. 118 — 151.
Universidad de San Marcos.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

- 1960 **Comentarios Reales de los Incas.**
Primera parte.
Ediciones de la Universidad Nacional del Cuzco.
Perú, Editorial H. G. Rozas S. A.
pp. 476.

GORBAK, Celina y otros

- 1962 **Batallas Rituales del Chiaraje y del Tocto de la Provincia de Kanas** (Cuzco- Perú)
Revista del Museo Nacional. Lima-Perú. T. XXXI. pp. 245-304.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1956 **El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno.**
1966 Editorial Cultura.
Dirección de Cultura. Arqueológica e Historia del Ministerio de Educación Pública del Perú.
Lima, parte I pp. 522. Parte II y parte III.

ISBELL, Billie

- 1967 **La Fiesta de las Cruces y el Sistema de Envarados en Chuschi, Perú.**
Junio, pp. 35.

IAURIAULT, Jaime

- 1955-1957 **Textos quechuas: de la zona de Coracora, departamento de Ayacucho.**
pp. 92-146.
Revista Peruana de Cultura TRADICION.
Año VII. junio, enero, N° 19 - 20
Cuzco.

MOLINA, Cristóbal de

- 1959 **Ritos y Fábulas de los Incas.**
Editorial Futuro. SRL.
Buenos Aires.
pp. 108.

MURUA, Fray Martín de

- 1962 **Historia General del Perú. Origen y Descendencia de los Incas.**
Biblioteca Americana Vetus, Joyas Bibliográficas.
Madrid. T. I y T. II.

PALOMINO, Salvador

1967 **Datos Etnográficos de Sarhua.**
Inédito.
Ayacucho,

QUISPE, Ulpiano

1966 **Informe Práctica de Campo.**
Inédito.
Ayacucho.

1969 **La Herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho.**
Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas.
Instituto Indigenista Peruano.
Serie Monográfica N° 20.
Lima-Perú.
pp. 119.

SOTO, Froilán

1953 **"Invencción" o "Fiesta de Cochabamba" (Huancavelica)**
Revista del Museo Nacional. pp. 157 — 178.
Lima-Perú. T. XXII

TOLEDO, Francisco de

1631 **Ordenanzas para los Indios del Perú.**
Madrid.

NO SERVIMOS MAS...

Un estudio de las consecuencias de la desaparición de un sistema de autoridad tradicional en un pueblo ayacuchano.

BILLIE JEAN ISBELL

INTRODUCCION

Desde 1967 me he dedicado a la investigación de la estructura tradicional de la autoridad en un pueblo andino sur-central. Encontramos tres sistemas de autoridad, separados aunque interrelacionados, que abarcan los mecanismos sociales esenciales y los principios estructurales del pueblo. Los mecanismos sociales incluyen:

1. La progresión jerárquica a través de cargos escalonados a fin de ganar prestigio; y
2. La generosidad recíproca, especialmente dentro de lo red de parentesco consanguíneo, matrimonial y espiritual.

Los principios estructurales se dramatizaban por medio de los actos rituales de los funcionarios encargados de la organización de la autoridad. Los mecanismos sociales y los principios estructurales estudiados constituyen la base de una lógica nativa extremadamente compleja que se delinearán en esta ponencia. Uno de los principios lógicos que se describirán es el de la organización del espacio ecológico que utilizan las autoridades tradicionales, llamadas **envarados**. Salvador Palomino ha descrito la misma organización especial para el pueblo de Sarhua (1970). William Isbell (1968) ha observado una conceptualización similar del espacio ecológico, y Zuidema y Quispe (1968) han hecho una descripción bastante parecida del ámbito cosmológico.

En 1970 el pueblo abolió dramáticamente una de las tres organizaciones en un mitin público, el de **envarados mayores o Hatun Varayockuna** —quedando con una organización para la puna y una para el pueblo—. En esta ponencia se hará un breve esbozo de los antecedentes históricos de los envarados y se describirán los cambios que se han llevado a cabo en 1970. Doy por sentado que los elementos conservados son más esencia-

les a la estructura social del pueblo que aquellos desechados voluntariamente. Por lo tanto, al efectuar una comparación entre las organizaciones, conservadas y sus fiestas correspondientes y las organizaciones descartadas, será posible aislar aquellos elementos considerados esenciales. Como podrá dilucidarse, algunos de los principios estructurales y mecanismos sociales han resistido el paso de tres siglos. Nuestro ulterior interés es estudiar las transformaciones adecuadas por los indígenas al modelo estructural de la organización de autoridad tradicional.

BREVE ESBOZO DE LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

Desde hace cincuenta años los **envarados de Chuschi**, capital del distrito de la provincia de Cangalla, departamento de Ayacucho, han estado sometido a un continuo proceso de reducción. Según recuerdan varios informantes, muchos puestos de **envarado** han desaparecido. Entre éstos existía una organización llamada **Quechwa Varayoqkuna** o **Campo Varas**. Dicha organización comprendía un alcalde y los subordinados jóvenes, solteros, cuya función principal consistía en resguardar los sembríos que circundaban el pueblo. Un joven debió pasar por tres cargos de **envarado** y un cargo menor llamado "Estandarte del Señor de los Temblores" (Santo Patrón de Chuschi) antes de que se le permitiera ocupar los cargos establecidos para hombres casados. Hoy día un joven debe pasar sólo por un cargo antes de ser considerado elegible para el cargo de envarado que corresponde a un hombre casado.

Luego de haber ocupado todos los cargos de las organizaciones de mayor y menor, un hombre ocupaba el puesto de inspector, luego el de **Sallqa Alcalde** y, finalmente, alcanzaba la última posición de **Quechwa Alcalde**. Después de ocupar este último puesto, se convertía en un señor cesante, o literalmente, "un sin empleo".

En 1967-69, los puestos de inspector y aquellos asociados con el **Quechwa Campo**, habían estado vacantes casi durante treinta años. Mediante los cambios que se efectuaron en 1970, las organizaciones de **envarado** se redujeron aún más debido al abandono de los **Mayores** que en ese momento ocupaban la cúspide de los sistemas de **envarado**. Las funciones de **Quechwa Campo** fueron absorbidas por otra de las organizaciones: la de los envarados menores, cuyo dominio se ha extendido actualmente más allá del pueblo que ocupaban por tradición, y que también abarca el área cultivada circundante.

Otro sistema de envarado que ha desaparecido de Chuschi es una organización de mujeres envaradas. Ellas habían adoptado para su cargo los títulos de los funcionarios estatales: gobernadora, juez, así como los de los envarados masculinos: alcaldesa, regidora y alguacila. Se consagraban en la fiesta de Santa Rosa de Lima, el 30 de agosto, celebración que duraba una semana y se prolongaba hasta la primera semana de setiembre

La mejor descripción de todos los aspectos de la vida ayacuchana del siglo XVI viene de una carta al Rey de España de más de mil páginas escritos por el indio don Phelipe Guaman Poma de Ayala. Es interesante anotar que Guaman Poma de Ayala describe la fiesta principal de setiembre como la de **Coya Raymi**, "La gran fiesta de la Luna es coya y esposa del Sol" (1936: 254). Hoy día en Chuschi con la desaparición de las mujeres envaradas, la fiesta de "Santa Rosa" ha declinado en importancia dentro del ciclo ritual del pueblo.

Guaman Poma describe al **Alcalde Mayor**, al **Alcalde Campo**, a los **Alcaldes Ordinarios**, a los **Regidores** y a los **Alguaciles Mayores y Menores** en su extensísima carta al rey (1936: 794-802). Los Alcaldes Ordinarios eran los responsables de la ley y el orden en el pueblo; el alcalde campo era responsable de los sembríos, y el alcalde mayor desempeñaba el papel de asistente y mensajero del cacique. Estas funciones son análogas a las que desempeñaban los envarados de Chuschi en 1969.

