

Autoridades étnicas y territorio. El ritual del “linderaje” en una comunidad andina¹

Beatriz Pérez Galán*

En Chawaytiri, comunidad alto andina del distrito de Písac (Cuzco), como en otros lugares herederos de una larga historia colonial, coexisten en la actualidad dos sistemas de autoridad distintos aunque complementarios. De un lado, un sistema democrático moderno impuesto por el gobierno peruano que consiste en una junta directiva y una serie de comités, y, de otro, una jerarquía cívico-religiosa conocida en esta área como *wachu*, compuesta por una serie de cargos originariamente instaurados por el gobierno colonial.²

En este artículo me ocupo de entender la manera en que la población de Chawaytiri concibe y ordena el territorio y qué papel juegan en ello las autoridades de la comunidad. El análisis del simbolismo contenido en el “linderaje”, ritual que tiene lugar en buena parte de las comunidades en época de carnavales, me permitirá ilustrar el papel que desempeñan estas personas mediante su movimiento a través del territorio en la transmisión y reactualización simbólica de los “usos y costumbres” de la comunidad. Desde esa perspectiva, el *wachu* aparecerá, más que como un simple medio de ascenso social, como la

1 Este artículo se basa en el texto de la ponencia presentada en el simposio “Watanakuy: knowledge and learning in Andean cultures”, realizado en el Darwin College, University of Cambridge, del 30 al 31 de noviembre de 1996.

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C), Madrid.

2 Como parte de la estrategia de conquista y para facilitar el gobierno de la población, el gobierno colonial impulsó la creación de *cofradías* y *cabildos* separados para indios y para españoles. Cada una de estas instituciones estaba compuesta por un conjunto de cargos según el modelo castellano: *Mayordomos* y *Cófrades* en el primer caso (Celestino y Meyers 1981), y *Alcaldes de Primer y Segundo Voto*, además de varios *Regidores*, *Alguaciles* y *Jueces de agua, tierra, etc.*, en el segundo caso (véase Avellá 1934, Bayle 1952).

representación simbólica, espacial, social y política de un orden cosmológico, a partir del cual los indígenas quechuas de estas comunidades *aprenden* el mundo que les rodea y se definen a sí mismos como *runas*.³

1. EL WACHU EN CHAWAYTIRI

Con la palabra *wachu*, los *runas* de Chawaytiri designan un universo amplio de situaciones que tienen como denominador común el hecho de referirse a un tipo de ordenamiento. La metáfora empleada para este orden proviene del léxico agrícola: “*huacho*: camellón o surco // *huachulla tarpuni*: sembrar por orden y en surco // *cosa que está en orden, en fila*” (Gonzales Holguín 1989: 169). Pero, además, *estar en mi wachu* equivale a estar en la obligación de cumplir con un cargo; *colocarse de acuerdo al wachu que te corresponde* significa situarse espacialmente en las actividades comunales, familiares o en las festividades en el lugar que el estatus adquirido por el desempeño de los cargos asigna al individuo.

En esta comunidad, el *wachu* está constituido por una secuencia de diez cargos que abarcan prácticamente todo el ciclo vital de un *runa*. Desde la perspectiva del grado de responsabilidad que implican estos cargos, ordenados de menor a mayor rango serían los siguientes: alférez, regidor, wifala, wifala capitán, wachu capitán, primer capitán, segunda, velada, varayoq o alcalde y mayordomo mayor.⁴ A su vez, cada uno de ellos observa un orden específico en la distribución espacial mientras caminan, se sientan o distribuyen comida y bebida durante sus fiestas. Según este *wachu*, las autoridades que portan la vara, los *varayoqkuna* en funciones (regidores, segundas y alcaldes) junto a los *kuraqkuna* o cargo-pasados, son los que detentan más autoridad en la comunidad. Ellos, y concretamente los alcaldes y los cargo-pasados, son considerados los *yachacheq* (los conocedores de la costumbre) y, como tales, son relacionados con “el principio”, “el primer lugar”, “el origen”.

3 Voz quechua. Literalmente significa ‘ser humano’. Etnónimo que utilizan los campesinos del Ande peruano para denominarse a sí mismos.

4 Los cálculos que he realizado acerca del número de personas implicadas en el *wachu* en Chawaytiri en el año 1996 arrojan las siguientes cifras: el total de comuneros que pasaban un cargo entre los dos sectores en los que se divide la comunidad era de 45 personas. Si tenemos en cuenta que todos los cargos son desempeñados *warmi-qari*, es decir en parejas de mujer-varón, esto significa que casi 100 personas estaban implicadas en el *wachu*, esto es, el 45% de la población mayor de 18 años que posee esta comunidad.

La expresión espacial del estatus privilegiado en estas comunidades se da a la inversa de como se representa habitualmente en la cultura occidental. Así, cuanto más atrás se sitúe el cargo, más autoridad y poder denota. De hecho, el alcalde es referido por el resto de los comuneros como el *runa-katiy*, (pastor de personas) y, como tal, se ubica siempre cerrando las filas. ¿En qué momentos podemos percibir este peculiar 'orden' con más claridad?

