

Todos somos iguales

**Concepciones idealizadas y realidad social
en una comunidad quechua**

David Coombs



INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

Instituto Lingüístico de Verano

Colección de los archivos del ILV
2008

Derechos reservados
© 2008 Instituto Lingüístico de Verano
Sinchi Roca 2630
Lince, Lima, Perú

Casilla 2492, Lima 100, Perú

www.sil.org/americas/peru
info_peru@sil.org

Comprar copias: LinguaEarth
<http://stores.lulu.com/LinguaEarth>

Copyright:

Creative Commons: Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las condiciones siguientes:

- Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de ILV (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

You are free to copy, distribute, display, and perform the work under the following conditions:

- Attribution. You must attribute the work to ILV (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).
- Noncommercial. You may not use this work for commercial purposes.
- No Derivative Works. You may not alter, transform, or build upon this work.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CAJAMARCA
INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO
Primera edición, 1987
Segunda edición, 1990

Fotos: David Coombs Lynch
Heidi Carlson de Coombs

PRESENTACION

Las pequeñas comunidades de campesinos diseminadas en el entorno cajamarquino presentan ciertos aspectos generales en su composición, organización y funcionamiento social; pero también presentan peculiaridades diferenciales, según sea el grado de penetración de la cultura occidental, la misma que al superponerse a la aborigen ha originado manifestaciones aculturativas en las que subyacen las evidencias de una realidad no siempre fácil de captar y comprender por parte de personas extrañas a ese submundo rural, mucho más si son completamente ajenas a la estructura cultural de esos agregados humanos y en torno a las cuales se han desarrollado creencias y suspicacias que determinan que los aborígenes se mantengan en guardia, temerosos de desgracias o de resultados funestos.

Esa es la difícil tarea que ha tenido que afrontar el Dr. David Coombs, antropólogo-lingüista formado académicamente en la Wayne State University de Michigan y que desde hace cinco años, conjuntamente con su familia, convive con los comuneros de Yuraq Paqcha. Esta larga permanencia, más su sapiencia profesional y su habilidad de investigador de campo, han hecho posible el trabajo medular que ahora nos presenta.

En múltiples conversaciones espontáneas, en las formales discusiones en el Centro de Investigaciones Folklóricas de la Universidad de Cajamarca, y en las exposiciones y conversatorios, siempre se hizo presente la inquietud del autor por llegar a comprender los efectos de la conquista del Tahuantinsuyo por las huestes españolas comandadas por Francisco Pizarro, que no obstante los resultados comunes a todo el Perú, guardan tonalidades que los distinguen y que se hacen evidentes en los grupos campesinos, más

aún si su origen está en los movimientos migratorios impuestos por la política administrativa de los Incas.

Este proceso histórico complejo y particular, cuyo desentrañamiento es fundamental para la comprensión del todo, constituye el *leitmotiv* de la obra de David Coombs, que refleja todo el rigor científico que ha desplegado, tanto desde el punto de vista del antropólogo como del lingüista y por ese dual camino llega a proporcionarnos una imagen completa de la comunidad de Yuraq Paqcha.

A partir de la ubicación geográfica de la comunidad, enclavada en la accidentada superficie de la cordillera occidental de los Andes, va analizando con extraordinaria perspicacia y habilidad profesional, los diferentes aspectos de la estructura social comunal, con especial detenimiento en los distintos matices que concurren en el cuadro de la diferenciación social, muchos de los cuales, por su sutileza pasan fácilmente desapercibidos o pueden inducir, por sus peculiaridades sincréticas, a equivocación o errada interpretación.

Con un amplio dominio del panorama y con la ayuda eficaz de su dominio de las distintas formas dialectales del idioma quechua, estudia los fundamentos económicos del asentamiento humano que ha escogido como universo de estudio. Así llega a precisar la manera cómo el aspecto económico, por ejemplo, influye en el ordenamiento de la comunidad y en las maneras peculiares de diferenciación social, un tanto heterodoxas y a contrapelo de lo consuetudinariamente establecido para una comunidad rural que ha mantenido su independencia del sistema de la hacienda. Este sistema que hasta no hace mucho tiempo subsistió en el Perú es un legado de la organización económica colonial impuesto por España a ahorcadas del sistema mercantilista que animó el afán conquistador de los peninsulares.

Esas maneras peculiares de diferenciación que se animan a partir de un disímil proceso histórico, deben ser comprendidas para llegar a entender realmente el panorama total del Perú, como una unidad nacional formada por partes diferenciadas cuyo funcionamiento le dan su imagen integrada.

Es igualmente esclarecedor el estudio lingüístico que realiza el autor y que le permite precisar los distintos caminos que sigue el acomodamiento social y que se reflejan en el habla de los comuneros. El quechua, por la presencia del idioma español muestra – como es natural – modificaciones, préstamos, mezclas imbricantes en distinta proporción según los dialectos sociales y en este juego de prevalencias indica la manera cómo quieren ubicarse los individuos en la escala social de identidades étnicas. El sistema local da lugar a una curiosa forma de estratificación social y a los mecanismos de poder y control que se generan en su interior, a pesar de la aparente igualdad existente, que es lo que a primera vista se advierte.

Son precisamente estas evidencias las que conforman el estudio central de la obra, llegando a conclusiones incuestionables y evidentes acerca de las realidades sociales que se vinculan con un contexto más amplio como es el nacional y el regional, a que el autor nos refiere contrastando los aspectos básicos que los diferencian y los separan, ahondando las lindes de lo urbano con lo rural, como consecuencia del proceso de sincretización que experimentan los préstamos de la cultura citadina que cada vez se hacen mayores y más agresivos, pero que no llegan a destruir el legado aborígen que se mantiene aferrado a la esencia misma de la comunidad rural.

Se trata, pues, de un estudio verificado *in situ* con paciente y abnegada entrega científica, lo que lo hace valioso en la medida que penetra en los meandros por donde discurre la vida aparentemente quieta y tradicional de una comunidad expuesta a los influjos de una presencia cultural dominante que en mucho ha modificado su contexto, situación que, por supuesto, es general en todo el ámbito nacional, si bien guarda diferencias. Es precisamente por esta razón que la obra que presentamos se convierte en un instrumento valioso para llegar a comprender nuestra nacionalidad; no precisamente en la uniformidad sino en la diversidad. Nos permite ver las complejidades, las dificultades y los obstáculos que se presentan en ese empeño científico, difícil pero necesario e impostergable para llegar a adquirir conciencia nacional, para consolidar nuestra presencia como Nación.

Cajamarca, agosto de 1987
Luis Iberico Mas

PREFACIO

Esta publicación es la traducción, con algunas añadiduras y omisiones de mi tesis doctoral "*We're All Equal*": *Language, Ethnicity, and Inequality in a North Peruvian Quechua Community* (Coombs, 1981, Wayne State University, Michigan). Se trata de un estudio en el que intervienen varias disciplinas y para realizarlo se han combinado metodologías de la lingüística descriptiva, la sociolingüística y, sobre todo, de la etnografía. Mi esposa Heidi Carlson de Coombs colaboró en varios aspectos del trabajo, especialmente en el campo lingüístico.

Los principales datos fueron recogidos entre setiembre de 1978 y agosto de 1980. Diecinueve meses de esos dos años, los pasé realizando trabajo de campo para redactar un primer borrador de los cinco capítulos principales de la tesis. Al mismo tiempo, estuvimos colaborando en proyectos de interés para la comunidad de "Yuraq Paqcha" (nombre ficticio). Entre estos figuran la grabación, compilación y publicación de un libro de cuentos folklóricos, en cooperación con varios autores quechuahablantes, y la capacitación de cuatro de los mismos autores en cursos de mecanografía y en la producción de folletos mimeografiados. Los aspectos lingüísticos de la obra se basan en investigaciones comparativas de las variedades del quechua de Ayacucho, Lambayeque, Cajamarca, Amazonas, San Martín, y del quichua ecuatoriano, llevadas a cabo entre agosto de 1973 y mayo de 1976. Peter Landerman y David Weber me proporcionaron parte de sus propios datos inéditos, especialmente sobre variedades del quechua de la sierra central del Perú.

Aunque mi interés principal es antropológico, la lingüística me ha servido como instrumento indispensable. La lengua es la puerta de entrada

a una cultura, y por eso, el antropólogo sociocultural, por fuerza, tiene que dominar ciertos aspectos de la lingüística para poder comprender una sociedad, especialmente si aún no se han publicado muchos estudios lingüísticos sobre el idioma de esa sociedad. Como dice Alfonso Reyes:

...el pueblo se vuelca y se resume en su lengua donde hay una mención de todo su haber material y la sustentación de todo su haber moral, en cosas, en ideas, en emociones, en su respuesta ante la problemática de la existencia y su apreciación de todos los incidentes de la jornada humana, en su concepción de la vida y de la muerte (citado por Larrea y Martínez, 1967: 236-237).

En nuestro caso, fue una gran ayuda el estudio fonológico y morfológico del quechua de Cajamarca publicado por el Dr. Félix Quesada (1973) en el año en que empezamos nuestras investigaciones del quechua.

En 1975, el Gobierno Peruano, interesado en la revalorización del quechua, nos brindó la oportunidad de participar en la preparación de una gramática pedagógica y una gramática referencial para dos variedades del quechua (Coombs, Coombs y Ortiz, 1975; Coombs, Coombs y Weber, 1976). Estos proyectos fueron organizados por el Instituto Nacional de Cultura, el Ministerio de Educación y el Instituto de Estudios Peruanos. La preparación de la gramática pedagógica, y especialmente los meses de trabajo al lado de la señora Blanca Ortiz Chamán y del señor Marcial Calva Terán, nos dio el impulso inicial para el aprendizaje del quechua de Cajamarca, paso clave para el presente estudio.

A solicitud de varias personas que colaboraron directamente en este trabajo de campo, se ha decidido emplear el nombre ficticio de "Yuraq Paqcha" en vez del verdadero nombre de este distrito de la provincia de Cajamarca, principalmente a fin de proteger la vida privada de los habitantes del lugar. Por la misma razón, se han cambiado los nombres de las personas que se mencionan en el desarrollo del trabajo.

Pero, por otra parte, debo remarcar que todos los hechos, datos, cifras y sucesos aquí descritos son reales y fieles a mis observaciones.

También debemos advertir al lector que no se debe confundir el nombre ficticio de “Yuraq Paqcha” y su patronímico “paqchano” con el de la comunidad de La Paqcha (y su patronímico correspondiente), que se encuentra en el mismo valle de Cajamarca.

AGRADECIMIENTOS

Los colaboradores más importantes para realizar este trabajo son, sin lugar a dudas, los habitantes de Yuraq Paqcha, capital del distrito de "San Pedro" (nombre también ficticio), quienes nos permitieron compartir sus vidas. Muchos corrieron riesgo al brindarnos su amistad casi sin conocernos, nos hicieron partícipes de sus conocimientos y nos expresaron abiertamente sus opiniones, a pesar de haber sufrido muchas experiencias negativas con forasteros.

En la ciudad de Cajamarca, el personal encargado de los Archivos Históricos Departamentales me permitió el acceso a la mayoría de los documentos que me permitieron conocer la historia de Yuraq Paqcha. La señora Cecilia Barrantes me enseñó los rudimentos de la paleografía española del siglo XVI.

En Lima, el personal de la Oficina de Estadísticas me prestó ayuda invaluable al proporcionarme datos demográficos y copias especiales del croquis del pueblo de Yuraq Paqcha, además de mapas del distrito de San Pedro. El entonces llamado Instituto Geográfico Militar me facilitó excelentes mapas topográficos logrados mediante la aerofotografía que sirvieron de base para los mapas de este trabajo.

La Pontificia Universidad Católica del Perú patrocinó mi trabajo como investigador afiliado y La Universidad Nacional de Cajamarca ha sido una fuente de estímulo profesional, al permitirme, como miembro de su Centro de Investigaciones Folklóricas (CIF), alternar con varios colegas peruanos. La obra y el consejo del Dr. Fernando Silva Santisteban, actual director del Instituto Nacional de Cultura y del Dr. Luis Iberico Mas, ex Vicrector de

la Universidad Nacional de Cajamarca y eminente folklorista cajamarquino, me han sido de particular utilidad. Ellos leyeron varios capítulos de este trabajo y dieron valiosas sugerencias. Varios colegas del CIF también revisaron capítulos separados. Les agradezco mucho.

Sin el aliento y la ayuda continua de mi esposa, Heidi, esta obra hubiese demorado años en concretarse. Ella organizó mis archivos, escribió a máquina varias versiones del texto e hizo otros trabajos que, de otro modo, hubieran distraído mi atención y mi tiempo.

El señor Juvenal Abanto Maradiegue colaboró estrechamente en toda la traducción al castellano y su primera revisión. El profesor Rogelio Chávez Guarniz revisó todo el trabajo dos veces, eliminando anglicismos y mejorando mucho el estilo y la claridad del mismo. La señorita Marlene Ballena Dávila hizo muchas otras sugerencias valiosas.

Asimismo, tengo contraída una deuda de gratitud con muchos familiares, amigos e integrantes de tres iglesias que apoyaron la investigación porque creyeron que, más allá de cumplir con los requisitos para optar el grado doctoral, el trabajo beneficiaría también a la población quechuahablante.

Finalmente, ofrezco esta obra a Aquel de quien viene toda existencia y sabiduría. La diversidad natural y cultural es un reflejo de Su facultad creadora, plena de regocijo y sin límites. Su carácter está vivamente revelado en Jesús, el Cristo. Sin El, toda búsqueda de sentido en lo que nos rodea, en última instancia, carecería de sentido. La convicción de Su existencia y participación en el quehacer humano me ha motivado y sostenido en esta labor. En múltiples ocasiones he visto Su mano en el aliento que me brindaron buenos colegas que no comparten mi punto de vista de la Última Realidad.

Capítulo 1

INTRODUCCION

El estudio que presentamos a continuación tiene diversos propósitos, siendo los principales: poner al alcance de la comunidad académica datos etnográficos y sociolingüísticos de las zonas quechuahablantes del norte del Perú, de las que faltan estudios de esta índole;¹ hacer un estudio que abarque el contexto histórico y regional de un distrito campesino; plantear recursos metodológicos y conceptuales que podrían ser de valor para futuros estudios comparativos, tomando en cuenta la variabilidad intracultural, fenómeno importante que muchos antropólogos han pasado por alto en su afán de descubrir generalizaciones socioculturales; y, finalmente, aplicar esos recursos al estudio de conceptos y comportamientos asociados con la desigualdad social, sus estructuras y sus causas.

Sin embargo, intentamos llegar también a un público más amplio: docentes y otros funcionarios que trabajan en zonas rurales o que tengan interés en comprender la cosmovisión de los de habla quechua. Es posible que el lector no especializado prefiera eludir la lectura de los capítulos de vocabulario más técnico (partes de los capítulos 1, 2 y 10). En los demás capítulos hemos procurado aligerar al máximo el uso de tecnicismos y voces especializadas.

Durante la realización de los estudios comparativos dialectales del quechua, mencionados en el prefacio, se pudo observar que, en el norte del

1. Una excepción son los trabajos folklóricos de gran valor etnográfico, escritos por el Dr. Luis Iberico Mas. (Véase la bibliografía.)

Perú, el quechua, ante la presión del castellano, ha caído en desuso con mayor rapidez que en las variedades quechuas del sur. En el departamento de Cajamarca se habla en varias zonas campesinas, pero no en la capital departamental. En la ciudad se lo escucha con más frecuencia en los mercados y calles aledañas y en otros lugares (templos, ferias y chicherías) donde la gente del campo se congrega. Las comunidades campesinas más cercanas a la ciudad muestran una amplia gama de bilingüismo y aculturación lingüística. Algunos hablan solamente el castellano del campo, variedad sociogeográfica de muy bajo prestigio, que muestra mucha influencia de un substrato quechua; otras comunidades aún hablan el quechua, pero con una fuerte influencia léxica del castellano. Sin embargo, los sistemas fonológicos del quechua y del castellano se mantienen relativamente separados, y la fonología del quechua de Cajamarca es sumamente conservadora, pues mantiene contrastes fonémicos que ya han desaparecido en la mayoría de las variedades del quechua.

Los dos idiomas cumplen funciones sociolingüísticas complementarias en diferentes campos semánticos. El quechua goza de poco prestigio en la mayoría de los contextos pero es el idioma de la intimidad. Para poder comprender las reglas de selección de uno u otro idioma que aplican los bilingües, tenemos que analizar las estructuras de la desigualdad social en que están encajados estos patrones de selección de uno u otro idioma.

Algunas razones que me llevaron a realizar este estudio son las siguientes:

—La región “norperuana” representa una de las cuatro divisiones dialectales mayores del quechua, según Landerman (1979), y es lingüísticamente distinta de las regiones ya estudiadas por los antropólogos, por lo que merecía ser estudiada aparte.

—Si bien las islas culturales norperuanas conservan muchas creencias y costumbres tradicionales norperuanas, se nota en ellas una fuerte presión de la cultura dominante del país. Es mi deseo que este estudio fomente el interés por la investigación antropológica y que sirva como punto de partida

para realizar estudios comparativos de distinta índole: entre regiones geográficas o lingüísticas, entre comunidades campesinas hispanohablantes y quechuahablantes de la misma zona, y también que se pueda comparar la realidad actual con lo que ocurra en tiempos venideros.

— Mi compromiso personal de promover un mayor aprecio por la lengua y cultura quechuas y también por la población quechuahablante me ha llevado a combinar las investigaciones con la promoción de una literatura quechua. Cajamarca es una región en la que los quechuahablantes han experimentado una opresión lingüística abrumadora; pero aun así su lengua ha sobrevivido. Por eso, creo necesario fomentar la creación de una literatura autóctona. En contra de lo que piensan muchas personas de la ciudad, estoy convencido que el



El barrio central del pueblo de "Yuraq Paqcha".

quechua de esta zona no va a desaparecer ni en nuestra generación ni en la de nuestros hijos.

Después de visitar varias zonas quechuahablantes, elegimos a Yuraq Paqcha como centro de investigación, por diversas consideraciones prácticas y teóricas. Entre ellas está el hecho de que es uno de los distritos donde más se habla el quechua de Cajamarca y, por lo tanto, muestra patrones culturales y lingüísticos más tradicionales, que han desaparecido o cambiado en otras zonas. Una de las razones puramente prácticas es la existencia de una carretera (trocha carrozable), terminada en 1974, que abrió la zona al tránsito de vehículos de doble tracción durante las épocas menos lluviosas del año. Como mis dos hijos mayores, al iniciar mi trabajo, tenían el uno cinco meses y el otro dos años de edad, esta facilidad de transporte fue una consideración práctica de mucha importancia.

Yuraq Paqcha, como muchas otras comunidades quechuas aisladas, ha creado varias tácticas defensivas contra la intromisión de los forasteros. Algunos amigos nos aconsejaron que no fuéramos a ese lugar y nos contaron un incidente ocurrido hacía poco, cuando un vehículo de una entidad estatal había sido quemado por miembros de la comunidad, como señal de rechazo hacia los intentos del gobierno de implantar la Reforma Agraria en ese distrito.

Con el fin de evitar incidentes, reunimos todos los documentos provenientes del Ministerio de Educación del Perú, de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Wayne State University de Michigan, Estados Unidos, para explicar a las autoridades del distrito la naturaleza de nuestro trabajo en la comunidad y el carácter de nuestro estudio. Por intermedio de amigos de Lima y Cajamarca conocimos a paqchanos que vivían en esas ciudades, y dos de ellos nos acompañaron en el primer viaje al distrito para presentarnos a sus familiares y amigos.

También nos ofrecimos a servir de portadores de "cartas" orales, grabando en cintas magnetofónicas varios mensajes de paqchanos

residentes en Lima, las que hicimos escuchar a sus familiares en Yuraq Paqcha. A la vez, grabamos las contestaciones para llevarlas a Lima en nuestro viaje de retorno. Espontáneamente, uno de los paqchanos de Lima aseguró a su padre en el mensaje grabado, que éramos gente de confianza y le pidió que nos ayudara en nuestro estudio. El padre, de una manera muy generosa, nos ofreció alojamiento durante nuestra estadía en el pueblo y su amistad nos dio el privilegio de vivir con una familia quechuahablante y compartir directamente la vida cotidiana de su hogar.

A pesar de todo esto, la reacción inicial del pueblo fue de recelo y, a veces, de hostilidad. Algunos paqchanos no nos saludaban y otros nos hablaban con mucha cautela. Después de conocernos bien, varios amigos nos explicaron la multitud de sospechas, temores y rumores que nuestra llegada había despertado. Nos identificaron más comúnmente como espías del gobierno, espías comunistas, espías de los abigeos y misioneros sectarios (en ese orden).

En una sociedad campesina y semianalfabeta era difícil explicar nuestro papel como investigadores del idioma, las costumbres y la historia del distrito. Después de unos siete meses de estadía en el lugar, publicamos en quechua una compilación de cuentos folklóricos, lo cual mejoró un tanto nuestra condición, al darnos la imagen de "los que hacen libros". Aun así, no pudimos escapar a una nueva sospecha de algunos que no nos conocían bien —ellos pensaban que estábamos vendiendo palabras de su idioma a mil soles cada una.

Existía una relación íntima entre la investigación científica y varios proyectos prácticos. Por ejemplo, después de publicar la compilación de cuentos, fichamos minuciosamente todos los morfemas (raíces y sufijos) de cada uno de los cuentos. Más tarde, esos datos nos ayudaron en el análisis fonológico y morfológico del quechua local.²

2. David Weber nos enseñó el sistema que aprendió del Dr. H. A. Gleason, Jr., de fichar detalladamente todos los morfemas de un texto.

Asimismo, ofrecimos servicio de ambulancia y asistencia médica durante la ausencia del sanitario local. Esto fue una ayuda para la gente y creó relaciones de confianza entre ellos y nosotros, a la vez que nos enseñó mucho acerca de las ideas indígenas sobre las enfermedades.

Otro proyecto de extensión fue el de capacitar a cuatro paqchanos que asistieron al Tercer Seminario para Autores Quechuas en Huánuco, entre junio y agosto de 1980. Todos ellos, en reciprocidad, me ayudaron ofreciendo una hora por semana para contestar las preguntas que surgían durante la redacción del primer borrador de este libro.

En investigaciones previas había descubierto el valor que tiene escribir el primer borrador de cualquier trabajo antes de perder contacto con la comunidad indígena. El proceso de escribir las ideas genera nuevas preguntas y revela los vacíos existentes en las informaciones previas. Por esta razón tracé un plan de trabajo que permitiera dos meses y medio para escribir un bosquejo detallado y un primer borrador de los capítulos principales seguido por dos meses en la comunidad para "llenar los vacíos" en el corpus de datos.

LA ORIENTACION TEORICA: ALGUNAS PRESUPOSICIONES BASICAS

Esta investigación podría llamarse "un estudio etnográfico apoyado por la lingüística y con un enfoque específico". Aun las etnografías tradicionales más extensas están lejos de describir completamente una sociedad. El enfoque de un problema específico, en este caso, la desigualdad social, hace factible poner en claro detalles importantes del tema, tales como: las diferencias entre diversos subsistemas que integran una cultura, los procesos históricos y otros detalles que las etnografías tradicionales pasan por alto en su búsqueda de generalizaciones sincrónicas, es decir, de una misma época. Por otro lado, una de las características fundamentales de la antropología cultural es reconocer que toda cultura se compone de elementos y subsistemas enlazados. Para evitar el tratamiento de un problema de manera aislada, he

incluido mucha información contextual en forma de un bosquejo etnográfico.

El interés en el idioma, aspecto privilegiado en este estudio, surge de la convicción personal que la lingüística y la sociolingüística pueden contribuir considerablemente a resolver cuestiones etnográficas tradicionales. Por supuesto, esta observación no es nueva; pues, investigadores como Boas, Sapir y Kroeber hicieron contribuciones originales a la lingüística y la etnografía. Sin embargo, en el contexto científico moderno en el que hay un surgimiento explosivo de información y una creciente especialización, a esta clase de trabajo ahora se lo considera interdisciplinario, lo que enfatiza el rol tradicional del antropólogo como sintetizador.

Este estudio presupone un modelo de causalidad en que puede haber influencia mutua entre variables. (A pesar de ello, reconozco que hay casos en los que una dirección de influencia es tan dominante, que es más conveniente analizar una de las variables como independiente.) Los límites entre lenguaje y cultura están muy lejos de ser claros. "No toda forma de comportamiento encierra un mensaje...ni todas las comunicaciones se hacen a través de palabras..." (Hymes, 1962:109). Hace más de treinta años Pike (1954) reconocía la unidad esencial entre el comportamiento lingüístico y extralingüístico. Fishman afirma que:

...Ya no es necesario ni deseable (por lo menos a nivel conceptual) dividir la sociología y el lenguaje en dos campos separados, uno que trate los hechos y teorías lingüísticas y otro que se ocupe de los hechos y teorías sociológicas. Tampoco es necesario considerar que el comportamiento lingüístico y el comportamiento social son dos clases de cosas claramente distintas que pueden ser meramente correlacionadas la una con la otra (1972:279,280).

Lo que hemos llamado "la etnografía apoyada por la lingüística" o "la etnografía lingüística" tiene mucho en común con las posiciones de los

autores que acabamos de citar. Vemos las manifestaciones lingüísticas como una parte integral de los hechos socioculturales que el antropólogo tiene que describir y explicar. Sin embargo, el enfoque de la etnografía lingüística es más amplio y antropológico que el de "la sociología del lenguaje" (Fishman, 1971) o "la etnografía del habla" (Hymes, 1962). En todo este estudio, he tratado de combinar datos lingüísticos, sociolingüísticos y socioculturales para profundizar nuestro entendimiento de la desigualdad social y contestar preguntas como: ¿Cuál es la relación actual entre los sistemas culturales quechua y mestizo? y ¿por qué han sobrevivido el idioma y la cultura quechua en la provincia de Cajamarca y no en las provincias más aisladas?

EL CONTRASTE ENTRE LOS PUNTOS DE VISTA ETICO Y EMICO

Sobre la base del trabajo iniciado por Sapir en 1927, Pike estableció diferencias más detalladas entre los estilos de análisis *ético* y *émico*, para interpretar determinados actos de comportamiento humano. Este autor propone que lo *ético* es el análisis del comportamiento humano mediante el empleo de categorías semánticas del estudioso foráneo; y que lo *émico* es la interpretación o análisis del comportamiento que dan los nativos al mismo comportamiento, empleando sus propias categorías semánticas.

En su formulación más específica y precisa la distinción antropológica que hace Pike es análoga al contraste lingüístico de Sapir entre lo "fonético" y lo "fonémico". Dos formas de comportamiento (lingüístico o extralingüístico) que significan lo mismo en una cultura (que en la lingüística equivaldrían a dos "alófonos" del mismo fonema), pueden tener dos significados completamente distintos en otra cultura (es decir, equivaldrían a dos "fonemas" distintos). Así por ejemplo, en las culturas hispanas, decir la palabra "venga" y mover la mano de arriba para abajo con la palma hacia el suelo, en movimiento oscilante, significan lo mismo, o sea, que son miembros de la misma unidad "comportamiento-significado" (unidad que en inglés se denomina "behavioreme", que en esta traducción la emplearemos como

behaviorema). Este *behaviorema* indica 'venga acá' en la lengua y cultura peruanas. En cambio, en la cultura norteamericana, la señal con la mano, que hemos descrito, es más parecida al gesto de "adiós" o despedida; por lo tanto no pertenece al mismo *behaviorema* de la expresión inglesa *come 'ven'*. Son, pues, miembros de dos *behavioremas* distintos.

Tal vez valga la pena agregar un ejemplo tomado de dos grupos étnicos de la zona de Cajamarca: la manera de hablar en voz baja, sin levantar la vista y utilizando vocativos de respeto, es interpretada en la ciudad de Cajamarca como signo de timidez o de baja posición social (pertenece a esos dos *behavioremas*); en cambio, dentro de la cultura quechua, la misma forma de comportamiento está asociada más con "las buenas maneras" que con la inferioridad social. Es decir, el mismo comportamiento forma parte de *behavioremas* distintos, según el grupo étnico. Descubrir estas interpretaciones variables de la "realidad" física o psicológica, constituye la esencia de lo que se denomina el análisis *émico*.

Los sistemas semánticos nativos no sólo muestran diferencias entre grupos étnicos, sino que también difieren de los sistemas cognoscitivos de los especialistas científicos. El modelo de Pike asume que el observador científico necesita comprender categorías nativas de significado (lo *émico*) y que sus distinciones científicas *éticas* son medios para tal fin. En una analogía con el alfabeto fonético de la lingüística, podemos decir que los estudios antropológicos de diversas culturas descubren más y más "emas" (distinciones conceptuales que son contrastivas en algunas culturas). Estos vienen a formar parte del conjunto de conceptos *éticos* del antropólogo y lo ayudan cuando estudia un nuevo sistema cultural. Conceptos tales como "tabú" o "sistema de parentesco iroqués" fueron una vez aproximaciones antropológicas de conceptos culturales *émicos* (es decir, "nativos") de grupos específicos. Estos fueron arrancados de su matriz cultural, "sacudidos" y podados de significados culturalmente específicos, a fin de proporcionar un metalenguaje profesional más generalizado y simplificado para el trabajo antropológico. Es así que tales términos son analogías culturales a símbolos fonéticos como [t], [ŋ], [e], etc., símbolos

que permiten a los lingüistas hablar sobre diferencias relativamente sutiles del lenguaje.

La teoría de Pike hace posible un análisis preciso y detallado de los conceptos y actividades humanos, clasificándolos en *behavioremas* con sus variantes *éticas*. Aunque muchos antropólogos no han estudiado en detalle la teoría de Pike, una definición simplificada de sus concepciones, expresadas con las palabras *ético* y *émico*, ha sido incorporada de manera general en el vocabulario profesional antropológico. La definición simplificada pasa por alto la diferencia entre contrastes semánticos *émicos* y distribución complementaria *ética*, y se limita a la distinción entre el punto de vista del observador foráneo y el punto de vista nativo de la cultura en estudio.

Los estudios del punto de vista *ético* (de afuera) están orientados hacia el comportamiento visible y el análisis cultural comparativo, sin tener en cuenta lo que piensa y siente el grupo humano en estudio. Esta orientación es análoga al estudio fonético puro, que examina solamente el flujo del sonido cuando se habla. El comportamiento observable es registrado, medido, dividido y estructurado de acuerdo a las categorías de interés de los observadores científicos. Ellos no están interesados en las percepciones o categorizaciones nativas, por lo que si nosotros hablamos de un “significado *ético*”, este significado está totalmente concebido desde el punto de vista de los observadores foráneos a la cultura en estudio.

Por otra parte, la perspectiva *émica* se preocupa del estudio de los significados y propósitos subjetivos, a menudo inconscientes, que los participantes nativos dan a sus propias ideas y actividades. La meta de los estudios *émicos* es “penetrar dentro de sus cabezas” y comprender, con la mayor exactitud posible, sus concepciones de la realidad.

