

Reafirmación del orden: Ayllus, varayos y matrimonio en Huayllay (Huancavelica)

Rommel Plasencia Soto

El antropólogo Bernard Mishkin (1960) hacía notar que el intento de adscribir étnicamente a los pobladores de la sierra peruana debíase más a la habilidad del investigador que a la utilización de las categorías de indio o mestizo, que carecían de precisión en las sociedades descritas como tales.

Las identidades¹, y los soportes sociales que suponen, no pueden ser definidas en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema social determinado; no se afirman aisladamente sino por oposición. De este modo, el contacto interétnico engendraría dichas identidades (Lomnitz-Adler 1979, Cardoso de Oliveira 1971), y la adscripción que los miembros de un grupo étnico se dan a sí mismos puede delimitar un conjunto de diferencias más de lo que podría subrayar una definición dada por extraños. O quizá podría delimitar características que se presumen adecuadas a sus miembros. En ambos casos, las “categorías de adscripción” son más importantes, es decir, las que los mismos actores sociales consideran significativas (Barth 1976:10-11).

Sin embargo, no se sabe cuáles serán utilizadas con fines de interacción, apareciendo la distintividad en diversas interrelaciones, con mayor o menor importancia. Por esta razón afirmamos que las categorías étnicas son fundamentalmente colectivas, que cambian rápidamente según los contextos, mientras que las clases sociales operan a nivel nacional son únicas y tienen la misma disponibilidad en cualquier lugar y punto del territorio.

1. La identidad es distinción y ésta supone evidencias por las cuales se reconocen sus elementos, pues el acto de distinguir significa cómo actuar ante lo identificado. Así los sistemas de clasificación social son, pues, eficaces para el reconocimiento del otro.

DEFINICIÓN DE LO INDIO

Spalding (1974) observó en el caso concreto de Huarochiri que la noción y los atributos de lo “indio” están históricamente determinados. Por lo tanto, las características que lo definían en el siglo xvii no son las mismas que lo definen a fines del siglo xviii. El célebre Concolocorvo en su *Lazarillo de ciegos caminantes* (cap. xx: 111) dice que bastaba lavar, vestir, calzar y dar “oficio útil” al indio, para que a los “dos meses” pase a ser “cholo” y “mestizo en el nombre”. La confusión fue tal que el virrey Martín de Enríquez ordenaría un censo de mestizos. Kubler (1950) muestra que en el curso del siglo xix los indígenas recuperaron la sierra sur, que ya se había amestizado. Contreras (1989), en un sugerente artículo, señala que en el valle del Mantaro el paso de indio a casta estuvo vinculado a la activa movilidad social y económica de la región; la propiedad le confería muchas veces la categoría de “mestizo” y aun de español.

Esto nos conduce a diferenciar claramente entre el mestizaje biológico y la categoría social de mestizo; no olvidemos que el mestizo desde el siglo xix fue cambiando su sentido de tránsito de indio a blanco, para afirmarse en todo aquello que se acercase a los valores y patrones de la cultura dominante y la sociedad nacional. La manipulación de estos valores ha sido y es una fuente de poder y, consecuentemente, de prestigio.

La revisión anterior nos permite puntualizar los siguientes postulados acerca de la definición de indio:

- a) Muchas de las definiciones nos dejan ver su inconsistencia, parcialidad o incapacidad para explicar la gran variedad de situaciones y contenidos culturales.
- b) Cualquier intento por definir nuestra población indígena de acuerdo a un solo criterio (lengua, raza o vestimenta) es insuficiente.
- c) Sin embargo, cuanto más criterios se incorporan a la definición de indio, menos gente se ajusta a ella.
- d) El indio no existe por sí mismo sino como parte de una dicotomía: nosotros/ellos.

Asimismo, consideramos que la presencia de indios y mistis en el área andina se ha prestado para un sinnúmero de confusiones teóricas, y pienso que éstas se han debido principalmente a : a) La falta de reconocimiento de la construcción de redes sociales y de parentesco cuando se definía a un grupo, desviando la atención hacia la cultura o la clase social y no sobre la naturaleza impersonal de las relaciones sociales; b) la errónea conclusión de que las diferencias eran solamente “culturales” y de que la modernización de los indios era una suerte de “amestización”, casi por definición.

Para concluir con este preludio, deseo llamar la atención acerca de dos conceptos que siempre fueron asociados al indio: *casta* y *ayllu*.

Considero que el primero, el de *casta*, se basa más en una descripción que ha pretendido ser definición, privilegiándose el estereotipo en vez del sentido analítico, pues cuando mayor sea la diferencia entre las culturas, mayor deberá ser el nivel de abstracción que debe ser alcanzado. Y el destino de esta palabra de origen incierto ha tenido un recorrido inverso al de la India, pues como constata Pitt-Rivers “su defunción en el nivel etnográfico fue seguida por su resurrección en manos de los científicos sociales” (1976: 564). A diferencia de la India, en América la palabra *casta* significa no lo puro sino lo impuro: los mestizos y demás mezclas, o sea la misma gente que en la India sería considerada fuera del sistema. Mientras que en un caso el concepto de descendencia ocupaba un lugar importante dentro de la estructura social, en otro fue la ascendencia; no se trató de distinguir entre sociedades basadas en grupos sociales corporativos y sociedades abiertas.