Si, como parece aceptado, para mantenerse, todo sistema de autoridad tiene que legitimarse en un conjunto de ideas acerca del orden del mundo, el contexto ritual es uno de los medios más adecuados para que los actores expresen, creen consensos y reproduzcan ese orden a través del territorio (Rasnake 1987: 151-55). De modo que, para acceder a la gramática de ese "orden" he escogido el recorrido anual de los linderos de la comunidad o *mojon muyuy*, ritual documentado en diferentes áreas del sur andino (Sallnow 1987, Allen 1988, Radcliffe 1990) y, posiblemente, una de sus expresiones más condensadas.⁵

2. EL MOJÓN MUYUY

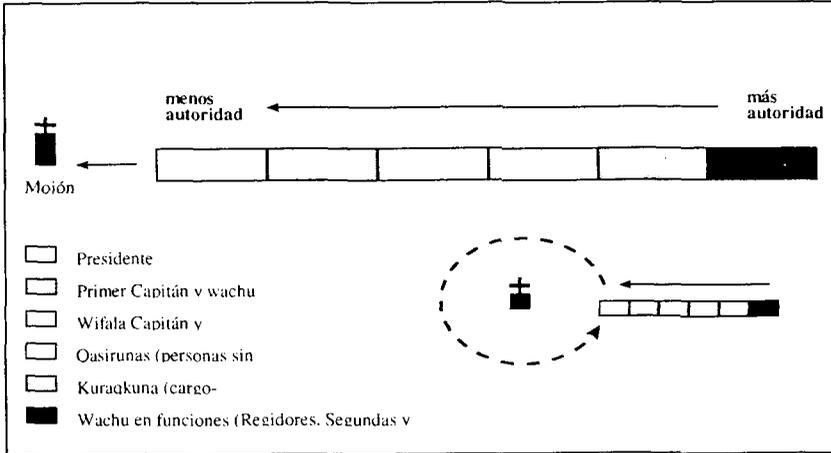
El *mojón muyuy* tiene lugar en esta comunidad el día de Comadres, el jueves anterior al domingo de Carnaval, tiempo de exaltación y afirmación de los valores comunales (véase Harris 1982 y 1994, Gose 1994, Stobart 1995). Este recorrido se inserta en una compleja secuencia de rituales de renovación del territorio por las autoridades del *wachu* que abarca desde Navidad hasta el comienzo de la Cuaresma, periodo al que los *runas* de Chawaytiri se refieren como "uso y costumbre".⁶ Como su propio nombre lo indica, se trata de un recorrido anual por algunos de los hitos que marcan los límites de la comunidad en el que participan todos sus miembros avanzando por el territorio "a un

5 Guillet ha encontrado que la práctica de mojonar el territorio se encuentra en el noroeste de España ya entre los siglos IX y XII en los pequeños asentamientos de cristianos que siguieron a la expulsión de los musulmanes (Guillet 1998). Más tarde, en el siglo XVI, la renovación de mojones se convirtió en una práctica regular tal y como se señala en la legislación de la época (Cortes de Castilla). En el Perú, esta práctica es descrita en algunas crónicas. Guamán Poma lo refiere así: "[...] estos dichos indios comenzaron a hacer ropa, tejido e hilado [...] Como proseguían de buena sangre y tuvieron mandamiento y ley, *mojonaron sus pertenencias*, sus tierras y pastos y chacras, cada señor en cada pueblo (1993: 49; énfasis nuestro).

6 En mi tesis doctoral dedico dos capítulos al análisis de la secuencia completa de los rituales de renovación del orden a los que se refieren en estas comunidades como "uso y costumbre" (véase Pérez Galán 1999).

solo pie”, es decir, en una fila ordenada según el lugar que cada *runa* ocupa en el *wachu* de los cargos (figura 1):

Figura 1
Orden demarcha del *mojón muyuy* según cargo que ocupan en el *wachu*.



El recorrido arranca a primera hora de la mañana desde el centro poblado (la escuela), situado a 3800 metros sobre el nivel del mar y se dirige al límite simbólico del territorio comunal, el lugar denominado *Chiuchillani*, una pampa deshabitada ubicada en la puna a 4500 metros, frontera entre las comunidades de tres distritos (Písac y San Salvador en la provincia de Calca, y Qolqepata en la de Paucartambo). En *Chiuchillani*, los *runas* de estas comunidades celebrarán un encuentro ritual o *tupay* semejante a otros que se celebran en otros distritos de la sierra sur también en carnavales (véase Casaverde 1970, Allen 1988, Sallnow 1987, Platt 1988, Zuidema 1991, Urton 1993, Harris 1994, Orlove 1994).⁷ Para los de Chawaytiri, a quienes pertenece ese territo-

7 *Tupay* indica un encuentro ritual, a menudo violento, entre mitades de un mismo *ayllu*, o entre *ayllus* distintos, que tiene lugar en el periodo de lluvias. Entre los múltiples intentos de interpretación de estas batallas rituales, el más aceptado es aquel que entiende estos *tupay* como expresión de la dualidad característica del pensamiento andino (Platt 1988, Zuidema 1991, Harris 1994). En el marco de esta interpretación, se diferencian los que hacen énfasis en el "raptó femenino" como modo de conseguir mujeres fuera del grupo (Casaverde 1970, Cevallos 1974), y los que descubren en estos *tupay* formas ritualizadas de canalizar la violencia entre los diferentes grupos (Sallnow 1987, Urton 1993, Orlove 1994).

rio de frontera, el *tupay* es la actividad que realizan en el último de los lugares de su recorrido por los linderos, es decir, es el punto de llegada del *mojón muyuy*. Desde esta perspectiva, *mojón muyuy* y *tupay* constituyen dos momentos de un mismo ritual con el que el grupo reafirma su territorialidad al tiempo que dota de significado sagrado el espacio por el que discurren.