Podemos resumir esta breve exposición en el diagrama siguiente:

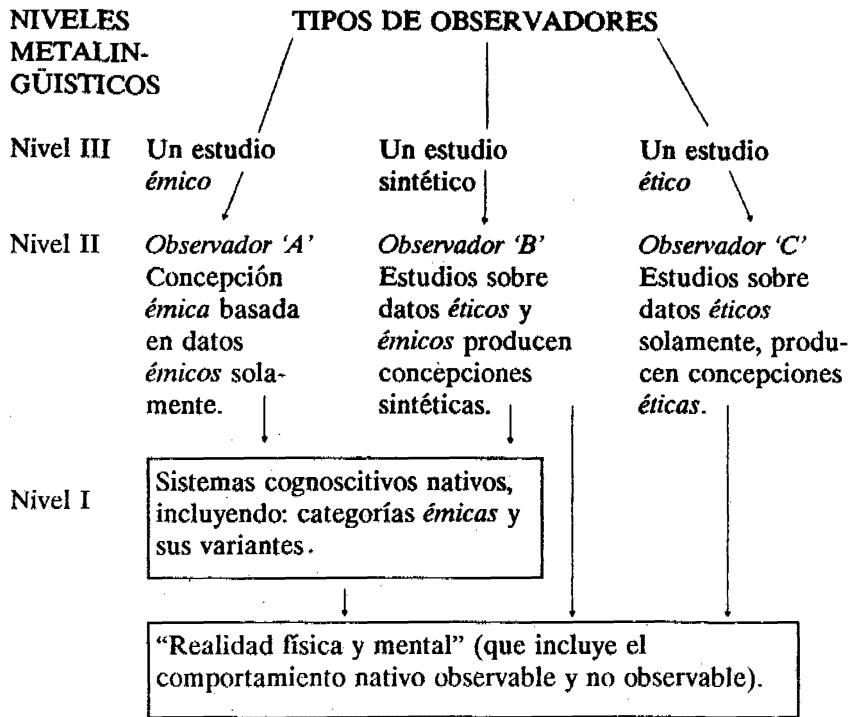


Gráfico 1: Los puntos de vista ético y émico.

Emplearemos los siguientes términos: "categorías *émicas*" y "*variantes de un behaviorema*" para el Nivel I; "datos" o "concepciones" *éticos* o *émicos* para el Nivel II y "estudios" *éticos* o *émicos* para el Nivel III.

Los estudios *émicos* buscan categorías cognoscitivas y reglas de comportamiento que son, generalmente, empleadas inconscientemente por los nativos. El nativo reconoce cuándo se rompen las reglas, pero, por lo general, no puede explicar tales reglas. Es importante reconocer que la distinción entre *émico* y *ético* no es un juego de palabras obscuras de la

distinción entre lo ideal y lo real. La relación entre ellos puede ser ilustrada esquemáticamente de la manera siguiente:

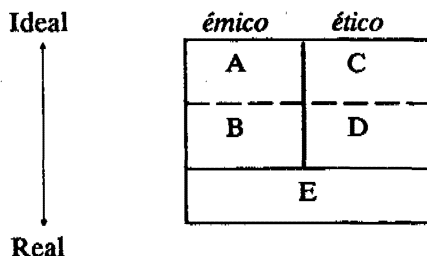


Gráfico 2: Lo ideal y lo real.

El cuadrante "A" representa el estudio científico de los ideales nativos. (Es una burda analogía cultural de la "lengua" de Saussure o la "competencia lingüística" de Chomsky). Esto puede ser bastante distinto de "B", el estudio del entendimiento nativo de lo que realmente está pasando en su vida diaria. "C" representa los estudios que devienen en generalizaciones sobre el comportamiento nativo pero sin tomar en cuenta los significados nativos de dicho comportamiento, mientras que "D" tiende a las descripciones detalladas específicas de actos individuales desde el punto de vista del investigador. "A", "B", "C" y "D" quedan siempre sólo como aproximaciones de "E", el "mundo real". En este polo real, cada evento es único y no repetible. Tanto las construcciones *émicas* como las *éticas* se forman en interacción con el "mundo real" pero ambas son solamente aproximaciones y no deben ser confundidas con el mundo real. (La convicción de un nativo o investigador de que sus categorías son las únicas reales, es lo que nosotros llamaríamos "el etnocentrismo".)

Harris confunde repetidamente el punto de vista *ético* con lo "real", a pesar de que los distingue el título de una sección (Harris, 1968:

114,116,119,122,124). En este estudio los términos nativos irán en *itálicas*, o se darán las glosas castellanas aproximadas dentro de comillas simples, cuando se refieran a lo que yo considero categorías nativas.

ESTRUCTURAS EMICAS Y CAMBIO CULTURAL

Siguiendo a Keesing, definiremos una cultura como “un sistema de conocimientos, un conjunto de los sistemas cognoscitivos que son más o menos compartidos por los miembros de una sociedad” (1979:15).

Considero que el funcionalismo es una perspectiva útil para los antropólogos. Sin embargo, los sistemas socioculturales pueden ser bastante imperfectos y estar tan llenos de conflictos que la cultura deja de existir. Tales sistemas nunca están estáticos. Aunque es posible examinar los procesos como si estuvieran “congelados”, tales estudios funcionalistas sincrónicos pueden crear una falsa imagen de estabilidad cultural.

La variabilidad intracultural, una dimensión ignorada por muchos etnógrafos, puede proporcionarnos una penetrante comprensión de las direcciones en que se está efectuando el cambio cultural. Para simplificar, podemos ver el cambio cultural como el desarrollo, mediante la invención o el préstamo, de nuevas categorías cognoscitivas contrastantes (es decir, *émicas*), el reemplazo de conceptos previamente sostenidos, y su extensión a un número cada vez mayor de miembros de la sociedad. Cuando esas nuevas categorías cognoscitivas son aceptadas por un número suficiente de miembros de la cultura, pierden su condición idiosincrática y deben ser analizadas como elementos sistémicos de la cultura. En todo momento, numerosos conceptos se encuentran en proceso de avance o retirada frente a categorías o conceptos competidores. Durante un período de rápido cambio cultural, una proporción mayor de elementos serán compartidos sólo parcialmente, o sea que aumentará la diversidad intracultural.

La especialización ocupacional puede también contribuir al aumento de la diversidad intracultural. Los especialistas de cualquier ocupación o profesión tienden a desarrollar conocimientos y lenguajes

especializados que, a menudo, permanecen escondidos para los no iniciados, como parte de una estrategia para mantener fronteras profesionales.

Si dentro de una sociedad se separan facciones en segmentos independientes, las identidades faccionales distintas pueden desarrollarse en identidades étnicas separadas. Si las hostilidades mutuas, la distancia geográfica, etc., disminuyen la interacción social entre los segmentos, el cambio divergente conduce poco a poco a la formación de sistemas culturales distintos.

En el congestionado mundo de hoy, este proceso de separación y de creación de nuevos sistemas socioculturales es menos frecuente que el proceso aculturativo de prestar elementos culturales foráneos que dan como resultado culturas "mixtas". El proceso de intercambio cultural entre dos o más culturas, raras veces es simétrico. Aunque las culturas (y lenguas) políticamente dominadas pueden tener gran influencia sobre sus conquistadores (como los griegos sobre los romanos), es más frecuente que las influencias culturales vayan de las sociedades políticamente dominantes hacia las políticamente subordinadas.

El grado y la velocidad de aculturación dependen, entre otros factores, del número de personas biculturales que estén actuando como "puentes"; de la receptividad de los "monoculturales" a las categorías foráneas que éstos portan; y de la voluntad de esos portadores para compartir sus nuevos conocimientos culturales. La posición social de los biculturales frente a los monoculturales es un factor crucial en la receptividad de un sistema para el cambio cultural. La importación de tecnología y otros elementos materiales de una cultura foránea, normalmente aumenta la aceptación de palabras prestadas y conceptos culturales asociados con esos elementos. La incorporación de conceptos abstractos generalmente demora e incluye más reinterpretación. Nuestro descubrimiento de categorías de posición social que una vez fueron contrastivas (*émicos*) solamente en la cultura mestiza, pero que ahora se están convirtiendo en parte del sistema cognoscitivo de los biculturales, es un paso importante hacia la predicción del futuro de la desigualdad social en Yuraq Paqcha.

ESTUDIOS EMICOS Y VARIABILIDAD INTRACULTURAL

La antropología cultural ha puesto, tradicionalmente, mucho énfasis en la comprensión de las creencias nativas así como también en su comportamiento real. La escuela de la "nueva etnografía" (también conocida como etnociencia o etnosemántica), ha desarrollado el enfoque cognoscitivo de la etnografía, formalizando una clase de estudio *émico* en que a menudo limita sus enfoques a campos semánticos muy restringidos tales como aspectos del parentesco, términos básicos que denotan los colores o la etnobiología. (Véanse Tyler, 1969; Berlin y Kay, 1969; y Conklin, 1954, por ejemplo.)

Los primeros estudios etnosemánticos fueron responsables, como Harris (1968) lo ha manifestado, de ignorar la diversidad cognoscitiva. Se creyó que unos pocos informantes claves eran entes representativos de toda la sociedad. Igual que en la lingüística de Saussure y Chomsky, los primeros etnosemantistas buscaron el conjunto de reglas que supuestamente gobernaban el comportamiento de toda la sociedad. Sin embargo, estudios etnosemánticos más recientes han empezado a tomar en cuenta la diversidad intracultural. Berlin y Berlin (1975), encontraron un grado de correlación entre un nivel avanzado de bilingüismo de unos informantes aguarunas y la complejidad acrecentada de las categorías o variedades de color que ellos distinguían verbalmente, aunque este no fue el enfoque principal de su estudio. Los Berlin asocian la diversidad cognoscitiva con la aculturación lingüística, específicamente con cambios lexicológicos.

La etnociencia, a menudo, ha sacrificado las ventajas de un análisis global en favor de la minuciosidad y el rigor metodológico. En cambio, Silverman (1966) ha mostrado la utilidad de aplicar la metodología etnosemántica al problema de la desigualdad, sin restringir demasiado el enfoque de la investigación. Ella encontró que tal metodología *émica* mejoró mucho su capacidad para predecir comportamientos reales que mostraban respeto en una comunidad del sur de Italia. Modificamos su método de selección, y lo encontramos extremadamente útil cuando era combinado con otros métodos.

Johnson (1974b), trabajando en dirección contraria, descubrió que el estudio *ético* del comportamiento observable es también una clave para explicar en mayor detalle las categorías nativas (lo *émico*). Las anomalías aparentes entre las reglas *émicas* de sus informantes y el comportamiento observado por Johnson, estimularon más preguntas *émicas*. Ellas revelaron que unas reglas secundarias desconocidas por el investigador estaban actuando. Aunque Johnson no toma en cuenta la variabilidad cognoscitiva, su estudio respalda la conclusión general de que lo *ético* y lo *émico* son dimensiones que se iluminan mutuamente en el estudio del comportamiento y pensamiento humanos.

PROBLEMAS DE LOS METODOS EMICOS

Por diversas razones, un informante presenta frecuentemente una imagen falsa de cómo piensa o se comporta su pueblo; por ejemplo, puede embellecer su descripción, engañarse a sí mismo, a veces no sabe mucho o ignora el punto en estudio, otras veces está buscando ventajas personales, o puede decir al investigador (sin ningún reparo) lo que cree que el investigador quiere escuchar. Parece que esto es particularmente cierto cuando formulamos preguntas sobre asuntos delicados.

Como lo mencionamos anteriormente, otro problema es la naturaleza inconsciente o semiconsciente de las reglas culturales. Los nativos se dan cuenta cuando las reglas culturales son incorrectamente usadas, pero debido a que adquieren su competencia lingüística y cultural en una manera inconsciente, rara vez pueden describir las reglas fundamentales. ¿Cuántos nativohablantes del castellano pueden explicar la simple regla para escoger entre la “n” [n] alveolar (como en la palabra “no”) y la “ñ” [ɲ] velar (como en la palabra “ven”) en su idioma materno?

Hay un problema aún más importante. A pesar de los controles cuidadosos para descubrir el engaño de los informantes, Burling (1970) ha tratado de mostrar que no hay manera de saber si los modelos *émicos* formulados por los antropólogos reflejan categorías nativas, o si son meramente las proyecciones de los estudiosos.

Aunque es imposible determinar exactamente las estructuras semánticas de otra mente humana, hacer el intento de descubrirlas tiene un gran valor analítico. A medida que progresa la investigación, un etnógrafo bien preparado empieza a interpretar y evaluar los actos nativos de acuerdo con nuevos criterios. Estos están cada vez más influenciados por las categorías nativas que él está estudiando, pero que nunca llegará a comprender totalmente.

La calidad de los estudios *émicos* depende de varios factores subjetivos, tales como la capacidad del antropólogo para aprender nuevas lenguas y la capacidad para empatizar (mezclada paradójicamente con una habilidad para retraerse, a fin de efectuar un análisis más objetivo). Sin embargo, hay también una necesidad de técnicas más formales para lograr y cuantificar datos *émicos*. Algunos de ellos se describen más adelante.

PROBLEMAS DE LOS METODOS ETICOS

En Yuraq Paqcha encontramos un notable recelo a las cámaras fotográficas, a las grabadoras y aún al acto de anotar datos en un cuaderno. Es así que el registro y comprobación del comportamiento natural fue difícil, especialmente al comienzo. Mi papel de "fotógrafo oficial del pueblo" alivió muchos problemas, aunque a veces, los paqchanos tuvieron que defenderme de los "borrachitos" que se ofendían cuando tomaba fotografías de las procesiones y otras actividades, aun cuando ellos no aparecerían en las fotos y éstas habían sido solicitadas por el mayordomo de la fiesta.

Después de vivir en la comunidad varios meses, nos sentimos más libres para usar la grabadora, pero después de solicitarles previamente permiso, lo cual alteraba su comportamiento natural. Había un relajamiento después de la timidez inicial, pero raramente olvidaban por completo la grabadora. De esto resultó el reparo de una mujer que meses después de hacerle una corta entrevista grabada, solicitó que borráramos su voz para evitar que 'los mineros' la pudieran conseguir y entregar a

los cerros que la usarían para arrebatarle su ánima y causarle la muerte. Como era un texto breve sin mayor importancia, así lo hicimos sin transcribirlo. (Si hubiera sido más importante lo hubiéramos pedido permiso para transcribirlo antes de borrar la cinta.)

Una de las variables *éticas* más importantes para el estudio de la desigualdad es la "riqueza relativa". Sin embargo, aun cuando el analista puede plantear un modelo *ético* convincente de riqueza, es difícil utilizarlo debido al gran esfuerzo que los quechuas hacen para ocultar sus posesiones, especialmente de los foráneos.

Otra desventaja de emplear métodos estrictamente *éticos* es que la desigualdad social tiene sus raíces en aquellos significados particulares que las cosas tienen dentro de un sistema de valores. Los datos *éticos* pueden contribuir a la comprensión de las bases materiales y de comportamiento que expresa la desigualdad, pero en su esencia, fenómenos como el prestigio y el respeto son fenómenos *émicos*.

Tampoco es práctico ignorar los significados nativos cuando el antropólogo busca los aspectos de comportamiento que ameritan especial atención. Una vez que el investigador comprende el lenguaje nativo, sus categorías son cada vez más influenciadas por las de sus informantes (aunque sus notas de campo deben distinguir cuidadosamente los datos *émicos* de los *éticos*). En este estudio resultó más fácil y seguro determinar la posición alta o baja de individuos, mediante las evaluaciones de informantes, para luego enfocar la atención en las diferencias de comportamiento, el acceso a los recursos, y otros aspectos que correspondían a sus posiciones sociales, es decir que se decidió no ignorar las categorías nativas en un acercamiento de carácter estrictamente foráneo y *ético*.

Para distinguir entre conceptos nativos (*émicos*) y los de los investigadores (*éticos*) emplearemos comillas simples (' ') para los primeros, y dobles (" ") para los últimos.

METODOS EMPLEADOS

Este estudio se basa por lo menos en siete tipos de descripción y análisis:

- Observaciones directas del comportamiento paqchano, que no incluyen interpretaciones de motivos y actitudes.
- Observaciones directas con interpretaciones paqchanas simultáneas o subsecuentes.
- Comunicación verbal grabada o escuchada, tanto en castellano como en quechua.
- Informes de paqchanos de comportamientos observados por ellos mismos y que no fueron captados por el investigador.
- Descripciones de paqchanos de las categorías abstractas y de los ideales culturales (generalmente con ejemplos de cada uno de ellos).
- La clasificación de individuos hecha por paqchanos, según categorías semánticas específicas, con la explicación del porqué de la clasificación.
- Una síntesis de todo lo anterior, más generalizada y abstracta, para describir y en algún grado “explicar” Yuraq Paqcha a los antropólogos.

Como en la mayoría de los estudios etnográficos, la “observación participante” y la entrevista etnográfica fueron fuentes fundamentales de datos para la investigación realizada en Yuraq Paqcha. Los datos fueron registrados, primero cronológicamente en diarios, ya sea durante las observaciones o tan pronto como era posible después de éstas. Luego se clasificaron los datos por temas y se copiaron en fichas de 4” x 6” por triplicado. Una de las copias de cada ficha fue enviada a un amigo, que las guardó en un archivo de seguridad. Esta forma de archivar por triplicado nos brindaba protección contra pérdidas, robos o destrucción. La otra copia

servió como referencia cruzada cuando la ficha tenía datos sobre dos o más temas.

Enfocar la observación y formular las preguntas claves son la esencia de la tarea etnográfica. Aunque en gran medida nuestra participación fue espontánea (y en menor grado se basó en visitas al azar), también intentamos observar situaciones en las que las diferencias de posición eran especialmente notables y de inmediato empezamos a buscar las categorías émicas. Un primer paso muy útil para descubrir comportamientos émicamente significativos podría llamarse “drama imitativo”. A uno o más informantes, con disposición natural para la imitación, se les solicitó “hablar o actuar como una determinada clase de persona”. Esto dio como resultado la pronunciación exagerada de diferencias dialectales, gestos y otros comportamientos exagerados. Estos posibles *behavioremas* nos alertaron sobre aquellos aspectos de la corriente de comportamiento en los que debíamos concentrar la atención.

El conocimiento del quechua y el castellano fue esencial para poder aplicar todos los métodos empleados. Ciertas características lingüísticas y sociolingüísticas fueron asimismo de particular interés, por su función de indicadores de posición. Los estudios morfológicos y lexico-semánticos se centraron en los imperativos, vocativos, diminutivos, sufijos honoríficos, insultos, apodos y otros *lexemas* íntimamente relacionados con diferencias de posición social.

Métodos más formales incluyeron el estudio lexicográfico de los *lexemas* claves y el uso de una adaptación del sistema de selección etnosemántica de Silverman sobre la posición social. Censar a los pobladores de puerta en puerta no fue práctico debido al temor *paqchano* al cobro de impuestos y los robos. Por ello, se realizó un censo indirecto de la manera siguiente: hice un mapa detallado del pueblo con todas sus casas. Un informante principal y dos secundarios proporcionaron nombres de miembros de la familia, edades aproximadas, sexo, ocupación, estado civil, tipo de casa, posición económica, número de bueyes que poseían, posiciones de autoridad ocupadas, cargos desempeñados en la fiesta, grado de respeto,

nivel de instrucción y alfabetismo y nombres de miembros de la familia que habían emigrado de Yuraq Paqcha.

Luego se compararon estas cifras con datos de: a) otros informantes; b) cálculo del número de animales de las familias que pasaban por la puerta de nuestra casa yendo hacia los pastos de las alturas; c) “visitas al azar”, en las cuales hicimos una comprobación de los datos recogidos en el censo y recogimos nueva información; d) datos de un censo más breve, tomados de las personas que venían a nuestra casa a pedir fotografías que necesitaban para obtener sus libretas electorales. Este censo fotográfico incluyó a sesentisiete mujeres analfabetas de diferentes edades y once varones, entre jóvenes y hombres de mediana edad. Estos y otros métodos de investigación serán mencionados (y a veces descritos en mayor detalle) en los capítulos siguientes.

UN COMENTARIO ACERCA DE LA ESTRUCTURA DE LA MONOGRAFIA

La organización y contenido de este estudio ha sido el resultado de diversos (y a veces conflictivos) deseos. El problema específico de orientación influyó en el contenido, aun desde los primeros capítulos descriptivos, y también nos llevó a empezar el libro con un repaso de los logros antropológicos alcanzados en el estudio de la desigualdad social. Una apreciación por el “holismo” (la orientación amplia que toma en cuenta el contexto global de un problema en estudio) se refleja en el intento de relacionar el problema de la desigualdad social con un contexto histórico y espacial amplio, así como con otros factores socioculturales.

Muchos etnógrafos dirían que su meta es escribir una “descripción adecuada” de un sistema sociocultural. Sin embargo, se pueden escribir muchos volúmenes y aun así, no captar todo el conocimiento cultural disponible de los informantes nativos. Frente a esta complejidad, los etnógrafos se encuentran forzados a restringir sus centros de interés y luego generalizar sobre las áreas limitadas de sus estudios.

Aunque la captación de generalizaciones válidas es la esencia de la ciencia (y del razonamiento humano en general), las escuelas antropológicas han diferido, considerablemente, sobre las partes del “elefante cultural” que han intentado describir. La etnociencia, por ejemplo, se ha vuelto famosa (o notoria) por su enfoque limitado; mientras que los estudios de “carácter nacional” se han visto, a menudo, sobrecargados de generalizaciones culturales, demasiado simplificadas, sobre las complejas sociedades modernas.

Nosotros hemos optado por un enfoque amplio en los primeros capítulos, a fin de fomentar la investigación comparativa dentro del área andina y de dar un contexto general adecuado para el enfoque más detallado y limitado de los capítulos posteriores. El resumen final intenta sintetizar los diversos tipos de datos, a fin de iluminar, en algo, las causas de la desigualdad social, y hacer predicciones tentativas acerca del futuro de ella en Yuraq Paqcha.

Capítulo 2

TEORIAS SOBRE LA DESIGUALDAD:

UN RESUMEN GENERAL

Los estudios en torno a la desigualdad social son tan numerosos que sería imposible revisarlos en detalle acá. Por lo tanto, solamente explicaremos nuestra terminología básica y proporcionaremos información suficiente para aclarar nuestra orientación teórica general y los supuestos sobre los que se basa este estudio.

TERMINOLOGIA BASICA

En las siguientes definiciones nos hemos ceñido, en lo posible, al uso normal del castellano eliminando solamente la superposición de significados y las ambigüedades que existen en el uso popular de algunos términos.

La “desigualdad social” es una expresión general para cualquier tipo de evaluación diferencial compartida acerca del valor de personas o categorías de personas. De ahí que sea más limitada que la mera diferenciación y que incluya, además, la idea de jerarquía.

La “estratificación” se refiere a un subtipo de desigualdad social caracterizada por presentar una estructura parecida a las “capas de la superficie terrestre” en la cual los individuos son vistos como miembros de un amplio estrato o clase social. También implica acceso privilegiado de los grupos dominantes a los recursos estratégicos. Una estratificación creciente da como resultado un sistema sustentado en sanciones políticas

(que se apoya en un monopolio relativo de la fuerza) más que en sanciones familiares.

Un “sistema de rangos” es un ordenamiento jerárquico en el que los individuos son vistos como si estuvieran compitiendo por un número limitado de posiciones deseables. Más de un individuo puede compartir el mismo nivel de rango, pero la estructura total permanece más individual que clasista.

El “egalitarianismo” es un término relativo. Ninguna sociedad evalúa igualmente a todos sus miembros, pero siguiendo a M. Fried (1967), definiríamos a las “sociedades egalitarias” como aquellas que atribuyen posición en base a la edad, el sexo y las cualidades personales o la destreza individual. Hay tantos “puestos sociales” para llenar como número de postulantes.

“Poder” es un término general que se refiere a la capacidad de un individuo o un grupo para lograr metas específicas por cualquier medio. Se manifiesta, por ejemplo, en la habilidad de tomar decisiones para sí y para otros, de ganar el respaldo de los demás y de zanjar disputas.

Las “metas específicas” se refieren a fines concretos, por ejemplo, ganar una disputa sobre determinada extensión de terrenos. Como lo ha señalado F. Gross (1973:47,48), es posible examinar empíricamente metas específicas; pero las “metas de valores generales”, tales como el “progreso” son mucho más subjetivas. Aun con metas específicas, es imposible medir con precisión variables como el “grado de compromiso” o la “intensidad del esfuerzo”. Tal vez Fulano haya perdido una competencia con Zutano por falta de poder, pero también es posible que no haya tenido mucho interés en ganarla.

El poder puede derivar de diferentes fuentes:

- La fuerza: coerción física, ya sea mediante la aplicación de presión física o la posibilidad inminente de tal presión.

- La autoridad: el derecho de mandar, actuar o tomar decisiones. Se deriva de normas aceptadas, leyes, costumbres; es decir, de algunas formas de legitimidad (aunque la autoridad originalmente pudiera haber tenido su base tanto en la fuerza como en las costumbres).
- La influencia: la capacidad de conseguir los fines deseados a través de medios indirectos y no oficiales.
- La persuasión: la capacidad de convencer y así lograr la ayuda de otros. Esta depende a su vez de la habilidad comunicativa.
- La amenaza: la capacidad de poner en peligro el bienestar de otras personas por cualquier medio.
- La posición: posición social o rango relativo.
 - El prestigio: la capacidad de lograr admiración, fama o estima.
- El respeto: la capacidad de ganar consideración, deferencia y honor.

PUNTOS DE VISTA CLASICOS DE LA DESIGUALDAD

El estudio de la desigualdad social tiene una historia larga y variada que no repetiremos aquí en detalle. En cambio esbozaremos brevemente las ideas que parecen ser especialmente relevantes para el presente estudio.

EXPLICACIONES GENETICAS

Los primeros filósofos griegos, como Aristóteles, se atuvieron a las explicaciones genéticas para argumentar la existencia de la desigualdad social. Estos razonamientos cumplieron una función eficiente en la defensa del proceso de formación de los imperios. Según Aristóteles:

Resulta así claro que, *por naturaleza* hay hombres libres y hay esclavos; y que la servidumbre es agradable pero solamente para los esclavos... Esta es la razón por la cual

los poetas dicen: “es justo que los griegos gobiernen a los bárbaros”, porque los bárbaros y los esclavos son, *por naturaleza, lo mismo* (*Política*, págs. 1253, 1254, citado por Dahrendorf, 1968:154; el énfasis es nuestro).

Muchos habitantes de la ciudad de Cajamarca continúan manteniendo una versión de esta teoría genética; piensan que ‘el indio’ es, por naturaleza, inferior al blanco. Sin embargo, en el siglo actual, la migración en gran escala y el abandono subsecuente de la identidad quechua, ha debilitado la fuerza del argumento genético como una filosofía popular. La mayoría de mestizos ahora cree que la comunidad indígena retarda el “desarrollo”, pero que los indios que emigran pueden preparar a sus hijos para que adopten una identidad mestiza. Pero, tener un ancestro indígena todavía lleva el estigma de ‘cholo’. Muchos mestizos creen que este estigma es racial, pero, en realidad está basado principalmente en criterios culturales y no biológicos.

PROPIEDAD PRIVADA, DIVISION DEL TRABAJO Y DESIGUALDAD

Rousseau contradijo a Aristóteles, al afirmar que todos los hombres, por naturaleza, son iguales. Entonces trató de explicar los orígenes de la desigualdad en términos de la propiedad privada: el primer hombre que estableció derechos privativos sobre la propiedad, instituyó un precedente que con el tiempo llevaría a los derechos de herencia y a una gran diferencia en la habilidad de controlar los recursos. Marx desarrolló una teoría más amplia, pero continuó considerando que la existencia de la propiedad privada hace posible el control muy desigual de los medios de producción, que daba por resultado diferencias de riqueza y posición. Luego por el año 1870, Engels cambió el enfoque hacia la división del trabajo, como el factor importante en la formación de clases.

TEORICOS DEL “CONTRATO SOCIAL”

Durante el Siglo de las Luces de Inglaterra (siglo XVII), Thomas Hobbes propuso una explicación de la desigualdad cuyas raíces se

encontraban en la unidad síquica del hombre. Escribía en un período de conflicto y turbulencia política, y vio al hombre como un ser esencialmente egoísta y dado a la violencia en la persecución de sus propios intereses. El estado se desarrolló a medida que el pueblo se daba cuenta que necesitaba protegerse de los demás. En un "contrato social" éstos dieron al estado el poder suficiente para reforzar las reglas que garantizaran el bienestar de todos.

En la década de 1890 a 1900, Gaetano Mosca, un intelectual italiano, formuló una tesis menos optimista de la desigualdad pero que encajaba en la tradición hobbesiana, al postular que: a) la sociedad no puede funcionar sin una organización política; y b) tal organización política siempre incluye desigualdades de poder. Y, puesto que los hombres son, por lo general, egoístas, la minoría dirigente usará el poder para conseguir ventajas económicas. También protegerá sus privilegios mediante la cooptación de líderes potenciales de la clase dominada y la creación de una ideología que justifique la desigualdad o que niegue su existencia.

EL CONTRASTE RADICAL-CONSERVADOR DE LENSKI

A fin de imponer alguna apariencia de orden en una diversidad enmarañada de orientaciones teóricas, dividiremos estas y muchas otras escuelas modernas del pensamiento según la dicotomía "radical-conservadora" de Lenski (1966).

La tradición conservadora —incluyendo las primeras explicaciones genéticas, el determinismo estructural de Mosca y el funcionalismo (tanto parsoniano como el de la escuela británica antropológica)— ve la desigualdad como una condición necesaria en cualquier sociedad. La tradición radical —representada por Rousseau, Marx, Engels y un sinnúmero de "teóricos de conflicto" más recientes— ve el desarrollo de la desigualdad social como el resultado de diferentes grados de éxito en la lucha por la posesión de bienes deseables y sus medios de producción.

"Donde los funcionalistas remarcan los intereses comunes compartidos por los miembros de una sociedad, los teóricos de conflicto

subrayan los intereses que los dividen" (Lenski, 1966:16, 17). Otros puntos sobre los que recae el énfasis y que distinguen a los funcionalistas de los "teóricos de conflicto" son: cooperación frente a la dominación y la explotación; unión por consenso frente a unión por coerción; y sociedades como sistemas armónicos frente a sociedades como campos de lucha.

Aunque el contraste "radical-conservador" de Lenski es un instrumento útil para poner orden en la multiplicidad compleja de orientaciones teóricas, también explica algunas alianzas de personas incompatibles, pasando por alto el hecho de que no todos los investigadores caben exactamente en una u otra categoría. Mosca, por ejemplo, está firmemente ubicado en el campo conservador, debido a que sostiene que la desigualdad es un aspecto innegable de la estructura social. Fue también, ideológicamente, un antimarxista. Al mismo tiempo, su interés por las clases sociales, los conflictos de intereses entre ellas, la manipulación de la ideología, la absorción de competidores potenciales por parte de la élite, y otros aspectos, tiene mucho en común con la teoría contemporánea de conflicto.

PLANTEAMIENTOS ANTROPOLOGICOS MODERNOS SOBRE LOS ORIGENES DE LA DESIGUALDAD

FACTORES ECONOMICOS Y DESIGUALDAD SOCIAL

El concepto del excedente

En la antropología ha habido un interés permanente por la relación entre el surgimiento de la desigualdad social y la producción de un excedente de alimentos. Esto está relacionado con la división del trabajo, puesto que el excedente es visto como la causa de la proliferación de especialistas que no producen sus propios alimentos. Kroeber (1944), Tax (1946), Herskovits (1952) y también Boas (1940), dan a entender que el excedente en algún sentido "causa" la especialización. Childe (1946) respondió a la interrogante "¿cuál es la causa del excedente?" afirmando que eran cambios revolucionarios en la tecnología (caza y recolección - horticultura - agricultura - industrialización).

En 1957, Pearson sostuvo que el "nivel de subsistencia" y el "excedente" son definidos culturalmente y, por lo tanto, relativos y no mensurables. Dalton (1960, 1963), sostiene que el excedente, por sí solo, no podía ser señalado como causa de desigualdad. El hecho de que los especialistas que si bien no producen alimentos los consumen es tan obvio como lo es el hecho de que son otros los que tienen que producirlos. Así pues, la correlación entre excedente, especialización y desigualdad existe por definición y no explica nada.