Vale la pena observar que las autoridades descritas por Guaman Poma de Ayala y las de la moderna Chuschi difieren en muchos aspectos de aquellas determinadas por las ordenanzas de Toledo de 1575. Las ordenanzas declaraban que el primero de enero las autoridades cesantes debían elegir dos alcaldes de entre la población india común (Levillier 1925: 307). Más aún, una autoridad podía reelegirse para el mismo puesto después de un período de dos años (311). Además, se castigaba la ebriedad con la pérdida del puesto y el destierro (318).

Actualmente, en Chuschi la ebriedad es un deber ritual de los envarados, y lo que es aún más importante, es inconcebible que un hombre se reelija para el mismo puesto, porque esto sería contrario al principio de la progresión jerárquica a través de los cargos escalonados. Parece que la estructura de la autoridad inició su proceso de adaptación poco después de que se instituyeran las leyes. En otras palabras, la lógica nativa de la zona andina se aplicó rápidamente a una forma de gobierno foránea. La forma adaptada para la estructura de la autoridad ha sobrevivido hasta hoy a pesar de la ley número 605, que abolió a las autoridades tradicionales en todo el Perú en 1938 (Tarazona: 1946).

EL PUEBLO ACTUAL

Chuschi, comunidad indígena reconocida y capital de distrito, está situada a 120 kms. de Ayacucho, a una altura de 3,150 metros sobre el nivel del mar. El pueblo es el último de cinco situados en un camino de acceso a Ayacucho. La conclusión de este camino hace diez años ha cambiado notablemente a la comunidad. Tres líneas de ómnibus ofrecen un servicio semanal a Lima. Una mayor cantidad de vendedores va al mercado semanal; el número de tiendas ha aumentado de dos a once, y la mayoría de los propietarios de las tiendas no son lugareños. El número de

"vecinos" (como se les llama) ha aumentado debido al incremento de maestros de escuela y de otros empleados públicos que residen en Chuschi.

El fácil acceso de Chuschi a Lima y viceversa ha dado por resultado que los elementos migratorios jueguen un papel preponderante como innovadores culturales. Ellos proporcionan al pueblo nuevos valores educativos, su aporte personal y un punto de vista más secularizado del mundo. Hemos observado que hay un flujo constante de gente de Chuschi a Lima y viceversa. Los chuschininos residentes en Lima forman alrededor de cincuenta familias localizadas principalmente en uno de los pueblos jóvenes de la capital. Ellos ejercen una poderosa influencia sobre el cambio de la sociedad tradicional organizada en dos castas.

La población nuclear del pueblo de cerca de 1,100 habitantes (censo de 1961) está dividida en vecinos (llamados Qalas por los quechuahablantes) y comuneros. Los vecinos son los habitantes de habla española que visten a la occidental, que en su mayoría viven alrededor de la plaza del pueblo y que quizá representan un décimo de la población. Los comuneros, quechuahablantes, son los agricultores de subsistencia que visten el traje tradicional y viven en las dos mitades designadas como barrios alto y bajo. Los comuneros a menudo consideran a los vecinos como forasteros, aún cuando sus abuelos hayan nacido en la localidad. Para ser considerado hijo nativo, se debe ser capaz no sólo de ostentar un ancestro chuschino que se remonte a tres o cuatro generaciones, sino, la que es más importante, se debe tomar parte en la vida comunal del pueblo. Los vecinos son los tenderos, maestros de escuela, empleados públicos y funcionarios estatales como: gobernador, alcalde municipal, personero y juez. En enero y mayo los funcionarios estatales y el cura designan, por sorteo de una lista de candidatos elegibles, los sistemas de **envarados**. Se acostumbra presionar a los candidatos con alcohol hasta que acepten ejercer el cargo por un año; de lo contrario, se les encarcela por dos o tres días hasta que accedan a servir. Los comuneros son los únicos residentes que sirven como **envarados** y, en cambio, sólo los vecinos san elegibles para puestos estatales.

En 1867 hicimos una encuesta de 27 **envarados** cesantes en comparación con siete funcionarios estatales, y encontramos una serie de criterios para no ocupar el cargo de **envarado**:

- 1 Haber trabajado o vivido en Lima u otros centros urbanos;
- 2 Estar asistiendo al colegio en la localidad y
- 3 Haber servido en el ejército.

Ninguno de los funcionarios estatales había ocupado más de dos de los puestos inferiores al de **envarado**. De los 27 **envarados** a quienes se entrevistó, ninguno tenía más del tercer año de primaria ni había servido en el ejército; sólo tres habían trabajado fuera del pueblo. El factor crucial consistió en su grado de conocimiento del castellano, y hasta qué extremo se había cholicado, para usar el término de Martínez (1969) y otros.

Todos los funcionarios estatales sabían leer y escribir y todos habían terminado por lo menos la primaria. En contraste con esta drástica división de los deberes públicos, las mayordomías religiosas están bajo el dominio de ambos segmentos de la sociedad. Los **envarados** están directamente bajo el dominio de los funcionarios estatales; los **envarados menores** reciben órdenes del alcalde municipal; los de la puna, del cura y los mayores, cargos ya abolidos, recibían instrucciones del gobernador.

Según la terminología de Eric Wolf, a Chuschi se le puede clasificar como una comunidad cooperativa, cerrada, en la que el sistema político-religioso en su totalidad tiende a definir sus límites y actúa como punto de reunión y símbolo de la unidad de la colectividad (Wolf 1955-458). Sin embargo, la unidad colectiva en Chuschi se encuentra bajo presión. El aumento de asistencia a la escuela, el mejor sistema de comunicaciones, las nuevas actitudes, aspiraciones y demandas ejercen una fuerte presión sobre la pequeña cantidad de capital disponible y destinada tradicionalmente para los cargos religiosos y civiles. Enfrentados con dichas presiones, los comuneros decidieron abolir un sistema de **envarado** de nueve puestos y cuatro fiestas religiosas correspondientes. Han permanecido intactos dos sistemas de **envarados** y sólo tres fiestas.

LOS ENVARADOS EN 1967 - 1969.

Durante dos sesiones en el campo en 1967 y 1969, descubrimos que los sistemas de envarados que estaban separados, pero en interrelación, dramatizaban por medio del ritual las principales divisiones especiales concebidos por los comuneros. Los **envarados menores** establecían una conceptualización bipolar del pueblo. Los **envarados, mayores** dramatizaban el centro del pueblo, la iglesia y las relaciones externas. La tercera organización representaba el papel de la **sallqa runa** que tiene el doble significado de gente de la puna y gente salvaje. El área cultivada que circunda el pueblo era ritualmente importante aunque el **Quechwa Campo** se había abolido tiempo atrás.

La aldea está dividida en dos barrios: alto (**hanan**) y bajo (**urín**). Uno de los sistemas conservados lo constituyen las dos organizaciones paralelas de los barrios. Se les denomina menores, **Taksa Varayoqkuna** o soltero varas. Ancianos informantes afirmaron que hubo un tiempo en que el nombre soltero vara se refería a los jóvenes solteros que ocupaban los puestos más bajos de la jerarquía de **envarados**. Por alguna razón, este nombre se ha convertido en el término que designa a todo el sistema de barrios - tanto a jóvenes solteros como a hombres casados. Un joven soltero inicia su servicio de **envarado** en la organización del barrio donde vive. En 1967, era común que un niño pequeño, inclusive un bebé, fuera nombrado **envarado** y que un pariente del sexo masculino, su padre por lo general, desempeñara las funciones respectivas. De tal manera, un niño podía pasar por un cargo sólo de nombre y no interrumpir sus estudios.

En 1967 observamos que los **envarados menores** se reunían tres veces a la semana en las capillas de sus barrios. Esto lo alternaban con la limpieza de la plaza una vez por semana. Si el alcalde municipal instituía un día de trabajo comunal, los menores eran responsables de la asistencia de los hombres de su barrio. Cada familia tenía que mandar un hombre para cumplir un día de trabajo o pena de diez soles de multa en caso de ausencia. Los menores también tenían como tarea el resguardar los campos contra los animales y ladrones. Los alcaldes hacían una evaluación de los daños y multaban a los dueños de los animales, según el caso. A los animales se les ponía en el coso hasta que sus dueños pagaban las multas a la municipalidad. Las obligaciones rituales de los menores eran mucho más importantes que las de los mayores.