En esta ocasión me concentraré tan solo en el primer momento, en el que he participado durante tres años consecutivos (1995-1997). No obstante, el grueso de los datos etnográficos corresponde al trabajo de campo de 1996. Ese año la fila o *wachu* de todos los *runas* avanzando "ordenadamente" se detuvo ante ocho *mojones* o cúmulos de piedras situados en los siguientes lugares: Cheqchekancha, Cheqtaqaqa, Llayllipata, Huch'uy-Hukuyri, Wiscachani, Kanchiscruz, Yanakancha, Paltarumiyuq y, finalmente, Chiuchillani. Aunque la lista de estos hitos significativos varía, como veremos, año tras año, todos ellos son invariablemente asociados por los *runas* de Chawaytiri a los espíritus protectores de los cerros, los *apus* y *awkis*. Como tales, son el resultado de una historia que los *kuraqkuna* relatan a los más jóvenes durante el recorrido, convirtiendo a estos mojones en parte de la toponimia sagrada de los espíritus protectores: "En Qollakancha dicen que hay un *raki* que gotea, ahora sigue goteando, en el lugar por donde vienen los de Ccamahuara [comunidad vecina]; en ese lugar hay como un altar, y ahí el *raki* está goteando agua, eso es en Qollakanchaka, y es igual como si estuvieras cerniendo la chicha; en ese lugar se dice que hay un *qoriraki*".⁸

Como se deduce del testimonio de D. Nicanor, *kuraq* de Chawaytiri, el valor atribuido a los diferentes hitos naturales que marcan la geografía sagrada de esta comunidad es, a la vez, causa y consecuencia del tratamiento ritual que les dispensan durante el *mojón muyuy*. Dicho tratamiento se traduce en dos tipos de actividades: en primer lugar, aquellas que tienen que ver específicamente con los mojones en sí; y, en segundo lugar, las que realizan las autoridades del *wachu* y los demás *runas* en cada uno de los *samanapata* o 'lugares de descanso' durante el recorrido. Vayamos por partes.

Según el orden descrito en la figura 1, el tratamiento ritual de los mojones es tarea compartida del *primer capitán* (y sus correspondientes *wachu capitanes* —de cinco a seis por sector—), quien encabeza el desfile, y de las autori-

8 M. Sallnow ha recogido una historia similar en el *ayllu* vecino de Qamawa, una de las principales contrapartes de Chawaytiri en el *tupay*. Como se relata en la historia, los muertos de esta batalla fueron enterrados en una zanja profunda que localizan en un lugar llamado Tallikuyoq. La misma tradición dice que en ese lugar se dice que existe un recipiente que gotea sangre (1987: 138).

dades de vara (*regidores, segundas y alcaldes*) que lo cierran. Los primeros, que desempeñan los cargos más directamente relacionados con la organización del trabajo agrícola en la chacra, son los encargados de renovar el mojón de piedras sobre el que colocan una cruz con flores de *kantu* y rezan tres *alabados*,⁹ tras lo cual continúan avanzando hasta el siguiente hito seguidos por el resto de la comunidad en *wachu*: “Alabando el *capitán* pone una cruz al hito, luego derrama flores, y *eso es para respetar, así es*”, señala Don Bartolomé Sutta, *kuraq* de Chawaytiri.

En ocasiones, el *wachu capitán*, cargo al que en esta comunidad pueden acceder los evangélicos, es detentado por una persona que a la vez ejerce como Presidente o teniente-gobernador en la junta directiva, el sistema burocrático de autoridad que coexiste junto al del *wachu*. En esa doble condición (como *wachu capitán* y como *presidente* simultáneamente), esta autoridad es la encargada de llevar la bandera peruana que encabeza el desfile.

Por su parte, cuando los *varayoqkuna*, situados al final de la fila, alcanzan el mojón ritualmente “arreglado” por los *capitanes*, su tarea consistirá en rodearlo dando tres vueltas *pañaman* (hacia la derecha) portando sus varas de mando. Con estas vueltas ratifican el valor sagrado del elemento en sí:¹⁰ “El Alcalde como costumbre da vueltas (*muyunmu*), tal igual que en Písac da vueltas, y la vara reciben dando vueltas. Y es una costumbre, así. Y se debe dar vueltas a la derecha (*pañaman*). Así también el pueblo debe dar vueltas a la derecha, y a la derecha siempre da vueltas...”. Como sugiere Don Bartolomé, una de las atribuciones constantemente asociadas a los alcaldes como reactualizadores del orden sagrado en la comunidad es la de caminar por el territorio *pañaman*, dirección en la que se mueven los elementos cósmicos.

Dado que la comunidad tiene algo más de 3000 has., el recorrido es largo y agotador y exige hacer algunos descansos en los *samanapatas* en los que sitúan los espíritus de las montañas y de los cerros (*apus* y *awkis*) más prestigiosos del recorrido. En el primero de ellos, el Secretario de la junta directiva pasó lista con el padrón comunal, e inmediatamente después uno por uno to-

9 Los *alabados* son una serie de estrofas rituales que forman parte de la tradición oral de estas comunidades. En estos rezos se mezclan las alusiones a símbolos procedentes de la liturgia cristiana con elementos de la naturaleza. Su uso confiere en gran medida el valor sagrado al elemento al que se dirigen, en este caso los mojones que señalan el territorio.

10 Girando *pañaman*, estas autoridades realizan la ceremonia de juramentación de sus varas en la capital del distrito, y ese es el sentido de la dirección que toman cuando se dirigen hacia las casas de cada uno de los *runas* de la comunidad para validar el carácter sagrado de las varas recibidas de manos del Gobernador en la ceremonia del *runa-muyuna*.

dos los cargos del *wachu* aportaron su "respeto", una botella de trago que compartieron "ordenadamente" (esto es, comenzando por los cargos de vara y finalizando por las personas que están al comienzo de la fila y que no ejercen ningún cargo en el *wachu*) durante el recorrido. El consumo de grandes cantidades de alcohol, parte intrínseca del lenguaje ritual de estas comunidades, dota del *sami* o fuerza necesaria para recorrerlo. Sin embargo, como diferentes autores han señalado, el significado de *sami* no se reduce a la fuerza física, sino a la energía vivificante que poseen todas aquellos seres poderosos como el cóndor o, en el caso que nos ocupa, como las autoridades del *wachu*. Este aliento resulta necesario para renovar el valor sagrado del territorio por el que discurren. De nuevo, D. Bartolomé Sutta ilustra este punto: "Mojón muyuy-lindero, eso es el Alcalde quien hace dar vueltas en su puesto; el Presidente, el Teniente, ellos son los obligados a recorrer los mojones. Y el Alcalde es quien da, tiene que dar *sami*, tiene que decir que tenemos que movilizarnos todos para recorrer el lindero". En 1996, de los ocho mojones que recibieron su respectivo tratamiento ritual, la procesión paró a descansar y beber en cuatro lugares destinados para tal fin o *samanapatas*: Cheqchekancha, Wiscachani, Yanakancha y Paltarumiyoc.