Harris (1959) defiende la utilidad del concepto de excedente al afirmar que las definiciones culturales de "necesidades primarias" artificialmente altas, existirían sólo temporalmente, es decir, hasta que las presiones de población aumenten, y las bocas adicionales consuman los "excedentes escondidos" que eran considerados esenciales dentro de una cultura. Otro aspecto de los argumentos de Harris es que muchas instituciones que parecen malgastar recursos, en realidad son necesarias para la supervivencia física de la sociedad. Por ejemplo, las vacas sagradas de la India proporcionan beneficios (como la producción de fertilizantes muy necesarios mientras están vivas, y de carne para los intocables y cueros cuando las vacas mueren por causas naturales), que hacen que sea más conveniente protegerlas que sacrificarlas.

El argumento más poderoso contra la teoría que sostiene que la estratificación es el resultado de la habilidad de producir un excedente, viene de Lee (1968). El y otros han desmentido el punto de vista tradicional de que las sociedades cazadoras y recolectoras eran incapaces de producir un excedente. Muestra que los "bushmen" satisfacen sus necesidades de subsistencia en menos tiempo y con menos esfuerzo de lo que uno pudiera imaginarse y que son capaces de producir un considerable excedente si la motivación es suficiente.

Cancian ve este argumento como decisivo. Razona que si los cazadores y recolectores contemporáneos como los !Kung San (anteriormente "bushmen"), que han sido empujados hasta hábitats marginales, no tienen dificultad en satisfacer sus necesidades de subsistencia, entonces los cazadores de épocas anteriores han debido tener más probabilidades de

generar excedentes “cuando tenían hábitats para escoger entre los mejores” (1976:228).

Entonces la pregunta pasa a ser: ¿por qué los cazadores y recolectores permanecieron relativamente iguales cuando tenían el potencial suficiente para generar excedentes que hubieran podido respaldar a un grupo dominante? Carneiro (1973, orig. 1961) hace la misma pregunta sobre los horticultores de la selva amazónica (que aprovechan parcelas no permanentes). Estima que la producción calórica de la horticultura kuikuro es 33% más alta por hectárea cultivada que en la agricultura andina de papas, y tres veces mayor que la del cultivo andino del maíz. Al mismo tiempo requiere menos energía por unidad de producción. (Los hombres kuikuro invierten solamente tres horas y media de cada día en trabajos de subsistencia: dos horas en la horticultura y una hora y media en la pesca.) Los Kuikuro podrían producir mayores excedentes si trabajaran más horas.

Tal vez podríamos contradecir la afirmación de Lee si pudiéramos mostrar qué factores históricos (despoblación a causa del contacto con enfermedades europeas, por ejemplo), pueden crear la falsa impresión que la baja densidad de población actual representa tendencias demográficas a largo plazo, cuando en realidad es una condición anormal pasajera a corto plazo. Los contraargumentos relacionados con la ecología, podrían basarse en la premisa de que, la escasez cíclica del agua, las deficiencias nutricionales u otras variables, pueden ser los factores limitantes de la población y no solamente el potencial calórico total *per cápita*. Finalmente, los ciclos de escasez causados por la sequía, los insectos, las enfermedades de las plantas y otras plagas, pueden volver a ocurrir en períodos bastante distantes de manera que no podrían ser normalmente observados durante el tiempo promedio que dura el trabajo de campo de un antropólogo.

Cashdan (1980) informa sobre la desigualdad incipiente entre los iGana San, el único grupo San capaz de sembrar algunos cultivos, y almacenar alimentos y bienes en un campamento central. Así pueden atenuar el rigor de su ambiente y permanecer sedentarios durante toda la estación de lluvias. Atribuye la igualdad social más estricta de los iKung y otros grupos, a la falta de estos paliativos y la importancia consecuente de

compartirlo todo para reducir el riesgo. Una vez que los factores limitantes de un ambiente duro son paliados, la desigualdad es más “normal” que la estricta igualdad.

No obstante estas réplicas, parece que, al menos durante la expansión del hombre en América, había una base amplia de recursos para generar un excedente considerable *per cápita*. A pesar de ello, no hay evidencia de especialización, formación de estados o estratificación social entre los cazadores y recolectores “paleoindios”.

Una dirección más prometedora de investigación ve la estratificación como una respuesta al tamaño y densidad de la población, que depende a su vez de variables tecnológicas y ambientales. Orans sostiene que los datos de Sahlins sobre la Polinesia, respaldan la hipótesis de que el número de productores en el sistema es más grande en las sociedades polinesias más estratificadas pero no su producción *per cápita*. Especula que “para administrar una sociedad más populosa, *ceterus paribus*, se podría requerir más capas o estratos de control administrativo dotadas de un poder más real” (1966:30). Foster (1960) dentro de la tradición del “contrato social”, postula que cuando un grupo crece tanto que ya no puede mantener una interacción personal, el control social se delega a representantes muy conocidos, quienes, a su vez, se conocen entre sí, puesto que no se puede confiar en gente desconocida. Así nace un sistema de intermediarios.

Para Harris (1971), los cambios de niveles de tecnología cumplen la función de concentración. Mientras que la caza, la recolección, la horticultura en parcelas no permanentes y la agricultura de azadón (o primitiva), requieren inversiones similares de energía por unidad de retorno (o utilidad), también requieren cada vez menor cantidad de tierra por persona. Esto permite que la población crezca por unidad de área de tierra, situación que produce la densidad y número total de habitantes necesarios para el desarrollo de la estratificación social. Boserup (1965) postula el desarrollo de una intensificación gradual del uso de la tierra. Una población creciente estimula el mejoramiento de herramientas y técnicas, las cuales a su vez permiten que la población se incremente más.

La hipótesis de la circunscripción

Queda pendiente una cuestión básica: ¿por qué la gente no conserva su autonomía e intimidad social mediante la división del grupo, de tal manera que puedan continuar las relaciones personales? ¿por qué no aferrarse al descanso relativo ofrecido por sistemas de producción más simples? Esto, en realidad, ocurre con bastante frecuencia en los grupos cazadores y recolectores, así como también en los horticultores que trabajan parcelas no permanentes. Los conflictos internos llevan a la fisión en la que las facciones simplemente se separan.

Carneiro (1970) sostiene que sería necesaria la existencia de alguna clase de barrera que impida el escape, a fin de que el perdedor en una disputa permanezca donde pueda ser dominado por los más poderosos. La circunscripción podría ser física, como por ejemplo, áreas productivas rodeadas de agua, desiertos, nevados o áreas de menor abundancia a un nivel dado de tecnología. Los valles de la costa peruana, por ejemplo, se encuentran bloqueados por el Océano Pacífico hacia el oeste, los Andes por el este y el desierto por el norte y el sur.

Carneiro propone también un modelo de circunscripción social. Hace un examen de la cuenca amazónica que describe como relativamente homogénea desde el punto de vista ecológico. En tal ambiente, la circunscripción solamente se puede presentar si vecinos hostiles ocupan todo el territorio adyacente e impiden el acceso a nuevas regiones; Carneiro cree que esto nunca ha ocurrido. Así, pues, son los conflictos y otras fuerzas centrífugas los que dividen a los pueblos y no las necesidades ecológicas, como lo sostiene Meggers (1954, 1971). En realidad, Carneiro (1973) calcula que aun al lado de los riachuelos de las cabeceras de la Amazonía, el bosque puede acoger pueblos sedentarios de dos mil personas sin que se produzca degradación del medio ambiente. Sin embargo, sus cálculos se basan estrictamente en la producción hortícola, y reconoce que otros factores, tales como la escasez de animales para la caza, pueden impedir la permanencia en los puntos habitados.

Lathrap (1973) hace una importante distinción entre el ambiente ribereño y el de la ceja de selva donde no se producen inundaciones anuales. Las zonas ribereñas proporcionan una base de recursos mucho más rica, debido a la riqueza ictiológica y de mamíferos acuáticos, así como la fertilización anual de las áreas bajas que se inundan con las fuertes crecientes del Amazonas. Los ríos también favorecen el transporte de cargas pesadas, tales como leña y productos hortícolas, extendiendo así la zona forestal que puede ser explotada por un pueblo sedentario. Esto crea la clase de "circunscripción" ecológica descrita por Carneiro, pero no reconocida por él en la Amazonía. Citando fuentes etnográficas, arqueológicas y lingüísticas, Lathrap demuestra que las áreas inundables han sido escenario de considerable pugna, conquista y desarrollo cultural. La esclavitud se practicó a lo largo de los ríos y la gente subyugada que huyó a la espesura fue forzada a fragmentar y simplificar su estructura social, puesto que entonces las proteínas tenían que ser obtenidas principalmente mediante la cacería de mamíferos terrestres bastante escasos. Hasta hoy existe una considerable hostilidad entre los ribereños y los habitantes de tierras más altas, aunque la disminución de la población y el intenso contacto con foráneos durante un largo período, han desintegrado las complejas y estratificadas sociedades ribereñas que existían en los primeros años de la conquista española.

Resumen

A nuestro entender, la capacidad de producir excedentes es un factor que proporciona suficiencia y no una "causa" de complejidad o desigualdad social. En realidad, como Wolf, Isaac y otros lo han remarcado, la desigualdad puede "causar" excedentes, mediante sanciones que estimulan a los productores principales. Las sociedades a nivel de Estado, ejercen tal monopolio de fuerza, que son capaces de extraer "excedentes" de los productores, aun cuando esto "amenace al productor con severas pérdidas o con el hambre" (Isaac, 1975:16). A este nivel de extracción de recursos, es obvio que el "excedente" significa cualquier cosa que pueda ser extraída de un productor, aun cuando ello lleve finalmente a su destrucción. La nutrición deficiente y las enfermedades entre los productores son más comunes que la hambruna total. Sin embargo, los nazis demostraron que lo

último también es posible cuando la fuerza laboral (en ese caso, los judíos) es vista como algo que se puede emplear hasta la extinción.

Es difícil definir y medir lo que constituye el excedente. Wolf (1966) usa las calorías de los alimentos como una medida del nivel mínimo de subsistencia del campesino y define el “excedente” como la producción que supera a lo requerido para la “subsistencia” – alimento, más un “fondo de reemplazo” (semillas, pastos y mantenimiento de herramientas de producción). Convirtiendo todo en calorías, sería extremadamente difícil, aunque posible, estimar aproximadamente qué porcentaje de la producción orientada a la subsistencia se consume realmente para satisfacer esas necesidades. El resto está sujeto a la “Segunda ley” de Lenski: “El poder es el que determinará casi toda la distribución de cualquier excedente”. Para la mayoría de los campesinos, esto significa que un porcentaje importante de sus excedentes beneficiará a aquellos que tienen más poder.

Los campesinos tienden a ser un grupo completamente circunscrito, con una población mucho más concentrada que los cazadores, recolectores u horticultores. El campesino es mucho menos eficiente en la producción de excedentes que el agricultor moderno orientado hacia el mercado. Sin embargo, durante siglos, los excedentes campesinos alimentaron a los pueblos y a las ciudades pequeñas de las sociedades feudales. En el capítulo sobre la economía campesina describiremos algunos métodos peruanos de extracción de excedentes.

IDEOLOGÍA, ESTRUCTURA SOCIAL Y DESIGUALDAD

Las teorías antes mencionadas dan prioridad a la importancia de variables técnico-económicas. ¿Cuál es la parte que juegan las ideas en el surgimiento y la persistencia de la desigualdad social? La afirmación idealista más clara en la teoría moderna de la desigualdad es, probablemente, la de Louis Dumont que defiende vigorosamente la importancia de la mente y de la ideología como causa y factor principal del mantenimiento de la desigualdad social. A nivel individual dice: “los hombres no se *comportan* sino *actúan* con una idea en la cabeza...” (1970:5). Dumont describe en detalle el lugar de la ideología en la vida social. Llega

al extremo de denominar “residuos” a los aspectos no ideológicos de las acciones humanas. O sea que la observación es igual a la ideología más el residuo. “De la observación y la ideología deducimos por ‘sustracción’ el componente empírico residual de cada fenómeno observado” (*ibíd.*:38). De este modo, las diferencias de casta en la India son validadas por posición ritual e ideología y no por control diferencial sobre los recursos económicos, políticos o militares.

Desde la perspectiva de nuestro análisis, el idealismo de Dumont está tan fuera de equilibrio como aquellas posiciones materialistas que asumen que la ideología (y cualquier otro aspecto del comportamiento humano) es completamente explicable en términos de las condiciones materiales de la vida. Aun en la India tradicional, la ideología de castas no es ni monolítica, ni constituye un medio de predicción completamente exacto del comportamiento real. Los análisis que ignoran la ideología de castas, o están satisfechos con la conclusión de que en algún modo es “adaptativa” en su impacto sobre las condiciones materiales de vida, tampoco explican adecuadamente su relación con la desigualdad. La adopción doctrinaria de una u otra posición, pone obstáculos a la visión del observador, restringe la clase de interrogantes que es necesario formular, y establece prejuicios contra los datos que niegan sus preconcepciones.

Nosotros veremos las variables materiales (como la ecología y la tecnología), como factores limitantes y posibilitantes que se relacionan con la estructura social y la ideología, en formas que son complejas e iterativas. Un propósito básico de la etnografía es el de mejorar nuestra comprensión de: 1) los elementos que conforman un sistema sociocultural; y 2) las direcciones y la fuerza relativa de causalidad que los relacionan entre sí.

Un modelo iterativo (es decir, de causalidad mutua) es más flexible que otro que mira la causalidad como unidireccional y, de hecho, puede tratar la causalidad unidireccional como un subtipo. Ello también se opone a la selección indiscriminada de una variable como independiente y de otra como dependiente, cuando ellas pueden ser mutuamente influenciadas. Por ejemplo, aun cuando el prestigio se correlaciona más estrechamente con la riqueza que con otras variables, no es siempre correcto asumir que el

prestigio se deriva de la riqueza. Puede ser que el prestigio se derive de otra fuente y que ayude a la adquisición de la riqueza, o que ambas dependan de una tercera variable no estudiada, por ejemplo, la autoridad. Las respuestas a tales interrogantes dependerán más de la "realidad" del grupo en estudio que de las inclinaciones teóricas del investigador, aunque ambas están envueltas en la estructuración de la investigación.

LAS ORIENTACIONES TEORICAS DE ESTE ESTUDIO: UNA SINTESIS

El papel de la ideología

En este estudio hemos considerado las concepciones de diversos estudiosos pero no hemos adoptado una posición dogmática sobre la relación entre la mente y la materia. Con Leach (1965) y Adams (1975) asumimos que, aunque la desigualdad social ha sido fundamentalmente relacionada con el control de los recursos primarios, éstos son *valorizados* de acuerdo a ideales culturalmente definidos. El acceso a las fuentes altamente valorizadas, además, rara vez depende de la fuerza física bruta solamente. También se requiere *habilidad social* para conseguir apoyo, que a su vez depende del conocimiento cultural; es decir, de la capacidad para interpretar reglas, costumbres y otros rasgos culturales para el propio provecho y para comunicar esas interpretaciones de manera persuasiva.

Los orígenes de los valores

Nuestro primer postulado es que la capacidad para discriminar y categorizar es básica para la supervivencia del hombre. La mente tiende a dividir las gradaciones infinitas del flujo de experiencias en unidades distintas. Levi-Strauss y sus discípulos asumen que estas unidades están estructuradas de acuerdo con el principio de la oposición binaria mediatizada.

En un extenso estudio cultural comparativo de cognición, Osgood y otros (1975) emplearon la prueba diferencial semántica en un intento de descubrir parámetros generales para todos los hombres en la formación de

oposiciones semánticas. Si bien el estudio no ofrece explicaciones causales semánticas, descubre tres parámetros universales, uno de los cuales es la "evaluación" ("bueno" frente a "malo"). Aunque la oposición semántica probablemente se presenta en todas las sociedades humanas, la oposición binaria mediatizada es solamente una entre un número de estructuras cognoscitivas posibles.

Necesidades y valores

Una vez que la mente divide la "realidad" en oposiciones binarias o en categorías múltiples, se da un paso relativamente corto hacia la preferencia de una categoría sobre la otra. Tal preferencia, probablemente tiene sus raíces en el hecho de que la gente valora positivamente las categorías que las asocia con la satisfacción de necesidades reconocidas. La necesidad física más urgente del hombre es sobrevivir y su cuerpo lo hace sentirse extremadamente incómodo si la supervivencia es amenazada por la falta de aire, agua, alimento, control de temperatura, protección contra los organismos letales competitivos y defectos físicos, entre otros. (Las necesidades más urgentes son las que se mencionan en primer término.) A este nivel físico, la teoría de Maslow (1970) de una jerarquía de necesidades funciona más o menos bien: las necesidades básicas restan atención a las menos urgentes. También a este nivel físico, las necesidades "crean" los valores y no al revés. Sin embargo, aun a este nivel, las necesidades sociales, psicológicas o espirituales, pueden dominar, ocasionalmente, las necesidades físicas al punto de llevar a uno a "la muerte antes que al deshonor".

Cuando pasamos de las necesidades físicas básicas a las necesidades sicosociales y espirituales, la relación causal entre necesidades y valores se vuelve menos unidireccional y más complicada. Las necesidades sociales y espirituales (coherencia del grupo, supervivencia del grupo, aceptación de la mortalidad física, y otras) dan lugar al surgimiento de normas y valores que, a su vez, restringen y canalizan la satisfacción de esas necesidades y que, a veces, las modifican. Esta cadena de influencias mutuas hace difícil correlacionar en forma unidireccional una jerarquía de necesidades con una

jerarquía de valores. Sin embargo, nos atreveríamos a decir que a medida que los individuos, grupos y sociedades adquieren mayor seguridad en su capacidad de satisfacer necesidades físicas básicas, el reconocimiento de las necesidades no físicas aumenta, y valorizan más a aquellas personas o cosas que les permiten satisfacer esas necesidades sicosociales.

LA DESIGUALDAD EN LAS SOCIEDADES CAMPESINAS

Limitaremos nuestro interés a las sociedades agrarias avanzadas y, particularmente, a sus sectores campesinos. Aun así, las diferencias entre campesinos hacen difícil la generalización.

El grado de especialización ocupacional dentro de una comunidad campesina es una variable importante, y proporciona la base para una tipología que distingue entre comunidades campesinas homogéneas y comunidades campesinas diversificadas (véase el capítulo 4). En el área andina, a medida que la infraestructura se desarrolla, la economía de mercado aparece en aquellas "regiones de refugio", donde sobrevive la mayoría de comunidades campesinas ocupacionalmente homogéneas. Como consecuencia, la diversificación ocupacional tiende a aumentar; los verdaderos campesinos constituyen porcentajes cada vez más pequeños en las comunidades y la estructura de la desigualdad se vuelve cada vez más estratificada siguiendo las distinciones ocupacionales. De este modo, los grados de estratificación pueden disminuir en todo el país, a medida que se industrializa una nación agrícola, pero el efecto que se produce a nivel de pueblos y aldeas es el de convertir a las comunidades campesinas relativamente igualitarias y ocupacionalmente homogéneas, en comunidades campesinas diversificadas y, finalmente, en comunidades de granjeros, proletarios rurales asalariados, artesanos y profesionales. Esto generalmente va acompañado de una migración en gran escala a las ciudades, por lo que los ex campesinos se convierten en proletarios urbanos. A través de todo el proceso, el número de niveles sociales dentro de la comunidad rural aumenta. Al mismo tiempo, la distancia social entre la élite regional y los peones y campesinos se llena con las posiciones intermedias que son ocupadas por los nuevos especialistas.

La desigualdad en las comunidades campesinas diversificadas

Muchos pueblos del sur de Italia parecen acomodarse a este modelo y aproximarse al tipo de comunidad campesina diversificada. Son "pueblos campesinos" dirigidos por una minoría del sector no campesino (véanse Moss y Cappannari, 1962; y Banfield, 1958). La descripción que Moss y Cappannari hacen de las clases sociales en un pueblo campesino del sur de Italia revela la importancia cognoscitiva del modelo estratificado de capas en las mentes de los pobladores de las clases más altas.

En la práctica real, el modelo piramidal de estratificación es, probablemente, la excepción y no la regla, aun en las comunidades campesinas diversificadas. Moss y Cappannari modificaron la estructura piramidal, reconociendo que la capa más baja de la jerarquía no es a menudo el sector más populoso. Lenski ha captado este hecho y también la estratificación compleja de una sociedad agraria "típica", como puede verse en el Gráfico 3.

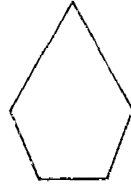
Una comunidad campesina diversificada podría tener dentro de ella cualquiera de los sectores que figuran en el gráfico de Lenski (excepto el de mandatario supremo), pero pertenecerían a las partes más bajas de los sectores comerciales, gubernamentales y religiosos. Entre "campesinos" y "sucios y degradados", distinguiríamos la categoría "peones" y agregaríamos inmediatamente sobre la de "campesinos", la categoría "granjeros".

La desigualdad en las comunidades campesinas ocupacionalmente homogéneas

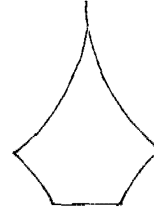
Existe algún desacuerdo para establecer si las comunidades campesinas, relativamente homogéneas, tienen una estructura de clases o si su estructura es más o menos igualitaria. Como en las descripciones de la estructura cognoscitiva, a menudo lo que el analista busca parece influenciar lo que encuentra.



Modelo tradicional



Modelo de Moss y Cappannari



Modelo de Lenski (1966:284)

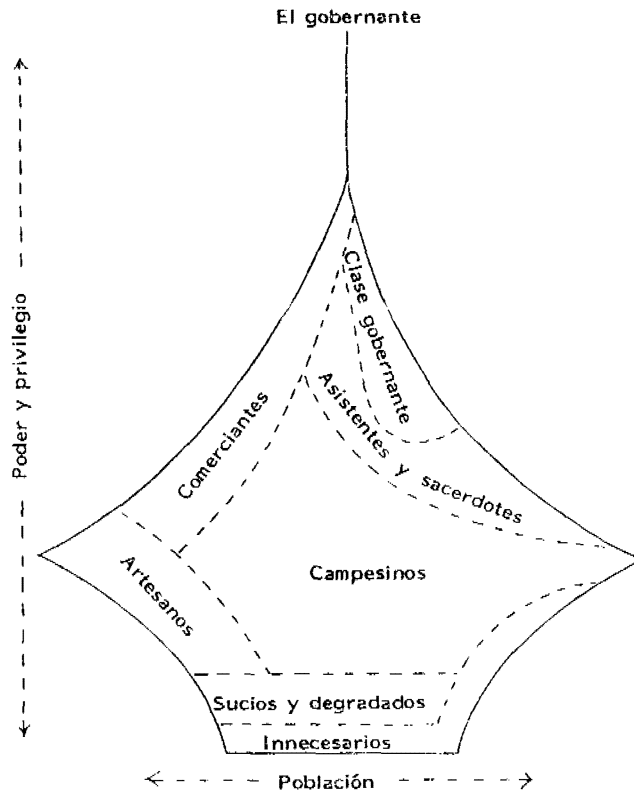


Gráfico 3: Representaciones gráficas de la proporción de campesinos y la relación entre clases en las sociedades agrarias.

a. *Puntos de vista igualitarios.* Puesto que la mayoría de grupos campesinos forman el estrato más bajo en una sociedad agraria altamente estratificada, las diferencias sociales entre campesinos a menudo empalidecen en comparación con las diferencias que hay entre campesinos y no campesinos. Los lazos complejos de parentesco y ayuda mutua pueden oscurecer diferencias de clase entre los campesinos de una comunidad. Al no poder ver en forma clara el modelo estratificado, los investigadores, frecuentemente, han llegado a la conclusión de que la sociedad campesina es básicamente igualitaria.

Marx, por ejemplo, vio a cada familia campesina como una unidad casi autónoma. Las masas campesinas “se formaron por la simple adición de magnitudes homólogas, parecidas a las papas, que puestas en un saco, forman un saco de papas” (1971:230). Esta posición inhibió, durante muchos años, el estudio marxista de la variación económica entre campesinos.

Redfield, procedente de una orientación muy diferente, también proclamó en forma consistente la estructura igualitaria homogénea de Chan Kom y de la sociedad campesina en general. Reconoció las diferencias de posiciones individuales, pero afirmó que “la dimensión vertical en la vida social no está enfatizada y las diferencias de posición, tal como existen, se encuentran simplemente entre una y otra persona. No hay clases sociales” (Redfield y Villa Rojas, 1934: 100,101).

b. *Modelos de estructuras de clases.* Otros han preferido enfatizar la desigualdad intracampesina, estructurada en un modelo estratificado. Buscan correlacionar la riqueza y/o las variables de posición con otras diferencias de comportamiento. Es un tributo a la excelencia de Redfield como etnógrafo el hecho de que Goldkind (1965) usara sus datos para sacar conclusiones muy distintas. Defiende un modelo de clases (o un análisis clasista) para Chan Kom. Redfield describe una creciente desigualdad entre campesinos en el control de la tierra, la producción de “excedentes”, las actividades de comercio externo, la riqueza material y la influencia religiosa. Los campesinos más ricos (el 20% más alto) estuvieron acumulando tierras mediante compra, aumentando la producción y relacionándose más con el mercado que sus vecinos más pobres.

Aunque una fuerte ideología igualitaria reducía la prominencia cognoscitiva de la desigualdad social para la gente local, Goldkind encuentra repetidas referencias a las “familias fundadoras distinguidas”. Estas familias influyentes y relativamente ricas, viven más cerca del centro político y económico del pueblo, lo que les da ventajas económicas y políticas. Sus casas son de estilo español y no del estilo maya de las de sus paisanos. Tienen muebles y utensilios más modernos que sus vecinos, hablan más en español, comen considerablemente mejor y, más aún, poseen los santos más importantes de la comunidad. Goldkind encuentra evidencias de que las mismas familias han permanecido en la cúspide de la sociedad de Chan Kom desde la fundación del pueblo y formula la hipótesis de que las familias importantes fueron líderes de una facción disidente que abandonó un pueblo vecino para fundar el suyo propio en Chan Kom.

Fue *su* decisión “escoger el progreso” para Chan Kom; lo que, probablemente, tuvo influencia en que casi el 40% de las familias originales abandonaran la comunidad para establecerse en otras zonas. Pero, las zonas desocupadas estaban llenándose y las presiones de población no permitían tantas oportunidades como antes a los disidentes. En otras palabras, tenemos una microversión contemporánea de la circunscripción social descrita por Carneiro. Al escoger “el progreso”, las familias dirigentes forjaron también lazos políticos con el partido socialista gobernante de Yucatán, que aumentó la influencia del estado en los asuntos locales, pero dio al mismo tiempo a las familias dominantes un poderoso aliado externo para ayudarlos en el caso de presentarse cualquier conflicto político. Goldkind subraya estas diferencias entre clases y por lo tanto no trata los conflictos entre las familias dirigentes, pero Redfield (1934, 1960, 1962) indica que la rivalidad de facciones ha sido también un elemento básico de la vida en Chan Kom. Había “luchas faccionales” en vez de “luchas de clases”.

En Chan Kom los lazos personales verticales dentro de las facciones eran probablemente más importantes que la cooperación dentro de los estratos económicos horizontales. En la terminología marxista, había poca o ninguna “conciencia de clase”. Pudiera ser que no existían clases o que existían clases económicas no muy claramente definidas, salvo en la mente de Goldkind. El reconocimiento de que la desigualdad estructurada existe

en Chan Kom, no significa que sea una sociedad estratificada con estructura de clases, como lo implica Goldkind.

Mao Tse Tung divide a los campesinos de China en tres clases económicas: ricos, medios y pobres. En esencia, los campesinos ricos manejan bastante tierra y riqueza que les permite pagar a otros para que trabajen en la labranza de sus chacras. Los campesinos medios poseen tierra suficiente para satisfacer sus necesidades de subsistencia, pero tienen que trabajarla ellos mismos. Los campesinos pobres poseen muy poca tierra (o tierra muy pobre) y tienen que trabajar parte de su tiempo para los campesinos ricos o para los no campesinos, a fin de satisfacer sus necesidades de subsistencia.

Mediante esta clasificación *ética* es relativamente simple elucidar un amplio espectro de fenómenos. Aswad (1971:63) añadió una cuarta clase, dividiendo a los "campesinos pobres" en dos clases: "campesinos pobres" y "socios (partidarios) de las cosechas". Encontró la siguiente correlación entre el nivel económico y la frecuencia de matrimonios endógamos dentro de las clases económicas en una aldea árabe:

	Ricos	Medios	Pobres	Socios de cosechas
Matrimonios endógamos	83%	50%	21%	10%
Matrimonios exógamos	17%	50%	79%	90%

Aunque el número de casos dentro de la muestra es bastante desigual, la correlación es impresionante. También encontró diferencias marcadas entre clases campesinas en porcentajes de poligamia, matrimonios con las hijas de los hermanos del padre, patrones de herencia, funciones religiosas y relaciones con la sociedad dominante. Los campesinos ricos actuaban como supervisores, "guardianes" y agentes de los terratenientes locales, quienes a su vez, les proporcionaban protección política y privilegios económicos.

Debido a estas alianzas con élites foráneas, muchos de los pensadores marxistas tienden a ver a los campesinos ricos como antirrevolucionarios y no se ponen de acuerdo en que si es la clase media o la de los campesinos

pobres la que forma la clase revolucionaria fundamental. Aswad coincide con Wolf (1969) en que los campesinos medios, debido a su mayor capacidad productiva, son menos dependientes de las élites y pueden proporcionar un refugio y una base de recursos para los revolucionarios, lo que los campesinos pobres no están en condiciones de hacer. Al mismo tiempo, el campesino medio es más ambivalente con respecto a lo deseable del cambio revolucionario.

c. *Desigualdad económica y migración.* Las clases sociales y los patrones de herencia son a menudo determinantes de importancia para decidir quiénes son los que emigran de la aldea campesina y por cuánto tiempo. Aunque muchos factores complican el cuadro, los migrantes permanentes a las ciudades son, por lo general, jóvenes relativamente educados de las familias campesinas medias y ricas que no esperan heredar mucha tierra. (Véase Caldwell, 1968, por ejemplo.) Los campesinos pobres, por otro lado, practican, a menudo, la migración estacional a las haciendas vecinas, plantaciones o ciudades de las provincias. Es difícil generalizar, puesto que las condiciones locales son altamente variables, pero es importante reconocer que las diferencias económicas entre campesinos han sido un aspecto clave para los estudios de migración.

En la parte del estudio que sigue, hemos tratado de minimizar nuestros prejuicios. Nadie es completamente objetivo, pero creemos que la búsqueda de “la realidad” requiere de un esfuerzo continuo para reconocer los hechos que pudieran contradecir nuestras teorías favoritas. Solamente así podemos evitar distorsiones creadas por nuestros prejuicios y presuposiciones.

d. *Desigualdad y diversidad cognoscitiva.* Dahrendorf (1968) ve la diversidad cognoscitiva como una característica básica de la desigualdad estructurada. Define a la élite de poder como el grupo de personas que tiene la capacidad de imponer un orden normativo. Sin embargo, debido a que son los poderosos quienes definen este orden para su propia ventaja, ciertos sectores de la población, que están en desventaja, no lo aceptan. Estos sectores son vistos como “desviados” por el grupo dominante (que ha propiciado tal “desviación”).

Una correlación más general entre la desigualdad social y la diversidad cognoscitiva puede resultar del acceso diferencial al conocimiento. Como generalmente existen relaciones causales iterativas entre la riqueza, el conocimiento, el poder y el prestigio, materialistas e idealistas tienen terreno fértil para un debate perpetuo. Dejando a un lado este problema teórico, todavía podemos sentar la hipótesis de que, cuando condiciones tales como la circunscripción contribuyen al aumento de la desigualdad social, el acceso diferencial al conocimiento puede también aumentar la diversidad cognoscitiva dentro de la sociedad, porque las estructuras formales e informales de educación y comunicación aseguran a las élites el acceso privilegiado a conocimientos e información.