Las dos fiestas más importantes del pueblo son las dos que se conservaron después de las decisiones del 19 de enero de 1970. La fiesta de Santa Cruz, el tres de mayo, anuncia la estación de la cosecha. La **Yarga Aspiy** o acequia señala el inicio oficial de la siembra a fines de setiembre. La Santa Cruz es también la época en que los menores cambian de funciones, entregando la vara y dando por terminado un año de servicios. Como su nombre lo indica, la fiesta es también la ocasión en la que todas las cruces de las capillas y calvarios se llevan al pueblo para que el cura las bendiga. Cada cruz se decora con productos de la región específica. Cada barrio se considera dueño de varias capillas y cruces situadas en los tres caminos que parten del pueblo. El barrio alto es "dueño" de seis capillas y el barrio bajo de siete. Otra cruz pertenecía al alcalde mayor, quien la guardaba en su casa durante el año que desempeñaba sus funciones. Los mayores no tenían capilla y de ordinario se reunían en casa del alcalde. Será esclarecedor describir la fiesta de la Santa Cruz celebrada por los envarados en 1967 y la **Yarqa Aspiy**, según lo observado en 1969.

LA SANTA CRUZ

La primera noche de la Santa Cruz la celebraron las organizaciones de **envarado** de los dos barrios en igual forma. Cada grupo trajo de la puna el calvario y las cruces de las capillas, y las llevaron a una capilla que marca el límite de la puna con la zona intermedia entre la puna y el pueblo. En ese lugar se veló toda la noche. Cada cruz tenía un mayordomo que proporcionaba chicha, trago y coca. A la mañana siguiente los mayordomos ofrecían una comida, después de la cual los dos grupos bajaban ala aldea portando las cruces de la puna decoradas con quesos y papas, ocas y mashua. Las cruces de las capillas de las zonas intermedias estaban adornadas con maíz, trigo y cebada; una cruz del valle ribereño estaba adornada con tunas y calabazas. Todas las cruces se depositaron en las tres capillas situadas en las tres vías de acceso al pueblo; una de ellas

iba de la puna barrio arriba y dos hacia abajo — una, de la puna y otra del valle al pie del río. Los **envarados** y mayordomos llevaron las cruces o la iglesia, y en la tarde después de víspera se llevaron las cruces a la capilla del patrón del barrio donde se veló nuevamente. Durante la noche, los **envarados** hicieron visitas formales a las otras dos capillas del barrio y a la casa del **Hatun** alcalde mayor,

El último día se celebró con una misa y procesión alrededor de la plaza. Las cruces de las capillas se devolvieron a la capilla del patrón del barrio donde permanecieron hasta la **Yarqa Aspiy** que se lleva a cabo en setiembre. Los calvarios se devolvieron dos semanas después a sus lugares respectivos, situados en las partes altas de los caminos y en los picos de montañas, labor que efectuaron los alguaciles recientemente designados, quienes ocupan el puesto más bajo de envarados que es desempeñado por jóvenes solteros.

Durante el cambio de mando, el 3 de mayo de 1967, sólo se nombraron a cuatro hombres. Dos se presentaron voluntariamente, a dos se les obligó a la fuerza a aceptar sus varas; los catorce puestos restantes fueron ocupados durante el mes siguiente. En contraste, la celebración de la Santa Cruz en 1970 fue notoria por el entusiasmo desplegado por los nuevos **envarados menores**. Además, ni el alcalde mayor ni el gobernador ni el cura hicieron uso de la fuerza. Después de un mes el barrio de arriba tenía once **envarados** y el de abajo nueve. Los nuevos **envarados** nos explicaron que ellos estimaban que era esencial continuar con la costumbre de su pueblo, con "voluntad": ahora que ya no habían **envarados mayores** o **Hatun Varas** "nuestras costumbres dependen de nosotros".

YARQA ASPIY

Varios días antes de que se celebrara el **Yarqa Aspiy**, los dos barrios limpiaron sus respectivos canales de irrigación. A cada familia se le pidió que proporcionara un trabajador del sexo masculino para cumplir un día de trabajo bajo pena de multa de diez soles en caso de no acatar dicha petición. El día laborable se iniciaba alrededor de la diez de la mañana, cuando cada uno de los alcaldes menores pasaba la coca y la distribuía entre todos. No se permitía el alcohol, pero se observaban tres descansos para consumir la coca durante cada día de trabajo. El primer día, los hombres de cada barrio subían a sus respectivas "tomas de agua" situadas en lo alto del pueblo, en la puna. La de barrio arriba está aproximadamente al Norte y la de barrio abajo, al Sur. La "toma" de barrio arriba se llama **Matuna Ñawin** y está situada al Noroeste y en lo alto del pueblo. La toma **Ñawin Sulkaray** de barrio abajo se encuentra casi exactamente al Este del pueblo y sobre un risco muy escarpado que a su vez se halla encima del pueblo, en una dilatada puna. Los hombres de ambos barrios trabajaron tres días limpiando las acequias, avanzando hacia el

pueblo hasta que todas las acequias estaban limpias de piedras, monte y sedimento. Al final de tres días de ardua labor, con la participación de unos sesenta hombres y jóvenes de cada barrio, las acequias estaban listas para el ritual más importante del año, bajo la dirección de los **envarados menores**.

El primer día, un sábado, era el día de Ñawin u ojo de la acequia. Los **envarados menores**, ataviados con ropas nuevas y una manta nueva, amarrada a sus espaldas de tal forma que simbolizaba una carga (wachakicha), subieron a la puna. Conforme subían restituían las cruces a sus respectivas capillas, tomando chicha, trago y mascando coca. En cuanto llegaban a la capilla correspondiente a la toma de agua, los **envarados** ingresaban en ella y colocaban coca sobre el tosco altar. Permanecían cerca de tres horas bebiendo chicha y mascando coca. Los regidores proporcionaban una flauta y un tambor que se tocaban constantemente. Ambos grupos de los barrio alto y bajo regresaban a una pampa situada más allá del límite extremo del pueblo. Allí se les proporcionaba comida preparada y llevada por parientes femeninos consanguíneos, matrimoniales y de compadrazgo. Ambas pampas están situadas en lo que podría llamarse la zona intermedia entre el pueblo y la puna. Después de la "merienda", como se le llama a la comida, los dos grupos regresaban al pueblo y cada uno iba en procesión alrededor de la plaza con el acompañamiento del siguiente canto ejecutado por sus mujeres:

Matuna sulkaray pata manta pusa-
kamani Chuyay warmita pausa llic-
lla Wachakichayoqta wachakicha-
yoqta

Yo me he traído desde encima de la
matuna sulkaray. Mujer limpia, linda
manta que tiene dibujos de pausa
(un doble espiral en forma de S).

El día terminaba con el traslado de los grupos a las respectivas casas del alcalde, y se consumía más chicha, trago y coca.

Al segundo día se le denomina día del **Hatun Varayoqkuna (envarados mayores)**, el día de aquéllos que ocupan los puestos más importantes. Ellos son los que sirven a toda la aldea, cuyo centro está simbolizado por la iglesia. Los **envarados mayores** constituyen el segundo sistema interrelacionado de **envarados**. Los **envarados menores** celebraban su día del **Yarqa Aspiy** vigilando la limpieza ritual de los canales de irrigación dentro de los límites del pueblo. Esto se llevaba a cabo visitando primero la capilla de barrio arriba donde la mayoría de los miembros de barrio se reunía a beber chicha de los **qeros**. Igualmente, se visitaba la capilla de barrio bajo donde también se consumía una gran cantidad de chicha.