Básicamente, estas son las actividades que se realizan durante el *mojón muyuy*, posiblemente la expresión ritual más condensada de la renovación del territorio, y, como tal, paralela e indisolublemente asociada al *wachu* de las autoridades. Para S. Radcliffe, quien analiza un ritual similar en la vecina comunidad de Kallarayan, esta condensación de significados es el resultado de la yuxtaposición de múltiples planos semánticos que remiten simultáneamente no solo a la concepción del territorio, sino también a la historia local, a las relaciones con los ayllus vecinos, con el Estado (1990: 575). Ilustrar estas relaciones en el caso concreto de Chawaytiri será mi objetivo en los siguientes apartados.

UN RECORRIDO POR LA HISTORIA LOCAL...

La comunidad campesina de Chawaytiri es resultado de más de cuatro siglos de desarrollo de una estancia-hacienda colonial.¹¹ Hasta antes de la Reforma

11 El reconocimiento oficial de Chawaytiri como comunidad campesina data de 1991. Los límites del territorio actual son el resultado de un largo proceso que refleja las diferentes formas de tenencia de la tierra en el Perú. Durante más de cuatro siglos, Chawaytiri fue una gran estancia-hacienda colonial, propiedad de órdenes religiosas primero (Convento de Santa Clara), y de la nobleza cuzqueña después (familia Romainville), la que ostentó la propiedad hasta la Reforma Agraria, tiempo en el que este territorio se fragmenta en cuatro comunidades campesinas, entre las que figura la actual comunidad campesina de Chawaytiri.

Agraria (1974), el territorio "natural" se extendía por aproximadamente 14 000 hectáreas, conseguidas impúnemente por el hacendado mediante invasiones de las tierras de ayllus vecinos. El uso de la fuerza y la situación de privilegio que este ostentaba en el juego de las relaciones de poder frente a las autoridades mestizas del distrito (los *llaqtataytas*) y departamentales le garantizaba un dominio *de facto* sin mediar documento escrito. En ese contexto explicativo sitúan los *kuraqkuna* de Chawaytiri el recorrido de los linderos: "...[los jóvenes] tienen que saber el nombre de todos los hitos y dónde se daba vueltas; ahora actualmente hacemos un recorrido nuevo porque se entraron a nuestro territorio, por las nuevas leyes (la Reforma Agraria)... y como la hacienda era muy grande, y los ayllus eran muy pequeños, entonces con eso es que se han entrado". Como lo señala D.Bartolomé, al menos durante los últimos años de la hacienda, los ayllus vecinos, despojados de parte de sus tierras, entraban al territorio de esta para hacer pastar a sus animales.¹² Desde esa perspectiva, el recorrido de los linderos era la estrategia ritual utilizada por los *runas* de Chawaytiri para hacer respetar su territorio de posibles usufructos no controlados. Desde mediados de los 70 y durante toda la década posterior, la mayor parte de estos ayllus se convierte por la legislación de la Reforma Agraria en comunidades campesinas y simultáneamente van recuperando sus tierras usurpadas por las haciendas. Como resultado de estas expropiaciones y de las invasiones de tierra que sucedieron hasta 1992 en esta área, los *runas* de la hacienda ven bruscamente reducido su territorio a una quinta parte (3100 has.). En ese punto propongo ubicar el primer plano significativo del espacio recorrido en el *mojón muyuy*, en tanto que *territorio de memoria* (Küchler 1993: 103), la de un territorio perdido que es necesario recordar para evitar nuevas fragmentaciones. En juego está la territorialidad del grupo transmitida por las autoridades del *wachu*, año tras año, a través de este ritual. Así lo señala D.Bartolomé: "...el *mojón muyuy* comenzamos conversando entre nosotros (los *kuraq*) diciendo: '...tenemos que recorrer nuestro lindero, y debemos hacernos respetar nuestro terreno', y cada año debemos recorrer, y es un *uso y costumbre*. Debemos recorrer siempre porque si no otros ayllus se vendrían a nuestro terreno, y eso estaría mal, y así ha sido en los últimos años, y por eso cada año recorreremos en Comadres".

12 Específicamente, este es el caso de las comunidades vecinas de Camawara y Oqoruro, las principales oponentes de Chawaytiri en la batalla ritual o *tupay* que tiene lugar en la última parada del "linderaje" (véase Sallnow 1987, Allen 1988, Pérez 1997 y 1999).