Por otro lado, si Kuhn (1960) está en lo correcto, ciertos tipos de diversidad cognoscitiva pueden también *decrecer* si se produce una concentración de poder. Hablando de la comunidad científica, dice que el dominio de cualquier escuela de enseñanza restringe el crecimiento de paradigmas competidores, mientras que el debilitamiento de este dominio se presenta al mismo tiempo que la aparición de un incremento en la diversidad de puntos de vista.

Lo esencial de esta breve exposición es que no se puede dar por sentada ninguna correlación unidireccional simple entre el grado de variabilidad cognoscitiva intracultural y el grado de desigualdad social en un sistema cultural. En cada cultura tenemos que descubrir las formas de dicha correlación.

Resumen

Aunque lo más común es que la estratificación social aumente a medida que la comunidad campesina se va diversificando ocupacionalmente, hay algunas controversias acerca del grado y clase de estructura a que llega la estratificación dentro del sector campesino que en una comunidad campesina homogénea incluye a todo el mundo. También hay un considerable desacuerdo sobre si es cultural y/o económicamente ventajoso para una comunidad campesina permanecer relativamente homogénea.

Wolf (1955) ha visto a la “comunidad cerrada colectiva” (que tiene muchas afinidades con nuestra “comunidad homogénea”) como un mecanismo de defensa contra la explotación. Harris (1973), por su parte, sostiene que es un elemento de explotación que proporciona una reserva de mano de obra barata, casi autofinanciada, para los pueblos y haciendas cercanos. Tal como lo hemos visto, puede ser ambas cosas. Las comunidades cerradas colectivas están, a menudo, compuestas de grupos étnicamente distintos, socialmente estigmatizados, con poca influencia en las estructuras de poder regionales y nacionales. Esos grupos están intentando sacar lo mejor de una mala situación y generalmente no logran mucho éxito.

Capítulo 3

EL PUEBLO EN SU CONTEXTO

Muy pocas son las culturas, en el atestado mundo de hoy, que puedan ser estudiadas aisladamente. Ello es mucho más cierto cuando se trata de comunidades campesinas. Las estructuras nacionales y regionales frecuentemente se introducen a la fuerza en Yuraq Paqcha, a pesar de que el pueblo tiene mucho en común con las “comunidades colectivas cerradas” de Wolf (1957).

En el Perú, Lima se impone de tal modo sobre el resto del territorio, que algunos estudiosos peruanos describen a su país como “macrocefálico”. Sin duda, Lima y las demás ciudades grandes de la costa son los centros de poder; lo que sucede en ellas influye mucho en las capitales de los departamentos de la sierra, y aun en las zonas rurales de los mismos.

EL CONTEXTO NACIONAL

De acuerdo con los informes oficiales, la población del Perú creció en una tasa anual del 2.9% entre 1961 y 1970, pero disminuyó hasta 2.1% en 1970. Las presiones de población, en combinación con las grandes diferencias regionales en cuanto a oportunidades económicas, han producido corrientes complejas de migración. La costa siempre ha atraído a los habitantes de la sierra por sus industrias y grandes haciendas (ahora cooperativas) que practican una agricultura de irrigación altamente productiva. Los cambios de población de la sierra a la costa han sido dramáticos. Entre 1950 y 1980, el gobierno estima que el porcentaje de la población serrana del Perú ha disminuido del 61.7% hasta aproximadamente

el 38%. Lima es avasalladoramente dominante como centro gubernamental e industrial de la nación, si se tiene en cuenta que contiene más del 70% de la industria del país. Su población está creciendo en una proporción dos veces mayor que la proporción nacional promedio y, tal vez el 40% de sus habitantes constituyan la primera o segunda generación de inmigrantes de las provincias (Isbell, 1978:24).

El crecimiento explosivo de la industria pesquera peruana contribuyó al desarrollo rápido de algunas ciudades costeñas y multiplicó también las oportunidades económicas en Lima. Entre 1954 y 1964 la producción de alimentos provenientes del mar dio un gran salto de 40,000 a 8'800,000 toneladas métricas anuales, colocando al Perú como país líder de la producción y exportación en ese rubro (*Documental del Perú*, Vol.7, 1970:122). Sin embargo, en abril de 1972, la producción declinó drásticamente debido a un cambio en la corriente de Humboldt y tal vez a un exceso de pesca. A causa de ello, el Perú perdió —de la noche a la mañana— entre un 25 y un 35% del total de sus exportaciones.

Tal auge atrajo a inmigrantes de la región interior del país y luego las caídas repentinas los dejaron sin empleo en las ciudades. Para evitar esta situación, algunos serranos mantienen sus tierras de cultivo en sus lugares de origen y practican la migración estacional, que consiste en bajar a la costa durante los períodos de descanso en la agricultura serrana, para trabajar como peones en las plantaciones costeñas, como vendedores callejeros en las ciudades grandes o en otras ocupaciones. Los serranos más pobres y los que venden sus tierras para establecerse en la costa pierden hasta la mínima seguridad que les daban las chacritas de la sierra.

Isbell (1978:25) coincide con Cotler (1971) en afirmar que la migración hacia la costa “no puede ser atribuida a una demanda reducida de mano de obra agrícola, o a un aumento de la demanda de trabajadores industriales, sino que las identificaciones y aspiraciones están siendo alteradas por el aumento del consumo”. Tales factores culturales juegan un papel importante en el estímulo de la migración.

Sin embargo, la percepción de que “la vida es mejor en Lima” también resulta del hecho de que la vida en muchas partes de la sierra se está volviendo cada vez más difícil. El ideal quechua de la herencia partitiva, combinado con un crecimiento constante de población y el aumento poco significativo de la productividad agrícola, han acrecentado las presiones poblacionales sobre una extensión limitada de tierra.

La Reforma Agraria, que empezó durante el gobierno de Velasco, disminuyó con Morales Bermúdez y se detuvo con Belaúnde. La reforma alivió la situación de la tierra para muchas comunidades quechuas, pero no afectó a la mayoría. Sin la válvula de seguridad de la migración, la situación en la sierra pronto se volvería desesperada. Es así que los migrantes son tanto empujados como jalados a la costa.

Una ruta secundaria de migración tiene lugar hacia las estribaciones orientales de los Andes y la cuenca amazónica. Bajo el gobierno de Belaúnde, se intensificó este movimiento hacia el este. Los colonos mestizos y quechuas están ejerciendo una considerable presión en grupos amazónicos, tales como los Campa y los Amuesha. Estos practican la llamada “horticultura de tala y quema” en la que es necesario dejar en descanso amplias áreas de tierra entre ciclos de tala y quema. Esas son las áreas que generalmente invaden los mencionados colonos reclamándolas como “desocupadas”. Algunos también se adueñan de campos cultivados, mediante la fuerza de las armas, y luego manifiestan que son ellos y no los nativos quienes los han sembrado.

Existe una controversia acerca de la “capacidad de carga” de los ecosistemas de la selva (véase Carneiro, 1973, en comparación con Meggers, 1971) y existe la preocupación de que la llegada de los colonos destruya esos delicados ecosistemas. Como resultado de la migración, la población de la mayoría de los departamentos de la sierra continúa creciendo, pero en una proporción mucho más lenta que en las regiones de la costa o de la selva.

EL AMBIENTE REGIONAL

El departamento de Cajamarca, según el censo de 1972, fue, después de Lima, el segundo de mayor población de los veintitrés departamentos que en esa época conformaban el país. (Actualmente, ocupa el cuarto lugar.) Casi toda su superficie es accidentada, pero los valles ribereños proporcionan zonas planas de tierras fértiles, especialmente en las laderas occidentales que una vez irrigadas producen, por ejemplo, arroz, frutas cítricas y caña de azúcar.

Su ubicación en el norte del país y la poca altitud relativa de los Andes en Cajamarca (picos de menos de 4,000 metros en la mayoría de las áreas), se combinan para crear la jalca, región alta que está mejor irrigada y es más rica en pastos que la puna de los Andes del centro y sur del Perú. La parte norte del departamento no está conectada por carretera con la parte sur. La red de carreteras refleja la posición de Cajamarca como tierra del interior (zona dependiente), con relación a ciudades costañas como Chiclayo, Trujillo y, más recientemente, Pacasmayo. Las mejores carreteras unen a Cajamarca con la costa, y en la parte sur del departamento, carreteras secundarias unen las provincias rurales con la ciudad capital.

La capital es, de acuerdo con las normas locales, una ciudad relativamente moderna, con más de 75,000 habitantes. Está ubicada en uno de los valles intermontanos más grandes y ricos del Perú, a una altitud de 2,750 metros. La pavimentación de la carretera de doble vía que la une con la carretera Panamericana, fue terminada en el mes de junio de 1980. La ciudad tiene ocho colegios secundarios, una Universidad Nacional, un Instituto Superior Pedagógico y un Instituto Superior Tecnológico.

A pesar de ser la capital una ciudad relativamente moderna, y no obstante su importancia como exportadora de productos lecheros, el departamento se caracteriza por la falta de industrialización y el predominio de la agricultura de subsistencia. Esto está reflejado en su bajo nivel de consumo de electricidad, en relación con otros departamentos. En 1967,

entre los veintitrés departamentos del país, ocupó el décimo noveno lugar en el potencial de consumo por habitante (INP, 1969:233). El contraste entre el campo y la ciudad es abrupto y chocante, tanto económica como culturalmente.

Más allá de los límites de la ciudad y de los Baños del Inca, la falta de energía eléctrica, de agua potable, de calles pavimentadas, de cines, de teatros, está acompañada por cambios notables en el vestido, en el lenguaje, en el nivel de educación y de ocupación. La mayoría de capitales andinas muestran diferentes grados de bilingüismo quechua-castellano, siendo el quechua más fuerte en el sur. Cajamarca, por el contrario, se precia de ser "la ciudad más castiza del Perú" (*Documental del Perú*, Vol.6, 1971:21). El prestigio del quechua local es extremadamente bajo, y los únicos residentes de la ciudad que hablan quechua son la primera generación de inmigrantes del campo, o inmigrantes que hablan variedades quechuas de otros departamentos.

El gobierno peruano, con la asistencia técnica de Bélgica y la Gran Bretaña, ha establecido varios programas de desarrollo agrícola, en lo referente a ganadería lechera, forestación, estudios de suelos, semillas y fertilizantes, y otros proyectos. El más extenso de estos programas tenía como finalidad el mejoramiento de la sanidad y productividad de los hatos lecheros del valle. La irrigación y una precipitación pluvial de 759 mm. al año, mantienen una producción lechera relativamente alta durante todo el año, en comparación con los oscilantes ciclos de producción de muchas regiones lecheras del centro y el sur del país. Una gran parte de la producción lechera del valle es transportada por camión a la costa, por la compañía Nestlé, para su procesamiento y comercialización.

RELACION DE LAS ALDEAS Y DISTRITOS CON LAS ESTRUCTURAS REGIONALES Y NACIONALES

LAZOS POLITICOS

Hasta la época en que se realizó este trabajo, el departamento de Cajamarca estaba dividido en nueve provincias, que a su vez se dividían en

109 distritos. El pueblo de Yuraq Paqcha es la capital del distrito de San Pedro. Como tal, está ligado por estructuras relativamente directas a la provincia de Cajamarca.

La población del distrito alcanza a unos cuatro o cinco mil habitantes, que están repartidos, políticamente, en doce caseríos reconocidos. A pesar de su rango de capital de distrito, Yuraq Paqcha está aislada de los centros de poder regionales, en términos de lenguaje, cultura e infraestructura. La carretera es transitable durante ocho o nueve meses del año, pero no hay vehículos motorizados que presten servicio de transporte regular. Su economía permanece fuertemente orientada a la subsistencia, y después de siglos de explotación y autodefensa, sus habitantes desconfían de los foráneos y de sus agentes, las autoridades locales.

En la estructura administrativa centralizada del Perú, los subprefectos nombran a los gobernadores de los distritos, quienes, a su vez, nombran a los tenientes gobernadores para cada caserío. Hasta 1980, existía una estructura similar para los municipios y las autoridades judiciales. Así, hasta 1980, se obtenían puestos políticos locales por medio de contactos con las estructuras de poder regionales y nacionales. Desde 1980, solamente el alcalde es elegido por miembros de la comunidad, pero los candidatos locales aún son nombrados por los jefes regionales de los partidos políticos.

A nivel regional, la antigua aristocracia terrateniente ha sido reemplazada por un grupo de burócratas del gobierno de la clase media. Sin embargo, la vieja élite no ha desaparecido completamente, y con el retorno del gobierno civil, su influencia aumentó. En el distrito de San Pedro, algunos descendientes de los antiguos hacendados y otros mestizos oportunistas, ya han hecho por lo menos dos intentos de establecer o reestablecer el control sobre algunas partes de dos ex haciendas. Los campesinos reaccionaron robando los cercos del ex hacendado en un caso y, en el otro, quemando dos casas de los que daban apoyo a los mestizos de afuera que no habían sido terratenientes.

LAZOS LEGALES

Como el sistema político, el sistema legal es visiblemente centralizado. A pesar de que la mayoría de paqchanos son analfabetos, viven en un mundo saturado de documentos legales. Sus reclamos sobre tierras, animales, máquinas de coser y otras pertenencias, están respaldados por escrituras, recibos y facturas de venta, escritas en una jerga legal que muy pocos pueden comprender. Los dos Jueces de Paz locales, en la época de este estudio, habían sido nombrados por las autoridades provinciales, y sólo manejaban disputas menores. Las confrontaciones de importancia se llevaban a la capital del departamento y a veces hasta Lima.

El conocimiento legal, el dinero para los abogados, así como los contactos con personas que ocupan posiciones elevadas en las ciudades, son tan importantes como tener los documentos adecuados. Una vez que la decisión legal ha sido tomada, su ejecución también depende de fuerzas externas: las patrullas armadas de la Guardia Civil o de la Policía de Investigaciones.

Aunque los paqchanos se unen contra las amenazas foráneas y cooperan en numerosos proyectos comunales, también existen conflictos entre vecinos y parientes. Deben defenderse ellos mismos los unos de los otros, así como también de los extraños. Esta situación ha dado lugar al surgimiento de una clase de intermediarios legales, que pueden ser llamados "abogados del campo". Los paqchanos los llaman *pwidiq runakuna*³ 'hombres de poder'.

LAZOS ECONOMICOS

Económicamente, el distrito está ligado por el sistema del trueque con varias comunidades campesinas mixtas vecinas, cuyos artesanos y pastores

3. En este estudio se emplea el Panalfabeto Quechua oficializado por R.M. 1218-85-ED. Se agregan las siguientes letras para facilitar la pronunciación por el lector hispanohablante *b, ê, d, e, f, g, j, o y r*. La *ê* es una *ch* retrofleja.

producen, entre otros artículos, sombreros de paja, ollas de arcilla, papas, lana, quesillos, artículos de lana hilada. Antes de la Reforma Agraria, también se hacía trueque con las haciendas de la jalca, cambiando los productos locales por queso fresco, lana y tubérculos; y con las haciendas de las partes bajas por chancaca, arroz, yuca, frutas cítricas, ají, y otros productos. Este tipo de relación de intercambio se está orientando cada vez más hacia el uso del dinero, a medida que el gobierno ha ido reorganizando las ex haciendas, convirtiéndolas en cooperativas cuyos trabajadores también son socios. Por ejemplo, ahora el arroz se vende en Yuraq Paqcha, en vez de ser intercambiado con las haciendas de los valles. El precio, en términos de unidades de peso, de las arvejas, la cebada, las lentejas, y otros granos, actualmente es más favorable para los paqchanos. Ahora tienen con frecuencia, que comprar arroz importado que afirman es más pequeño y menos sabroso que el arroz peruano.

Aunque no cuento con datos precisos, me parece que la mayoría de los paqchanos prefieren vender o intercambiar sus productos poco a poco, en la medida en que se van produciendo sus necesidades. Consiguen dinero mediante la venta de arvejas, lentejas, cebada, trigo, y otros productos que transportan a caballo o asno a Cajamarca, o a los mercados de otros pueblos más pequeños. También venden animales por dinero en efectivo, tanto a otros paqchanos como a los negociantes itinerantes que vienen de otros lugares. Los paqchanos rara vez sacan del distrito para la venta, ovejas, chanchos u otros animales mayores.

Una "redistribución" ilegal en la región es provocada por las actividades de los abigeos, que con frecuencia entran a Yuraq Paqcha. Generalmente, los abigeos son foráneos que reparten sus ganancias con sus socios de Yuraq Paqcha, quienes les informan sobre los movimientos de sus vecinos y la vulnerabilidad de los animales valiosos. Hay rumores conocidos por todos (aunque no confirmados), de que varios paqchanos son abigeos profesionales que operan fuera del distrito. (Nota: En 1986 se formó una ronda campesina en Yuraq Paqcha, que casi ha eliminado el problema del abigeato.)

Debido a la fertilidad y la extensión de sus terrenos, Yuraq Paqcha escapó de los peores abusos de los hacendados locales. Muchos campesinos de las comunidades quechuas vecinas, con terrenos más altos y más pobres, entraron como partidarios de las haciendas vecinas. El hacendado proporcionaba semillas y fertilizantes y el campesino terrenos y mano de obra. Finalmente se repartía la cosecha en partes iguales. Los peones de las haciendas ni siquiera tenían esos terrenos pobres y se encontraron aún más dominados por los hacendados. En contraste, la mayoría de paqchanos, salvo los más pobres, podían minimizar su necesidad de fertilizantes, mediante la rotación de cultivos y el pastoreo de los animales en los rastrojos de cada cosecha. También podían guardar semilla de la última cosecha para la siembra siguiente. En épocas de escasez, entraban como partidarios con otros paqchanos.

Sin embargo, Yuraq Paqcha sirvió como lugar de reserva de mano de obra para las haciendas de la costa y de los valles grandes. Las haciendas reclutaban la mano de obra por medio de "enganchadores" (contratistas de peones) paqchanos quienes ofrecían préstamos como parte de un contrato laboral. El que recibía el préstamo era luego obligado a trabajar por un tiempo determinado. El "enganchador" recibía entre el 15 y el 20% del total del salario de cada hombre contratado. Así, mediante el contrato de grupos de veinte trabajadores, al 20% de comisión, un paqchano informó que ganaba cuatro veces el salario diario sin tener que trabajar. Su alianza con el hacendado y su habilidad como contratista contribuyó en gran medida a su ascenso socioeconómico; pero, hasta hoy, es temido por algunos paqchanos tradicionales.

Los paqchanos continúan vendiendo su mano de obra en los valles grandes, la costa norte del país y Lima. La mayoría practica la migración estacional por un corto período (de seis semanas a tres meses), pero tal vez unas cien personas viven actualmente en Lima en forma semipermanente. La mayoría de éstos regresan a Yuraq Paqcha, cada enero o febrero, para la siembra de sus terrenos al partir con algún pariente local.

Los migrantes semipermanentes, a nivel informal y personal, están influenciando las expectativas de los paqchanos y aumentando la toma de conciencia del mundo exterior; pero no se han organizado, no han formado un club social en Lima, ni se han integrado como grupo activo en un club más grande como el Club Cajamarca. Algunos han sido nombrados por las autoridades regionales para desempeñar puestos directivos en la comunidad, pero no forman parte de una facción organizada políticamente activa.

LA PRESENCIA DE FORANEOS EN YURAQ PAQCHA

Los lazos estructurales con entidades regionales y nacionales, también se mantienen por la presencia esporádica y semipermanente de gente foránea no campesina que cumple funciones específicas en Yuraq Paqcha. La escuela y el jardín de la infancia del pueblo tienen plazas para cinco maestros, y la posta sanitaria dos plazas para un sanitario y su auxiliar. Estas plazas están ocupadas por mestizos que viven en Yuraq Paqcha durante períodos largos. El párroco, o su sustituto, hace por lo menos una visita al año, lo mismo que el pastor adventista. Tanto el clérigo católico como el pastor adventista viven en Cajamarca y no tienen participación íntima en la vida cotidiana del pueblo, pero el párroco católico es buscado como consejero cuando los paqchanos van a Cajamarca o cuando él está en Yuraq Paqcha.

Otros forasteros que residieron en el pueblo por cortas temporadas durante el período del estudio, fueron: entre tres y cuatro profesores, un sanitario, un herrero mestizo que instaló su herrería en la plaza durante ocho meses; unos mineros que realizaron cortes exploratorios en las partes bajas de la quebrada y, por supuesto, un antropólogo con su familia.

Este resumen describe solamente algunas de las influencias exteriores que obran en Yuraq Paqcha; sin embargo, revela por qué la comunidad no puede ser estudiada en aislamiento, es decir, sin tomar en cuenta el contexto al cual debe adaptarse. Los intermediarios de diversos tipos que participan en esa adaptación, están en una posición ventajosa para elevar su posición social y económica dentro de la comunidad. Al mismo tiempo, corren el

riesgo de ser criticados y censurados socialmente si caen en sospecha de estar abusando de su posición. Puede ser que algunos residentes no sean identificados por los paqchanos como 'miembros verdaderos' de la comunidad, pero no pueden ser ignorados en un análisis del sistema de posición local.

EL CONTEXTO HISTORICO: UN VISTAZO AL PASADO

Gracias a la confianza de diversos dirigentes paqchanos que nos mostraron documentos que se guardan en la localidad y a la ayuda invaluable del personal del Archivo Histórico Departamental de Cajamarca, hemos podido esbozar el siguiente esquema de la historia paqchana.

Los primeros datos provienen del año 1586, cuando Juan Chillcho "el ilustre señor, cacique de los coyas y de los indios mitimaes⁴ residentes en Cajamarca" tenía 44 años. El y don Pedro Puihuana, líder de la *waranga*⁵ de Leymebamba en Chachapoyas, escribieron al corregidor de Cajamarca y al Virrey de Lima, protestando por los intentos de algunas personas poderosas de Cajamarca de apoderarse de las tierras de Yuraq Paqcha. Los paqchanos (entonces conocidos como "chillchos") habían sido llevados a la fuerza a Cajamarca por orden del Virrey Francisco de Toledo, alrededor del año 1575.

Juan Chillcho abogó para que se les diera títulos de tierras a "sus indios" y para que fueran defendidos por la corona de los intentos de despojo de que eran objeto. Basaba su propio reclamo y el de los demás en el hecho de que el "Ynga Tupayupangui" había enviado a muchos de los chillchos chachapoyanos como mitimaes a Cajamarca. A algunos de

4. Mitimaes eran colonias nativas desarraigadas por los Incas de su territorio original y reestablecidas en nuevos territorios, a menudo distantes. Había por lo menos tres clases de mitimaes: grupos rebeldes castigados; grupos leales, llevados para pacificar y observar áreas inseguras; y artesanos especializados. Si los chillchos eran de Chachapoyas, es casi seguro que eran mitimaes de castigo por haber resistido al dominio del Inca.

5. Una unidad administrativa incaica compuesta idealmente por mil familias que pagaban tributos.

ellos se les había dado un área de por lo menos el doble de lo que ahora es el distrito de San Pedro, lo que Chillcho describe usando quince nombres de lugares como puntos de referencia. Nueve de estos son todavía parte de San Pedro. Es probable que los otros se encontraban en el lado occidental del río Shumaq, pero solamente dos de ellos son reconocidos todavía por los paqchanos.

Los chillchos vivieron allí “pacíficamente” bajo el dominio de Túpac Yupanqui y luego Huayna Cápac, y cuando vinieron los españoles, llamaron al lugar “el antiguo pueblo de San Pedro de Yuraq Paqcha”. El traslado de los chillchos a Cajamarca, durante el virreynato de Toledo, produjo dificultades considerables, debido a que los indios de Cajamarca no les permitían sembrar en ese valle. Fueron obligados a viajar a Yuraq Paqcha para sembrar, desyerbar y cosechar sus cultivos, a una distancia de unas dos leguas (12 kms.)

Mientras se encontraban ausentes, un español llamado Juan Miguel y un número de indios “foráneos” de Cajamarca, habían invadido tierra paqchana y reclamaban derechos de usufructo porque habían engendrado hijos con mujeres de la localidad. Juan Miguel había sembrado chacras, y tenía unas treinta cabezas de ganado y caballos en pastoreo en el lado occidental del río Shumaq.

Chillcho recordó al Virrey que los españoles no podían heredar legalmente de sus concubinas indias o de sus hijos medio indios. “Ellos se están aprovechando de nosotros, porque se dan cuenta que los paqchanos son pobres, débiles y sin protección de la corona”. Solicitaba justicia; esto es, la expulsión del español y de los indios foráneos de las tierras de los chillchos.

El 11 de diciembre de 1586, el corregidor de Cajamarca, Sebastián de Mendoza, respondió favorablemente a la petición Chillcho-Puihuana y ordenó que los indios no fueran desposeídos sin un juicio. Comunicó todas esas decisiones al Virrey de Lima.

En 1592, los censadores reales visitaron Cajamarca y encontraron que Juan Chillcho gobernaba un total de 126 indios y que el número de los que pagaban tributo había disminuido de 18 a 14. Hicieron una relación de los habitantes chillchos que resultó ser como sigue: 22 indios varones mayores de 50 años; 14 varones entre 18 y 50 años; 29 muchachos entre 15 y 18 años; 28 muchachos de menos de 15 años; 3 huérfanos y 30 mujeres de todas las edades. Como este censo se realizó con miras al cobro de tributos y como los chillchos estaban yendo y viniendo de Cajamarca, la exactitud de tal censo resulta bastante dudosa. La proporción de hombres extremadamente desequilibrada con respecto al número de mujeres, puede ser el resultado de "robos" de mujeres, o de la tendencia a esconder a las mujeres de la vista de los extraños.

El 24 de setiembre de 1618, el Virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache ordenó al corregidor confirmar la decisión tomada en 1586. Ordenó que el ganado de Juan Miguel fuera sacado y que se les diera el título de las tierras a los indios mitimaes de Chachapoyas y se les dejara en paz. Juan Chillcho, entonces de 74 años de edad y su hijo mayor, llamado también Juan Chillcho, presentaron la orden del Virrey al Juez de Tierras de Cajamarca, quien envió una orden judicial para desalojar el ganado y establecer una comisión para formular los títulos de las tierras.

A pesar de todos los pronunciamientos oficiales de Cajamarca y Lima, no existe evidencia de que los paqchanos hubieran recuperado las tierras que se encuentran al oeste del río. Por el año de 1645 los títulos de las tierras aún no habían sido elaborados, por lo que el nuevo cacique, Nicolás Guayguamango ("nieto legítimo de Juan Chillcho"), solicitó nuevamente los títulos, respaldándose con todos los documentos previos.

En abril de 1645, otra comisión visitó el área disputada, entrevistó a los indios más viejos, que confirmaron que la ribera oeste del río había pertenecido siempre a los chillchos y que su área original había sido aún más grande que la descrita en los documentos.

En mayo de 1651 se dio finalmente la orden de distribuir la tierra entre los chillchos, y en el cementerio de Cajamarca se leyeron los anuncios

oficiales en español, traduciéndose después al quechua, para que los chillchos regresen a Yuraq Paqcha. Luego, el 6 de agosto del mismo año, éstos se reunieron en el cementerio de Yuraq Paqcha para escuchar la lectura de los títulos de las tierras en “la lengua general del Ynga” (esto es, el quechua). Estos nuevos documentos incluían los nombres de todos los descendientes vivos conocidos de los chillchos originales, con la observación de que Diego Chillcho, un descendiente directo de Juan Chillcho, era un “cacique principal” que vivía en el pueblo de San Idelfonso (también escrito Elifonso) en Chachapoyas.

El título oficial reconocía que desde la fundación de Yuraq Paqcha “nunca han habido divisiones o particiones de dichas propiedades”, salvo por un reciente conflicto (1650) entre dos vecinos, por la propiedad de un corral. En cambio, cada indio tenía el derecho de usar la tierra que había limpiado de montes, si esta limpieza había sido aprobada por el cacique. El título protege este arreglo de usufructo y obliga al cacique a continuar garantizando y defendiendo las tierras de los chillchos. El título también protege explícitamente a los paqchanos de sus caciques mediante la prohibición de “adquisiciones por indios de otras áreas que no sean descendientes de los mitimaes chillchos originales, bajo pena de que dicho cacique y los indios que no sean herederos legítimos sean negados y dicho cacique suspendido”.

Desde 1586 hasta 1779, los archivos del Protector de Naturales registraron el equivalente aproximado a unas 150 páginas escritas a máquina, sobre asuntos concernientes a disputas de tierras en Yuraq Paqcha. Desde los tiempos de Juan Chillcho, el primer cacique conocido, los paqchanos fueron defendidos y a la vez explotados por sus caciques. Los caciques a menudo escribían como si las tierras del *ayllu* (tierras comunales) fueran de su propiedad personal, pero eran demandados ante la justicia cuando intentaban venderlas, cambiarlas o cederlas, lo cual ocurrió con bastante frecuencia.

En los anales etnohistóricos de la localidad, los paqchanos más ancianos atribuyen, a veces, la supervivencia de la comunidad a los caciques de experiencia legal sofisticada que los protegieron de las haciendas vecinas.

El examen de los archivos me hace pensar que tal afirmación es verdadera, pero que dicha supervivencia ha dependido también de la habilidad de otros paqchanos para defenderse de sus propios caciques. Es probable que cierto control sobre el poder del cacique haya provenido de facciones de oposición dirigidas por hombres que tenían algún derecho a reclamar para sí mismos el puesto de cacique. Entre 1643 y 1658 solamente, hay dieciocho asientos o anotaciones relacionadas con los derechos de sucesión del cacique o con el abuso de poder. La corona española legisló de manera firme en favor de los derechos comunales de los indios y denegó los intentos, tanto de los caciques como de los chillchos, de vender tierras a los forasteros que se habían casado con mujeres del *ayllu*.

La corona también decretó, que así como el cacique tenía el derecho de controlar la distribución de la tierra, se suponía que tal distribución tendría que ser equitativa. Cierta vez, un cacique se apropió de las tierras controladas por otro miembro del *ayllu* y las mantuvo en su poder durante toda su vida. Sin embargo, a su muerte, no pudo pasarlas como herencia a sus hijos y mediante una ordenanza se dispuso que la tierra regresara a la familia que la había poseído originalmente. Esta decisión indica que existía un control particular de ciertas parcelas antes del establecimiento de la propiedad privada.

La gran falla que se advierte en el registro histórico es que conserva lo que fue ordenado, pero no registra lo que realmente pasó en respuesta a esas órdenes. Parece claro que el cacique tenía una gran influencia, pero no el control absoluto sobre el uso de la tierra. Aparentemente, las familias que habían limpiado un área de terreno para la agricultura, gozaban de derecho permanente de usufructo sobre ella y la pasaban a sus herederos. Los hijos de los matrimonios exógamos del *ayllu* podían heredar tales derechos de usufructo, pero el esposo que no pertenecía a los chillchos no tenía derecho a tal reclamo.

El cacique tenía autoridad para asignar derechos de usufructo en tierras desocupadas que hubieran sido previamente reclamadas, pero no para desalojar a miembros del *ayllu* de las tierras sobre las que tenían derechos tradicionales y que las continuaban trabajando. Sin embargo, el

número de conflictos internos sobre tierras, indica que el anhelo por la posesión individual ha sido una amenaza constante para los ideales de usufructo de la comunidad. Tanto los caciques como los chillchos intentaron en alguna oportunidad vender a los forasteros parte de las tierras que controlaban. Estas ventas nunca fueron reconocidas legalmente, pero una vez que el español Juan Miguel estuvo establecido al otro lado del río, él y sus descendientes se mantuvieron en sus posesiones, simplemente ignorando las órdenes reales de Lima (y probablemente sobornando a las autoridades que se suponía debían dar respaldo a los indígenas). En la ribera oriental, que era la más habitada, los chillchos controlaron el ingreso de extraños durante la colonia.