Cada barrio había nombrado a varios actores disfrazados para representar lo que interpretamos como la concepción que tiene el pueblo de la influencia externa. Se dramatizaban cuatro personajes principales —el **Ñaqa** o pishtaco, el **Chunchu** o indio de la selva, el **Hamite**, vendedor de hierbas del Lago Titicaca y el sacerdote católico. Cada barrio nombraba a

cada uno de los tres primeros. Al sacerdote católico acompañado por su ayudante negro y un sacristán retardado mental, lo tenía que nombrar el barrio de abajo porque la iglesia, está situada en ese barrio.

Toda la aldea se reunía cerca al cementerio situado después del barrio de abajo y al que se le considera fuera de los límites del pueblo. Esta reunión se llama **qonopa** como la capilla, situada cerca al cementerio. La mayoría de los comuneros aparecieron vestidos con nuevos atuendos y con chicha y trago. Sin embargo, los envarados son los llamados a proporcionar suficiente chicha para todo el pueblo. El último acto oficial del **Yarqa Aspiy** consistió en otra comida pública que dieron los **envarados mayores** y **menores** en una pampa cerca de la salida Sur del pueblo y que se halla a menor altitud. Jóvenes solteros y solteras, actores disfrazados y músicos continuaron paseando por las calles durante toda la noche.

El día lunes era un día festivo, privado para los **envarados**, quienes celebraban el llamado convido para aquellos que los habían ayudado a desempeñar sus cargos con éxito. Asistimos al convido en casa del alcalde menor del barrio bajo; estaban allí treinta y tres comuneros, de los cuales sólo cuatro no tenían parentesco consanguíneo, matrimonial ni espiritual. A cada persona se le servía de acuerdo a la generosidad que había desplegado. Si un hombre había donado al alcalde dos botellas de trago, se le servía una porción más grande de carne de llama y sopa, que la que se ofrecía a un hombre que sólo había dado una botella de trago. Uno de los compadres del alcalde que había permanecido debidamente sobrio durante las festividades, confeccionaba una lista en la que anotaba todas las donaciones. A esta lista se le denomina **kuyoq**: los que tienen cariño. Se le había dado al alcalde un total de cuarenta botellas de trago y cuarentidós soles. Entre los obsequios más considerables había cinco botellas de trago donadas por su primo paralelo por línea paterna y otras cinco donadas por el padrastro de su mujer. El alcalde mismo había, comprado tres y media arrobas de trago a 120 soles cada una, 20 cartones de cigarrillos y tres libras de coca; había matado tres llamas y preparado 30 **Urpos** de chicha. Las festividades del convido continuaron en su casa durante cuatro días más. Una vez que se llevó a cabo con éxito la **Yarqa Aspiy** se inició la estación de la siembra.

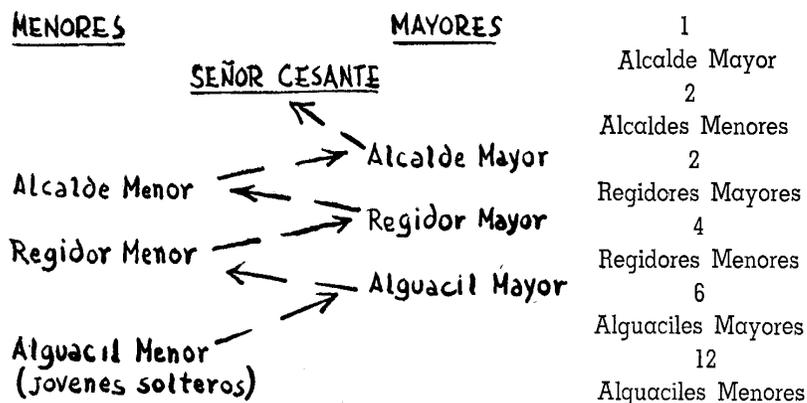
LOS HATUN VARAYOK O ENVARADOS MAYORES

El grupo de envarados que se abolió el 1° de enero de 1970 era el que servía a toda la localidad y estaba identificado con la iglesia. Ellos no eran dueños de una capilla como es el caso de los **envarados menores** de los dos barrios. Más bien, se reunían en casa de su alcalde las tres veces semanales requeridas. Su identificación con la iglesia era obvia. Durante cada festividad religiosa, a los **mayores** se les exigía que fueran a misa y que se situaran delante del altar. Durante las procesiones, el alcal-

ce mayor y sus **envarados** iban inmediatamente después del cura. Cambiaban de puesto en enero, y durante su año en funciones, eran responsables de las fiestas de Navidad, Carnaval y Semana Santa. Además, participaban en la **Yarqa Aspiy**, la Santa Cruz y Corpus Christi que son las tres fiestas que se han conservado.

Existe una interrelación entre los mayores y menores en cuanto que un joven soltero comenzaba su carrera de **envarado** como **menor** y luego ocupaba un puesto de mayor cuando se casaba.

La jerarquía alternativa completa. En 1967 habían 27 mayores y menores distribuidos como sigue:



LOS ENVARADOS DE LA PUNA

Queda por describirse un sistema: el de **Sallqa Alcalde** o Alcalde de la Puna y sus subordinados. Esta organización sirve a la cofradía de la iglesia con un año de trabajo en la puna cuidando las 250 cabezas de ganado vacuno y 1,000 cabezas de ganado ovino de la iglesia. La jerarquía consiste en el cura y su ecónomo, el alcalde, dos ovejeros, dos vaqueros y numerosos pastores. Únicamente son elegibles los comuneros dueños de animales. Se exige al alcalde y sus subordinados que vivan en la puna durante su año de servicios. El alcalde debe haber pasado por lo menos por los cargos de alguacil mayor y ovejero o vaquero a fin de llenar los requisitos. El alcalde reanuda sus funciones en enero y los demás en agosto.

Los funcionarios de la puna honran a su patrona, **Mama Limpiay**, el 8 de diciembre, día de la Inmaculada. Hay cuatro imágenes relacionadas con la cofradía de la puna —dos imágenes grandes **Mama Limpiay** y **Mama Rosa**, las cuales se quedan en la iglesia del pueblo y dos imágenes chicas las cuales se encuentran en la puna. Durante la celebración del Corpus Christi, en junio, las imágenes chicas son llevadas por las esposas de los mayordomos al pueblo donde se quedan hasta agosto o setiembre.

Las gentes dicen: "las hijas están yendo al pueblo para visitar a sus mamás". Las imágenes pequeñas son conceptualizadas como las hijas de las imágenes grandes.

El alcalde de la puna y sus subordinados son también elementos esenciales durante las fiestas de carnaval, cuando bajan a caballo al pueblo y actúan como gente incivilizada de la puna o **Sallqa Runa**: insultan a la virgen, blandiendo sus látigos y hondas como si fueran a atacar a cualquiera que se les acercara. Todos son blanco posible para sus bromas sexuales.

La actividad ritual central de los funcionarios de la puna se celebra en agosto o setiembre, cuando el ganado de la cofradía es herrado y entregado a los ovejeros y vaqueros nuevos. Ellos llevan las imágenes chicas a sus capillas en la puna para empezar el ciclo de ganadería de nuevo. Se hace una ofrenda al protector de los rebaños, **wamani**, deidad del cerro. Este ritual, observado en otras dos comunidades de las Pampas, lo he descrito admirablemente Ulpiano Quispe (1969).

CAMBIOS EFECTUADOS EN CHUSCHI EN 1970

El 1° de enero de 1970, día en el que estaba programado el cambio de mando de los Mayores o **Hatun Varayoqkuna**, los habitantes del pueblo celebraron un mitin público y decidieron abolir por completo estos cargos. Quedaron así dos sistemas: uno para servir al pueblo, llamado **Menores** o **Taksa Varayoqkuna**, y otro, llamado **Sallqa Campo Varayoqkuna** para servir a la cofradía de la iglesia en la puna. En total se abolieron nueve puestos, uno de ellos, el de Hatun Alcalde, el puesto de más prestigio dentro del sistema de cargos del pueblo. Después de haber alcanzado esta posición, un hombre se retiraba y se convertía en un señor cesante. Más aún, se decidió que los envarados restantes, los Menores y el Sallqa sólo celebrarían tres fiestas: 1—El tres de mayo, la Santa Cruz, 2—La Acequia o **Yarqa Aspiy** en setiembre y 3—Corpus Christi en junio. Los **Menores** tendrían a su cargo las dos primeras y la última permanecería bajo el dominio de los funcionarios de la puna. Los **envarados** ya no serían los llamados a celebrar Cuaresma, Navidad, Semana Santa y Carnavales. Además el alcalde municipal decidió que a los **envarados** se les prohibiría gastar en el desempeño de sus cargos.