En la historia más reciente, Kuyo Grande, comunidad vecina que soporta la mayor densidad de población de todo el distrito, es la que más pleitos por tierras ha tenido. Durante los últimos años de la Cooperativa Agrícola que se constituyó en Chawaytiri tras la Reforma (1974-1988), Kuyo invadió durante los carnavales el sector de Tentarakay (82 has.). Cuatro años más tarde, también en el "linderaje" de Comadres, Chawaytiri trató de recuperarlo. Santiago Illa, que a la sazón desempeñaba el cargo de *Wifala*, relata cómo sucedió: "Kuyo nos ha invadido nuestro terreno, también en tiempo de la Cooperativa, siempre nos han invadido, y nosotros ya estábamos resentidos y por eso hemos recuperado *Pampakancha*, *Viscachani*, *Wataywasi*, *Unytoqra*. En tiempo de carnaval hemos luchado; yo estaba bailando porque soy joven y los de Kuyo estaban pasando con su bandera (por el lindero), y entonces hemos luchado... y hemos empezado a tirar como perros con la honda, piedra, y poco a poco se han juntado para defender, hasta las 17:30 hemos bronqueado, y había 60 heridos de Kuyo, y de nosotros 12 nomás...". La toponimia de los lugares en conflicto a los que se refiere D.Santiago coincide en gran medida con la de los mojones recorridos en el "linderaje" de 1996. Concretamente, de los ocho mojones del *mojón muyuy*, cinco limitan con Kuyo Grande. ¿Quién o quiénes fijan la lista de los mojones a recorrer cada año? Los cargo-pasados de la comunidad, *yachacheq* que conservan la memoria del territorio antiguo, resuelven de común acuerdo cuáles serán esos hitos. Más tarde, esta decisión será formalizada en asamblea comunal por la junta directiva, de lo que se deduce que, si la relación de hitos a recorrer es renovada cuando es preciso por los *kuraqkuna* de la comunidad, no estamos hablando de *los linderos* de Chawaytiri, sino solo de *ciertos linderos* que cambian según la coyuntura exija reforzar la frontera por uno u otro lado. En tiempos de la hacienda se insistía en los linderos con Qamawara y Occoruro (los *ayllus* vecinos que dejaban pastar su ganado en el territorio de Chawaytiri) mientras que actualmente se insiste en los linderos con Kuyo Grande (invasores de parte de las tierras de Chawaytiri). Pero, además, el *mojón muyuy* no es solo una forma de reafirmar los límites de la actual comunidad sino una estrategia para reactualizar los límites de su territorio sometido a cambios estructurales en su historia reciente, un "viaje" de la mano de los *kuraqkuna* de la comunidad desde el presente a un pretérito no lejano.

EL MOJÓN MUYUY COMO NEGOCIACIÓN CON EL PASADO

Entonces te voy a decir desde el inicio: el *mojón muyuy* empieza en K'umumachay, en la loma de Kanchaorqo; de ahí viene K'umurumiyuq; después vamos a Hualla-hualla-moqo; en Umurumiyuq, la piedra está agachada; después, Cheqche; en ahí hay una marca en una piedra, una cruz bien profunda que no se puede borrar... Hay otro lugar, otro hito con

Kuyo Grande y también tiene una cruz grande; los de Kuyo quisieron borrar y voltearon la piedra, pero no han podido, y ese lugar se lo han llevado también ellos... Después de Cheqche viene Muña-Muña; después, Akanaku. Isillikancha, Cheqchekancha; después, Cheqtarumiyuq; después, Huch'uy Hukuiri; después, Wataywasi; así es y así era... (Don Nicanor)

Si las fronteras del territorio de Chawaytiri son redefinidas anualmente mediante el *mojón muyuy* “frente a” y “en diálogo con” las comunidades vecinas, y en esa medida hemos afirmado que este ritual constituye una estrategia profundamente dinámica y negociada de reafirmación de la territorialidad, no sucede lo mismo con la(s) lista(s) de mojones que, tanto durante el recorrido como después del mismo, repiten los *kuraqkuna* a los jóvenes. En la cita de D. Nicanor, de quien obtuve la lista más completa de hitos significativos recorridos en el *mojón muyuy*, la relación de esos linderos remite a una cartografía del pasado que unos “tratan de borrar” y otros “deben recordar”. Sin embargo, de los doce lugares mencionados que corresponden a cerros o abras de la geografía sagrada local solo tres coinciden con el recorrido del “linderaje” de 1996. ¿A qué se debe esta aparente contradicción? ¿Se trata quizás de dos comunidades diferentes? Durante casi dos años traté infructuosamente de señalar en el mapa la ubicación de los mojones que diferentes *kuraq* me señalaban en las entrevistas. Finalmente, al reconstruir mediante la tradición oral el perfil aproximado de los linderos de las 14 000 hectáreas que ocupaba la antigua hacienda, me percaté de dónde residía el problema. No solamente se trataba de una forma errónea de formular mi pregunta: “¿Cuáles son los linderos recorridos en el *mojón muyuy*?”, sino de un error de apreciación acerca del papel reservado en este ritual a las autoridades. Me refiero tanto a la junta directiva como a los cargos del *wachu*.

De las autoridades de la junta directiva, la comunidad espera que en cada hito hagan el recuento a los jóvenes de los linderos actuales que, en su mayoría, corresponden a la geografía del conflicto con la vecina comunidad de Kuyo Grande. Por otra parte, de los *kuraqkuna*, en tanto que reactualizadores de la memoria colectiva del pasado, se espera que relaten a todos los comuneros las historias de cada hito, historias que remiten a distintos momentos cronológicos en que Chawaytiri era una gran hacienda. Se trata, por tanto, de dos listas diferentes aunque perfectamente complementarias del mismo recorrido ritual: una referida al presente más inmediato por las autoridades de la junta directiva y la otra, al pasado por los *kuraqkuna*. En conjunto, ambas actúan como una estrategia para recrear el pasado desde el presente y transmitirlo a las nuevas generaciones: “En todos los hitos deben poner las cruces y las flores, y eso están haciendo. Claro que en unos cuantos hitos no han puesto, y

todo eso vamos a hablar nosotros [los *kuraqkuna*] en nuestra próxima reunión, y vamos a exigir que vayan los niños, porque así ya van a saber el nombre de los hitos, y los de la junta son los que dicen los nombres, y nosotros también, y ellos [los jóvenes] son los que deben recordar cuántos hay". Desde esa perspectiva propongo entender este ritual como resultado de un doble contexto de negociación: por un lado, con la historia local y, por otro, con el presente inmediato. Algo sintomático de la síntesis que se produce de manera más evidente en el *mojón muyuy* en otros rituales, es que se trata de una de las pocas ocasiones en las que escuché definirse a los *runas* de Chawaytiri como un *ayllu* frente al habitual "comunidad campesina". Desde esa perspectiva marcada por la negociación continua de los actores tanto con su pasado como con su presente, podemos pensar el territorio no solo como una superficie en la que se inscribe la memoria colectiva sino, además, como un *espacio como proceso*, resultado de un conglomerado de significados a la vez ordenados y ordenadores de la cosmología que define a este grupo, sentido que es remarcado por Cosgrove: "...landscape denotes the external world mediated through subjective human experience in a way that neither region nor area immediately suggest. Landscape is not merely the world we see, it is a construction, a composition of that world... is a way of seeing the world" (1984: 13).