En 1825, inmediatamente después de la Independencia, el propietario de una hacienda vecina intentó comprar una sección limítrofe de Yuraq Paqcha. Encontró a tres paqchanos que deseaban vender la tierra que controlaban a lo largo del límite de la hacienda. Este intento de compra dio inicio a una prolongada lucha legal que acabó finalmente en 1843, cuando los familiares de los tres paqchanos devolvieron el dinero de la venta. Al saber de la venta, la comunidad paqchana ocupó rápidamente el área y bloqueó físicamente su uso por parte del hacendado, probando con los documentos antiguos que era una propiedad comunal y no podía ser vendida. El nuevo gobierno republicano aparentemente no dio respaldo al hacendado, más allá de la devolución de su dinero. El 17 de julio de 1855, los límites entre la comunidad y la hacienda fueron determinados y marcados cuidadosamente con cruces en las cumbres fronterizas, para prevenir conflictos futuros.

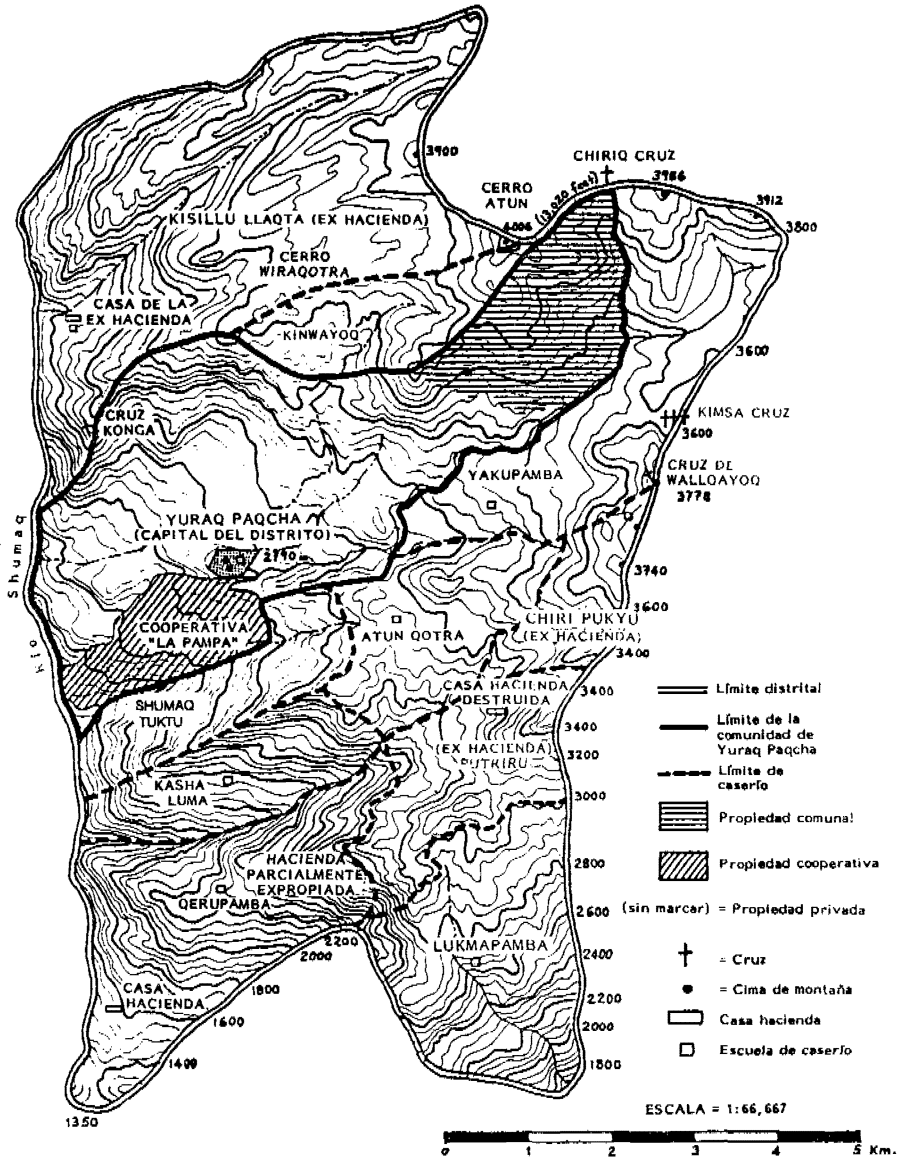
Aunque el registro histórico es fragmentario, ayuda a responder la pregunta de cómo fue que los paqchanos pudieron mantener el control sobre la tierra deseable y fértil, mientras la mayoría de las comunidades quechuas estaban siendo replegadas a las áreas marginales altas. Parece que su permanencia se debe a los siguientes factores:

- Bajo las reducciones de Toledo, estaban bastante cerca de su área nativa para continuar sembrando allí, aunque perdieron un lado del valle.

- Tenían caciques esforzados, con suficiente capacidad política para obtener los papeles sobre las tierras (por el año 1586) y luego usarlos con resultados favorables. Puede ser algo más que una coincidencia que el intento de apropiación de tierras por parte de una hacienda vecina haya ocurrido en el año 1825, el mismo año en que el oficio de cacique fue abolido. La ausencia de la protección real, por otro lado, hizo que las comunidades indígenas fueran más vulnerables durante el período inicial de la república. La comunidad ya no podía usar la protección de la corona española como un escudo contra los depredadores locales, tanto españoles como mestizos.
- El poder estaba equilibrado dentro de la comunidad, al punto que ni los caciques ni los chillchos, de manera individual, podían vender tierras de usufructo.

Con el tiempo, los paqchanos lograron obtener los títulos de sus parcelas, tal vez aún antes de la eliminación de los cacicazgos. Actualmente, las costumbres locales, más que la ley, protegen la estructura colectiva del poblado. Esa estructura se ha relajado a tal punto que los foráneos que se casan en la comunidad, actualmente heredan la tierra, aunque la presión social impide la venta de la propiedad individual a forasteros. Algunas ventas a foráneos, a comienzos del presente siglo, dieron lugar a la violencia y se emplearon diversos pretextos legales para privar de sus derechos a algunos de los intrusos. Los hijos de esos foráneos que lograron permanecer en el lugar, ahora ocupan posiciones políticas dominantes en la comunidad; sin embargo, no muestran intenciones de romper la estructura colectiva de la aldea para permitir mayor inmigración.

El distrito de "San Pedro"



Capítulo 4

EL AMBIENTE LOCAL

EL AMBIENTE FISICO

DIVERSIDAD ECOLOGICA

El distrito de San Pedro tiene entre cuatro y cinco mil habitantes, organizados en doce pueblos y caseríos que ocupan aproximadamente 78 kilómetros cuadrados de la ladera oriental de un cañón estrecho y empinado. Esta se precipita en una serie de mesetas inclinadas desde la línea divisoria continental hasta el río Shumaq, más de 2,650 metros más abajo. Yuraq Paqcha, está situada en una meseta entre dos arroyos permanentes que corren por la más grande de las quebradas laterales del cañón. Siguiendo el clásico patrón andino, la capital está ubicada, aproximadamente, a 2,800 metros sobre el nivel del mar, entre el fondo del valle del río Shumaq y la parte más alta de la jalca. La comunidad controla las tierras de todas las ecozonas, desde 1,650 hasta 4,000 metros. Aproximadamente el 30% del distrito se encuentra dentro de los límites de la comunidad de Yuraq Paqcha, y algunos de los paqchanos, que suman en total entre 1,450 y 1,650, también tienen títulos de propiedad sobre parcelas ubicadas fuera de la comunidad, especialmente dentro de las ex haciendas.

En 1974 se terminó la trocha carrozable apropiada para vehículos de doble tracción, usando mano de obra de los paqchanos y una pala mecánica del gobierno. El trabajo fue obligatorio, con multas y amenaza de un día de cárcel para aquellos que no fueran a trabajar. El Ministerio de Transportes, usando alimentos donados por ayuda extranjera y canalizados



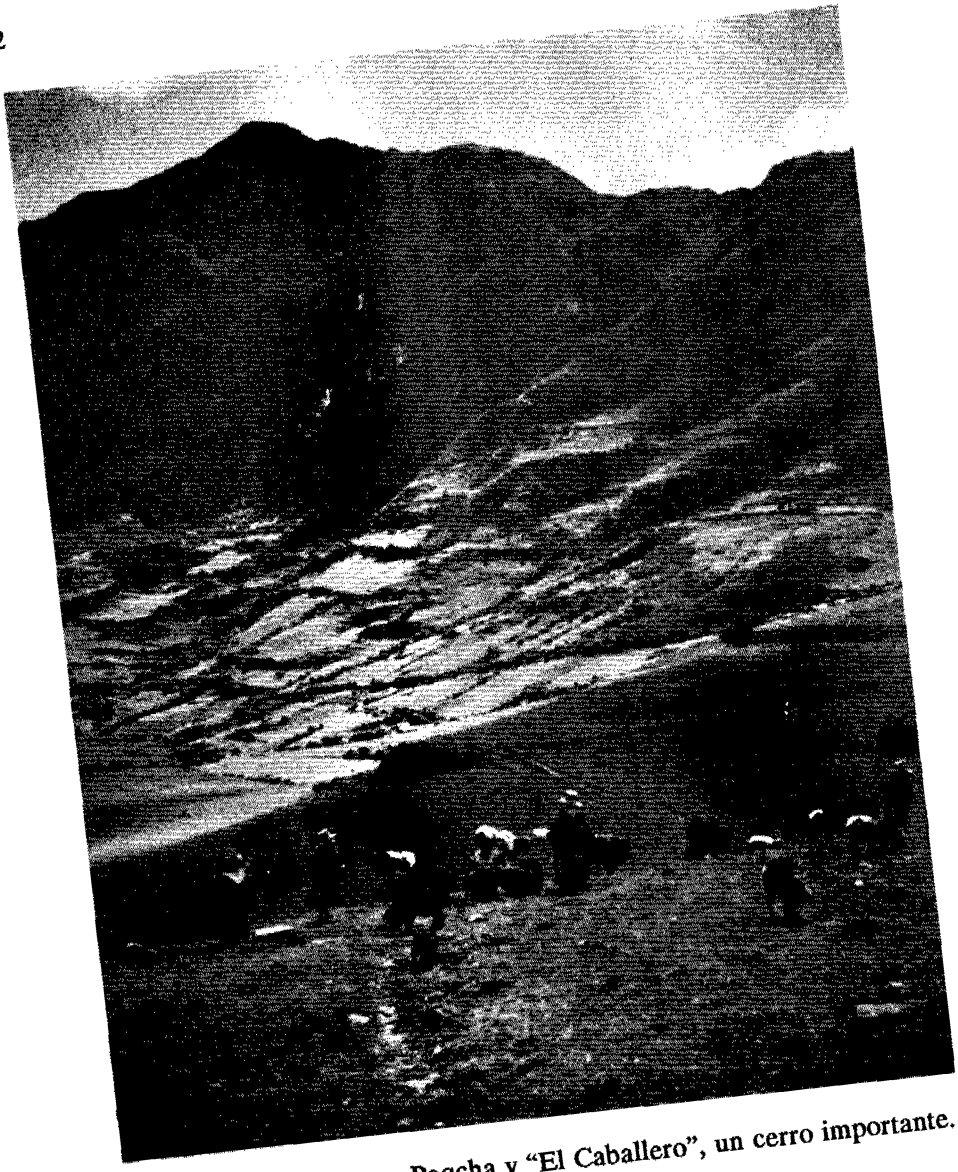
Yuraq Paqcha 'Catarata Blanca' la caída de agua que inspiró el nombre del pueblo.

por autoridades locales, proporcionó a cada trabajador y su familia tres comidas por cada día de trabajo. A pesar de la carretera y de que un paqchano adinerado ha comprado un camión viejo, no hay servicio regular de transporte entre el distrito y el resto del departamento. Tampoco hay mercado semanal. Los paqchanos continúan viajando a pie o a caballo a los pueblos vecinos y a la ciudad de Cajamarca.

Viajando por carretera a Yuraq Paqcha se aprecia una variedad de ecozonas y formaciones geológicas: colinas de forma redondeada que contrastan con picos afilados, a los dos lados del mismo valle. Unas rocas prominentes forman un bosque de pilares negros que los paqchanos dicen que una vez fueron parte de un ejército cercado en batalla, tan sangrienta que el sol los convirtió en piedra. Aun los picos más altos no tienen nieve, pero las heladas y el granizo hacen que la fría y húmeda jalca sea una zona riesgosa para el cultivo. Esta se usa principalmente para el pastoreo de ovejas, caballos, asnos y ganado vacuno. Pero últimamente, la presión poblacional ha obligado a dedicar algunas subzonas jalquinas a la siembra de tubérculos y cebada adaptada a la altura. La posesión de estas nuevas chacras es ambigua. Tradicionalmente, las zonas de jalca han pertenecido a todos los miembros de la comunidad que las ha controlado. Sin embargo, la gente reconoce que un miembro de la comunidad que desee sembrar allí, tiene derecho a usar en forma permanente hasta dos o tres hectáreas. En las partes altas las casas de los *jalkichukuna* o *waychukuna*⁶ están muy esparcidas.

Cruzando la cima divisoria continental, la carretera desciende rápidamente desde la jalca y alcanza una zona en la que se encuentran cultivos de trigo y cebada, empezando a una altura de 3,500 metros. A los 3,200 metros la carretera pasa por el pueblo de Yakupamba, que es el rival principal de Yuraq Paqcha en el distrito. Los yakupambinos se negaron a ayudar en la construcción de la carretera, a menos que pasara por su pueblo, por lo que se tuvo que revisar el plano original. Más arriba del área central de Yakupamba, existen zonas de árboles pequeños que crecen en laderas

6. *Jalkichu* y *waychu* son términos ligeramente despectivos que aluden a un habitante de la jalca. *-kuna* es el sufijo nominal plural del quechua equivalente a -s o -es en castellano.



La quebrada de Yuraq Paqcha y "El Caballero", un cerro importante.

demasiado pendientes para el cultivo, remanentes de los bosques que una vez cubrieron gran parte del distrito. Las chacras y pastos están bien regados y se mantienen verdes, aun durante las estaciones normales de sequía. Las excelentes condiciones para el pastoreo y la altura, relativamente elevada, han hecho que los yakupambinos dependan más que los paqchanos del ganado ovino y vacuno, siendo los paqchanos más agricultores que pastores.

La zona adecuada para el cultivo del maíz empieza en la sección más baja de Yakupamba, a los 3,100 metros de altura, y se extiende hasta el punto más bajo del distrito a lo largo del río Shumaq, 1750 metros más abajo; aunque la mayor parte se siembra entre los 2,900 y 2,500 metros. La carretera termina en la plaza de Yuraq Paqcha a los 2,800 metros. Desde Yuraq Paqcha hasta el río, el cañón se precipita tan rápidamente que los caminos más directos no se pueden recorrer a lomo de bestia. Los pastos secos y matorrales que están debajo de Yuraq Paqcha son sustituidos por montes más densos de lúcumos que se aprietan contra los despeñaderos. A lo largo del río Shumaq, la irrigación ha producido una exuberante cobertura de vegetación tropical. Cítricos, plátanos, carrizo, yuca y otras plantas crecen juntamente con árboles silvestres que cubren densamente las orillas del río. El río Shumaq, profundo y peligroso durante los meses de lluvia, se angosta a menos de tres metros de ancho y baja hasta unos 30 centímetros de profundidad durante el resto del año. Su lecho está sembrado de piedras grandes y cae 1,650 metros en una serie de pozos y cataratas. En una curva de trece kilómetros de longitud el Shumaq bordea al distrito por dos lados. Sus gargantas más angostas, salpicadas de cuevas que están a la sombra casi todo el día, son temidas por los paqchanos, que creen que están habitadas por espíritus de las cuevas y del agua u otros seres peligrosos que salen de los "poros" de los cerros. Un poco más arriba de Yuraq Paqcha se encuentra una gruta boscosa, cincelada por una serie de tres cataratas que se semejan a un velo nupcial. Esta es temida al igual que varios manantiales, rocas, cuevas y cerros en el distrito.

No obstante la falta de nombres genéricos nativos para las principales zonas ecológicas, existe una rica variedad de toponimios que segmentan e identifican la topografía paqchana. Los nombres se basan en diversas

características geográficas, construcciones hechas por el hombre, plantas que crecen en el lugar y eventos históricos. Tales nombres proliferan a lo largo de los caminos principales y permiten al paqchano describir la ubicación de un lugar con gran precisión.

DINAMICA POBLACIONAL

Las cifras oficiales del censo de 1972 difieren ostensiblemente de los estimados de población de las autoridades locales de Yuraq Paqcha. Las cifras originales del censo estaban casi por debajo de los 3,000 habitantes para el distrito, mientras que las autoridades de la localidad aseguraban que la población era de 10,000 habitantes. Sobre la base de extrapolaciones provenientes del censo indirecto diríamos que la población total debe estar



La mortalidad infantil había excedido el 40%.

entre los 4,000 y 5,000 habitantes, con un ritmo moderado de crecimiento. Mientras que la natalidad ha permanecido relativamente constante, la mortalidad, especialmente la infantil, ha ido declinando, para lo cual han contribuido dos factores: la reciente instalación de un sistema de agua potable (1978) y el establecimiento de programas de alimentación escolar y nutrición infantil subsidiados por el gobierno (1979). Según el sanitario local, el agua potable ha reducido notablemente el número de infecciones gastrointestinales en la comunidad. En un área donde la mortalidad infantil (hasta los 5 años de edad) había excedido el 40%, siendo las infecciones gastrointestinales una causa principal de la muerte de los niños, es probable un mayor crecimiento de la población.

El aumento de población se refleja en la extensión de áreas boscosas y de jalca que se están limpiando para el cultivo. Los paqchanos mencionan con frecuencia el aumento constante de herederos de terrenos que cada vez se ven más reducidos. Las mujeres reconocen que la lactancia prolongada es un anticonceptivo y la practican con la idea de espaciar la concepción. También emplean hierbas silvestres que se cree que tienen propiedades anticonceptivas. Más allá de estos mecanismos de control, el sanitario informa que los niños no deseados a veces son abandonados y ocasionalmente asesinados al momento de nacer, ya sea por asfixia o dejando el ombligo sin atar después de cortarlo. Nosotros diríamos que el infanticidio directo no es muy frecuente. Sin embargo, a menudo, los padres descuidan a los niños no deseados y, por lo tanto, muchos mueren por enfermedades.

Dentro del distrito, la gente tiende a emigrar de los caseríos o estancias a la capital del distrito, lo que a su vez origina la migración de la gente de Yuraq Paqcha a Cajamarca, Lima, Trujillo y la Selva.

Debido al contacto creciente con las ciudades, los paqchanos tienen expectativas económicas y sociales cada vez mayores, pero su base local de recursos se encuentra cada vez más limitada. Por eso, el distrito está empezando a perder de manera permanente a algunos miembros de su población, los que, luego, casi no mantienen contacto con la comunidad. Los migrantes temporales, por otro lado, han ampliado sus horizontes personales sin perder contacto con la comunidad. Son respetados en Yuraq

Paqcha sí logran sobrevivir en un mundo más amplio y desconocido y si no hacen mucho alarde de ese hecho o de los nuevos conocimientos adquiridos.

Hasta hace poco, los paqchanos tenían la opción de extenderse hacia las áreas no cultivadas dentro del distrito, y su situación económica es mejor que la de los habitantes de otras áreas de habla quechua en el departamento. Sin embargo, ahora afrontan una situación de circunscripción que los puede llevar a un cambio cultural relativamente rápido. El futuro de Yuraq Paqcha está estrechamente ligado al de la nación. Si el gobierno actual crease mayores oportunidades de empleo urbano, es probable que la migración temporal aumente y se transforme en permanente. Pero si la crisis económica nacional continúa, más gente se quedará en Yuraq Paqcha compitiendo por recursos cada vez más escasos.

LA ESTRUCTURA DE LA COMUNIDAD DE YURAQ PAQCHA

La frase “comunidad campesina colectiva y cerrada” (Wolf, 1956) describe más o menos al Yuraq Paqcha actual, pero requiere una definición de términos.

¿QUE ES UN “CAMPESINO”?

En la antropología, el término “campesino” ha representado a una categoría analítica, vagamente definida, y ha generado una considerable controversia, que está más allá de los alcances de este estudio.

Kroeber (1948) dice que los campesinos forman “sociedades parciales” con “culturas parciales”. Es decir, ni su estructura social, ni su cultura son autónomas, sino que forman parte de una sociedad y una cultura más amplias. Vamos a adoptar la definición de Isaac, que a su vez está basada en la de Wolf: “Los campesinos son *agricultores* orientados a la *producción de subsistencias*, quienes no dependen laboralmente de nadie, *controlan sus tierras* y *están integrados dentro de un estado*” (Isaac, 1975:9; el énfasis es nuestro). Tanto el énfasis sobre la actividad agrícola como la integración en un estado, son aspectos de la palabra muy parecidos a su definición corriente en el español. Agregaríamos que la integración dentro de un

estado, incluye el flujo de bienes de los campesinos a los centros urbanos del país.

El campesino está mucho menos orientado al mercado que el granjero comercial que vende la mayor parte de su producción al mercado y compra con el dinero recibido. El campesino, en cambio, siembra principalmente para satisfacer sus propias necesidades y vende solamente sus "excedentes", los cuales han alimentado a los poblados por milenios. Esta definición se desvía del uso general al distinguir a los "campesinos verdaderos" de los "peones", que son agricultores que no disfrutaban del control de la tierra ni de autonomía en decisiones referentes al trabajo. Estas distinciones son muy útiles, pero también debemos reconocer que los peones y los granjeros incipientes, generalmente tienen más características en común con los "campesinos verdaderos" que las demás categorías marginales, tales como pescadores, pastores, artesanos, agricultores que producen sólo para el mercado y agricultores tribales, todos los cuales han sido llamados "campesinos" por algunos investigadores.

La definición de Isaac es primariamente económica y estructural, hecho que facilita la comparación entre diferentes sociedades, pero pasa por alto los elementos culturales asociados con el hecho de ser campesino. Los campesinos están, por definición, integrados en sociedades complejas aunque no forman, necesariamente, parte de las culturas nacionales de sus países.

Para Isaac, el ser campesino implica primariamente un tipo de ocupación. Sostiene que el mismo grupo familiar puede contener campesinos con orientación hacia la subsistencia, artesanos orientados al mercado, etc., y que el mismo individuo puede caber alternativamente en dos o más categorías. Esta definición ocupacional difiere mucho de las formulaciones de Redfield y Kroeber, quienes hablaron de "la pequeña tradición" y "la cultura parcial" para describir una cultura campesina especial. A mi parecer, el desarrollo de la "pequeña tradición" de Redfield o la "cultura parcial" de Kroeber, depende en parte de factores históricos como la conquista de un grupo étnico por otro y/o una larga historia de distancia social entre los campesinos y sus gobernantes. Estas condiciones

son comunes en los países agrarios, especialmente en América Latina donde trabajó Redfield, y dan forma a la diferenciación parcial de culturas campesinas dentro de sociedades más grandes.

Los grupos conquistados a menudo hablan un idioma distinto, de bajo prestigio. En países monolingües, dialectos sociales del idioma nacional desempeñan la misma función como indicadores de posición. El hecho de que el campesino frecuentemente comparta muchas características lingüísticas y culturales con los peones y pastores, puede hacer que resulte útil resucitar la denominación "folk" de Redfield como un término genérico que reconoce esas afinidades, pero sin aceptar su discutido "continuum folk-urbano".

A un nivel más bajo de clasificación, tanto las características económicas como culturales son útiles para distinguir entre subtipos de campesinos. Muchos agricultores tribales africanos serían llamados campesinos por Isaac, pero como lo ha señalado Fallers (1973), son demasiado distintos culturalmente de las naciones a las cuales se encuentran integrados. En vez de rechazar su condición de campesinos, como lo hace Fallers, preferimos llamarlos "campesinos incipientes". Reconocemos tres fases en un proceso de "acampesinamiento":

1. En las sociedades pluralistas, los campesinos incipientes recientemente incorporados están todavía débilmente integrados y, culturalmente son bastante distintos de sus gobernantes nacionales. Por eso, no tienen las condiciones para ubicarse dentro del criterio de "culturas parciales" de Kroeber, por ser culturalmente muy diferentes. Sin embargo, si permanecen como campesinos por mucho tiempo, las fuerzas integrativas tenderán a incrementar el préstamo cultural y se irán aproximando gradualmente al tipo ideal de la "cultura parcial" campesina.

2. Aquellas comunidades campesinas que, en términos de Foster, "han tenido tiempo de cocinarse a fuego lento" como parte de sociedades agrarias, normalmente satisfarán ambos criterios de Kroeber. Compartirán de una manera parcial la cultura nacional y formarán un segmento social parcialmente integrado al estado.

3. En los países industrializados, la penetración del mercado y la aculturación subsecuente tienden a reducir la marginalidad económica y cultural campesina, hasta que resultan demasiado integrados al sistema nacional para ser llamados "campesinos". Ya serán "granjeros incipientes" quienes comparten de una manera más plena la cultura nacional y quienes producen para el mercado más que para la subsistencia.

Las sociedades agrarias preindustriales necesitan campesinos. Aunque los países en proceso de industrialización pueden "acampesinar" a los grupos tribales, como en Sierra Leona (Isaac, 1975) o en el Ecuador (Whitten, 1975), esto es solamente un proceso breve de transición. Los campesinos incipientes, como los ya establecidos, son luego empujados y jalados para convertirse en granjeros comerciales o en proletarios. A veces, el despertar étnico puede resistir la aculturación y las crisis económicas, a menudo, obligan a las áreas marginales a volver a la orientación de subsistencia; no obstante, la tendencia general continúa.

Yuraq Paqcha se encuentra actualmente en la segunda etapa del proceso que se acaba de mencionar. A pesar del esfuerzo consciente de los organismos del gobierno para incrementar la producción de cultivos comerciales, la economía de la aldea permanece orientada a la subsistencia en un 70 a 80 por ciento. La comunidad demuestra, culturalmente, la "pequeña tradición" o la "cultura parcial" en diversos aspectos, incluyendo el idioma.

HOMOGENEIDAD OCUPACIONAL EN YURAQ PAQCHA

La frase "ocupacionalmente homogéneo" se refiere al hecho de que casi todos los paqchanos son verdaderos campesinos. Esto está en contraste con las comunidades campesinas heterogéneas, en las que si bien predomina numéricamente el sector campesino, a la vez existe un porcentaje significativo de población dedicada a otras ocupaciones. Por ejemplo, consideramos que los artesanos, profesores, empleados públicos y otros especialistas de las comunidades campesinas heterogéneas, son un resultado de una creciente articulación entre las comunidades homogéneas y la

sociedad nacional. La heterogeneidad ocupacional, a menudo, va acompañada de un aumento de la estratificación social.

Una de las grandes frustraciones del gobierno peruano, en lo tocante a la reforma agraria, es el hecho de que la meta de la mayoría de peones ha sido convertirse en campesinos verdaderos en vez de granjeros comerciales. Esta búsqueda de una autosuficiencia de la comunidad tiene sus raíces en la ecología andina y viene desde siglos atrás. (Véase Murra, 1972.) Mientras en otros distritos algunos peones se transformaban en socios de cooperativas con orientación comercial, el impacto principal de las reformas en el distrito de San Pedro ha sido la aparición de “campesinos verdaderos”. En teoría, todas las haciendas expropiadas del distrito ya son cooperativas pertenecientes a una SAIS, pero en la práctica muy pocas funcionan como tales. Más bien son consideradas por los campesinos como comunidades de reciente formación, por lo que son escenario de numerosas luchas de “tasa” (forma cómo se divide una hacienda entre todos sus ex peones) en las que los campesinos, y a veces algunos foráneos, intentan establecer un control privado sobre la mayor cantidad posible de tierra.

Para medir el grado de homogeneidad ocupacional de Yuraq Paqcha, podemos identificar las ocupaciones no campesinas, y el número de paqchanos que se dedican a ellas. Los no campesinos más notorios del pueblo son los cuatro profesores mestizos y el sanitario, también mestizo. No realizan faenas agrícolas y no son considerados miembros de la comunidad, aunque residen allí por períodos largos. El secretario de la municipalidad y el encargado de correos (ambos paqchanos), reciben sueldo del gobierno. Aunque también se dedican a la agricultura de subsistencia, sus sueldos constituyen más de la mitad del total de sus ingresos, y, por eso, no los consideramos “campesinos verdaderos”.

Es más difícil distinguir a los campesinos que tienen otras fuentes de ingreso de los que tienen otros tipos de ocupación y que también son agricultores parte del tiempo. Para nuestros propósitos, un campesino verdadero es el que depende de las actividades agrícolas campesinas para lograr más de la mitad del total de sus ingresos. Por ejemplo, dos miembros de la comunidad dependen más de la carpintería que de la agricultura para

su subsistencia, pero también cultivan unas chacras. “El capitalismo de a centavo” (es decir, en escala mínima) y la migración temporal, complican el cuadro, así como la selección de modos de intercambio (compra con dinero) en contraposición con el trueque.

Otro “agricultor a tiempo parcial” depende de manera principal de los ingresos de su tienda, que es la más grande de la comunidad. Varios campesinos venden aguardiente y otros artículos para complementar sus ingresos agrícolas, pero son más campesinos que comerciantes.

Además de los paqchanos que reciben sueldo, los residentes mestizos, los carpinteros y los “capitalistas de a centavo” ya mencionados, hay otras dos categorías que pueden no caber en el tipo ideal de “campesino verdadero”, a saber, los migrantes y los pastores jalqueños.

El impacto de la migración en la estructura ocupacional

Algunos migrantes son campesinos verdaderos que van a trabajar fuera del distrito solamente cuando se presenta una necesidad especial para ello; otros viven en forma permanente fuera del distrito, pero retienen el control de sus tierras en el lugar, y llegan una o dos veces al año para sembrar sus chacras “a medias” con un amigo o familiar. En una muestra de 161 familias (aproximadamente 750 personas), treinta y seis paqchanos viven casi permanentemente en Lima, cinco en la ciudad de Trujillo y ocho en Cajamarca; solamente dos de los emigrantes provenían de familias ‘pobres’ (de acuerdo con la definición de ‘pobre’ según los paqchanos en el censo indirecto). No se incluyeron en la muestra a los emigrantes permanentes que habían cortado casi completamente sus lazos con la comunidad.

La mayoría de emigrantes semipermanentes dependen más de la economía de la ciudad que de sus chacras. Algunos trabajan en la construcción o como vendedores ambulantes. Aproximadamente unos dos tercios de los emigrantes semipermanentes que viven en Lima dependen de la venta de emolientes para subsistir. En 1980, los que tenían varios

puestos de venta, podían ganar un equivalente mayor de cinco dólares estadounidenses por día, lo que constituía un ingreso excelente en el Perú. Aquellos que no tenían equipos o utensilios propios, recibían solamente el equivalente de cinco y medio a ocho dólares al mes, más habitación y comida miserables; trabajaban, pues, como peones, generalmente para parientes.

Tal vez unos dos paqchanos, a quienes todavía se les recuerda como tales, han tenido educación universitaria, pero rara vez visitan el pueblo y no se identifican con él. Un hombre cuyos padres dejaron el pueblo cuando él tenía dos años, ahora es profesor en la Universidad Nacional de Cajamarca. De diez a quince jóvenes paqchanos se encuentran en la ciudad continuando su educación en la escuela o el colegio secundario. Algunos menores, hijos de familias aculturadas, también están viviendo con parientes y estudiando en la ciudad, debido a que la calidad de la educación es superior a la que se imparte en el pueblo.