La siguiente explicación la ofreció un informante de 56 años, quien había completado ocho cargos de **envarados** y cinco mayordomías religiosas:

"Ahora nadie nos respeta. Por gusto gastamos. El deber del alcalde es mandar. Yo si he pasado los cargos de **envarado**. Yo sé hacer todo. Tú qué sabes? No has pasado nada. Así decimos".

Un comunero informante de 64 años emitió estas opiniones acerca de los cambios recientes:

"Yo creo que está bien tener **envarados** sin gastos. Porque ahora hasta las cosechas no son como antes. No necesitamos los **Mayores** como antes. Antes llevaban papeles a Cangallo y Ayacucho a pie. Teníamos que andar con los guardias dándoles caballos. Los alguaciles tenían que servir al gobernador en turno una semana cada alguacil. Había otro para servir al sacerdote, y nuestras esposas tenían que servir a los primeros vecinos notables cuidando sus hijos o trabajando como cocineras. Ahora hay otra costumbre. En este tiempo todo cambia hasta el cura dice a los colegiales que están por otro camino. Está bien que tengamos **envarados menores** no más. Ellos pueden cuidar las sementeras y comunicar con la gente. Ahora cada barrio tiene un **alcalde vara** y dos regidores."

La reducción y abreviación de los sistemas de **envarados** reflejan cambios acelerados en los últimos diez años.

CONCLUSIONES

Examinando los cambios impuestos por los comuneros mismos, y que afectan a la organización de los envarados, podríamos tal vez delimitar los elementos de la estructura social considerados esenciales por ellos mismos. El análisis de una situación de cambio nos enfrenta a la lógica indígena en acción. Una comparación de los datos modernos, con los históricos nos permite decir que existe una continuidad estructural. Finalmente, nuestro ulterior interés es construir un modelo estructural basado en las conceptualizaciones de los comuneros mismos y estudiar las transformaciones aplicadas al modelo por los comuneros mismos.

Examinando las características comunes del sistema de los **envarados**, encontramos en principio que existe un orden jerárquico en todos los actos de su vida diaria. Así: **los alcaldes** siempre ocupan las posiciones de mayor rango, estando frecuentemente flanqueados por sus dos **regidores** subordinados, uno a su izquierda y el otro a su derecha. La designación común que se da a estos regidores es el de "brazos".

Luego, y a pesar de que con el correr del tiempo se han ido eliminando una serie de cargos, y muy recientemente el sistema de **envarados mayores**, en su totalidad, siempre persiste una progresión obligatoria de rangos. El comunero que finaliza esta progresión obligatoria es designado con el nombre de **Señor Cesante**, que es ya una condición de hecho que representa el prestigio máximo que puede aspirar un comunero. Ser **Señor Cesante**, significa haber cumplido con todos los rangos de **vara** en una progresión escalonada que dura casi toda una vida; Además, el comunero debe hacer ingentes gastos de dinero y productos demostrando una generosidad sin límites. La generosidad del '**carguyoq**' está en relación a la

ayuda dada por sus familiares consanguíneos, espirituales y de matrimonio. La ayuda de éstos es, por otro lado, retribuida por el **carguyoq**, en proporción directa a lo dado. Es interesante que algunos comuneros, los más mestizados, dicen que uno tiene que pasar el cargo de **alcalde municipal**, juez o gobernador para llegar a ser **Señor Cesante**. Otros, los menos y los de la escala social más baja, dicen que para llegar a tal, uno tiene solamente que terminar los cargos de **envarados menores**.

De la totalidad de las fiestas guardadas, los comuneros de Chuschi, han retenido únicamente tres fiestas, las cuales reflejan su propia organización especial y económica. La actual fiesta de la Santa Cruz, celebrada durante el mes de mayo, corresponde al rito de la cosecha y tiene vinculación directa con la descrita para el mismo mes por el indio don Phelipe Guaman Poma de Ayala; representa el momento culminante de la traslación y almacenamiento de la cosecha de las chacras al pueblo. En el actual Chuschi, junto con la primera cosecha se traen las trece cruces de capilla, erigidas en los tres caminos de acceso al pueblo. Los **envarados menores** son los encargados de su traslación así como del mantenimiento y cuidado de las cruces y capillas que dicen pertenecer a cada uno de los barrios. Esta función de los **varayoc menores** hace recordar a la organización de las antiguas guacas dispuestas en líneas radiales a partir del centro del pueblo y sus ministros encargados de guardarlas, tal como lo describe Rodrigo Hernández Príncipe (Zuidema, 1970) en 1622.

Las cruces se quedan en el pueblo hasta el **Yarqa Aspiy**, el acto ritual de limpiar las acequias, luego del cual son devueltos a sus respectivas localidades. La fiesta de **Yarqa** marca el inicio de un nuevo ciclo agrícola. También representa un rito al agua. El pago que hacen los **envarados** al **ñawin** (ojo de acequia), asegura la suficiente agua durante el año agrícola que empieza.

Las otras actividades económicas mayores corresponden al pastoreo y cuidado del ganado (llamas, carneros, alpacas y vacunos), y tienen lugar en la puna. En este aspecto persisten aún los **envarados de la puna**, y sus fiestas principales. En este caso los envarados son los responsables de la ofrenda que se hace al **Wamani** (el dios del cerro) durante la herranza. Sin embargo, existe también el culto a dos deidades femeninas: **mama limpiay** y **mama rosa**, quienes residen en sus capillas erigidas en la puna, desde febrero a junio. Durante el mes de junio son trasladadas al pueblo donde permanecen hasta el mes de setiembre. Su permanencia durante esta época corresponde a la temporada de sequía, durante la cual los animales que allí pastan son llevados al pueblo para aprovechar la chala de las chacras después de las cosechas.

A través de los **envarados menores y de la puna**, estas tres fiestas mantenidas por los chuschinis, reactualizan su concepción espacial, que deriva en zonas económicas.

BIBLIOGRAFIA

- Isbell, William H.
1968 ms. **The interpretation of prehistoric site locations in terms of a modern folk model.** Paper read at the 67th Annual Meeting of the American - Anthropological Association.
- Levillier, Roberto
1925 **Gobernantes del Perú, Siglo XVI. Tomo VIII. Ordenanzas del Virrey Toledo.** Madrid.
- Martínez, Héctor
1969 **Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata.** Centro de Estudios de Población y Desarrollo - Lima.
- Palomino, Salvador
1970 ms. **El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua .**
- Poma de Ayala, Felipe Guaman
1936 **Nueva, Coronica y Buen Gobierno,** Institut D'Ethnologie. París.
- Quispe M., Ulpiano
1969 **La herraanza en Choque Huarcaya y Huamcasancos.** Ayacucho. Instituto Indigenista Peruano, Lima.
- Tarazona, Justino
1946 **Demarcación política del Perú: Recopilación de leyes y decretos (1821-1946).** Ministerio de Hacienda y Comercio. Lima.
- Wolf, Eric
1955 "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion" **American Anthropologist.** Vol. 56, 452/471.
- Zuidema, R. T.
1970 ms. **A unique Document for the Study of Andean Social and Religious Organization.**
- Zuidema, R. T. a and U. Quispe
1968 "A Visit to God". **Bijdragen,** vol. 124.