Para concluir el análisis de los múltiples planos significativos que encierra este ritual me referiré al papel que desempeñan los evangélicos en el mismo. La activa participación de este grupo, de creciente influencia en todas las comunidades del área, en calidad de autoridades del *wachu* (*wachu capitanes*), y, simultáneamente, como miembros de la junta (*presidente*, *vicepresidente*, etc.) constituye un ejemplo paradigmático de la naturaleza múltiple y negociada de la autoridad en estas comunidades y de su relación intrínseca con el territorio.

EL MOJÓN MUYUY COMO NEGOCIACIÓN CON LOS PODERES EXTRACOMUNALES

Del relato etnográfico del *mojón muyuy* se desprenden constantes alusiones al Estado, a documentos escritos, banderas, y un conjunto de elementos que remiten al contexto político distrital y nacional. Pero, además, estos elementos aparecen inseparablemente unidos, y a veces, incluso, confundidos con el consumo "ordenado" de grandes cantidades de trago, al culto a las cruces y la dirección *pañaman* en la que se recorren los mojones, etc. Para Radcliffe, la presencia simultánea de ambos elementos reflejaría la coexistencia de dos poderes separados y de naturaleza distinta: uno sagrado e ilimitado representado por los *kuraq* y los cargos del *wachu* que participan más activamente (como los *wachu Capitanes*), y otro secular y limitado representado por la junta directiva que representa al Estado peruano (1990: 591).

Sin embargo, en Chawaytiri, la participación simultánea de ambos sistemas de autoridad (*wachu* y junta directiva), que se repite no solo en este sino en todos los demás ritos de renovación del orden, es sintomática de un modo peculiar de concebir la autoridad en estas comunidades: no solo como una categoría conceptual con una serie de rasgos definidos (número y tipo de cargos, funciones políticas/religiosas que desempeña cada uno) sino como un atributo intrínsecamente unido al territorio. De modo que, bien se trate de los poderosos cerros y de otros elementos de la naturaleza, del cóndor y otros animales, o bien de las autoridades del *wachu* o de la junta directiva, su capacidad de ejercer poder necesariamente comienza y se realiza a través del territorio. Así que, para los *runas* de Chawaytiri, junta y *wachu* no constituyen sistemas separados y de naturaleza distinta. Es más, en cada uno de ellos coexisten elementos que reconoceríamos como “sagrados” junto a otros de contenido más secular o “profano”.

El papel reservado a las autoridades de la junta en su condición de *ñawiyoyq* (literalmente ‘los que poseen ojos’, es decir que saben leer y escribir) es el de transmitir lo que se puede leer en los documentos oficiales, en los que figura el reconocimiento legal de la propiedad de la tierra de la comunidad. En esa medida, estas autoridades son las encargadas de establecer la negociación con las instituciones supra-comunales, gubernamentales (las autoridades del municipio de Písac) o no gubernamentales (el caso de las ONGs que implementan proyectos de desarrollo en la zona). Pero, además, entre las funciones que desempeñan, la comunidad espera que sean ellos quienes ordenen de acuerdo a los *usos y costumbres* el padrón comunal, la lista que contiene la relación de todos los comuneros con derecho a voto. Un episodio concreto sucedido durante el trabajo de campo de 1997 ilustra este aspecto.

D. Edgar, uno de los primeros evangélicos de Chawaytiri, resultó elegido Presidente de la comunidad durante los comicios de ese año. Como parte de las atribuciones de su cargo se propuso “ordenar” el padrón comunal de acuerdo a la costumbre, esto es, según los cargos desempeñados por cada uno en el *wachu* de la autoridad: “Este año parece que la gente ya no conocía cuál era *su sitio*. Ya no había respeto. Desde que he entrado a mi periodo, a todos *los he puesto en su sitio*, y donde se deben sentar; y en la lista que tengo están de *kuraqrunas* a *qasirunas*. Y esto es para que se respeten; y en la Biblia se habla bastante de lo que es el respeto. Solamente es que a nosotros no nos gusta hacer cargo. Hacer la junta y hasta las *Capitanías* podemos hacer” (Edgar Guamán, 30.7.97). Si observamos detenidamente ese padrón tendremos una idea más precisa de aquello en lo que consiste ese “orden”: aproximada-

mente los 60 primeros nombres de varones y mujeres corresponden a los de los *kuraqkuna* que han terminado su *wachu* en los últimos quince años (cada año, dos parejas *warmi-qari* —una por cada sector—). Tras estos figuran los nombres de las autoridades del *wachu* en funciones y, por último, los de los *qasirunas*, es decir las personas que no están cumpliendo ningún cargo en ese momento, entre los cuales figura el de D. Edgar. En ese contexto es necesario ubicar las dos llamadas a lista que hacen las autoridades de la junta en el transcurso del *mojón muyuy*. No solo se trata de comprobar la asistencia a la que están obligados bajo pena de multa todos los comuneros, lo que, por sí mismo, no tendría mayor trascendencia. Por el contrario, esas llamadas tienen, sobre todo, el objetivo de constatar que todos han cumplido en orden con sus deberes como *runas*, esto es, que todos han contribuido según su posición en el *wachu* de los cargos con su correspondiente botella de trago o 'respeto', parte central del lenguaje ritual de la autoridad en estas comunidades. Como he señalado, el trago les dota del *sami*, la energía vivificante necesaria para recorrer los linderos que es recíprocamente transmitida al territorio mediante el movimiento de las autoridades al caminarlo ritualmente, y viceversa: del territorio a las autoridades mientras descansan en los *samanapatas* y beben y comen de forma ordenada con el resto de los *runas*.¹³