De todos modos, en el siglo XIX en estas tierras, las llamadas castas ya no se distinguen, por ejemplo, de la categoría general de mestizos. Anteriormente designaba el ancestro, elaborándose un vocabulario confuso que combinaba el lenguaje de la época con una especie de zoología popular (Rosenblat 1957, Del Busto 1992: 31-32). No olvidemos que en la Colonia las castas mixtas eran también llamadas “castas infames”. En los Andes esta palabra fue usada por algunos antropólogos para referirse a los linajes patrilineales, a la ascendencia reconocida como estatus social e incluso para instituciones de origen colonial: la comunidad y la hacienda.

La palabra *ayllu* igualmente posee numerosas significaciones (Ossio 1980: 244-77) y sus dimensiones territoriales, sociales y simbólicas no han sido las mismas para el área andina. Earls y Silverblatt (1980: 275-6), en un estimulante artículo, demuestran que en la región de Ayacucho, según los documentos “externos” coloniales, el término de *ayllu* se refería a grupos étnicos delimitados territorialmente, mientras que en los documentos “internos”, es decir libros de matrimonios y de bautizos, dicho término poseía connotaciones vinculadas a principios de descendencia y alianza.

A continuación ofreceremos una definición social y simbólica de nuestra comunidad, en la cual la construcción de alianzas en su interior y el significado que le otorgan a su territorio delimitan la identidad de los miembros. La primera será traducida en las preferencias matrimoniales y la cooperación que ello confiere; y después a la esfera simbólica validada a través de las jerarquías de barrios, *ayllus* y *varayoqkuna*. El primer nivel es para nosotros de suma importancia pues sabemos que la identificación de parientes y afines forja códigos de representación de *lo nuestro*. Pero antes, queremos partir de dos premisas básicas que rigen la lógica y estructura de las llamadas sociedades de “pequeña escala”, aquellas que Kroeber gustaba denominar como “sociedades parciales”:

- a) Estas sociedades poseen un espectro amplio de roles en la esfera político-ritual, pero presentan escasa especialización de roles económicos y técnicos.
- b) En este tipo de sociedades no sólo hay menos roles, sino que, además, muchos roles son desempeñados por pocos individuos.

1. PATRONES DE ORGANIZACIÓN

Huayllay Grande, distrito de la provincia de Angaraes en el departamento de Huancavelica (véase Córdova 1987), posee actualmente 475 viviendas, que albergan a 1346 personas, de las cuales 270 son comuneros debidamente reconocidos. En esta comunidad la residencia neolocal de los novios es el principio de residencia más generalizado; la transmisión de bienes dejados en herencia es paralela, pues la tierra se hereda sobre bases de igualdad, y las líneas paterna y materna poseen preponderancia, aunque a las mujeres preferentemente se les otorga los utensilios del hogar y las parcelas de maíz, pues simbólicamente están asociados a la femineidad.

Existe el tabú del incesto para la primera y la segunda línea de colaterales (primos, tíos y sobrinos), entre los compadres y los hermanos. Las *qarqarias* son personajes fantásticos que han transgredido la norma, son los miembros que se desprenden del cuerpo de los pecadores y pueden aparecer en cualquier momento (aunque preferentemente de noche).

Los yernos y las nueras, como en muchas comunidades andinas, asumen papeles ritualizados (y burlescos) en distintos contextos (Isbell 1974: 138). Así por ejemplo, acompañan a la parentela del pretendiente a pedir la mano a la familia de la muchacha (*yaykupaku*); también tienen que cuidar las ropas envueltas en una manta durante el *puñuchi* (dormir juntos); en la madrugada, los yernos hacen levantar a los recién casados para que saluden a los parientes. Durante las tareas de siembra, ellos son los encargados de repartir la chicha a los trabajadores. Los *masa* también son los responsables de hacer el “*ukumicho*” o lecho mortuario en la tierra rodeado de piedras, en donde enterrarán al suegro. En el velorio, yernos y nueras no dejan dormir a los concurrentes; tratan en forma jocosa de quemar el cabello de los que pestañean. Y solo los yernos tienen derecho a hacer el *toqrakuy*: “toqra de yernos y nueras vamos a probar...”.

Estas actitudes en determinados contextos ceremoniales se deben generalmente a:

- a) La distinción entre dadores y receptores de cónyuges. El acceso al orden social de la comunidad se establece en una relación que denota asimetría.
- b) La terminología de parentesco: se trata al yerno y a la nuera como si fuesen una generación posterior a la de los cuñados (Ossio 1980).