EL CAMBIO EN LAS RELACIONES DE PODER EN UNA COMUNIDAD DE LA SIERRA CENTRAL DEL PERU

TEOFILO ALTAMIRANO RUA

El presente trabajo se hizo realidad en una de las áreas tradicionales de la región andina, ubicada en la sierra central del Perú, en el departamento de Apurímac, provincia de Andahuaylas y distrito de Ongoy. La investigación se extendió entre los meses de julio a octubre de 1969; con otro período adicional en el mes de febrero del presente año (1970).

El marco histórico social, metodológicamente se presenta con tres etapas significativas dentro de su evolución:

- a). Primera etapa. Integridad de la Comunidad; este período se extiende desde el inca nato hasta 1725; fecha en que aparece la primera forma de propiedad privada (la hacienda de Chacabamba).
- b). Segunda etapa. O de la expansión física y social del sistema de hacienda; desde 1725 hasta 1935.
- c). Tercera etapa. O de la reversión del fenómeno; la comunidad se expande físicamente hacia las haciendas. Este fenómeno empieza en 1935 y dura hasta la actualidad.

El tema central se refiere al estudio de las condiciones estructurales que permitieron los cambios en las comunidades dependientes involucradas en un sistema de haciendas. Estos cambios, efecto de la movilización campesina (1), originaron la formación de un nuevo sistema de organización social de comunidades relativamente independientes. Esta nueva situación ha permitido que los recursos sociales y económicos disponibles, de los que se encontraban excluidos en la situación anterior (antes de la movilización), pasen a ser controlados y usados por la organización comunal.

El tema se desarrolla en cuatro puntos:

El primer punto se refiere a algunas caracterizaciones del proceso histórico del área se pone mayor énfasis en los hechos acaecidos después

(1) Capacidad de gestionar iniciativas en forma autónoma, tendientes a modificar las pautas directrices de una sociedad especialmente rural caracterizada por relaciones de dependencia y dominación interna.

de 1935, fecha en que se inicia la movilización campesina propiamente. El segundo punto hace referencia somera de las comunidades conformantes, del área; sus características generales y particulares, especialmente en términos de cambio social, efectos de las movilización campesina. El tercero, se concreta en ofrecer los mecanismos internos y externos que están canalizando los lineamientos del cambio en el área y en la comunidad de Ongoy. El cuarto y último da a conocer la existencia de grupos interactuantes y diferenciados; estos grupos, por la desigual distribución de los recursos, se encuentran en constante oposición, manifiesta en tensiones y conflictos por la posesión de tierras.

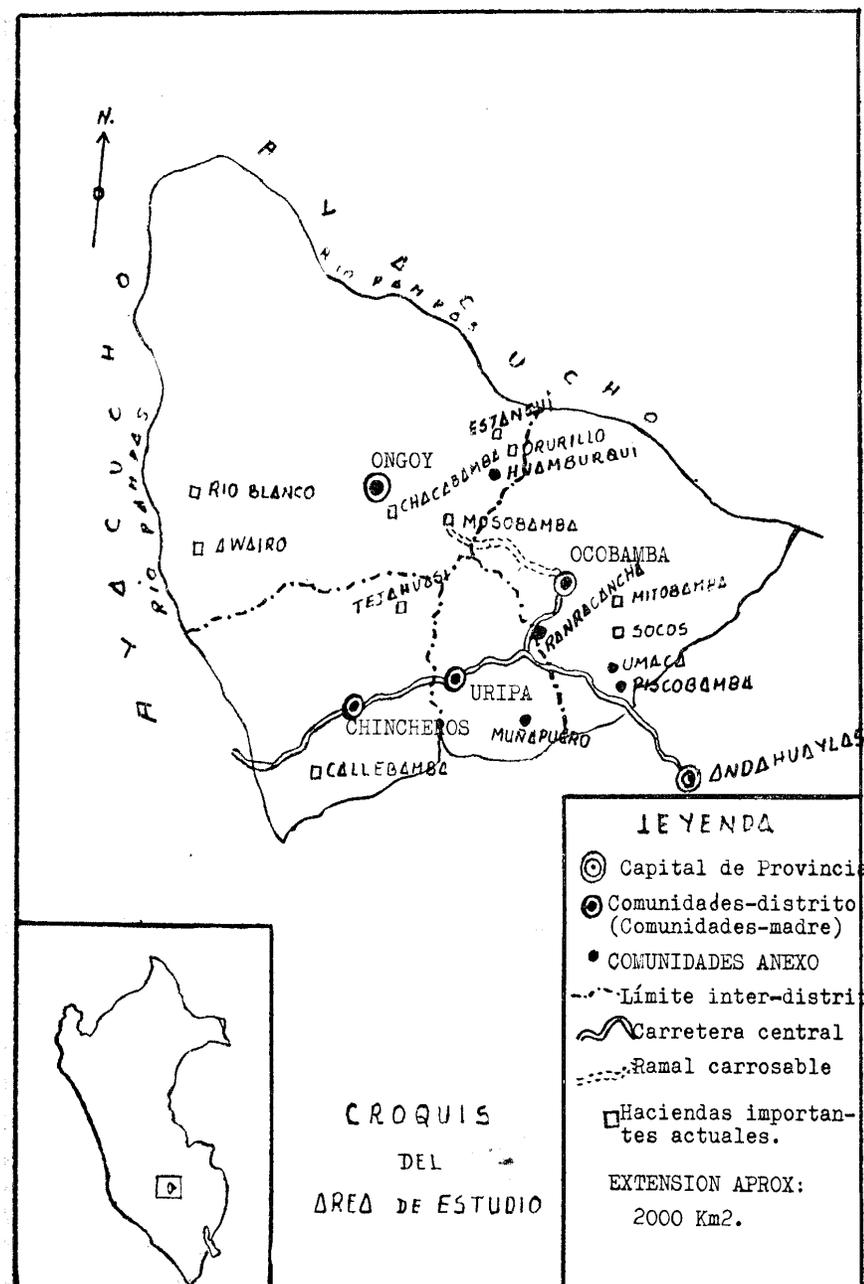
El desarrollo de los cuatro puntos se desprende del estudio de las estructuras: económica (tenencia y propiedad de la tierra); social (cambio en las relaciones del poder); política (cambio en las relaciones institucionales de gobierno interno); cultural (grado de sincretismo). Estos acontecimientos pueden ser enfocados de la siguiente manera:

1. CONDICIONES HISTORICO-ESTRUCTURALES QUE NORMARON LA MOVILIZACION CAMPESINA.

a) El área, en su proceso histórico, social, económico y político ha permanecido relativamente aislada de los centros urbanos importantes tanto en la Colonia como en la República. El surgimiento de la ciudad colonial de Ayacucho extendió su influencia y sirvió de sede residencial-urbana de los primeros hacendados de Ongoy desde 1725 hasta 1935. La hacienda se constituye como un nuevo sistema u ordenamiento social, económico y político. Se caracterizó por la creciente centralización del poder local y el constante acaparamiento, control y uso de los medios e instrumentos de producción y la incorporación de campesinos libres al sistema de hacienda. Este nuevo tipo de organización social rural se opuso de hecho a la organización comunal. Oposición basada fundamentalmente en la tenencia y propiedad de la tierra.