Una última cuestión faltaría por responder: por un lado, ¿cómo resuelven los evangélicos la disyuntiva entre la prohibición expresa de su iglesia de participar en fiestas, cargos y beber alcohol? Y, por otro, ¿qué ocurre con la presión que ejercen los demás comuneros para que participen en el ordenamiento simbólico de la comunidad a través del territorio? En este punto resulta útil rescatar la discusión de Giddens en torno a los órdenes morales de la interacción social. Giddens subraya que un análisis adecuado de dicha interacción debe reconocer que su significado es negociado por los actores de modo activo y continuado "como elemento integral de la producción de significado en la interacción, no simplemente como un obstáculo para el análisis formal" (Giddens 1995: 106). En otras palabras, la información transmitida en rituales como este no debe ser entendida como la mera comunicación programada de significados establecidos sino que depende del contexto considerado. De modo que para no ser excluidos de la dinámica que regula la vida de la comu-

13 Coincido con Allen en su traducción de *sami* como "the animating essence passed to the earth from the elements of nature. Everything displaying and inherent, internally generated liveliness or power is described as 'samiying'" (1988: 59). Desde esta perspectiva podemos afirmar que uno de los objetivos de rituales andinos como el analizado sería controlar, desarrollar y dirigir el flujo de *sami* (*idem*).

nidad, los evangélicos de Chawaytiri cotidianamente hacen uso de un cierto “espacio libre” desde el que negocian su participación en el *wachu* junto al resto de los *runa-masi*, sin contradecir en lo esencial las prescripciones de su fe. Así, en tanto que *runas*, detentarán solo aquellos cargos cuyas connotaciones no evoquen explícitamente el culto a los santos y a la cruz. Y, de igual modo, el significado de lo que es “pagano” en el contexto actual se difumina. El ritual del *mojón muyuy* con toda una serie de alusiones al Estado y a un concepto de ciudadanía a través de su bandera, es considerado por sus guías espirituales simplemente como un “uso”. La Sra. Kallasi, esposa del primer evangélico de este distrito, nos confirma esta idea:

Bueno, esos son costumbres de las comunidades, como incaicos es que ellos hacen us cargos, sus varas, y en carnaval hacen rodeo de su comunidad; esa parte más bien no es idolatría. Idolatría es cuando hacen a la Virgen, a la Mamacha, el Cruz Velakuy, esos cargos que hacen fiestas con sus danzas; eso si es idolatría. Dios no les acepta eso. Lo otro no es idolatría; eso es un deber como un ciudadano. un comunero, un peruano, es que están cumpliendo con su obligación, y en carnaval con sus wifalas salen a rodear sus linderos; solamente ahí pues comenterán el error de tomar alcohol, después de emborracharse se pelean, hacen cosas, pero nada más, eso no es idolatría...

El extracto de la entrevista habla por sí solo: ante una situación práctica como es la que plantea el creciente número de evangélicos en esta comunidad, las imposiciones formales tanto de la comunidad *para que pasen todos los cargos* como de su iglesia *para no pasar ninguno*, son negociadas para conseguir el ajuste preciso.

Sin embargo, y a pesar de que hasta el momento se ha conseguido resolver las tensiones que genera la presencia de este grupo en la organización del *wachu*, es necesario señalar que el creciente número de familias que se convierten año tras año en esta comunidad (actualmente constituyen aproximadamente un tercio), hace peligrar seriamente el cierto equilibrio logrado.

La incertidumbre acerca del futuro que le espera al *wachu* concebido como un instrumento de transmisión de los usos y costumbres de la comunidad, es un argumento recurrentemente mencionado por los *kuraqkuna* de esta comunidad. La metáfora utilizada para referirse al *wachu* como un *camino* o una senda de vida, le sirve a D.Nicanor para reflexionar sobre el futuro que le esperaría a la comunidad sin los cargos: “Nuestro *Taytacha* es quien ve cómo caminamos. Ahora la gente ya no quiere caminar, ya no quieren hacer los cargos. ¿Y cómo será después? Todo lo dejarán cerrado, hasta los Santos, y ce-

rrarán la puerta, y todo será *ch'in...*".¹⁴ Una comunidad sin cargos o, lo que es igual, sin el orden que transmiten al territorio las autoridades del *wachu* en rituales como el analizado, sería una comunidad sin "usos" y "costumbres", una comunidad silenciosa en la que "todos serían iguales" y "todo sería común", como en la ciudad.

WACHU, IDENTIDAD Y TERRITORIO

A lo largo de estas páginas he tratado de analizar el modo en el que un grupo de indígenas quechuas conciben y ordenan el territorio mediante el recorrido ritual de sus linderos. Dicho orden está regulado a través de su participación en el sistema de cargos o *wachu*, a partir del cual estas personas son reconocidas como *runas*. Para estas personas, ser *runa* equivale a adquirir la condición de individuo social con un conjunto de derechos y deberes que deben cumplir, no solo respecto a los demás comuneros, mediante sistemas de trabajo y ayuda mutua, sino también respecto del territorio mediante rituales como el que fue materia de nuestro estudio.