**Huayllay Grande:
Terminología del parentesco**

Relaciones de consanguinidad

Padre	<i>Tayta</i>	
Madre	<i>Mamay</i>	
Hijo	<i>Qari churi</i>	Cuando el padre se refiere al hijo varón.
	<i>Qari wawa</i>	Cuando la madre se refiere al hijo.
	<i>Warmi wawa</i>	Cuando la madre se refiere a la hija.
Hermano	<i>Wawqe</i>	Entre hermanos.
Hermana	<i>Ñaña</i>	Entre hermanas.
	<i>Panichay</i>	Cuando el hermano se refiere a la hermana.
	<i>Hermanicha</i>	Cuando la hermana se dirige al hermano. “Papá” cuando éste es mayor (término clasificatorio).
Hermano del padre	<i>Taytapa wawqin</i>	
Hermano de la madre	<i>Mamacha turin</i>	
Hermana de la madre	<i>Mamacha ñañan</i>	
Hijo del hermano del padre	<i>Wawqe</i>	Ego varón.
Hija del hermano del padre	<i>Ñañaacha</i>	Ego dirigida a la prima.

Relaciones de afinidad

Yerno	<i>Masa</i>	
Nuera	<i>Llumchuy</i>	
Cuñado(a)	<i>Ipay</i>	Cuando éstos son mayores que ego se les asigna términos clasificatorios: “papá” o “mamá”.

1.2. Las actividades productivas

La economía del pueblo es básicamente diversificada, es decir, combina diversas actividades en diferentes tiempos y espacios. El papel de la agricultura es primordial en la asignación del tiempo y la formación del ingreso; es normalmente la actividad prioritaria, pues asegura buena parte de la alimentación familiar. Las actividades están totalmente interrelacionadas; y es allí donde la unidad doméstica pone en juego mecanismos de reciprocidad e interacción.

Estos mecanismos sociales, que funcionan en una jerarquía que los regula, posibilitan el acceso a distintas tierras, que en la práctica son distintos recursos a lo largo de un eje vertical. Este patrón de “verticalidad” es distintivo de las comunidades de la provincia. En los meses de mayo y junio, cuando la cosecha de maíz se generaliza, es frecuente observar largas caravanas de camélidos conducidos por comuneros provenientes de las partes altas de la provincia dedicadas al pastoreo: Buenavista, Carhuapata, Socllabamba. Más aún: hasta el proceso de reforma agraria del gobierno militar, la lejana Carhuapata era un importante anexo de Huayllay Grande, que complementaba el “preciado maíz” con las zonas de pastoreo. Estas formas de intercambio son las más frecuentes en la sierra (Custred 1974: 252), y aunque este modelo ya no se expresa nítidamente en algunas regiones, continúa como noción a través de categorías clasificatorias o, mejor dicho, “una serie de principios de orden” (Earls y Silverblat 1976: 299). Estos principios guiarán la relación del hombre andino con la naturaleza; de allí el significado ritual y profundamente simbólico de los componentes del medio ambiente.

En Huayllay podemos distinguir cuatro zonas productivas en su paisaje agrícola (ver figura 1), atendiendo a una serie de factores que conforman características ecológicas parecidas, que requieren una tecnología más o menos uniforme y relaciones sociales similares, y en los cuales los criterios altitudinales son importantes, pero no determinantes:

- a) Zona de pastoreo.
- b) Zona de cereales y tubérculos.
- c) Zona de cultivos mixtos, en donde se ubica el centro poblado.
- d) Zona de maíz.

Esta clasificación de cuatro zonas coincide con la propuesta hecha por Bradby (1982: 103) para Huayllay. En la zona de pastoreo, comúnmente llamada puna, existen cuatro estancias, en las cuales se cuidan y crían los animales de las familias comuneras. Aparentemente son más de trece las familias que usufructúan de ella; sin embargo, los rebaños son “familiares”, es decir rebasan las unidades domésticas nucleares e involucran a casi la tercera parte de la comunidad. Se puede hablar de una “especialización familiar” en la crianza y el cuidado de los animales, que en épocas más laboriosas es complementada por otros miembros que “suben a ayudar”. Por otra parte, en tiempos de siembra concurren a la comunidad jóvenes vecinos de Ocopa, Chontacancha, Tuco o Huayllay Chico para participar en las faenas agrícolas, quienes a su vez esperan ser “reciprocados” con mano de obra en igual magnitud. En caso de incumplimiento, son los *varayoq* quienes exigirán la devolución del ayni. Además, las faenas de cosecha son escalonadas, es decir, empiezan en las partes altas y concluyen en la llamada “zona del maíz”.