La desigual distribución de este recurso dio origen a la diferenciación social de dos grupos; uno de carácter urbano-misti y el otro rural-campesino.

b) La constante ampliación físico-social del sistema de hacienda a través del despojo de tierras y la herencia familiar produjo la quiebra del sistema comunal. Es entonces que las condiciones de vida del campesino se ven básicamente afectadas. Se produce el primer descontento en el sector campesino; esto se manifiesta en la apertura de conflictos legales por posesión de tierras. La ineficacia de este recurso hace que la situación no cambie. Este hecho produce los primeros contactos con los centros urbanos y la emigración de los más descontentos que generalmente son campesinos en edad productiva (jóvenes). La emigración da origen a la creación y desarrollo de nuevos recursos; las acciones campesinas se desarrollan en dos niveles: en la misma comunidad y en Lima. Se obtiene el recono-



cimiento de la comunidad en 1935 con lo que se da fin al proceso de expansión geográfica de las haciendas y se da comienzo a la movilización campesina, entendida como una serie de acontecimientos tendientes a modificar las pautas directrices de una sociedad tradicional caracterizada por relaciones de colonialismo interno, en cuya cúspide se encuentra un pequeño grupo con poderes de decisión interna (hacendados y mistis) y en cuya base se encuentra una masa campesina desarticulada y dominada.

c) La ruptura de estas relaciones de clases encuentra en la movilización la vía más eficaz para obtener las expectativas y satisfacer las crecientes demandas campesinas. Este fenómeno en su primera etapa tiene carácter cuasi-autónomo y espontáneo; a medida que se fortalece y obtienen ciertos logros, fue relacionándose con organizaciones de carácter urbano (sindicatos, estudiantiles y políticas). Esta ampliación de nuevos recursos de lucha trajo como consecuencia la organización relativa de un sector de la comunidad que acudió al recurso bélico para salvaguardar sus intereses. Su precariedad, la deficiente organización y la falta de apoyo comunal se constituyeron en factores adversos a los intereses de la comunidad. El saldo, desfavorable a la comunidad (26 campesinos muertos por las fuerzas policiales el 4 de octubre de 1963) y las tierras en cuestión revertidas a los mistis (grupo opositor),

d) En términos de la reivindicación de tierras, entre los dos tipos de movilización: espontánea y relativamente organizada, es la primera la que ha satisfecho parcialmente las peticiones campesinas: acceso a las tierras de las haciendas; reincorporación de colonos a la organización comunal y liberación del dominio de las haciendas. El segundo tipo de movilización trajo como efecto la desorganización temporal de la comunidad, amedrentamiento, y la pérdida de las tierras en cuestión. Pero estas acciones reforzaron la imagen de las luchas campesinas que en ese momento tomaban cuerpo en todo el Perú; razón fundamental que produjo la dación de una ley de reforma agraria apresurada emanada del poder político central (gobierno).

2. LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DEL AREA.

Al igual que las otras agrupaciones del Ande peruano y particularmente de la sierra sur; las comunidades del área de Ongoy constituyen un tipo de organización social rural. Organización basada en vínculos de solidaridad interna y lazos de identificación similares, dentro de un ámbito geográfico determinado.

Las características unificadoras o generales a nivel de área han sido fuertemente normadas por el proceso histórico social de dos sistemas interactuantes y diferenciados: la comunidad y la hacienda. Esta diferenciación está basada en la estructura de la tenencia y propiedad de la tierra, cuya característica fundamental es la desigual distribución de este recurso. Es esta la razón básica que originó la identificación de intereses

incongruentes de los dos grupos conflictivos: los hacendados, máximos representantes de la hacienda, y los campesinos representantes de la comunidad.

Las características intra-comunales se aclaran una vez lograda la relativa independencia, efecto de la movilización campesina. Es cuando cada comunidad tiene que enfrentarse a situaciones diversas que obedecen a condiciones ecológicas, sociales y económicas fundamentalmente no diferentes en cada comunidad.

La comunidad de Ongoy por haber sido la gestora del proceso de movilización ha creado, desarrollado y acrecentado su nivel de corporatividad e identificación. Estos elementos básicos forjaron la relativa independencia. La ampliación física y social del sistema comunal hacia la hacienda; incorporación de campesinos dependientes de la hacienda hacia la organización comunal, ruptura de una estratificación social rígida y colonialista, creación de nuevos canales de movilidad; eliminación de grupos de poder interno; finalmente la capacidad comunal para resolver sus problemas internos incluso a nivel distrital, son los principales efectos de la movilización.

Ocobamba es otra de las comunidades que conforman el área. Esta comunidad tuvo problemas semejantes a Ongoy en términos de estructura social y económica. Pero sus recursos de movilización fueron menores; por ejemplo: deficiente organización comunal; pocos contactos con el exterior; diversidad de sub-grupos sociales con intereses particulares manifiestos en tensiones entre los barrios para ostentar cargos de autoridades distritales; la convivencia urbano-rural, su relativa legitimación y la dependencia del segundo ante el primero. Estos factores se constituyeron en las "barreras" para el desenvolvimiento de la comunidad. Sin embargo el proceso de movilización se hizo presente aunque con menor intensidad.

Entre los efectos de la movilización se cuenta: acceso a tierras de las haciendas por un sector de la comunidad; debilitamiento del poder de los hacendados; reducción del distanciamiento social y económico intergrupalo. Estos logros no fueron suficientes como para haber modificado las bases de acceso al poder; pero sí permitieron que el campesino mejorara sus condiciones de vida.

Uripa y Chincheros, tercera y cuarta comunidad del área, caracterizadas porque el proceso de cambio está normado por la influencia de modelos urbanos gracias a su ubicación geográfica (al borde de la carretera). Esta situación está produciendo, en lo económico, la ampliación del mercado a las zonas rurales y el ingreso a una etapa de economía pre-capitalista. En lo social y cultural la adopción de patrones culturales urbanos. La movilización, aunque no tuvo la misma importancia que en Ongoy, es otro de los mecanismos internos que ha contribuido a la relativa independencia comunal.

En suma, la movilización campesina en el área se ha constituido como el medio más apropiado para el cambio social, porque surge de la co-

munidad y crea un estado de permanente acción campesina. No así la influencia urbana que ocasiona mayor dependencia; pasividad campesina; surgimiento de sectores sociales y económicos intermedios. Pero no hay que descartar que estos dos factores (interno y externo), pueden llegar a conjugarse y ofrecer mejores posibilidades de desarrollo. Es el caso de la comunidad de Uripa que en el área ocupa el lugar de vanguardia en términos de integración a la sociedad y cultura occidental.

3. CARACTERÍSTICAS DEL CAMBIO EN EL AREA Y EN LA COMUNIDAD DE ONGOY.

a) Las cuatro comunidades-distrito conformantes del área siguen un lineamiento de cambio semejante al de las áreas adyacentes. Este cambio se manifiesta en el paso del sistema de hacienda al comunal, como efecto del proceso de movilización.

b) El cambio a nivel de área se produce a partir de conflictos legales de dos grupos (hacendados y comuneros). El grupo que tiene mayores posibilidades de obtener éxito en un primer momento es el cuestionado (hacendados) por las óptimas relaciones con el sector urbano donde radican las autoridades pertinentes. Esta situación permitió el statu-quo y el dominio interno.

c) La insistencia del grupo de poder en no cambiar la situación produce la identificación de intereses y necesidades campesinas. Esta identificación tiene como objetivo principal modificar las bases de acceso al poder mediante la reivindicación de tierras, que en ese momento son ocupados por la hacienda.

d) La economía de la comunidad, basada en la explotación agropecuaria, es la razón más explicativa del interés comunal en ampliar sus tierras. Las propias (tierras de la comunidad) no son suficientes como para satisfacer necesidades primarias.

e) El proceso migratorio de campesinos produce el surgimiento de centros urbanos modernos; utilización de medios y vías de comunicación y la aparición de programas desarrollistas controlados desde el gobierno central, que norman y aceleran la velocidad del cambio, por influencia externa.

La situación legal de las comunidades y el grado de identificación participación y organización comunal se constituyen en factores internos que juntamente con los externos están jugando roles significativos que están rompiendo con los patrones tradicionales. Estos patrones son más intensos en lugares donde factores internos y externos de cambio tienen menor influencia.

f) Estos factores (internos y externos) de cambio si bien han satisfecho ciertas expectativas desarrolladas (mejores condiciones de existencia), por otra parte han creado un grupo intermediario entre el propiamente campesino y los mistis. Este "grupo transicional" por su movilidad geográfica y social es el "innovador" en las comunidades. Estos individuos muchas veces son líderes o dirigentes campesinos o el intermediario de la comercializa-

ción de la producción agropecuaria rural con el mercado local o regional (eslabón más débil de la economía nacional).