Los pastores jalqueños

La posibilidad de cultivar tubérculos y gramíneas de gran altura en tierras ubicadas casi en los picos de la cordillera, hace que todos los paqchanos pastores también se dediquen, en parte, a la agricultura. Sin embargo, a medida que aumenta la altitud, aumenta también la dependencia en el pastoreo más que en la agricultura. Sobre los 3,300 metros muy pocos de los paqchanos son campesinos verdaderos. No caben dentro del criterio de la definición de “agricultores orientados a la subsistencia”, puesto que son más pastores que agricultores y están más orientados al mercado que los paqchanos de la zona templada. Venden animales en los mercados de los pueblos y a los negociantes y compran más alimentos. El sistema tradicional de intercambio con sus vecinos paqchanos de las partes bajas es también importante. Los de la jalca intercambian lana, corderos, ollucos, ocas y papas, por arvejas, lentejas, maíz y otros granos. Sin embargo, muchos informantes de la jalca nos dicen que ahora tales sistemas son de segunda importancia para la mayoría de los pastores. Las comunidades de la jalca que anteriormente eran haciendas, están aún más orientadas al mercado que las familias que habitan en el sector alto de Yuraq Paqcha.

Los campesinos verdaderos

A pesar de la presencia de mestizos, tenderos, emigrantes y pastores, un porcentaje abrumador de paqchanos es campesino. Las siguientes proporciones aproximadas (menos el total estimado de los pastores-campesinos), están basados en el censo indirecto.

Campesinos	704	(88.1%)
Residentes foráneos	3	(0.38%)
Migrantes semipermanentes	41	(5.1%)
Pastores-campesinos	37	(4.6%)
Comerciantes y otros	14	(1.8%)
 Total de la muestra	 799	

Las cifras anteriores pueden ser ligeramente desviadas hacia una representación exagerada de migrantes y hacia una subrepresentación de pastores y "otros", porque: a) la muestra sobrerrepresenta la colonización nuclear que es la más afectada por la migración; b) en la jalca no se hizo la comprobación cruzada (que tiende al aumento de las cifras de población); y c) pueden haber otros "otros" que deriven la mayoría de sus ingresos de actividades ocultas. Por ejemplo, no fue posible estimar el porcentaje de ingresos que logran algunos paqchanos con el soborno (en el caso de autoridades locales), el abigeato y otras formas de robo. Tampoco contamos con datos exactos sobre el volumen de ventas de aguardiente que efectúan numerosas familias que tienen pequeñas cantinas en sus casas. Por otro lado, casi todos los "no campesinos" también siembran algo. Solamente los "forasteros residentes" no son campesinos ni "a tiempo parcial". Los campesinos más ricos, en años buenos, pueden vender en el mercado más de la mitad de su producción total, o pueden "invertir" sus excedentes localmente. Los clasificamos como "campesinos" debido a que producen principalmente para el autoconsumo y su participación amplia en el mercado resulta más de la buena suerte que de una planificación cuidadosa. Esto está empezando a cambiar.

Debido a las incertidumbres del censo indirecto que depende demasiado del conocimiento de pocos informantes, las proporciones anteriores son solamente toscas aproximaciones. A pesar de los problemas, el dominio numérico del sector campesino es claro.

MECANISMOS QUE MANTIENEN EL AISLAMIENTO COMUNITARIO DE YURAQ PAQCHA

El distrito de San Pedro tiene una larga historia de conflicto sobre tierras con las haciendas que lo rodean por todos lados. La postura defensiva con que resiste la presencia de forasteros es conscientemente económica. Los paqchanos suponen que todo el mundo está buscando constantemente más tierras, animales y bienes (en ese orden de importancia). Los hombres hablan con romántica imaginación de ‘enamorar’ de una chacra o una huerta. Muchos paqchanos han luchado con parientes o vecinos para obtener o defender sus propiedades. Los forasteros representan una amenaza desconocida pero evidente y poderosa para el bienestar de los paqchanos. Los abuelos de algunas familias ricas y poderosas compraron tierras en Yuraq Paqcha a comienzos del presente siglo, pero ahora, las presiones demográficas han elevado los precios y han aumentado la presión social contra cualquier paqchano que quisiera vender tierras a un forastero. También existe la creencia de que los forasteros o sus descendientes están más dispuestos a robar, y en la gente con apellidos ‘foráneos’ recae la mayor sospecha, aun cuando hayan nacido en la comunidad. Las tierras de mejor ubicación son resguardadas celosamente. La gente originaria de otros pueblos, pero que vive en el distrito, así como paqchanos de mala fama, encuentran difícil comprar terrenos cerca de la plaza o en la parte baja del pueblo donde se pastorean animales grandes. Es así que el temor al robo es un importante componente *émico* de aislamiento en Yuraq Paqcha.

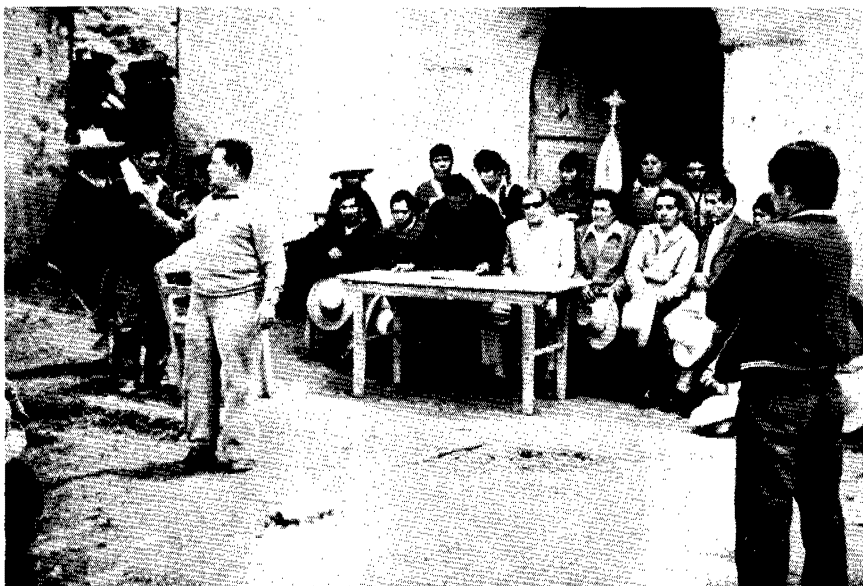
Una estrategia defensiva de los paqchanos es fomentar la imagen de que el distrito está poblado por “indios bravos”. La lucha asociada con el Día de Todos los Santos y el Día de las Cruces (3 de mayo) tiene fuertes tonalidades de dominio territorial. Las cruces, a menudo, son indicadores de límites entre las comunidades, y la violencia física en ambas fiestas ocurre frecuentemente entre miembros de las diferentes comunidades del distrito.

Sin ayuda de disposiciones legales por parte del gobierno, los paqchanos, salvo pocas excepciones, han impedido la intromisión de forasteros. Las costumbres locales norman los derechos de compra de tierras: la primera prioridad la tienen los miembros de la familia, luego los vecinos conlindantes, después otros miembros de la comunidad y finalmente los de otras comunidades del distrito.

También, a diferencia de una comunidad vecina quechuahablante, los paqchanos tradicionales rara vez buscan lazos de compadrazgo con forasteros. Al mismo tiempo, dependen mucho de los sistemas judiciales regionales para resolver disputas locales importantes.

Su aislamiento social, combinado con la confianza paqchana en la amistad personal para ejercer influencia en la gente poderosa, ha fortalecido la posición de los "intermediarios legales" de la localidad. Estos intermediarios son llamados *pwidiq runakuna* 'hombres de poder', (literalmente, 'hombres que pueden'), y son, no solamente alfabetos, sino que poseen algún entendimiento de la jerga legal en castellano y saben redactar comunicados oficiales para sustentar la posición de los litigantes. Aseguran también conocer a la gente influyente de Cajamarca, lo que eleva mucho su prestigio ante los ojos de la mayoría de paqchanos. La posición de estos "abogados campesinos" en el sistema local depende parcialmente de fuerzas extrañas a la comunidad. Las disputas en las que intervienen son tópicos favoritos para chismes, por lo que cobran pronta fama. Es significativo que casi todos los *pwidiq runakuna* tienen apellidos "foráneos" y son descendientes de personas que se casaron en la comunidad o inmigraron con sus familias, dos o tres generaciones atrás. Su función depende, no solamente del aislamiento social paqchano, sino también de las barreras lingüísticas entre la ciudad y el campo. (Véase Coombs, 1979.)

En contraste con los restringidos canales legales controlados por los intermediarios paqchanos, los lazos económicos con la región son más difusos y controlados por habitantes de la ciudad. Casi todos los hombres y muchas mujeres viajan libremente a los mercados de los pueblos y a Cajamarca, para comprar y vender. Una vez allí, tratan con los intermediarios urbanos. Con una excepción, el control diferencial de los



Algunos de los *pwidiq runakuna* ('hombres poderosos').

canales de intercambio de bienes económicos no ha afectado el sistema local de posición social. Por definición, la economía campesina está orientada a la subsistencia, por lo tanto Yuraq Paqcha participa en forma relativamente baja en la economía regional. Esto es difícil de medir, debido al temor de los campesinos de divulgar sus actividades económicas y a las variaciones de la producción de un año a otro. La participación en el mercado tiende a incrementarse con la riqueza y la importancia que va alcanzando la crianza de animales. Además, como ya lo hemos mencionado, la influencia del mercado está aumentando.

Los paqchanos más pobres y más jóvenes (que aún no han heredado o comprado suficiente tierra), trabajan temporalmente durante los veranos en las plantaciones de arroz o de caña de la costa o de "la playa", es decir, de los valles grandes interandinos, como lo hacen también hombres más

acomodados que tienen que afrontar gastos excepcionales, tales como una mayordomía en la fiesta. Así Yuraq Paqcha proporciona mano de obra barata a las grandes empresas agrícolas, privadas o cooperativizadas de reciente formación.

El ciclo anual de las fiestas refuerza los patrones culturales tradicionales, pero a costa de depender de la economía nacional, puesto que el aguardiente, los fuegos artificiales y otros materiales deben ser comprados fuera del distrito. La chicha que se prepara localmente, puede ser sustituida, parcialmente, por aguardiente, pero no lleva tanto prestigio. El aguardiente es un elemento esencial, no solamente para la fiesta sino también para las transacciones sociales diarias. Es, ostensiblemente, la "importación" más importante, y un estimulante para la producción de cultivos comerciales para los mercados externos. Los paqchanos frecuentemente se refieren al *washpay* 'trago' como 'nuestro dinero', debido



El aguardiente, el 'dinero' de los paqchanos.

a la función interna que desempeña como retribución por servicios prestados.

En resumen, la economía local es relativamente autónoma. Sin embargo, hay que considerar el intercambio de mano de obra y de productos agrícolas por una serie de bienes que no son de primera necesidad, algunos de los cuales ahora son muy importantes dentro de la cultura campesina. El aguardiente y los fuegos artificiales son ejemplos palpables de este fenómeno. Los intermediarios locales han manipulado este intercambio para mejorar su propia posición económica y social.

Capítulo 5

LA ECONOMIA CAMPESINA Y LA DESIGUALDAD SOCIAL

El hombre, como todo ser viviente, requiere energía para sobrevivir dentro de un determinado ambiente físico. El medio ambiente energético de Yuraq Paqcha puede ser visualizado como una cadena de transformaciones de energía solar. El medio ambiente energético es “cogido” por la economía local, cuya tecnología, productividad y patrones de distribución están en íntima relación con la matriz sociocultural más amplia que los engloba.

Gran cantidad de energía ingresa al sistema directamente del sol, fuente primaria, y es capturada por el proceso de fotosíntesis de las plantas. La convección solar propicia la elevación del agua, que posteriormente caerá en forma de lluvia sobre las laderas altas. La energía solar “almacenada” en las gruesas paredes de adobe de las casas mitiga las fluctuaciones extremas de temperatura ambiental que existen entre el día y la noche. El secado al sol preserva la carne, los granos, las verduras y otros productos.

Las fuentes secundarias de energía son todas las que resultan de las transformaciones de la energía solar. Las principales comprenden la energía acumulada en la leña y en los alimentos de origen animal y vegetal que proveen la fuerza para el trabajo humano y animal. Fuentes secundarias de energía que se producen fuera del distrito, tales como las velas, el kerosene, pilas eléctricas, cohetes y munición, se están volviendo cada vez más

importantes. El kerosene, que es el combustible "importado" más importante, ha reemplazado a las antorchas de madera resinosa en muchas casas.

La compra de armas de fuego y de munición no es económicamente significativa, debido a que los paqchanos rara vez cazan, pero las armas (y la energía destructiva que pueden proyectar) juegan un papel importante como instrumentos de protección e intimidación. Son pocos los paqchanos que poseen armas y la mayoría de los que las tienen son miembros de la élite local. Su poder es respaldado, no solamente por estructuras de poder nacional, sino también por la amenaza y el empleo de la fuerza a nivel local.

CAPTACION DE LA ENERGIA

En Yuraq Paqcha como en la mayoría de las comunidades andinas, la energía alimenticia se obtiene de la agricultura y la ganadería, con muy poca dependencia de la caza, la recolección o la pesca. La economía agrícola local depende fundamentalmente de la fuerza humana y de las yuntas de bueyes: los animales jalan con el cuello y no con el pecho, debido a que el yugo moderno aquí no se conoce. La barra de tiro o yugo se amarra directamente a los cuernos de los animales con correas de cuero. En el terreno inclinado o cuando no se consiguen bueyes, los paqchanos recurren al trabajo manual usando la lampa de hierro.

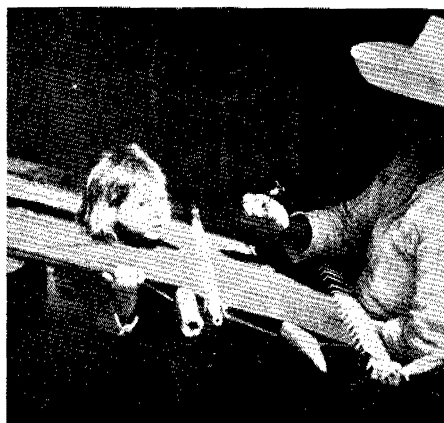
A diferencia de los quechuas de otras regiones de los Andes, los paqchanos no jalan los arados ni emplean la *çaki taqlla* (arado de pie). El arado español simple del siglo XVI constituye su herramienta agrícola más importante. Para el arado no se necesita en realidad de gran especialización, salvo la punta de acero. De los bosques de las partes bajas los hombres seleccionan las especies y formas apropiadas de árboles (de acuerdo a las partes del arado) y le dan la forma conveniente con una azuela y otras pocas herramientas manuales con que cuentan. Los herreros de la ciudad hacen las puntas de fierro de los muelles rotos de los vehículos, las que venden a los campesinos. La economía de subsistencia local también depende mucho de otras herramientas manuales de hierro, especialmente azadones, azuelas,

hachas, palanas y barretas. Estas herramientas constituyen una "importación" costosa de la economía nacional y, por eso, son cuidadosamente mantenidas.

Una gran cantidad de la energía humana se emplea en el trabajo agrícola, con la participación de hombres y mujeres, y siguiendo una división clara del trabajo. Arar, regar, confeccionar herramientas y trabajar por un salario fuera del distrito, son tareas de los hombres (son pocos los casos en que las mujeres son asalariadas). Preparar los alimentos, tejer la ropa típica, cuidar a los niños y pastorear los animales son responsabilidades de las mujeres con la ayuda de los hijos. El paqchano se diferencia del porconero en que no teje: tejer es tarea de mujeres.



Las mujeres y los niños mayores cuidan a los menores.



Tejer es tarea de las mujeres.

Un minucioso estudio de la distribución del tiempo, empleando la técnica de las visitas al azar de Johnson (1974) proporcionaría una información más precisa. Nosotros empezamos a hacer visitas al azar hacia fines del período de investigación, como parte de la comprobación del censo indirecto, pero no logramos un muestreo suficientemente amplio ni tuvimos

el tiempo requerido para cuantificar con precisión la distribución del tiempo. Sin embargo, se ve claramente que las actividades paqchanas de subsistencia ocupan la mayor parte del tiempo, promediando probablemente de 45 a 55 horas semanales para los hombres y un poco más para las mujeres. Los paqchanos más ricos trabajan menos horas debido a que ellos proporcionan tierra cultivable a cambio del trabajo de otros.



Las mujeres ayudan en la siembra pero arar es tarea del hombre.

La satisfacción de las necesidades humanas básicas sobresale en la sociedad paqchana y se refleja tanto en las actividades como en la valoración del trabajo manual. La ética paqchana del trabajo es diametralmente opuesta a los ideales de la clase media mestiza. Se valora altamente el trabajo manual, especialmente aquel que se relaciona directamente con la producción agrícola, mientras que se les da poca importancia a la lectura,

la enseñanza, “el papeleo” y otras actividades semejantes, salvo que tengan que ver con el proceso de producción.

LOS MEDIOS DE PRODUCCION

Los elementos básicos de producción de la economía paqchana son la tierra (específicamente, los minerales solubles que contiene), la luz solar, el dióxido de carbono, el agua, la semilla, la mano de obra y las herramientas de producción. Muy raramente se aplican fertilizantes comerciales a las chacras debido a su elevado costo y la falta de conocimiento sobre la manera de emplearlos. En lugar de ello, los paqchanos practican la rotación de cultivos, los que incluyen leguminosas fijadoras de nitrógeno. Estas, más el estiércol del ganado que pasta en el rastrojo de cada cosecha y en las chacras que permanecen en descanso, han mantenido, hasta hace poco, una fertilidad adecuada. Sin embargo, varios informantes nos dijeron que el rendimiento había disminuido debido al cultivo cada vez más intenso de las tierras cultivables.

La tierra, el agua, el trabajo y la semilla son los elementos que dependen más de factores socioculturales. Las diferencias económicas que tienen un impacto significativo en la estructura de la desigualdad social resultan del acceso dispar a ellos.

ACCESO A LA TIERRA

En Yuraq Paqcha coexisten actualmente tres tipos de tenencia de la tierra: *prupyidad* ‘propiedad privada’, *kumunidar* ‘tierras comunales compartidas por todos los paqchanos’ y la *kumunidar La Pampa* (una cooperativa de noventa y seis familias que controlan una sección de 242 hectáreas). La Pampa se originó como resultado de un intento de apropiación de tierras comunales por parte de un hacendado vecino. Treinticinco familias reunieron dinero para pagar los gastos de la defensa legal. Cuando ganaron el juicio, hicieron un alegato especial por esas tierras, puesto que los demás paqchanos no las habían defendido. En 1919 solicitaron título de propiedad argumentando que la habían poseído exclusivamente ellos y sus padres por “más de cincuenta años”. En 1958,

por fin, recibieron dicho título. La mayoría de miembros de La Pampa también poseen otras parcelas de propiedad privada.

Las disensiones ocasionadas por la coexistencia de diferentes sistemas de tenencia de la tierra (propiedad comunal frente a propiedad privada), vienen por lo menos desde fines del período colonial. Parece que lo colectivo fue una valiosa arma contra la voracidad de los hacendados vecinos. Como se ha mencionado en el capítulo 3, con la independencia vino la abolición del cacicazgo y un intento de debilitar la propiedad comunal. Desde 1825 hasta 1856, ciento once familias paqchanas libraron una batalla legal contra tres familias de la comunidad quienes, con dinero de un hacendado vecino, consiguieron títulos individuales sobre tierras comunales para venderlas después al hacendado. Finalmente se reestableció el control comunal, y los funcionarios del gobierno reafirmaron el reconocimiento de los límites originales entre la comunidad y la hacienda. Esos hicieron constar que uno de los hitos que señalaban los límites era una cruz que había sido hecha para “aumentar la seguridad de la frontera establecida” (Archivo del Protector de Naturales, expediente de 1856).

Actualmente, menos del 20% del área total de Yuraq Paqcha es propiedad comunal, y otro 10% es compartido por las noventa y seis familias de la cooperativa La Pampa. El 70% restante, incluyendo la mejor tierra, es poseída individualmente. Dentro de las tierras de propiedad comunal, continúa la tendencia hacia un control individual de la tierra. Recientemente, algunas familias están construyendo casas y cultivando chacras en las áreas comunales de la jalca, que anteriormente sirvieron exclusivamente para el pastoreo y para la provisión de paja para los techos de sus casas. La “subcomunidad” o cooperativa de La Pampa es la única zona en que, con el apoyo de la Reforma Agraria, se ha invertido parcialmente esta tendencia. En 1976, La Pampa absorbió cuatro pequeñas parcelas aisladas de propiedad privada que se encontraban dentro de sus linderos y los cuatro propietarios fueron declarados miembros de La Pampa, permitiéndoles retener el uso de sus parcelas, pero perdieron su derecho de propiedad exclusiva sobre ellas. En 1978 parte de La Pampa fue dividida en noventa y seis parcelas, una por cada familia, las cuales deberían rotar periódicamente. Tal rotación no se ha cumplido hasta ahora, pues cada

cooperativista no quiere perder el control sobre "su" parcela, aun dentro de lo colectivo.

Casi todos los paqchanos hacen lo posible por ser propietarios privados, aunque aceptarían la propiedad comunal si ésta les da acceso a terrenos que de otro modo serían inalcanzables, ya sea porque son tierras de una hacienda o porque han sido poseídas por sus vecinos. Los intentos de convertir la propiedad privada en comunal han encontrado fiera resistencia por parte de los propietarios, y como casi todos los paqchanos poseen alguna tierra, hicieron causa común rechazando los planes de la Reforma Agraria para formar cooperativas con sus terrenos particulares.

Los paqchanos adquieren el uso de la tierra por herencia, matrimonio, compra, préstamo, alquiler, o, por ser miembros de la comunidad de Yuraq Paqcha o de la cooperativa La Pampa. En seguida, examinaremos algunas de estas formas de adquisición de la tierra.

Herencia

La herencia es la forma más común de tener acceso a la tierra. El ideal cultural es la herencia partitiva, en la que tanto los hijos como las hijas reciben partes iguales, excepto para los *shullkakuna* 'el último hijo o hija' quienes normalmente heredan la casa y el huerto adyacente, además de su parte normal de tierra. Se espera en reciprocidad que ellos cuiden a sus padres cuando lleguen a la vejez.

En la práctica, el favoritismo suele ser bastante común; esto incluye la "venta ficticia" de parcelas especialmente apreciadas a los herederos preferidos. Según este arreglo, se hacen los documentos de compra-venta, aunque el dinero nunca se entregue. Debido al alto costo de la tierra y a las presiones poblacionales cada vez mayores en todo el distrito, los hijos que heredan poco lógicamente enfrentan un futuro con limitadas posibilidades de éxito. La rivalidad entre hermanos (especialmente entre hijos del mismo padre pero no de la misma madre) por causa de la tierra es a menudo grave, y según la opinión de muchos informantes, 'los amigos son, a veces, más confiables que los hermanos'.

Los padres normalmente controlan la tierra que trabajan sus hijos adultos, concediéndoles generalmente el privilegio de usufructo de la tierra que van a heredar, pero salvo en los casos de "venta ficticia", los padres o abuelos retienen el título de propiedad, lo que les proporciona gran poder económico y puede contribuir a la correlación entre edad y respeto. (Véase el capítulo 10.)

Matrimonio y control de la tierra: las tensiones entre las formas de residencia matrilocal y patrilocal

Los factores económicos, especialmente el control de la tierra, son importantes en la elección del lugar de residencia para las parejas recién casadas. Los suegros relativamente ricos, que tienen pocos hijos y cuentan con escasa mano de obra, frecuentemente aplican diferentes tipos de presión para atraer a la nuera o al yerno a vivir a su lado. Las familias pobres, con poca tierra, pocos animales que cuidar y muchos hijos que alimentar, están más dispuestas a permitir (y hasta a animar) a sus hijos para que vayan a vivir con los suegros.

En una familia, a la que observamos muy de cerca, una mujer que había sido abandonada no permitió que su hijo trajera a su nuera a su casa, porque no tenía suficiente tierra para justificar su ayuda; no tenía los recursos para mantenerla y no quería disgustarse con su consuegro que necesitaba el trabajo del yerno. Después del matrimonio, el suegro se comportó en forma muy generosa con la familia de la consuegra, les ayudó a construir una casa más grande, les prestó una chacra y les daba más de lo normal por la ayuda que prestaban en sus mingas.

Los conflictos surgen cuando las familias de ambos cónyuges carecen de mano de obra suficiente. En esos casos, la estrategia común del pretendiente es someterse a la residencia matrilocal y después tratar de convencer a la esposa para que se separe de sus padres: empresa bastante difícil. En realidad, en un muestreo de veintiocho parejas jóvenes, diecisiete de ellas (61%) había escogido la residencia matrilocal, a pesar de la conocida preferencia de los varones por la residencia patrilocal. En estos

casos, el marido tiene acceso a la tierra pero la posesión de la misma queda en manos del suegro o de la esposa. Entre parejas de mayor edad la tendencia hacia la residencia patrilocal es más marcada; es decir, después de algunos años de residencia con los suegros, los hombres logran llevar a la familia a una casa nueva que construyen en la propiedad de sus padres.

La cooperativa La Pampa

Cada una de las familias de la cooperativa de producción La Pampa tiene garantizados sus derechos de pastoreo, recolección de leña, corte de madera y de una pequeña parcela más o menos adecuada para el cultivo. Con excepción de estas pequeñas parcelas, las decisiones relativas a la producción en La Pampa son tomadas por el Presidente y el Consejo de Administración, y luego se las presenta a la totalidad de miembros de la cooperativa para su aprobación. En 1979 la cooperativa aprobó la plantación de 16,000 eucaliptos en las tierras marginales de pastoreo, pero luego tuvieron que tomarse medidas enérgicas para proteger las pequeñas plantas de los animales pertenecientes a los miembros de la cooperativa que estaban acostumbrados a usar esas áreas como pastos. Solamente después de encerrar en un corral a los animales intrusos y multar a sus dueños, fue posible cambiar la forma tradicional de uso de esas tierras. Hay una fuerte tendencia a ceder el derecho de ser miembros de La Pampa solamente a los descendientes directos de quienes actualmente lo son.

Tierras comunales

Todas las tierras comunales de la jalca están a disposición de todos los paqchanos para el pastoreo o para obtener la paja que emplean para techar las casas. Tienen permiso para sembrar una o dos hectáreas, pero las utilidades no son muy seguras debido a la inclemencia del tiempo, a los robos y a la depredación por animales que pueden entrar a pastar en estas chacras no protegidas. Los paqchanos no quieren dejar solas a sus esposas o hijos en la jalca, especialmente de noche. Por eso, los de las partes bajas, que siembran allí, hacen tratos con una de las familias del lugar para que les cuiden sus sembrados. En reciprocidad los jalqueños reciben regalos de productos agrícolas propios de las partes bajas, tales como maíz y arvejas.

Hasta la década pasada, también se podía obtener tierra cortando y quemando el monte de las partes que se encuentran más abajo del pueblo. Esta estrategia para aumentar las áreas de los terrenos originales, todavía se podría realizar en diversos anexos de Yuraq Paqcha, pero queda ya muy poca tierra de este tipo que pertenece a la capital del distrito y es tierra muy árida.

Partidarios simétricos y asimétricos

Aquellos que carecen de tierra suficiente para su propio sustento deben 'andar pidiéndola', o sea solicitar la tierra de otros para sembrarla, bajo el arreglo de repartir las cosechas en cantidades iguales. Hay una considerable variación en cuanto a la contribución de cada socio en el proceso de producción. La contribución depende de factores tales como el parentesco, la amistad y la productividad que se espera de la tierra. Antiguos lazos de relación patrón-cliente son comunes. En ellos un hombre o una mujer con poca tierra presta numerosos servicios, especialmente trabajo en la minga, a cambio del uso de la tierra, obsequios de aguardiente, representación legal y otros servicios. Durante el período de la Reforma Agraria los paqchanos con terrenos grandes tenían conceder la misma chacra repetidas veces al mismo socio, debido a que, en otras áreas, a un gran número de partidarios se les había adjudicado la tierra que estaban trabajando.

Las viudas, mujeres abandonadas y hombres pobres tienen que trabajar en las mingas de siembra, desyerba, cosecha y trabajos de construcción familiar. A cambio, los trabajadores reciben una comida y por lo general una pequeña parte de la cosecha, si es una minga para cosechar. La cantidad dada depende de la voluntad del dueño de la cosecha. Aunque los pobres son particularmente dependientes de la minga y del sistema de aparcería, los paqchanos ricos también participan en ambos. Sin embargo, los más ricos normalmente dedican menos tiempo al trabajo en las mingas de otros.

Los grandes y pequeños propietarios también entran en relaciones más simétricas de intercambio de tierra y trabajo. Generalmente dos

socios trabajan juntos y cada uno contribuye con una chacra y mano de obra. Esto último es una estrategia para la diversificación ecológica y/o el uso más efectivo de parcelas pequeñas. Contrariamente a los puntos de vista de muchos planificadores del gobierno y de algunos estudiosos (véase, por ejemplo, Stein 1961:37), algunos paqchanos prefieren varias parcelas de regular tamaño, ubicadas en ecozonas diferentes, a una sola parcela grande. Caminarían una hora si una chacra más distante les da acceso a productos de un piso ecológico distinto. El sistema de aparcería, el intercambio temporal de tierras y la minga, constituyen mecanismos que minimizan las desventajas del sistema del minifundio y aumentan el número de ecozonas verticales que un hombre puede sembrar, confirmando el modelo general de Murra (1972), lo que es también sustentado por la forma elíptica y vertical de Yuraq Paqcha, comunidad que controla la tierra contigua en todas las ecozonas disponibles, mientras que los anoxos políticamente menos poderosos del distrito controlan solamente partes del espectro ecológico, y dependen más del intercambio con comunidades de otras alturas. (Véase el mapa en la pág. 78.) Las autoridades distritales paqchanas también pueden valerse de su dominio político en todo el distrito y proporcionar ayuda legal o política a cambio de alianzas personales, favores y "regalitos" de gente de diferentes ecozonas en el distrito.

La ubicación dispersa de las parcelas y el intercambio temporal de tierras hacen difícil el estimado del total de propiedades de un paqchano. Después de comprar una chacra, el nuevo propietario puede manifestar que solamente es prestada. Poco a poco los paqchanos, especialmente si desempeñan la función de autoridades, descubrirán quién es el poseedor, pero el arte de disimular ha llegado a tal punto, que aun los hombres más viejos pueden tener una vaga idea de la cantidad de tierra que tiene uno de sus paisanos. Varios informantes dieron ejemplos de algunas personas del pueblo cuyas propiedades de tierra habían sido magnificadas o subestimadas por ellos, hasta que una disputa por cuestiones de herencia o venta de terrenos reveló las verdaderas dimensiones.

Los tres tipos distintos de tenencia de la tierra, complican también el cálculo, pero, basado en mapas precisos y extrapolaciones menos precisas

del censo indirecto, podemos construir el siguiente resumen de la distribución de la tierra.

Las 2,430 hectáreas de la comunidad están divididas, aproximadamente, entre 340 familias, un promedio ligeramente por debajo de 6.90 hectáreas por familia. De ellas, 440 has. (1.3 has. por familia) son poseídas comunales en la jalca. De las 224 has. poseídas por los 96 miembros de la cooperativa, más o menos 30 de ellas (un tercio de ha. por cada miembro) son áreas de pastos comunes, 4 has. son de árboles frutales silvestres como el lúcumo y más de cien hectáreas son tierras áridas cubiertas de monte. El resto (menos de 90 hectáreas) está dividido entre todos los miembros en forma de parcelas pequeñas. Los cooperativistas de La Pampa también poseen parcelas privadas y todos tienen derechos sobre las tierras comunales de la jalca. Restando las tierras comunales y cooperativizadas, quedan aproximadamente 4.9 has. de tierra poseída en forma privada por cada familia. Esto es comparable a las cifras del censo del Ministerio de Agricultura del año 1977 del distrito de San Pedro, que encontró 822 familias que poseían 3,939 has. (4.7 por familia). Aunque los cálculos fueron completamente independientes, por la inconsistencia metodológica en ambos trabajos, es posible que esta coincidencia sea casual.