Figura 1
Huayllay Grande: Zonas productivas

# MATIPAQA	# PUNA GANADERÍA # YIHUAPATA	4,000 Mts. # CHAUPAS-OCCO
> HUAYAPATA	< CABRAQENCHA	3,600
AGRICULTURA		
> CAUPAN	* PUEBLO	- CHUPAS
- CHIHUA - PIHUI	ZONA DEL MAÍZ - PURUHUAY	< HUACCOTO PUMAPUQUIO - AYRANQA CCOTO CCOTO
3,000		

En la denominada zona “de los cereales y tubérculos de altura”, la comunidad y su jerarquía dividen los terrenos productivos en siete *laimis*. Allí el cultivo predominante es el de la papa (también de trigo y cebada), en forma rotativa. Al concluir el sembrado del último *laimi*, se regresa a la siembra del primero, después de siete años. Al interior de cada *laimi*, la siembra es hecha por cada unidad doméstica. Estos *laimis* son:

- a) Paumapuhuasín
- b) Chaccarayoc
- c) Tororumi
- d) Ccochay
- e) Puyuhuan
- f) Iscucusana
- g) Pacchiñahui.

Así, generalmente para la siembra de papa los terrenos de altura son considerados como propiedad comunal, pero la unidad doméstica reconoce el lugar que le corresponde sin necesidad de linderos físicos. Estos terrenos tienen divisiones

de cultivo anual (*laimi*). Cada *laimi* alcanza para el cultivo de todos los habitantes de Huayllay Grande. La existencia de estos terrenos hace posible la rotación anual del suelo, lo que permite el descanso de las tierras por un período de siete u ocho años, además de servir para el pastoreo. Cada una de las familias tiene su “sitio” de cultivo en cada uno de los *laimis*. De acuerdo con lo anotado, es necesario considerar los derechos que se ejercen sobre esta tenencia para poder establecer las características de la propiedad. En efecto, la dispersión parcelaria en la comunidad se debería principalmente a dos razones: como consecuencia de la lógica de obtención productos diferentes, que incluye el enfrentamiento a las variaciones climáticas anuales; y como expresión de bilateralidad.

2. LAS REDES SOCIALES RESTRINGIDAS

Los cambios matrimoniales dentro de la comunidad son la norma y el elemento regulador y ordenador de su organización social. Estos intercambios, en la expresión generalizada “buenos días tío...”, expresan el valor de la afinidad. La tierra no se concibe separada del trabajo que requiere, y este trabajo se traduce en una red de múltiples reciprocidades entre miembros, que van más allá de la familia nuclear. La orientación endogámica de la comunidad hace posible que la interacción esté basada en normas de reciprocidad, pues los parientes, las afinidades y quizá la reiteración de alianzas hace que la fuerza de trabajo circule en las tareas productivas y de intercambio en un marco de “familiaridad”. Las labores agrícolas y ganaderas en sus distintas zonas hacen necesaria la participación más allá de los límites de la familia (ver cuadro 1).

Cuadro 1		
Matrimonios en Huayllay Grande: 1942-1991		
Endogamia	281	88.3 %
Exogamia	37	11.7 %
Total	318	100.0 %

FUENTE: Concejo de Huayllay Grande.

De un total de 318 matrimonios registrados entre 1942 y 1991, es decir cerca de cincuenta años, el 88.3% fue hecho con cónyuges de la misma comunidad y solo 11.17% de fuera de ella.

Todas las referencias nos indican que la comunidad es el espacio más significativo para entender los procesos situados en la base de la re-

producción de las identidades. Sin embargo, no queremos hacer de la comunidad el universo de las generalizaciones, sino definir un primer espacio en el cual debemos profundizar nuestro análisis.

Cuadro 2 Matrimonios exógamos: origen de cónyuges 1942-1991	
Comunidades vecinas	Nº
Huayllay Chico	6
Anchonga	6
Callamarca	3
Tuco	3
Congalla	2
Chahuarma	2
Huanca Huanca	1
Lircay (pueblo)	3
Fuera de la región:	
Apurímac	3
Huancavelica	2
Lima	2
Huancayo	1
Otros	3
Total	37
FUENTE: Ibíd. Registro de matrimonios.	

Del cuadro 2 se puede deducir que en el caso de los matrimonios con cónyuges fuera de la zona, la mayoría corresponde a miembros de comunidades insertas en el circuito regional al cual pertenece Huayllay, con lo cual se establece una suerte de “endogamia regional”. Roderick Burchard ha proporcionado mayores datos acerca de cómo los modelos de exogamia local –refiriéndose al caso de una comunidad huanuqueña– son en realidad “parte de un modelo más amplio de endogamia regional”; además, ha observado que:

“Ampliando esta red a través de la exogamia de aldea y otras estrategias de intercambio, las unidades domésticas de Puquio Pampan no sólo aumentan su “seguridad”, sino que también incrementan su potencial productivo mediante la explotación de recursos en un ecosistema más amplio” (Burchard, 1980: 599).

Si bien es cierto que se hace hincapié en el intercambio y el acceso a recursos interzonales que ofrece la endogamia regional, no se debe olvidar que este tipo de preferencias matrimoniales no hace sino corroborar una identidad, o mejor dicho, su construcción social, merced a unos rasgos culturales similares compartidos por comunidades incorporadas a un mismo proceso de diferenciación regional. Así, el intercambio de matrimonios y productos en muchos casos está “trenzado”.