Características del cambio en Ongoy:

a) Ongoy, en el conjunto de comunidades del área, se ha convertido en el eje del cambio por el mejor aprovechamiento de los recursos sociales y económicos disponibles. Esta posición proviene desde las primeras etapas del conflicto y se prolonga hasta la actualidad.

b) La doble acción campesina, una basada en la eficiente organización comunal y otra es el rol que juega el club directriz en Lima se está convirtiendo en el medio más efectivo para el desarrollo interno de la comunidad.

c) La dirección del cambio está normada por los nuevos modelos urbanos cuyos innovadores principales son los migrantes permanentes.

d) El distrito, como categoría política y normativa, cada vez tiene menor importancia en el ámbito comunal, por el divorcio existente entre el sector urbano (donde permanece la organización distrital) y el sector rural (donde radica la organización comunal). Las actividades distritales y comunales se ejecutan independientemente.

e) Este divorcio urbano-rural ha permitido un desarrollo desigual dentro de la comunidad. El sector urbano antes de la movilización controlaba al sector rural "proveedor" del desarrollo urbano. En la actualidad, por la falta de relaciones, es el sector rural-campesino el que ostenta mayores recursos de desarrollo económico y social, pues el sector urbano parece haber encontrado su "techo".

f) Esta dualidad ecológico-social ha creado la creciente identificación del sector rural hacia la organización comunal y del sector urbano con la organización distrital. Esta situación en términos sociales implica la presencia de dos grupos diferenciados y de conflictos (misti-campesino). Por otra parte ha creado la apertura de nuevas relaciones del sector rural con otro centro urbano (Uripa) dentro del área. Esta relación obedece a razones económicas de comercialización de los excedentes de producción agropecuaria.

4. GRUPOS ACTUANTES EN EL PROCESO DE LA COMUNIDAD DE ONGOY.

En términos de estratificación socio-económico la movilización campesina rompió las funciones económicas y sociales que tuvo la propiedad privada, que se había convertido en instrumento de explotación del hacendado. La movilización cumplió un rol integrador en el sector campesino porque los diversos sub-grupos antes de la movilización se convierten en grupos de intereses comunes, en oposición permanente al otro sector dentro de las relaciones de conflictos: los mistis. Este segundo grupo desde el principio (con los hacendados) no llegó a constituirse en grupo solidario, factor principal que ha ocasionado su debilitamiento.

De esta manera en la actualidad se perciben dos grupos definidos (el campesino y el misti) y otro pequeño sector intermediario con roles más campesinos que mistis,

Características principales de cada grupo en su dinámica interna:

a) La no existencia de un nexo que una la organización distrital y comunal hace que la sociedad global tenga dualidad de roles y funciones can mecánicas de acción independientes. La organización distrital a pesar que abarca toda la comunidad no ha logrado controlar los acontecimientos del sector rural. La razón estriba en dos conflictos urbano-rurales.

b) El sector urbano-misti cuenta con los recursos necesarios para ejercer dominio en el sector rural-campesino; entre ellos: económico (mayor extensión de tierras) social (mayor integración a la cultura urbana), político (como autoridades centrales), cultural (alfabetismo y bilingüismo). Pero el deficiente aprovechamiento de los citados recursos, ocasionado por el no reconocimiento a estas atribuciones por parte de la masa campesina, no permite su constitución como grupo de poder interno.

c) Se demuestra que la falta de relaciones urbano-rurales desfavorece la velocidad del cambio en el sector urbano. Es el sector rural el que "provee" los elementos necesarios para el desarrollo material y social urbano. En cambio, la falta de estas relaciones urbano-rurales favorecen al sector rural puesto que rompe la relación de dependencia urbano-rural interna, situación en la que se encuentran la mayoría de las comunidades-distrito.

d) De esta manera el proceso de cambio urbano-misti está circunscrito a las condiciones limitantes que en el caso de Ongoy son variadas. Situación que lo mantiene relativamente estancado y con pocas posibilidades de desarrollo.

El grupo campesino presenta una gama más compleja en su proceso de desarrollo interno. Se le considera como autor y protagonista de los acontecimientos que lo independizó de la fuerte relación de dependencia al que ha estado ligado.

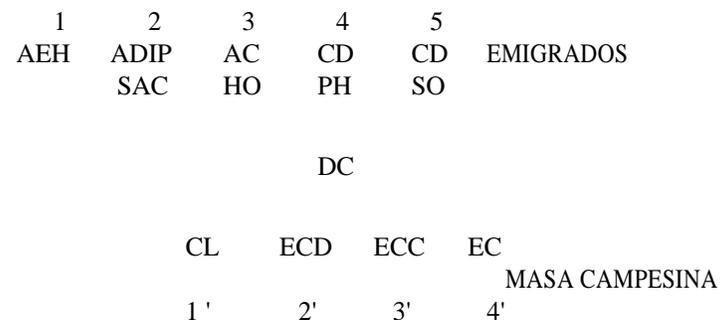
Entre las características de la ruptura de la relación de dependencia se citan:

a) La movilización, que tiene carácter endógeno y autónomo. Fueron los mismos campesinos los que desarrollaron formas modernas de organización re interpretando sus modelos tradicionales cuyo éxito llevó a adoptar ciertos modelos urbanos con fines de reivindicación y modificación de los patrones vigentes.

b) El cambio en las relaciones de poder dio lugar al cambio de sistemas organizativos. En una primera instancia son las haciendas las que capturan a las comunidades, sometiéndolas a su dominio. En segundo lugar, por razones ampliamente explicadas, las comunidades revierten sus propiedades (tierras) e involucran a sus habitantes al seno de la organización comunal. En esta nueva situación el campesino se encuentra con me-

jores oportunidades alternativas de mejorar sus niveles de vida y de contribuir eficientemente al desarrollo local, regional y nacional.

c) El control de las decisiones internas en la comunidad se puede esquematizar en la siguiente figura.



Leyenda:

1. "Asociación Ex-alumnos de Huaccana"
2. "Asociación de Defensa Independiente Pumachuco-Simpe Anexo Callapayoc."
3. "Asociación Cultural Hijos de Ongoy"
4. "Club Deportivo Progresista de Huaccana"
5. "Club Deportivo Santiago de Ongoy"

DC. Dirigencia comunal.

- 1'. Comuneros libres
- 2'. Ex-comuneros dependientes
- 3'. Ex-comuneros colonos
- 4'. Ex-colonos

De la lectura del esquema expuesto se desprende:

Que las acciones campesinas se desarrollan en dos niveles sociales distintos; uno en la ciudad (Lima) y el otro en la misma comunidad. Estas acciones actúan coordinadamente en beneficio comunal.

La parte dinámica del esquema es como sigue:

La insistencia del hacendado en no satisfacer u ofrecer recursos de existencia básicos a los comuneros obliga a emigrar a algunos de éstos. Los emigrados para darle mayor funcionalidad a sus intereses se agrupan en un club. Este club se convierte en el "puente" que une la comunidad con la ciudad. Esta apertura de comunicación favorece la creciente emigración de comuneros y da nacimiento a otros clubes "satélites" que a su vez mantienen relaciones estrechas con el club matriz a través de sus dirigentes. El club matriz coordina las acciones e interpreta las inquietudes de

los emigrados y por intermedio de correspondencias formales o informales (conducidas por los propios emigrantes) establecen relaciones con la dirigencia comunal. Los miembros de la dirigencia sirven de intérpretes entre los emigrados y la masa campesina que se encuentra articulada internamente. Este hecho factibiliza la discusión de los problemas internos, en base a las directivas impartidas por el club. Esta reinterpretación se realiza con el máximo de autonomía comunal de donde surgen las decisiones a nivel comunal y algunas veces distrital. Estas decisiones son nuevamente informadas a los dirigentes del club "Asociación Cultural Hijos de Ongoy" en Lima, quienes a su vez las dan a conocer a los miembros en sus acostumbradas reuniones.

La identificación de intereses, basados en la reivindicación social de la comunidad, no permite que los acuerdos tomados en los dos niveles sean muy diferentes. De esta manera se establecen relaciones que hacen posible su mayor eficacia, tanto a nivel de Lima como en la comunidad.