El valor de las tierras es extremadamente variable. En el año 1979, una hectárea de tierra de primera, con agua para riego, en Yuraq Paqcha costaba el equivalente de 600 a 800 días de trabajo en las plantaciones costeñas,⁷ y las tierras más pobres, sin riego, y usadas para el pastoreo podían ser compradas por la décima parte de esa cantidad. La productividad por hectárea también varía mucho y, por eso, no hay una correlación simple entre el nivel económico y el número de hectáreas poseídas. Por ejemplo, conocemos a una familia de cinco personas con cuatro hectáreas de tierras de primera clase. Viven bastante bien según las normas paqchanas, mientras que otra familia de igual tamaño, con once hectáreas en la altura tiene que trabajar como aparcería en tres hectáreas más para gozar de un nivel de

7. Esto es más o menos una décima parte del costo de la tierra que da Stein (1961:49). Si tal discrepancia es real, podría ser un área promisoría para un estudio comparativo del valor de las tierras en toda la región andina y de los cambios de los jornales desde la fecha de su estudio.

vida comparable al de la otra familia. Esta familia tiene que invertir más mano de obra que la familia que tiene cuatro hectáreas y su fuente básica es menos segura. La posición económica de ambas familias está catalogada entre 'normal' y 'rica' en el censo indirecto.

La mayoría de factores que contribuyen a cambiar el valor de la tierra son los de producción; por ejemplo, el acceso al agua, la pendiente del terreno, la calidad del suelo y la altura. La ubicación es el elemento no productivo más importante para determinar el valor. La tierra ubicada dentro de la zona "urbana" de Yuraq Paqcha tiene un valor más alto que el de las parcelas cercanas a ésta. Unos elementos idiosincráticos en la fijación del precio es el interés que tenga una persona por una determinada parcela de tierra, por su proximidad a las parcelas de miembros de su familia, las condiciones de la tierra para determinados cultivos que no crecen bien en las tierras que ya posee y la posibilidad de unir dos parcelas muy pequeñas. Todos estos elementos son lógicos, pero los paqchanos también hablan de 'enamorarse' de un pedazo de tierra y de perseguirla tal como si persiguieran a una mujer. Los precios también pueden ser fuertemente condicionados por los lazos familiares y el grado de amistad. Los familiares, los amigos íntimos y los vecinos creen que ellos deben ser preferidos en la venta de un terreno. Si 'un cualquiera' de otro barrio intenta comprar en un nuevo vecindario, puede dar lugar a resentimientos y presiones sociales.

ACCESO AL AGUA

La lluvia, en la comunidad de Yuraq Paqcha, es sumamente variable de acuerdo a la altitud. Un largo estudio en la ciudad de Cajamarca reveló un promedio anual de 759 mm., 683 de los cuales cayeron entre octubre y abril y solamente 76 entre mayo y setiembre (INP, 1969:131). El valle Shumaq es ligeramente más húmedo que el de Cajamarca, pero las variaciones mensuales parecen ser muy parecidas.

Debido a las marcadas diferencias entre las estaciones de lluvia y las de estío, y a las sequías ocasionales, el acceso al agua de regadío es un factor importante para el mantenimiento de los niveles de producción,

especialmente en las partes más bajas del valle. La distribución de viviendas refleja la disponibilidad de una fuente confiable de agua. Se encuentran casas aisladas en diferentes niveles ecológicos a lo largo de los arroyos, mientras que los anexos se agrupan a lo largo de arroyos más grandes. La población relativamente concentrada alrededor de la capital del distrito disfruta del agua de dos arroyos permanentes. Estos propician la irrigación suficiente en años normales. Los años de 1978 y 1979 fueron extremadamente secos y se tuvo que racionar el agua de riego con mayor estrictez que la normal. El juez de aguas entregó un tipo de cupón de racionamiento. Por un pago al equivalente de tres centavos de dólar estadounidense una familia podía reservar un turno de doce horas para la primera fecha disponible. El tiempo de espera se prolongó hasta casi dos meses, a medida que la sequía empeoraba hacia el año 1980, y el juez se vio sometido a fuertes presiones de los familiares y amigos que buscaban privilegios especiales.

Desde la jalca hasta los 3,100 metros, el agua es relativamente abundante. Los paqchanos que viven en el borde más alto del asentamiento nuclear también tienen muchas ventajas. Las acequias de regadío pierden agua por las filtraciones y la evaporación a medida que el agua va corriendo, por lo cual la gente que está en las partes más bajas recibe menos agua durante su turno de doce horas. El retraso en la bajada del agua también permite a los vecinos de la parte alta robar el agua por unos treinta minutos o más, antes que la persona del turno autorizado se dé cuenta y suba a hacer su reclamo. Esto puede ocurrir repetidamente, con diferentes vecinos que argumentan ignorar que alguien está usando el agua en la parte baja.

La gente que vive inmediatamente más abajo de la Plaza de Armas (barrio de Pukyukuna) se encuentra en una posición ventajosa. Varios manantiales ("ojos de agua") naturales les proveen agua que no se puede cortar desde la parte alta, luego el agua va a dos acequias de regadío para los de más abajo. Esto despierta mucha envidia de los vecinos que viven encima de las vertientes, quienes dicen que los pukinos "viven en el agua como sapos".

Debajo del área irrigada por los manantiales, la fuerte pendiente de los terrenos, el calor y la falta de lluvia hacen que la tierra sea utilizada

solamente como pastos o monte hasta las márgenes irrigadas por el río Shumaq donde se encuentran las tierras más ricas de la comunidad, aunque no son muy extensas debido a la estrechez de la quebrada y la falta de una llanura amplia de inundación. Los mosquitos, los zancudos y las enfermedades tropicales tales como la malaria y la uta (leishmaniasis), hacen que esta parte del valle sea menos atractiva como lugar de residencia permanente. La mayoría de los paqchanos que poseen tierras allí viven en la capital del distrito, a tres kilómetros de distancia en línea recta y a mil metros en dirección vertical sobre las parcelas del río.

A pesar de las tensiones motivadas por la escasez del agua durante los años de sequía, Yuraq Paqcha es más húmedo que el valle de Cajamarca debido a la densa neblina en la estación de lluvias, que hace más lenta la evaporación y preserva la humedad del suelo. Los paqchanos, por lo tanto, han sufrido menos en las sequías recientes que la mayoría de campesinos y agricultores de valles más áridos. Pero, por otra parte, durante los años lluviosos, los paqchanos han tenido más problemas con las enfermedades causadas por exceso de humedad que han atacado a las plantas.

RECLUTAMIENTO DE MANO DE OBRA

La reciprocidad de trabajo se practica por casi todos los miembros de la comunidad. El trabajo no asalariado y la importancia de las dimensiones económica y social de la minga distinguen a Yuraq Paqcha de otras comunidades más aculturadas de Cajamarca.

Además del trabajo agrícola, hay otras labores específicas intensas como la construcción de casas y los cambios de techo. Hay también faenas públicas, como el mantenimiento de los caminos, puentes, canales de irrigación y la carretera comunal. Los proyectos particulares dependen de la minga y los públicos de la *ubligasyun* o faena. Las dos clases de proyectos están organizados dentro de distintas obligaciones y relaciones sociales.

El sistema paqchano de minga concentra el trabajo para las tareas pesadas, reforzando, simultáneamente, los lazos familiares y los de



La minga concentra la mano de obra para las tareas pesadas.

compadrazgo y de amistad. A diferencia de las comunidades campesinas de la vecindad y la gente de Chuschi (Isbell, 1978), los paqchanos no llevan cuentas precisas de los intercambios de trabajo; en cambio, enfatizan la naturaleza social de la minga, en el sentido de "trabajo festivo" de Erasmo (1961:148). La amistad aumenta o disminuye de acuerdo con la buena disposición de ambos participantes a ser generosos, pero los trabajadores que participan en la minga pueden recibir compensaciones bastante desiguales por su labor. Aquellos que ayudan en las primeras etapas del ciclo de producción, pero no en la cosecha, reciben comida y bebida pero nada de la cosecha. La gente no siempre recuerda con precisión quiénes prestaron ayuda en cada una de las etapas anteriores de los trabajos de cultivo, pero gradualmente se va creando una idea general de cuáles son los participantes que más se ayudan entre sí.

El sabor social y la falta de verdadera equidad formal que tiene la minga hace difícil su planificación. Por lo menos dos semanas antes de empezar un trabajo como la siembra o la construcción de una casa, un paqchano dedica mucho tiempo “haciendo una minga”; esto es, invitando a sus amigos, vecinos y conocidos, para solicitarles su participación. Hasta los hombres que normalmente usan el castellano con otras personas, a menudo cambian al quechua cuando hacen la invitación para una minga. Son muy raras las respuestas negativas inmediatas, pero la más ligera expresión de duda, generalmente es un rechazo disimulado. Mientras llega la fecha de la minga, el dueño va recordando a todos su compromiso. El día anterior a la minga sale nuevamente para recordar a los que le aceptaron que todo está arreglado y que cuenta con ellos y que no le engañen.

El prestigio del dueño de la minga es mayor si moviliza y alimenta a un gran número de trabajadores, y parece que se opera un proceso iterativo de crecimiento gradual de “equidad social”, es decir, la gente de una alta posición socioeconómica tiene, por lo general, más éxito en la convocación. Puede proveer mejores bebidas y comidas y ganar así la fama de saber ‘hacer una buena minga’. Esta buena fama hace que aumente gradualmente la participación de la gente en sus mingas y al mismo tiempo mejora su posición social. Nuestra opinión subjetiva es que también existe una tendencia a trabajar más rápido en mingas cuyos dueños son individuos de alta posición, aunque no estudiamos a fondo este aspecto.

Como recompensa inmediata, los trabajadores de la minga reciben un abundante almuerzo, grandes cantidades de chicha y a veces aguardiente (a diferencia de las comunidades quechuas situadas al este de Cajamarca, los paqchanos no mastican coca ni fuman cigarrillos, salvo en las ceremonias rituales de curación o adivinación). En la minga, los descansos para beber la chicha tienen una función similar a los descansos para masticar coca, descritos por Isbell (1978), pero carecen del sabor ceremonial descrito por Allen (1981). Los paqchanos que no tienen muchos amigos que les deban favores, atraen a la gente a su minga cultivando una reputación de generosidad en la distribución de la comida, la bebida y en la participación de la cosecha. Cuando las cosechas son exiguas, es probable que los “mingueros” no reciban nada, pero su participación normal de la cosecha



Cambiando el techo de la casa.

parece estar entre el 10 y el 20% de la cosecha neta, es decir, el total menos la semilla reservada para la siembra siguiente. El porcentaje depende del número de gente que ayudó en la minga, del grado de amistad con el dueño, y de otros factores.

A medida que aumente la orientación al mercado y los cultivos de subsistencia se vuelvan cultivos comerciales, posiblemente decline la importancia de la minga. Recientemente el precio de la lenteja fue tan alto en Cajamarca, que dos familias evitaron la minga, para no tener que compartir la cosecha. En el anexo paqchano en que se habla más castellano, no se ha perdido la minga; más bien se ha convertido en un sistema de intercambio más formalizado, en el que los hombres contraen “deudas de trabajo” específicas que deben ser pagadas de la misma manera.

En Yuraq Paqcha, por otro lado, la minga es solamente uno de los aspectos de un sistema mayor de reciprocidad. Se considera un favor que puede ser devuelto en la misma forma o con otro tipo de ayuda, aunque en algunos casos no hay reciprocidad. Los favores que no son correspondidos debilitan la relación y, usando la imagen de Foster, pueden disolver el "contrato diádico" o mutuo entre dos paqchanos y truncar su relación de ayuda bilateral. Generalmente, el trabajo de minga es devuelto por trabajo de minga o por el privilegio de ser, o continuar siendo partidario de un hombre que posee más tierra de la que puede cultivar solo. Este trabajo también puede ser intercambiado por favores de tipo legal, precios especiales en el aguardiente, regalos de alimentos, y otros favores. Sin embargo, se crea la idea de que todo esto es resultado de 'la amistad no más'. Las mujeres también pueden contribuir haciendo *uchu minga*, que literalmente significa 'minga de ají'. Esto quiere decir que ellas proporcionan y preparan la comida para la minga de un amigo, durante uno o más días. El préstamo de bueyes es, también, parte de este sistema de reciprocidad general, aunque a veces toma la forma de un intercambio más específico y formalizado.

El sistema de minga proporciona una medida de control social sobre los inconformes al comportamiento establecido. Una persona que viola las normas básicas de la comunidad encuentra dificultades para lograr con éxito una convocatoria de trabajadores, a menos que él o ella haya cultivado lazos o alianzas inmunes a la censura de la comunidad. Los que se convierten al adventismo, por ejemplo, a veces pierden a algunos mingueros porque ya no sirven chicha, aguardiente, cuyes u otros alimentos y bebidas considerados tabú por los adventistas. (Los sustituyen por gaseosas o chicha fresca, no fermentada.) Buscan la ayuda de otros adventistas para resarcir las antiguas relaciones perdidas. En contraste, son pocos los individuos que pueden soportar la marginación de toda la comunidad. Dos pobladores poderosos han evitado las sanciones locales: uno, trayendo a su minga a conocidos de los anexos circundantes; el otro, utilizando su influencia lograda merced al alto cargo político que ocupa. Sin embargo, aun con esta ventaja política y sus promesas de pagar salarios, este último ha tenido serias dificultades para conseguir ayuda suficiente. El trabajo pagado, aunque aceptable cuando se realiza fuera del distrito, puede ser visto como



La ubligasyun, tarea comunal obligatoria.

degradante y como símbolo de subordinación cuando se realiza dentro de la comunidad. Los paqchanos no quieren ser las “manos alquiladas” de otro paqchano.

En contraste con la naturaleza bilateral y voluntaria de la minga, la *ubligasyun* ‘labor comunal’ es obligatoria entre una familia y la comunidad. El éxito en la convocatoria al trabajo comunal dependerá de la percepción del valor del proyecto y del poder de la autoridad política a cargo de ella. Los paqchanos reconocen la importancia de las obras públicas, especialmente de aquellas que contribuyen al proceso de producción, tales como la limpieza de las acequias; o para su seguridad personal, tales como el mantenimiento de puentes y caminos. Sin embargo, muchos tratan de eludir

el trabajo comunal aunque quieren disfrutar de sus beneficios. Por consiguiente, se registran escrupulosamente los nombres de los que trabajan, y a quienes se niegan a colaborar se les amenaza con multas, pérdida de los servicios y/o 24 horas de detención en la cárcel local.

Una de las bases para evaluar a una autoridad es el tacto y efectividad con que atrae o intimida a la gente para cumplir las obligaciones comunales. La provisión de comida, bebida y herramientas son incentivos valiosos, entre otros, que éste puede ofrecer. A los hombres que desean evadir el trabajo comunal, a menudo se les permite reemplazarlo con una o dos botellas de aguardiente por cada día no trabajado. Las viudas y las mujeres abandonadas contribuyen cocinando o proporcionando leña y preparando chicha, si no tienen un pariente varón que las reemplace en el trabajo.



El alcalde se dirige al pueblo en la asamblea.

Todos los trabajos importantes son anunciados y discutidos en reuniones del pueblo, a las que se invitan a todos los adultos. La persona que ejerce el cargo de autoridad negocia con la comunidad lo concerniente al número de días de trabajo con los que contribuirá cada familia, si se les proporcionará comida o herramientas a los trabajadores, la fecha de inicio del trabajo, y otros asuntos relacionados. Generalmente las autoridades solicitan más de lo que esperan recibir y luego aceptan cantidades menores.

La gente también puede sugerir en la asamblea trabajos que considera necesarios. Durante la sequía de 1978-1979, propusieron la construcción de una represa y un pozo para almacenar agua en la parte alta del pueblo. Luego se discutió y se mejoró el plan de las autoridades: se aumentó la de mano de obra y se adelantó la fecha de iniciación del trabajo. Tales represas habían sido construidas durante sequías anteriores, y la comunidad ya había reconocido su utilidad. La unión y el dinamismo exhibidos en esta *ubligasyun* contrasta nítidamente con la apatía paqchana y su resistencia a participar en trabajos tales como el embellecimiento de la Plaza de Armas, el mejoramiento de la carretera o la ampliación de la escuela, ninguno de los cuales contribuye al ciclo de producción ni satisface otras necesidades reconocidas como básicas por el pueblo.

EL FONDO DE SEMILLAS: OTRO MEDIO BASICO DE PRODUCCION

En años normales, después de cada cosecha, los paqchanos pueden guardar una reserva de semillas de granos y legumbres. Los tubérculos son más susceptibles a la putrefacción y a los gusanos. En períodos de fuerte sequía o de incidencia de plagas, aquellos que cuentan con tierras escasamente adecuadas para años normales y los que han hecho fuertes inversiones en ecozonas difíciles, no pueden acumular las reservas de semillas, ni pueden intercambiar excedentes de producción de una ecozona con otra para conseguir semilla, pero sí pueden vender animales u ofrecer trabajo en las mingas con la esperanza de recibir la semilla que necesitan de algún vecino más afortunado. También pueden ofrecer una de sus chacras en aparcería a otra persona que tenga semilla o, si son más afortunados todavía, pueden

encontrar un socio partidario que tenga chacras y semillas para dar a cambio de trabajo. Salvo cuando tienen que comprar semillas de papa, los paqchanos raras veces se ven forzados a recurrir a los mercados urbanos para conseguir semillas.

EL PROCESO DE PRODUCCION

El Ministerio de Agricultura hizo un cálculo aproximado del uso de la tierra en el distrito de San Pedro, en el año 1977. En un muestreo de 822 familias y 3,939 hectáreas de tierra que no fue hecho al azar, encontraron que 2,526 estaban cultivadas, 1,074 estaban cubiertas de pastos naturales y 435 eran bosques naturales. Creemos que estas cifras no incluyen tierras de la jalca de propiedad comunal, la mayoría de las cuales son pastos naturales. La tierra en cultivo estaba sembrada como sigue:

<i>Cultivo</i>	<i>Hectáreas</i>
cebada	719
arvejas	435
maíz	195
papas	116
trigo	116
ocas	85
ollucos	65
lenteja	46
frejol	15
habas	12
mashuas	3
carrizo	3

El informe no incluye ninguno de los productos de la zona cálida de la parte más baja del valle Shumaq, ni tampoco las dimensiones precisas de las chacras con cultivos mixtos. Por ejemplo, las chacras de maíz casi siempre incluyen caiguas y frejoles. A pesar de no ser completas, las cifras muestran la importancia relativa de los cultivos fundamentales para la economía local. La cebada, las arvejas, el maíz y el trigo son, sin duda, los

productos más importantes de la zona templada; mientras que la cebada y los tubérculos (papas, ocas y ollucos) son los productos predominantes de las alturas (o de la jalca). Los productos animales (especialmente lana) son cambiados por arvejas, maíz y lentejas, productos que no crecen bien en la altura.

EL CICLO AGRICOLA

Debido a su extrema verticalidad, no existe un calendario único de siembras para Yuraq Paqcha. Las plantas maduran con más lentitud a mayores alturas y generalmente allí las siembras son más tempranas. Es por esto que las actividades agrícolas anuales empiezan en la parte más alta y bajan como en ondas por las pendientes del cañón. Las variaciones de crecimiento destruyen gradualmente el patrón de la onda y dan como resultado un complejo mosaico de actividades a diferentes altitudes. Al final del ciclo, las chacras más bajas permanecen como barbechos durante varios meses, mientras que las de las partes más altas empiezan el siguiente ciclo anual. El riego complica mucho más el cuadro, dando lugar a que las siembras y las cosechas estén escalonadas, lo que mitiga la escasez de alimentos que los paqchanos experimentan desde fines de marzo, abril y comienzos de mayo, y permite la producción cuando los precios del mercado son más altos.

Los trabajos agrícolas más intensos se realizan entre enero y abril. La mano de obra de los hombres se necesita especialmente durante las fases del arado de chacras y la siembra, que coinciden parcialmente con el período de las vacaciones escolares del verano (de enero a marzo). Los migrantes semipermanentes regresan a Yuraq Paqcha antes del Carnaval, en el mes de febrero, y se quedan para ayudar en la siembra de cebada, trigo, arveja y lenteja. Las migraciones de corta duración a las plantaciones de los valles costeros ocurren principalmente durante los meses de poca actividad (mayo, junio y julio). Varios hombres también trabajan en los grandes valles más cercanos durante el mes de octubre, retornando para las fiestas del Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos, los primeros días de noviembre.

ANIMALES DOMESTICOS

El censo agrario de 1977 también intentó hacer el recuento de los animales domésticos del distrito, pero fue menos preciso que la encuesta sobre el uso de la tierra. En dicho censo el número de vacas sobrepasa al de chanchos (en una proporción de dos a uno) y aún al de cuyes. Aunque solamente hemos realizado conteos dispersos, sabemos que éstas y otras proporciones que figuran en el censo son bastante dudosas. El temor a los impuestos y a la expropiación explican las dificultades que tienen que afrontar los censadores del gobierno, especialmente si lo que desean contar es algo fácil de esconder.

Los animales tienen diversas funciones en la economía paqchana. Los caballos y asnos trabajan en la trilla, pero esencialmente son bestias de carga. Algunos hombres que se movilizan a caballo y no a pie poseen caballos 'finos' que no usan para carga, con los cuales mantienen su posición de "caballeros" a un considerable costo, tanto por el valor de tales animales como por el pasto que se necesita para mantenerlos.

Los bueyes contribuyen en gran medida en el proceso de producción pues sirven para arar. Otras clases de ganado vacuno son garantía de riqueza y una fuente importante de fertilizantes. Su contribución directa a la alimentación es secundaria, ya que no se sacrifica el ganado vacuno. Sin embargo, los que mueren proporcionan una importante fuente de proteínas y cueros. La leche y el queso fresco son productos muy secundarios de la cría de terneros, y si muere un ternero o se lo desteta, normalmente se deja de ordeñar. Como una "cuenta de ahorros" importante el ganado vacuno provee protección contra la inflación, es una fuente de capital relativamente líquida, que es convertible cuando se necesita dinero para comprar tierras, construir una casa, apadrinar una fiesta, arreglar un problema legal, comprar comida y/o semilla después de una sequía o plaga, o cuando surge una situación imprevista. Pero las enfermedades y los robos hacen que el ganado vacuno y los caballos no sean inversiones tan seguras. Un comentario frecuente entre paqchanos es que "no se puede confiar en los animales porque vienen y se van; solamente la tierra permanece".

Además de carne, los chanchos proporcionan manteca y chicharrones que se pueden conservar hasta por un año si se guardan en ollas de barro muy bien tapadas. Las ovejas proporcionan lana, proteínas y se pueden vender y, con los bueyes, son los animales domésticos más importantes en la economía paqchana. Al igual que el ganado vacuno y los chanchos, las ovejas son vendidas a los negociantes mestizos que las llevan a los mercados. Los paqchanos comen carne de chanco, oveja, gallina y cuy durante las fiestas y otras ocasiones especiales, pero solamente los mestizos y los paqchanos más ricos comen carne como parte normal de su dieta. Los pavos se crían para los mercados regionales y rara vez se los come en el pueblo. Los frejoles y los huevos son las fuentes más comunes de proteínas, aunque probablemente la mayoría de paqchanos sufre deficiencia de proteínas.

Si una familia se convierte al adventismo, cambia su dieta y su preferencia por los animales que cría. Existen dos tendencias dentro del adventismo: una prohíbe el consumo de toda clase de carne, y la otra sigue las leyes alimenticias del Antiguo Testamento. El grupo de Yuraq Paqcha se adhiere a esta última. No es vegetariano, pero sus reglas prohíben comer o criar chanchos y cuyes. Estos tabúes, combinados con la prohibición de ingerir bebidas alcohólicas, de trabajar los sábados y de participar en el sistema de la fiesta, alteran significativamente las relaciones económicas vigentes entre paqchanos tradicionales y los adventistas practicantes.

LA FAUNA SILVESTRE

Hay una relativa abundancia de venados pequeños en el valle Shumaq, pero son cazados más por los mestizos que por los paqchanos. La trucha era una fuente ocasional de proteínas, pero su número se ha reducido porque los mestizos pescaban con dinamita y mataban las crías. Para los paqchanos, la mayoría de animales silvestres son más bien una amenaza para los productos alimenticios que una fuente de proteínas.

En cuanto a los animales carnívoros, el uso de trampas y veneno, y la deforestación de bosques casi han terminado con el puma, la amenaza más peligrosa para el ganado y el único depredador local que ataca a vacunos

y equinos. Los zorros, gatos monteses, águilas, halcones, hurones, zorrillos y comadreas continuamente matan un buen número de animales domésticos pequeños. Sin embargo, la comadreja (*waywash*, en quechua) es considerada como un animal benéfico, pues mata más ratas y ratones que cuyes, y reduce las pérdidas de los granos almacenados. La falta de lugares seguros para el almacenamiento hace que tales pérdidas sean significativas.

Varios herbívoros y omnívoros silvestres y domésticos como los roedores, los loros, los gorriones, así como los chanchos, las ovejas y los caballos son también consumidores del producto de los cultivos cuando los granos todavía se encuentran en las chacras. Hasta los perros domésticos incursionan en los campos de maíz a medida que se acerca la época de la cosecha. En cierto sentido, estos animales participan en la distribución del producto bruto anual de la economía local. (Véase la sección sobre la distribución de la producción.)

LAS CLASES ECONOMICAS DE YURAQ PAQCHA

Debido a la reticencia de los paqchanos para hablar de sus posesiones y la inexactitud de los registros oficiales de impuestos, fue necesario adoptar un cálculo indirecto de la riqueza. Ocho informantes claves de diversa experiencia y posición económica, identificaron a los paqchanos más ricos y a los más pobres, así como también proporcionaron una referencia de la cantidad de tierra, número de animales que poseían los paqchanos más ricos, medianamente ricos y los más pobres. Cada uno de los ocho fue entrevistado separadamente y se tuvo sumo cuidado de proteger la vida privada y la identidad tanto de los evaluados como de los evaluadores.

Tres de ellos evaluaron a setentiún individuos, incluyendo a cincuenta y cuatro miembros de la muestra de la selección etnosemántica. Coincidieron mucho más los tres informantes en lo referente a la riqueza relativa de una persona que en lo tocante a su posición social relativa. Los tres crearon un promedio de 10.3 rangos económicos, y de sus 151 evaluaciones solamente dos paqchanos recibieron evaluaciones muy diferentes (que variaron su promedio en más de dos rangos). Esto indica que las diferencias entre informantes para evaluar las posiciones sociales de los mismos individuos

no es el resultado de diferentes opiniones sobre sus posiciones económicas. Para ampliar la comparabilidad con los resultados del censo indirecto, las 10.3 categorías del estudio sobre la riqueza, fueron reducidas a cinco categorías nativas: 'ricos', 'casi ricos', 'normales', 'casi pobres' y 'pobres'. El rango de riqueza dentro de cada categoría se expone a continuación.

Los *kapuqkuna* 'ricos' (también llamados *qellayniyuqkuna* 'aquellos con dinero' y *millwayuqkuna*, literalmente 'los lanudos') están en la categoría que demuestra la mayor variación en grado de riqueza. Unos cuantos *kapuqkuna* reciben sueldos del gobierno o poseen tiendas de comercio en el pueblo, pero su posición económica se basa principalmente en la posesión de tierra y animales mayores. Los paqchanos más ricos poseen alrededor de treinta hectáreas de buena tierra, de veinticinco a treinta reses, treinta chanchos, más de cien ovejas, una media docena de caballos, numerosos animales menores y casas grandes, tanto en el poblado como en Cajamarca. Los *kapuqkuna* más pobres del censo indirecto poseían el equivalente a seis o más hectáreas de buena tierra, a lo que se agregaban unas diez o más vacas, un sustancial, aunque variable, número de ovejas y chanchos, y por lo menos tres caballos, burros o mulas.

Una segunda categoría fue denominada por los paqchanos como 'los casi ricos', algunos de los cuales poseían tanta tierra como los *kapuqkuna* más pobres, pero tenían menos animales mayores, o viceversa. Algunos de ellos poseen casas en la ciudad de Cajamarca, muchos han construido casas de dos pisos en Yuraq Paqcha. Dos de los vendedores de emolientes que viajan entre Yuraq Paqcha y Lima han ascendido recientemente a la categoría de 'casi ricos'.

La mayoría de paqchanos (51.6%) fueron clasificados por los informantes simplemente como 'normales'. Estos poseen el equivalente de una hectárea a cinco hectáreas de buenos terrenos, hasta seis o siete vacas, uno o más caballos y/o burros, entre diez y cuarenta animales entre ovejas y chanchos, además de animales menores. Estas cifras son aproximaciones generales, y la "mezcla" de posesiones individuales varía.

Los 'casi pobres' (como los 'casi ricos') no forman una categoría claramente definida. Se encuentran tan cerca del lindero entre 'normal' y 'pobre' que es difícil decidir a qué categoría pertenecen. Igual que los 'pobres', ellos deben 'andar' buscando oportunidades de intercambiar mano de obra por tierra o alimentos, porque sus parcelas no satisfacen todas sus necesidades, ya sea por su tamaño reducido o su baja calidad. Los más pobres de la clase 'normal' también deben hacer esto, pero en menor grado.

Los 'casi pobres' pueden poseer hasta una o dos hectáreas de tierra de menos calidad y unos cuantos animales mayores, pero pasan una gran parte de su tiempo trabajando para alguna otra persona, y ni siquiera pueden 'mantener las apariencias'. Por ejemplo, el 91% de las familias 'pobres' y 'casi pobres' del censo viven en casas pequeñas y/o de baja calidad (en términos de categorías locales de tamaño y materiales de construcción).

Los 'pobres' (llamados *pubrikuna* o peyorativamente *sipratikuna* 'pelados o calatos') generalmente poseen menos que el equivalente a una hectárea de tierra, y algunos poseen solamente las parcelas en donde están sus casas. (Nótese el contraste con las categorías de Chuschi, Ayacucho, en las que los *calas* 'pelados o calatos' son miembros de la categoría étnica mestiza foránea, Isbell, 1978:67.) Que sepamos, solamente una familia paqchana no tiene ni siquiera casa propia: una mujer abandonada y sus hijos son guardianes de la casa de una familia que ahora reside en la ciudad. Los paqchanos ven esta situación como ejemplo de extrema pobreza. Hasta los paqchanos más pobres poseen algunos chanchos y/u ovejas, además de animales menores, tales como pavos, gallinas y cuyes. Sin embargo, éstos rara vez se pueden dar el gusto de consumirlos, y más bien los intercambian por otros artículos y bienes de primera necesidad.

Los 'ricos' cultivan una parte de sus terrenos, pero también escogen a sus partidarios para que les ayuden a sembrar y cosechar la tierra restante. Bajo estas condiciones, la posesión de tierra genera una renta que puede variar entre el 25 y el 40% de la cosecha en los años normales. Este cálculo se basa en el hecho de que un propietario que también proporciona semilla no está obligado a realizar ningún trabajo. Por su terreno y semilla recibe el 50% de la cosecha, y la proporción semilla:cosecha normalmente

promedian entre 1:10 y 1:4, según la clase de cultivo y la calidad del suelo. Estas proporciones están basadas en cálculos de diversos informantes para terrenos promedio en un año promedio, y no fueron confirmadas con medidas específicas, debido a que la sequía produjo rendimientos excepcionalmente bajos durante el período de investigación. El “valor del arriendo” de la tierra se calcula restando el valor de la semilla que el propietario proporciona del 50% de la cosecha que recibe. Si el propietario no proporciona la semilla, se espera que realice la mitad del trabajo. Una práctica común entre partidarios es alternar en la provisión de semilla y así comparten los riesgos por igual. Sin embargo, tales decisiones dependen de muchos otros factores, especialmente de quién debe a quién un favor y de quién tiene un excedente de semilla.