Los trece casos en que se eligió pareja más allá de los límites regionales corresponden casi todos a contextos migratorios por motivos laborales, en uniones ya formadas que se formalizaron con un matrimonio civil en Huayllay con motivo de alguna festividad, de modo que se volvía al lugar de origen del migrante.

Cuadro 3 Exogamia local	
Huayllino con foránea	19
Huayllina con foráneo	18

Las cifras arriba mencionadas explican que la valoración de los sexos hecha por los huayllinos, hace que éstas sean de igual magnitud. Se repite, en este hecho, la categoría andina de que lo masculino y lo femenino si bien son opuestos también son complementarios, y que su conjunción a través del matrimonio marca el estatus de adulto entre los individuos.

Los matrimonios realizados con lirqueños son pactados principalmente con miembros de familias “notables” de Huayllay, es decir familias o descendientes de lirqueños que se establecieron en Huayllay a fines del siglo pasado, por ejemplo: “Un Velarde huayllino con una Guzmán lirqueña o un Zorrilla huayllino con una Pineda lirqueña”.

Por ejemplo, los apellidos que recurren a más intercambios matrimoniales son:

Matrimonios dentro de la comunidad por familias (1942-1991)

Apellido	Novio	Novia	Total
Yauri	52	46	98
Unocc	38	33	71
Huincho	28	36	64
Lapa	20	23	43
Rivera	21	18	39
Quispe	18	19	37
Antonio	13	12	25
Huarcaya	6	15	21
Huamán	13	6	19
Inga	7	11	18
Chocce	10	6	16
Sihuincha	5	10	15
Paquiyauri	6	7	13
Ventura	3	5	8
Ccasihuay	3	4	7
Jorge	2	4	6
León	1	4	5
Ramírez	3	2	5
Chávez	2	3	5
Suca	4	-	4
Pariona	7	-	7
Vargas	-	3	3
Oacles	-	2	2
Zorrilla	1	2	3
Coronel	1	-	1
Paraguay	2	-	2

De este modo, los Yauri, Unocc y Huincho reportan el 17.4%, el 12.6% y 11.3%, respectivamente. La circulación de apellidos es tal que se tiene que hacer referencia, por ejemplo en el caso de los Unocc, a que “hay dos clases”, de modo que permite el matrimonio de una pareja con el mismo apellido sin que se corra el peligro de la excesiva cercanía. Es frecuente observar en los registros matrimoniales los siguientes intercambios:

Yauri Lapa = Lapa Yauri
 Yauri = Yauri
 Huincho = Huincho
 Unocc Choque = Choque Unocc
 Huarcaya Rivera = Yauri Rivera

La razón que se suele dar para elegir en matrimonio a un paisano es la necesidad de impedir la dispersión de las chacras del pueblo. Uno de nuestros informantes, residente en el cerro San Pedro, en la zona de Yerbateros en Lima, lo explica mejor:

El padre se mete mucho, como si él mismo fuera el enamorado, y no permiten un noviazgo prolongado. Cuando me casé, mi padre se molestó un tiempo, él quería que sea huayllina; es más seguro, me decía; y en verdad, cuando él viene acá a Lima, sufre, pues no puede hablar en quechua con ella...

Correspondiendo a la complementariedad entre concentración y dispersión de la tierra, la herencia y la compra-venta son dos modalidades para su acceso. La primera sigue siendo la más importante, como nos lo indica el cuadro 4, en donde se observa que la herencia reporta el 68% de un total de 56 casos captados en una breve encuesta:

Cuadro 4		
Formas de adquisición de la propiedad		
Herencia	38	68%
Compra/venta	17	30%
Cesión	1	2%
Total	56	100%

FUENTE: Encuesta, marzo 1994.

La herencia se sustenta en el valor que los huayllinos otorgan al parentesco y la endogamia como fuente indispensable de legitimación. Así, la endogamia en Huayllay evita la dispersión de las propiedades domésticas y asegura la transferencia de tierras de la comunidad entre sus habitantes, de modo que se garantiza una mayor circulación interfamiliar en el

uso de la tierra con el matrimonio. La herencia se convierte, de esta manera, en la forma más corriente de adquisición. La posesión se hereda de generación en generación, generalmente los hijos heredan de los padres, y las hijas de las madres. El reparto se realiza progresivamente a medida que los hijos se van emancipando mediante el matrimonio. Los padres parcelan sus terrenos en tantas partes como hijos posean; de esta manera, cada hijo tendrá lo suyo para cultivar de manera diversa y en distintas zonas.

En los archivos pertinentes se ha registrado los contratos de compra y venta referentes a los años de 1990, 1991 y 1993, y se tiene lo siguiente:

1990 : 34 casos
 1991 : 31 casos
 1992 : 45 casos

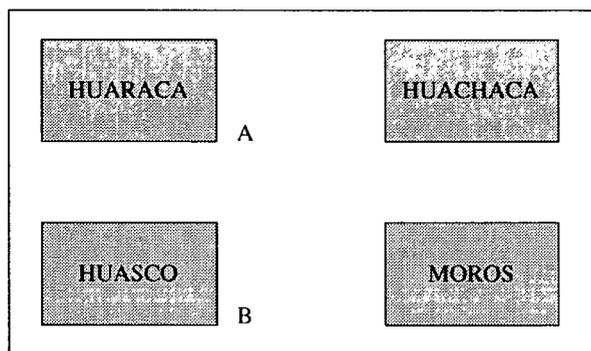
En el total de transacciones no se ha registrado un caso de venta o compra de chacras a algún foráneo.