Las acciones analizadas y escenificadas sobre un territorio aparentemente inerte, son algo más que un mero reflejo simbólico de la organización de este grupo. Tanto la dirección del recorrido (del área poblada hacia los límites deshabitados), el sentido de su movimiento (avanzando hacia la derecha) como el arreglo ritual de los linderos del territorio (mediante continuas libaciones de trago y alabados) proclaman la existencia de un modo ordenado de concebir su realidad a través del movimiento de sus autoridades por el territorio. Desde esa perspectiva, podemos concluir que el *wachu* o sistema de cargos expresa no solo metáforas de jerarquía y relaciones sociales "inscritas" en el territorio, sino que también es un modelo para que los individuos actúen sobre ese mundo en continua transformación. Así se pone de manifiesto en el papel de intermediarios que desempeñan las autoridades de esta comunidad encargadas de negociar tanto con el pasado como con las condiciones del presente. Pasar los cargos del *wachu* constituye en la actualidad uno de los medios más eficaces con los que cuentan los *runas* para recrear y transmitir los *usos* y *costumbres* de esta comunidad, un cuerpo de conocimientos en el que sustentan su universo simbólico y, por ende, su identidad.

14 Haciendo referencia al significado del término quechua *ch'in* ('silencioso'), H. Stobart sugiere que este designa no solo la ausencia de sonido, sino la ausencia de vida. Un pueblo *ch'in* sería un pueblo sin vida, callado, un pueblo fantasma (Stobart 1995: 11-12).

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, C.

1988 *The hold life has... Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press.

AVELLÁ VIVES, J.

1934 *Los cabildos coloniales*. Madrid: Sapiencia.

BAYLE, C.

1952 *Los cabildos seculares en la América Española*. Madrid: Sapiencia.

BENDER, B.

1995 *Landscape: meaning and action*. En *Landscape. Politics and perspectives*. Ed. B. Bender Oxford: Berg. pp. 1-18.

CANCIAN, F.

1965 *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantán*. California: Stanford University Press.

CARRASCO, P.

1979 "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial". En *Antropología política*. Ed. J. Llobera. Barcelona: Anagrama, pp. 323-340.

CASAVARDE, J.

1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad: Kuyo Grande". Cuzco. Tesis de Maestría. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco.

CELESTINO, O y A. MEYER

1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Vervuert.

CEVALLOS, T.

1974 *Dos haciendas latifundios típicos en el departamento de Cuzco: un estudio comparativo e interpretativo*. Cuzco. Tesis de Maestría. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco.

COSGROVE, D.

1984 *Social formation and symbolic landscape*. Nueva Jersey: Barnes and Noble Books.

GIDDENS

1995 *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

GONZALES HOLGUÍN, D.

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quechua*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GOSE, P.

1994 *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F.

1993 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

GUILLET, D.

1998 *Boundary practice and historical consciousness in Spain and Peru*. Ponencia presentada en: Wales, University of Lampeter, durante el simposio Kay Pacha: Earth, Land, Water and Culture in the Andes.

HARRIS, O.

1982 "The dead and the devils among the Bolivian Laymi". En *Death & the regeneration of life*. Eds. M. Bloch y J. Parry. Cambridge: Cambridge University Press.

1994 "Condor and bull. The ambiguities of masculinity in Northern Potosi". En *Sex and Violence: Issues in representation and experience*. Eds. P. Harvey y P. Gow. Londres: Routledge, pp. 40-65.

HIRSCH, E.

1995 "Landscape: between place and space". En *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Eds. E. Hirsch y M. O'Hanlon. Oxford: Clarendon Press, pp. 1-30.

KÜCLER, S.

1993 "Landscape as memory: the mapping of process and its representation in a Melanesian society". En *Landscape. Politics and perspectives*. Ed. B. Bender. Oxford: Berg, pp. 85-106.

ORLOVE, B.

1994 "Sticks and stones: ritual battles and play in the southern Perú". En *Unruly order. Violence, power and cultural identity in the hig provinces of southern Perú*. Ed. D. Poole. San Francisco: Westview Press, pp. 133-164.

PÉREZ, B.

1996 "Autoridad, espacio y poder en el sur andino peruano: estudio de caso en comunidades campesinas del distrito de Písaq, Cuzco, Perú". En *El espacio en la cultura latinoamericana: diccionario analítico*. Ed. CESLA. Universidad de Varsovia.

1997 "Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio". *Política y Sociedad* 25, pp. 135-150.

- 1998 "Autoridad, orden e identidad en el sur andino peruano: Las representaciones del wachu en el distrito de Pisac, Calca, Cuzco". Tesis doctoral presentada a la Universidad Complutense de Madrid.
- PLATT, T.
1988 "Pensamiento político Aymara". En *Raíces de América. El mundo aymara*. Comp. X. Albó. Madrid: Unesco/Alianza América, pp. 365-439.
- RADCLIFFE, S.
1990 "Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes". *Journal of Latin American Studies* 22 (3), pp. 575-594.
- RAPOPORT, A.
1994 "Spatial organization and the built environment". En *Companion encyclopedia of anthropology*. Ed. T. Ingold. Londres: Routledge, pp. 460-502.
- RASNAKE, R.
1987 *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol.
- ROSTWOROWSKI, M.
1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SALLNOW, M.
1987 *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- STOBART, H.
1995 "Sounding the seasons: music ideologies and the poetics of production in an Andean Hamlet (Northern Potosí, Bolivia)". Tesis. University of Cambridge.
- URTON, G.
1984 "Chuta: el espacio de la práctica social en Paqaritambo, Perú". *Revista Andina* 2 (1), pp. 7-56.

1993 "Moieties and ceremonialism in the Andes: the ritual battles of the carnival season in southern Perú". *Senri Ethnological Studies* 37, pp. 117-142.
- ZUIDEMA, T.
1991 "Batallas rituales en el Cuzco colonial". En *Hommage a Pierre Duviols, Andes et Meso-Amérique cultures et sociétés*. Vol II. Provence: Université de Provence.

1995 *El sistema de ceques en Cuzco: organización social de la capital del imperio inca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.