3. EL RITUAL: CONSTRUYENDO LA IDENTIDAD

En Huayllay Grande existen cuatro ayllus: Huaraca y Huachaca, Huasco y Moros. Son ayllus no localizados, que se agrupan solo para realizar actividades laborales en contextos ceremoniales y que involucran la participación de todos los comuneros: construcción o refacción de locales de uso público, limpieza y arreglo de la antigua iglesia, actividades agrícolas en los *laimis* o con motivo de las cada vez más raleadas “asambleas comunales”.

Lo característico de ellos es que una vez reunidos en el local de la ceremonia o el trabajo, se separan en dos mitades, en la siguiente forma: Huaraca/Huachaca y Huasco/Moros (ver figura 2).

Figura 2



Así, los cuatro barrios como unidades sociales otorgan el papel de “cabezantes” a los de Huaraca y Huasco respectivamente; son los adelantados de cada “mitad” en las posiciones convocadas, las cuales se enmarcan en contextos de competencia. El único criterio de pertenencia parece ser la filiación, aunque no es aventurado pensar que en el siglo XVIII hayan estado localizados espacialmente.

Esta cuatripartición en definitiva expresa un patrón de división espacial, social y simbólica –sólo distinguible para fines analíticos– arraigado en los Andes. En el pueblo las mitades y los ayllus siguen existiendo, aunque hayan perdido, desde hace mucho tiempo, función económica específica. Sin embargo, las representaciones simbólicas que ligan esas unidades entre sí han podido conservar una función ideológica importante hasta hoy, en la medida que garantizan la continuidad y la solidaridad de la comunidad.

Y no es aventurado pensar que el “ayllu” de Moros haya estado vinculado a los foráneos o quizá descendientes de *mitmas*, pues la *morería* representa en cierto modo la alteridad respecto al grupo constituido. Gutiérrez Estévez, refiriéndose a los mayas contemporáneos, explica:

Moros y Judíos llegaron a representar el papel de sus antagonistas históricos, y se les fue adjudicando, de forma paulatina la ingrata función de ser, en la imaginación común, los “otros” ante los cuales se habían configurado, y seguiría formándose la identidad colectiva de los españoles” (Gutiérrez Estévez 1992-3: 324).

3.1. *El papel de los varayaq's*

Los *varas*, autoridades comunales que en el proceso histórico de las propias comunidades tenían funciones de control, orden y cohesión, han devenido hoy a representar roles simbólicos, pero significativos, en los cuales se recrea la unidad comunal. Al igual que los ayllus, sus funciones se ponen en juego en determinados contextos, de manera que adoptan una conducta en cierto modo, ritualizada.

Huayllay Grande posee siete *varayaq's*, que se ordenan en una escala jerárquica:

Alcalde Mayor
Alcalde Menor (Hatun Campo)
Alguacil Mayor
Alguacil Menor
Tres Ministros

Cada uno de los cargos es ocupado preferentemente por quien se casó primero. Los cuatro ayllus deben estar consignados (representados) en la circulación de estos cargos. El de mayor jerarquía, el Alcalde Mayor, debe pertenecer a uno de los ayllus “cabezantes”.

3.2. *La ceremonia*

Los ayllus se reagrupan, en la práctica, en dos mitades no localizadas. En caso de que no hayan sido elegidos necesariamente los cuatro, basta que una de las mitades lo sea, pues en realidad ella representa a la otra. Los *varas* y sus jerarquías funcionan en realidad sólo en base de la reciprocidad que se les otorgue. Por ejemplo, para la celebración del “Vía Crucis”, que es realizada después de Carnavales y antes de Semana Santa, las autoridades se reúnen en la antigua iglesia del pueblo durante siete jueves consecutivos.

Antes se velan previamente las *varas* en casa de cada uno de ellos en forma rotativa, y asisten las esposas de cada uno de ellos. Además, en las faenas que

comprometen a la comunidad, estos *varayoc's* ofrecen comida y bebida para sus respectivos ayllus (y mitades) emparejados en oposición. Ellos, a su vez, han sido retribuidos por su ayllu, que les brinda mano de obra y algunos comestibles necesarios. Los ayllus permiten, de esta manera, que los cargos ordenen la comunidad en situaciones y circunstancias específicas.

3.3. El cambio de los *varayoc's*

Cada fin de año se realizan elecciones para los nuevos *varayoc's* del pueblo. En ellas participan exclusivamente los ex-alcaldes de vara (mayores). Se reúnen en cualquiera de sus casas y proponen los candidatos de cada ayllu. Ponen especial cuidado en que posean cualidades básicas e importantes, como por ejemplo ser capaces de “atraer” para sí las suficientes redes de cooperación para cumplir con el cargo. Ser casado parece ser también suficiente². Otra es la de poseer la necesaria influencia como para convocar junto a sus compañeros la unidad de los cuatro ayllus.

Antes de las elecciones, el primero de noviembre, día de “Todos los Santos”, se pasa una lista con los *varayoc's* elegidos en el cementerio. En la tarde, todos los comuneros reunidos la escuchan; luego, los ex-alcaldes que participaron en la elección entregan dicha lista al gobernador. A partir de ese momento, los recién elegidos empiezan a alistarse para asumir sus nuevas funciones.

“Para los pobres es difícil ser *varayoc*”, es una frase que nos remite una noción andina de pobreza: es pobre quien no ha extendido alianzas y por esa razón le es difícil encontrar cooperación. Los futuros *varas* alistan la vestimenta para la asunción del nuevo cargo: pantalones de paño (pañete), una bufanda, poncho, lapi (chullo), chompas o casaca de bayeta y, quizás, zapatos nuevos. Así alistados esperan hasta el 31 de diciembre. Ese día de la “consagración”³ el ex-alcalde que la preside se le denominará en adelante “*muñirura*”, si ha “descansado” del cargo durante dos años; “*anciano*” si lo ha hecho más de tres.

Los ancianos reunidos “cuidan” a los cuatro principales *varas* recién elegidos. El “*muñirura*” se dirige a la casa del alcalde mayor elegido, y el resto de los ancianos a la del alcalde menor. Los otros, a cada una de las casas de los nuevos alguaciles, en donde amanecen chacchando y tomando alcohol. El mismo día 31, el “*muñirura*” aparece en la plaza con un tambor y pito (albak), dirigiéndose luego

2. Es pertinente anotar lo que expresa Ossio (1993, 2: 363) “[...] el matrimonio es una alianza entre grupos que también buscan preservar su identidad a través de su permanencia en una localidad y acceder a una producción diversificada simultáneamente se busca que unos miembros reiteren las uniones entre dos grupos y otros las expandan”.

3. A cada alcalde elegido se le llama en Huayllay “mozo alcalde”.

a la cárcel, que es donde se realizará la consagración de las nuevas autoridades. En la cárcel se hace una nueva chacchada, durante una hora.

Luego, vuelven a la casa del alcalde mayor elegido y lo traen a la cárcel. Durante el trayecto del “muñirura”, son buscados uno por uno cada nuevo *vara*, los que aparecen aún con su ropa vieja. En la casa de uno de ellos se realiza una chacchada, así como se ofrece a cada uno una botella de trago. Consumidas, se dirigen a la cárcel. Mientras los “muñirura” y demás “ancianos” se quedan allí, el resto se dirige a la casa del “mozo alcalde”, para participar en el acompañamiento. Este coloca trago y chicha de maíz en una mesa; el nuevo alguacil mayor sirve a todos los concurrentes, y llama por su nombre a todos los comuneros que se acercan a la casa.

Alguacil Mayor = Trago

Alguacil Menor = “Aqa ponchera” (chicha)

Los alcaldes mayor y menor tienen que ser de dos ayllus contrarios y “cabezantes”; en caso que los nuevos elegidos no lo sean, “se prestan”, y así “hacen como si fuera el ayllu contrario”.

En una escala de prestigios, los nuevos “ministros” sirven a los demás comuneros presentes hasta terminar lo ofrecido. A los “foráneos” se les hace un alto antes de servirle la chicha, y se les llama a viva voz “llaqtayoq”. Regresan de nuevo a la cárcel en estricta formación de mayor a menor, y nuevamente realizan ahí dos chacchadas.

Las madrinas o comadres son las encargadas de hacer el “cambio de ropa”. Luego, nuevamente, dos chacchadas en el interior de la cárcel. Salen y se dirigen a la iglesia. En el momento en que ingresan, las campanas repican. Regresan a la cárcel y montan a sus caballos, manteniendo ese mismo orden. Luego, hacia una de las esquinas de la plaza; en ese tramo, sus familiares y amigos les regalan las “aldavaras”, especie de cruces con cintas que tienen los colores de la bandera peruana, que llevan en sus manos.

Otros obsequian panes y cigarros, de manera que se llenan las alforjas. Es la circunstancia en la que se calibra la parentela o las relaciones de afinidad que poseen.

Llegados a una de las esquinas de la plaza, comienzan a correr en orden, hacia una de las salidas del pueblo. Se bajan de sus caballos y se sientan a la vera del camino. El alcalde mayor coloca una manta con su fiambre; luego el resto de las novísimas autoridades hace lo mismo. Se acercan los comuneros y participan del banquete de los “elegidos”. Concluido, hacen una chacchada, y cabalgando nuevamente se dirigen hacia la casa del alcalde mayor; el resto de los elegidos a la del alcalde menor. En orden, visitan la casa de cada uno de los *varas* en orden descendente, hasta llegar a la del último ministro o “ayudante”. En cada una de

ellas se chaccha coca y se toma trago. A este tránsito regulado y ordenado por las casas de los nuevos encargados se le denomina “*churanacuy*”, y dura aproximadamente hasta las once de la noche. Al amanecer, y llegado el año nuevo, el último de los “ministros” levanta al que sigue y así sucesivamente, para ir a la vecina Lircay a escuchar misa con todas las nuevas autoridades.

Hace unos treinta años, en esta ceremonia participaba el “guía macho”, un lirqueño que venía especialmente para el “cambio de varas”. Llegaba disfrazado de *misti*: sombrero de paja, botas altas, látigo y pantalones de montar.

Además, los varas del antiguo anexo de “Carhuapata”, ofrendaban en la iglesia de Huayllay tributo a los elegidos. En nuestra apretada descripción, creo que se pueden comprender los siguientes elementos:

- a) Se muestra la interacción social de la comunidad, en la cual las jerarquías y la reciprocidad se ubican en la dinámica social.
- b) Se utiliza el ritual para desplazar el orden viejo y recepcionar uno nuevo.
- c) Se permite una diferenciación –en el espacio y en el tiempo– entre lo secular y lo sagrado, entre lo cotidiano y los momentos en que los valores adquieren sentido singular y por lo tanto susceptibles de ser manipulados.
- d) La elección de la cárcel y del cementerio como espacios en los cuales se validan las ceremonias del cambio de *varayoq’s*, ratifica la noción de que estos lugares representan una posición inversa respecto al mundo que se está consangrando. De la cárcel, que alberga a aquellos que propagan el desorden, surge el orden social y su despliegue; del cementerio, como espacio liminal y que zanja una ruptura del tiempo normal, emerge el carácter colectivo del grupo y su continuidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, Fredrik (compilador)
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- BRADBY, Bárbara
1982 “Resistance to capitalism in the peruvian Andes”. *Ecology and exchange in the Andes* (Lehmann, editor). Cambridge University Press, pp. 97-122.
- BURCHARD, Roderick
1980 “Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: Un caso en los Andes centrales del Perú”. *Parentesco y matrimonio en los Andes*

(Mayer y Bolton, editores). Lima: Pontificia Universidad Católica (PUC), pp. 593-616.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1971 "Identidad étnica, identificación y manipulación". *América indígena* N° 4, octubre, México, pp. 923-53.
- CONCOLOCORVO
1974 *El lazarillo de ciegos caminantes*, tomo II. Lima: PEISA.
- CONTRERAS, Carlos
1989 "Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia". *Histórica*, vol. XIII, N° 1. Lima: PUC, pp. 943.
- CÓRDOVA SÁNCHEZ, Pablo
1987 "Monografía de la provincia de Angaraes". Huancayo.
- CUSTRED, Glynn
1974 "Llameros y comercio interregional". *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Alberti y Mayer). Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 252-89.
- DEL BUSTO, José Antonio
1992 *San Martín de Porres*. Lima: PUC.
- EARLS, John e Irene SILVERBLATT
1976 "La realidad física y social en la cosmología andina". *Actes del XLIIe Congres Internacional des Americanistes*, vol. II, pp. 299-325.
1980 "Ayllus y etnias en la región Pampas-Qaracha. El impacto del imperio incaico". Investigaciones, Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), pp. 267-82.
- GUTIÉRREZ ESTEVES, Manuel
1993 "Mayas, españoles, moros y judíos en el baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 3: *La formación del otro* (Gossen y Klor de Alva y otros) Madrid: Siglo XXI, pp. 323-76.
- KUBLER, George
1950 *The indian caste of Perú, 1795-1940*. Washington D.C.: Smithsonian Institution ISA 14 .
- LOMNITZ-ADLER, Claudio
1979 "Clase y etnicidad en Morelos: Una nueva interpretación". *América indígena*, vol. XXXIX, México, pp. 430-76.
- ISBELL, Billie Jean
1974 "Parentesco andino y reciprocidad, Kuyaq: los que nos aman". *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, *ibíd.*, p. 110-48.
- MISHKIN, Bernard
1960 "Los quechuas contemporáneos". *Revista del Museo Nacional*, tomo XXIX, Lima, pp. 160-221.

- OSSIO, Juan
1980 "La estructura social en las comunidades andinas". *Historia del Perú*, tomo III, Lima: Mejía Baca, pp.205-377.
- 1993 "El otro en la cosmología andina". Gossen y Klor de Alva, *ibíd.* vol. 2: Encuentros interétnicos, pp. 349- 78.
- PITT-RIVERS, Julián
1976 "Sobre la palabra 'casta'". *América indígena*, vol. xxxvi, N° 3, pp. 559-86.
- ROSEMBLAT, Ángel
1957 *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Ed. Nova. 2 tomos.
- SPALDING, Karen
1974 *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: IEP.