Las presiones del crecimiento demográfico no han alterado todavía los elementos internos del sistema tradicional de partidarios, pero el “equilibrio de poder” en la relación parece estar cambiando gradualmente en favor del propietario de la tierra. Hasta los informantes menores de 25 años se han dado cuenta de la proporción decreciente de la tierra con relación a la mano de obra disponible. En la actualidad, son menos los propietarios de tierras que buscan partidarios, a no ser que esperen recibir a cambio, tanto semilla como mano de obra. (Si cedieran ahora el uso de la tierra — con semilla o sin ella — estarían favoreciendo a los que ofrecen el trabajo; por lo tanto pueden permitirse esperar hasta que los paqchanos sin terreno adecuado vengan a buscarlos). Siendo la posibilidad de hacer favores una clave para conseguir aliados y prestigio, la posesión de la tierra — factor siempre importante — está siendo, cada vez más, un determinante de posición social.

El dinero para comprar terrenos generalmente proviene de la tierra ya poseída. Otros factores, especialmente los sueldos provenientes del gobierno y los salarios percibidos por trabajo realizado fuera del distrito, hacen más compleja la situación pero no niegan la importante ventaja que los ‘ricos’ disfrutaban en la difícil competencia por un recurso cada vez más escaso. Aunque los paqchanos ‘pobres’ demuestran poca conciencia de clase, comparten un sentimiento de frustración cada vez mayor cuando sus vecinos más ricos ‘que tienen más tierras de lo que pueden sembrar’ ofrecen

más dinero que ellos por los pocos terrenos que se encuentran en venta. Debido a que la mayor parte de la tierra cambia de mano mediante la herencia, la adquisición de nuevas parcelas es un proceso lento, aun para los 'ricos'.

Los 'pobres', a la vez, tienen menores oportunidades económicas para poder dedicarse al comercio fuera del distrito. Los 'ricos' y los 'casi ricos' pueden aportar el capital necesario para establecer un pequeño negocio en Cajamarca o un puesto ambulante para venta de emolientes en Lima, mientras que los más pobres sólo pueden ofrecer su trabajo. Algunos de los que van a la costa apenas logran ganar lo necesario para poder comer y comprar un boleto de retorno en camión u ómnibus, y por ello regresan avergonzados.

Los que han tenido más suerte, pueden comprarse ropa de la ciudad, un reloj, un radio, o algún otro artículo que conlleva prestigio, así como otras cosas útiles, tales como ropa y ollas de fierro para sus esposas. Unos cuantos han incrementado significativamente sus propiedades en la localidad con ingresos provenientes de trabajo realizado afuera. Por lo menos dos paqchanos que empezaron como peones en el negocio de emolientes acabaron comprando sus propias carretas y cambiaron su categoría económica de 'normal' a 'casi rico'. Esto, más los conocimientos lingüísticos y políticos, adquiridos en Lima, contribuyeron a que uno de ellos fuera elegido presidente de la cooperativa, posición que también elevó su prestigio. En 1986 fue elegido alcalde.

Aunque los paqchanos están experimentando presiones demográficas cada vez mayores por la escasez de tierra, son pocos los que parecen desesperarse por ello. Dicen que 'nadie en Yuraq Paqcha ha muerto de hambre', y que un paqchano con poca tierra puede subsistir como partidario, trabajando en las mingas o como 'criado' (que normalmente actúa como sirviente) o *wasikama* 'guardián' para aquellos propietarios ricos a quienes les faltan trabajadores. El hecho de que varias de las familias más ricas no hayan podido conseguir sirvientes y guardianes indica que aún existen opciones menos humillantes para los 'pobres'. Sin embargo, debido al aumento poblacional, a las ventajas competitivas de los 'ricos' y la muy

reciente inclinación por los cultivos comerciales, los campesinos 'casi pobres' y 'pobres' van a enfrentar cada vez mayores dificultades para conseguir tierras de cultivo.

NIVEL DE RIQUEZA Y UBICACION DE LA VIVIENDA

Yuraq Paqcha, a diferencia de muchas comunidades quechuas, no tiene una clara distinción entre barrios altos y bajos. Los paqchanos aculturados distinguen entre 'zona urbana' y 'zona rural' y entre los vecindarios que se encuentran ubicados alrededor de la plaza y los que están más distantes.

El censo indirecto incluyó a todas las familias del vecindario central, más sesenticinco familias de los vecindarios más distantes. En el censo, las clases económicas están representadas en las siguientes proporciones:

	<i>Area de la plaza</i>	<i>Area periférica</i>	<i>Total</i>
Ricos	7	6	13 (10.5%)
Casi ricos	9	4	13 (10.5%)
Normal	35	29	64 (51.6%)
Casi pobres	5	8	13 (10.5%)
Pobres	2	18	20 (16.1%)
	58	65	123 familias

No sorprende que la proximidad al centro del poder político muestre una correlación altamente significativa (al nivel de .005) con la riqueza. Aunque la correlación entre las dos variables es clara, la causalidad no es completamente unidireccional. Por un lado, la tierra en el centro del pueblo tiene precio alto y solamente los ricos están en condiciones de adquirirla. Por otra parte, la residencia en el área urbana ofrece ciertas ventajas, pues aumenta las oportunidades de relación con los forasteros, facilita la asistencia a la escuela, brinda un acceso más rápido a información importante; todo lo cual es útil en la competencia por los escasos recursos. Diecisiete de los veintitrés hombres del estudio que habían desempeñado

cargos públicos importantes, residen en el centro del pueblo. Estos intermediarios político-culturales fueron nombrados por gente de fuera, sobre la base de numerosos criterios, uno de los cuales es el grado de relación con los funcionarios regionales. Los paqchanos que ofrecen hospitalidad y otros favores a las autoridades que vienen de visita (y casi todos ellos se quedan en el centro del pueblo), están en una posición ventajosa para establecer este tipo de relación.

Poder, prestigio y algunos beneficios económicos normalmente se agregan a quienes ostentan cargos importantes. Los puestos son ansiosamente buscados por miembros de la pequeña élite y no simplemente aceptados como una obligación. Los paqchanos tienen la idea de que una autoridad política usa su cargo para su propio beneficio económico, y en la mayoría de los casos parece que así fuera. Una 'buena autoridad' es la que saca un provecho razonable y no exorbitante. Sin embargo, debido a que el número de autoridades es pequeño, y la posición política es sólo un factor para conseguir éxito económico, es indudable que la riqueza ayuda a lograr un lugar de residencia en la zona urbana central, más que lo inverso.

LA DISTRIBUCION DE LA PRODUCCION

La distribución empieza con el inicio del ciclo de producción pues los gusanos, parásitos, pájaros (especialmente los *indio pishqos*, una especie de gorrión) y loros (que vienen de la parte más baja del cañón), animales silvestres y domésticos, y los ladrones, compiten por la producción antes de la cosecha. Realizada ésta, roedores, insectos y gusanos continúan consumiendo los productos almacenados.

Las enfermedades de las plantas se añaden a lo mencionado en el párrafo anterior y reducen el producto bruto de la familia campesina. Los paqchanos pasan largas horas cuidando sus animales y cosechas, construyendo muros de protección y buscando animales robados. Duermen en pequeñas chozas durante los meses álgidos del año con el fin de proteger sus sembrados. La función primaria de las gruesas paredes de adobe de las casas es la defensa contra los ladrones más que la de protección contra el frío. Toda la producción que una familia puede proteger de tales pérdidas,

es decir el producto neto, está sujeto todavía a otras presiones de distribución, las cuales prometen alguna posibilidad de retorno.

El logro de datos cuantificados confiables sobre la distribución requiere observaciones diarias de las actividades económicas de una muestra representativa de la población durante, por lo menos, un ciclo anual. Aun después de nuestros dos años de residencia en Yuraq Paqcha, sólo algunas familias nos hubieran permitido tales libertades. De todos modos, la grave sequía de esos dos años los hizo verdaderamente excepcionales. Por eso, podemos ofrecer solamente un resumen impreciso de los patrones de distribución, basado en observaciones personales y entrevistas informales. La distribución de los ingresos y el grado de participación en la economía nacional varía de acuerdo con el nivel económico y otros factores tales como la identidad étnica, y los lazos locales entre patrón y cliente.

Para que el lector tenga una idea general de la interacción cotidiana condicionada por diferencias económicas, compararemos, en forma somera, a dos paqchanos. María Chilón (nombre ficticio), una mujer monolingüe, pobre y abandonada con cuatro hijos, uno de ellos casado, posee solamente su casa y una parcela de un cuarto de hectárea. En 1979 obtuvo el uso de dos tercios de hectárea de tierra adicional como partidaria de sus consuegros y también de su hermana favorita. María depende de la buena voluntad de esas dos familias, y se cuida mucho de prestarles ayuda en todas las mingas. Le retribuyen con generosidad en el reparto de las cosechas. Cuando estos "patrocinadores principales" no necesitan su ayuda, participa en las mingas de otros, recibiendo comida y porcentajes más pequeños de esas cosechas. El hecho de que su hijo viva y trabaje con sus suegros contribuye a que sean generosos con ella. Durante tres meses del año, este hijo también "vende" su trabajo en un valle vecino, pero comparte poco de sus ganancias con su madre y hermanos menores.

Durante un año, el total de las ventas de María fue de 34 kilos de arvejas. Con sus ganancias compró sal, aceite comestible, tintes, fósforos, útiles escolares, arroz y fideos (los últimos para la comida de sus mingas

de construcción). No vendió ninguno de sus animales, sino que prefirió servirlos a los que le ayudaron a construir su casa mediante mingas. María tiene solamente dos mudas de ropa y sus hijos menores solamente una cada uno.

Juan Quispe es un paqchano 'casi rico'. Calculó que había vendido en Cajamarca algo menos del 25% de su producción total, gastando el dinero en *washpay* 'aguardiente', ropas de tienda, pilas y comida propia de la ciudad (arroz, fideos, pan, azúcar, etc.) Como miembro de la categoría étnica *mistisu tukuq* 'falso mestizo' consume más productos citadinos que un paqchano tradicional del mismo nivel económico. Además, satisface su afición a las bebidas alcohólicas conduciendo una cantina y bebiendo sus ganancias. Sus chacras, que gozan de riego, producen un excedente que él convierte en dinero o le sirve para la comida de los que trabajan en sus mingas, reduciendo de este modo la cantidad de trabajo que tiene que hacer él mismo. Goza de una dieta más variada y rica en proteínas que la de María; goza de mayor tiempo de descanso que María o varones más pobres y todavía tiene una cantidad mucho mayor de sus cosechas para vender en la ciudad. Ostenta también más de quince mudas de ropa, incluyendo tres ternos, que le ayudan a "pasar" como mestizo cuando va a la ciudad.

PRESIONES EN LA DISTRIBUCION DE LAS SUBSISTENCIAS Y EXCEDENTES DE PRODUCCION

La relación entre dieta y presiones de distribución es compleja. Nadie perece de hambre en Yuraq Paqcha, pero la nutrición deficiente contribuye a una alta tasa de mortalidad infantil (que es mayor del 40%). El sanitario local estima que el 60% de los niños paqchanos están significativamente mal alimentados. Puesto que las familias de estos niños producen excedentes que no gastan en la alimentación de sus hijos, parece que otras demandas, como impuestos, gastos legales y extra-legales, consumo de bebidas alcohólicas, y otros, tienen prioridad sobre lo destinado a la alimentación de los niños. Es probable que la mayor parte de las deficiencias en la dieta paqchana sea el resultado de limitaciones económicas, pero parece que en este aspecto también contribuyen los

gustos y hábitos alimenticios de la localidad. Por ejemplo, los frejoles y las lentejas, dos valiosas fuentes de proteínas vegetales, y que allí son abundantes, podrían ser una parte más importante de la dieta que lo que son actualmente. Sin embargo, los atractivos precios del mercado hacen que muchos vendan esos productos fuera del lugar y empleen el dinero para comprar aguardiente, arroz y azúcar, productos con menos valor nutritivo o sin valor alguno.

Los hombres que abandonan a su familia normalmente sólo ayudan en gastos extraordinarios, tales como gastos médicos o de matrícula escolar; raras veces proporcionan alimento o vestido. Los hombres que no han abandonado a su familia a veces dan prioridad a cosas de lujo, tales como ropa elegante o un reloj, que a los medios de subsistencia de sus hijos.

Esto no quiere decir que los varones dominen completamente el sistema de distribución, pero sí controlan el dinero que ganan del trabajo asalariado, de las ventas de sus terrenos y animales mayores. Las mujeres también poseen tierras (y a menudo animales mayores) que manejan ellas mismas. Además, las mujeres normalmente tienen la última palabra sobre la venta de los animales menores (cuyes, gallinas, pavos, ovejas y chanchos). Una mujer económicamente segura que sabe cómo defenderse legalmente puede dominar a un marido más pobre. Sin embargo, en algunos casos, hombres que poseen casas y desean tener una nueva mujer, echan a su mujer e hijos valiéndose del abuso físico. En una de estas familias, la conviviente se resistió a salir, a pesar de los maltratos sufridos, por lo que el marido vendió la casa a un primo, quien la obligó a salir "legalmente". Las mujeres casadas legalmente están más protegidas de tales abusos y también gozan del derecho de heredar a sus esposos, factores que contribuyen a su posición generalmente más alta. Tales mujeres forman una minoría. En un muestreo de setentiséis mujeres adultas en el censo indirecto, cuarentitrés de ellas (57%) eran convivientes, nueve (12%) eran abandonadas y veinticuatro (31%) eran religiosa o civilmente casadas. Este muestreo se inclina a favor de los matrimonios legales, debido a que ellos son más comunes en la capital del distrito, lo cual hace que esta categoría esté sobrerrepresentada. El porcentaje real de parejas legalmente casadas para todo Yuraq Paqcha está indudablemente por debajo del 25%.

EXTRACCION DE LOS EXCEDENTES

Aunque la mayor parte del producto neto es consumido o invertido por los productores, existen numerosos mecanismos que permiten a otros adueñarse de una parte. Estos mecanismos gozan de diferentes grados de legitimidad, desde los impuestos a la propiedad aceptados por todos hasta la imposición de contribuciones ilegales y el robo.

El robo

En el pueblo de Yuraq Paqcha, entre el 6 de agosto de 1978 y el 12 de mayo de 1980, fue denunciado el robo de catorce vacas, dos caballos, dos ovejas y un pavo, en diez casos diferentes. Se recuperaron como cuatro reses después de largas persecuciones en la jalca. Durante el mismo período también se denunciaron robos en tres chacras y siete casas. Aunque no tenemos datos precisos, parece que entre 1970 y 1983 el número de robos ha aumentado.

El robo es condenado por todos, y los paqchanos toman muchas precauciones para proteger su reputación en cuanto se echa a rodar el más leve rumor de sospecha contra alguno de ellos. Sin embargo, una vez que un individuo, o su familia, ha ganado notoriedad como ladrón, sus estrategias sociales son diferentes. Por lo menos cuatro paqchanos mestizoides con antecedentes criminales han adoptado una postura agresiva y machista que intimida a los demás paqchanos y que produce una actitud de deferencia que les facilita la obtención de favores, pero no les otorga un respeto genuino. En 1980, dos de ellos asaltaron al síndico (la autoridad religiosa local más alta) dejándolo casi ciego. No se hizo la denuncia por temor a las represalias.

Otros ladrones adoptan una postura benéfica. Por ejemplo, se rumorea que otros tres paqchanos mestizoides que viven cerca de la jalca son 'buenazos en la noche'; esto es, ladrones hábiles, pero durante el día son ciudadanos modelos. Ellos contribuyen generosamente como mayordomos de fiesta y muestran una extraordinaria cortesía en todos sus actos. Otro

miembro perteneciente a la banda de la familia fue muerto recientemente por un ganadero durante la perpetración de un robo de ganado. Había cultivado una cautivante imagen de "Robin Hood" afirmando que robaba solamente a los ganaderos ricos de fuera del distrito.

Orlove (1973) informa de una alianza general entre abigeos y pastores de las alturas en la zona sur del Cusco. Tal situación puede haber existido en la jalca, donde los apremios de la hacienda eran muy fuertes, pero en el valle del Shumaq no encontramos este tipo de alianzas. Sin embargo, se informa que las bandas de abigeos locales están altamente organizadas, sobre la base de un núcleo de parentesco y de socios que actúan como "espías", postas de relevo, arreadores y reducidos. La competencia y las intrigas que existen entre las bandas han ocasionado por lo menos cinco homicidios en el distrito durante los últimos seis años. Las bandas son pequeñas y durante el período de investigación del estudio se efectuaron solamente robos furtivos y no ataques desembozados. Los informantes de más edad dijeron que hace unos 40 años, grandes bandas de abigeos casi llegaron a controlar los distritos aislados de la región.

Los espías de la localidad, o los que vienen de paso, ganan un porcentaje de lo robado y ejercen una estrecha vigilancia de los movimientos de las víctimas escogidas, de tal manera que la banda pueda dar el golpe cuando los miembros de la familia, especialmente varones, estén ausentes. Esto hace que los paqchanos oculten sus planes de viaje a otras personas y que sospechen de aquellos, especialmente forasteros, que hacen preguntas o cuentan el ganado.

Para combatir a los abigeos y otros tipos de ladrones, las autoridades locales han pedido repetidas veces que se establezca un puesto de policía permanente en Yuraq Paqcha. La reacción del paqchano tradicional a tal posibilidad es ambigua. Desean la protección policial, pero le temen a los policías casi tanto como a los ladrones. Un puesto de policía permanente fortalecería la autoridad política de la pequeña élite local que maneja un sistema de extracción de recursos a menudo tan efectivo como el robo. La policía también puede actuar prepotentemente en las relaciones interpersonales. Los paqchanos se ven obligados a aceptar ese trato en la ciudad,

lo que es fuertemente perturbador para su sentido de cortesía y es algo con lo que no les gustaría vivir en forma constante. Cuando llega la policía, la noticia se extiende rápidamente; algunos paqchanos se esconden en sus casas o en la quebrada y muchos parecen ponerse intranquilos. La formación, en 1986, de una ronda campesina pacífica casi ha eliminado los robos y parece tener el apoyo de la mayoría de los paqchanos.

El cobro de impuestos

Los paqchanos no pagan impuesto a la renta, pero sí a los predios, que en 1980 era igual al 0.2% del valor declarado de la propiedad. La Declaración Jurada de Autoavalúo está muy por debajo del valor real de la propiedad, por lo que en 1980 hasta los paqchanos 'casi ricos' pagaron menos de S/.50000 (\$2.50 dólares al cambio de ese tiempo). Los comprobantes de pago se envían a la capital de la provincia que a su vez los remite a la capital del departamento y continúa así hasta que llegan a Lima. El gobierno central retenía entonces un porcentaje significativo en Lima y devolvía una parte a los lugares de origen en atención a sus requerimientos presupuestales. Se supone que pronto se ha de reemplazar este sistema centralizado por otro local más autónomo, en el que el alcalde y los concejales retendrán y administrarán la mayor parte de los impuestos recaudados en sus distritos. Ello representaría una drástica transferencia de poder de las autoridades regionales y nacionales a las locales. (Mientras se trabajaba en la traducción de este estudio tal cambio se operó.)

Otras formas de recaudación de impuestos incluyen el pago de derechos por la expedición de partidas de nacimiento, defunción, matrimonio, papeletas, diferentes tipos de solicitudes, y por servicios legales y órdenes de las autoridades. Por ejemplo, una persona que es arrestada debe pagar al teniente gobernador por el tiempo que ha empleado en buscarla y arrestarla. Puesto que los alcaldes, jueces, gobernadores y sus asistentes no reciben sueldo, los cobros por tales servicios constituyen su única remuneración legal. En la práctica, estos funcionarios gozan de otras fuentes de ingresos como 'regalitos' que los paqchanos llevan cuando tienen que solicitar sus servicios, y el abuso en la forma de cobro ilegal y robo de recursos gubernamentales y comunales no es raro.

Se recababa un impuesto a nivel nacional exigiendo el uso de papel sellado, que debía ser comprado en el Banco de la Nación o de los revendedores con un recargo del 10 al 25%, pero en Yuraq Paqcha las autoridades recargaban hasta el 40 y 50%. Los paqchanos que tenían necesidad urgente de obtener documentos legales no podían esperar para comprar el papel sellado en su siguiente viaje a la ciudad. Una presión adicional para comprar el papel sellado en la localidad y para llevar regalos proviene del hecho que se considera que las autoridades están haciendo un favor cuando tramitan documentos. Provocar su cólera podría ocasionar numerosas dificultades “técnicas” y demoras con los documentos de carácter legal u oficial.

Las partidas de nacimiento, defunción o matrimonio escritas a máquina en papel sellado, usualmente debían ser presentadas a las autoridades como parte de una transacción legal. Las partidas antiguas eran cuidadosamente examinadas y frecuentemente declaradas nulas en base a tecnicismos, por lo tanto los paqchanos tenían que comprar más papel sellado y pagar para que les hicieran nuevas copias. En 1979, el gobierno, tratando de disminuir los gastos de inscripción para los nuevos votantes analfabetos, ordenó que las partidas de nacimiento se expidieran sin el requisito del papel sellado. Sin embargo, las autoridades locales continuaron exigiéndolo, salvo en los casos de paqchanos relativamente poderosos que conocían sus derechos y amenazaron a las autoridades con denunciarlas por no cumplir con el decreto gubernamental. (El nuevo gobierno aprista recientemente ha eliminado, en muchos casos, el uso de papel sellado. No ha habido oportunidad todavía para estudiar el impacto de estas medidas en Yuraq Paqcha.)

Para poder viajar dentro del país también se exigen ciertos documentos oficiales. A los hombres habitualmente se les pedía la Libreta Militar o Electoral, de lo contrario podían ser detenidos o reclutados para el servicio militar. Hasta hace pocos años, la Guardia Civil realizaba batidas a caballo en las localidades campesinas para reclutar a los campesinos en edad de prestar servicio militar. El servicio militar expuso a muchos hombres paqchanos a la lengua oficial y la cultura mestiza, y probablemente contribuyó a la marcada dicotomía en el grado de aculturación que distingue

a los hombres de las mujeres. Esto también daba lugar a un vasto y lucrativo sistema de soborno, con el cual un campesino compraba su libertad entregando un chanco, una oveja o algún otro obsequio. Las reformas que se han introducido en el sistema de reclutamiento militar han reducido mucho estos abusos. Sin embargo, algunas autoridades locales y regionales continúan sacando provecho del temor y de la ignorancia de los paqchanos en asuntos legales. Los paqchanos que no tienen todos sus documentos en orden, suelen pagar un "derecho" extra a algún funcionario, que solamente de este modo dará curso a los papeles en trámite, a pesar de las irregularidades reales o imaginarias.

En la ciudad, una forma similar de extraer recursos era la venta de boletos para el teatro, bailes o rifas a los campesinos que querían vender animales mayores para el camal de la ciudad. La venta del boleto se hacía como parte del pago por la comprobación del certificado de venta del animal. Aun los campesinos que no tenían la intención de asistir a estos eventos se veían obligados a comprar los boletos para asegurar la venta de sus animales. La gente de las clases media y alta de las zonas urbanas no estaban exentas, pues el mismo tipo de boletos se vendían a los propietarios de vehículos cuando tenían que llevarlos para la revisión técnica.

Existen otras técnicas de extracción, pero es difícil medir su efectividad. El porcentaje más grande de extracción de excedentes probablemente tenga lugar en el mercado, donde los productos campesinos son comprados por los mestizos intermediarios y los consumidores urbanos a precios artificialmente bajos.

La retribución que reciben los paqchanos

Por conveniencia, vamos a dividir los "beneficios" que reciben los paqchanos en cuatro categorías: protectorios, legales, educativos y materiales. La primera no es una retribución legítima, pero sí es la más importante para el paqchano. A la gente poderosa se le hacen regalos y favores como una medida que asegure una protección contra las penurias y calamidades que los paqchanos podrían sufrir si llegaran a "caer en sus

manos". El retorno está representado por cierto grado de seguridad y tranquilidad.

Las autoridades locales y la policía venida de fuera proveen un servicio legal al zanjar las disputas, incluyendo aquellas que se suscitan entre marido y mujer. Mediante órdenes de detención estas autoridades ofrecen a los paqchanos alguna protección contra vejaciones inferidas por otros paqchanos. La dureza de los métodos de interrogación de la policía es un freno para el robo y el crimen, pero también añade una calamidad potencial que pueden sufrir inocentes y culpables.

El beneficio educativo consiste en que el gobierno central paga los sueldos de los maestros de la escuela cuyos servicios permiten que algunos paqchanos adquieran conocimientos valiosos asociados con la lectura y las matemáticas básicas. Sin embargo, la educación que reciben es mínima, aun cuando la motivación de los maestros es tal que deciden permanecer en el pueblo para enseñar. La falta de preparación en las técnicas de la educación bilingüe y de profesores bilingües obstaculiza el progreso académico rural.

Los beneficios materiales exógenos no solo dependen de las estructuras regionales y nacionales, sino también de las relaciones internacionales. Por ejemplo, el Ministerio de Salud paga el sueldo del sanitario y si éste es idóneo y sensible a la cultura local, el gobierno central proporciona una retribución verdaderamente positiva. La ayuda internacional del Programa Mundial de Alimentación, proporciona a los pobladores el "retorno" material más significativo; y está canalizado a través de representantes de tres Ministerios Públicos distintos. El gobernador asumió el control de los alimentos proporcionados para los que trabajaban en la carretera. Los maestros administran un programa de almuerzo diario para los niños de la escuela y el sanitario está a cargo de la distribución de alimentos para mujeres gestantes o lactantes, así como de niños menores de cuatro años.

Según los paqchanos los empleados que administran estos programas venden o cambian algunos de los alimentos para beneficiarse. Algunos

bromean diciendo que tal acción sólo se considera robo cuando sustraen un porcentaje mayor que el 'normal'; pero la mayoría guarda un sentimiento de sospecha y resentimiento aunque no existan tales abusos. Por razones obvias, no ha sido posible determinar la frecuencia de tales estafas.

La mayoría de los alimentos provenientes del apoyo exterior son del agrado de los paqchanos y algunos como el aceite comestible, son altamente apreciados. Los paqchanos no se han vuelto dependientes de estos alimentos "importados" para subsistir, pero su interés por ellos aumenta la influencia de los funcionarios que administran estos programas y, probablemente, también aumenta la buena disposición de los paqchanos a trabajar en la carretera por la cual se transportan tales víveres. Si continúa la explosión demográfica y la tierra se vuelve más escasa, el control de los alimentos donados podría ser clave para una concentración de poder mucho mayor del que actualmente existe en Yuraq Paqcha.

LA RELACION ENTRE LA RIQUEZA Y LA POSICION SOCIAL

El paqchano típico tiende a empequeñecer la importancia de la riqueza en la atribución de la posición social. Varios nos dijeron: 'Acá no hay ni peones ni hacendados. Todos somos iguales'. Sin embargo, la evaluación específica de ciertos individuos revela que la riqueza es siempre un criterio significativo. El estudio etnosemántico (que se describe más adelante) mostró los riesgos de confiar en idealizaciones o en un número reducido de informantes.

Los resultados del estudio etnosemántico, por ejemplo, muestran una relación más estrecha entre la riqueza y la posición social que la que presenta el censo indirecto. La correlación simple "r" es de 0.75 frente a 0.45. Ambos son significativos a un nivel alto, mucho más allá del nivel 0.005. En términos de poder explicativo (r multiplicado por r) en la selección, el nivel económico de un paqchano predice su nivel social preciso en un 56% de los casos; en cambio, en el censo indirecto esta correlación precisa sólo se logra en un 20% de los casos. Al principio pensamos que gran parte de la diferencia era resultado de errores de

muestreo en la clasificación etnosemántica. Para evaluar esta hipótesis, se compararon los resultados del informante principal del censo, con los resultados que dio en la clasificación etnosemántica. En dicha clasificación otorgó aún menos importancia a la riqueza, al efectuar la clasificación de la que había puesto en el censo. Ello sugiere que las diferencias entre el censo indirecto y la clasificación se deben más a una variabilidad entre informantes que a deficiencias de muestreo de los evaluados.

Para examinar la variabilidad intracultural (es decir, entre diferentes evaluadores), se hizo un análisis de regresión simple para todos los evaluadores adultos ($n=14$), correlacionando los puntajes de respeto de cada uno de ellos con los de todos los demás, con los puntajes de respeto compuestos y con las seis variables del censo. Los resultados se han resumido en el cuadro 1. En este capítulo nos ocuparemos solamente de los resultados que relacionan la riqueza con otras variables.

La riqueza es la variable independiente más estrechamente asociada con los puntajes de respeto compuestos ($r = 0.75126$, $n = 52$). Por sí mismo, esto "explica" el 56.4% (r multiplicado por r) de la variación total en puntajes de respeto compuestos. Como ha observado Thompson (1974:130), las variables independientes, separadas o juntas, influyen en la atribución de la posición social, aunque su función es más bien "probabilística y correlacional en naturaleza que exacta y determinística".

Sin embargo, los puntajes compuestos, por su naturaleza, amortiguan el impacto de informantes atípicos y, por eso, pueden exagerar el grado de unidad cultural. La correlación entre nivel económico y condición social de informantes individuales varía entre 0.31280 y 0.82126. Cuando estas cifras se elevan al cuadrado para mostrar más claramente la fuerza de la correlación, las diferencias se vuelven aún más obvias. El coeficiente más bajo "explica" menos del 10% de la variación en la posición mientras que el más alto da cuenta del 67%.

El hecho de que en 13 de los 14 coeficientes, la variación explicada no exceda de 0.49 ($r = 0.70$) y que en 10 de 14 esté por debajo de 0.36 ($r = 60$), puede sugerir que al promediar los puntajes de posición se

Variables del censo

Variables del censo	Puntaje compuesto*	Sexo	Edad	Experiencia política	Riqueza	Bilingüismo	Grado de coincidencia entre evaluadores*																			
							V	C	B	DM	JO	U	RE	MA	CA	FM	MD	JT	DV							
Sexo	.328																									
Edad	.538	.061																								
Experiencia política	.643	.588	.379																							
Riqueza	.751	.351	.405	.651																						
Bilingüismo	.398	.834	-.010	.566	.392																					
Evaluadores*																										
V	.695	.182	.373	.483	.422	.317																				
C	.701	.508	.355	.393	.340	.539	.529																			
B	.411	-.185	.170	.023	.313	-.172	.271	-.019																		
DM	.855	.511	.583	.580	.581	.461	.676	.730	.369																	
JO	.856	.453	.451	.706	.690	.440	.441	.615	.069	.750																
U	.749	.339	.529	.600	.582	.311	.450	.526	.136	.606	.652															
RE	.607	.265	.392	.446	.442	.225	.294	.339	-.082	.483	.722	.568														
MA	.540	-.076	.409	.311	.333	-.161	.305	.068	.558	.373	.388	.377	.222													
CA	.802	.590	.503	.625	.580	.562	.492	.634	.090	.708	.810	.573	.428	.378												
FM	.850	.407	.314	.704	.700	.497	.559	.576	.310	.712	.757	.551	.311	.448	.707											
MD	.724	.146	.363	.490	.550	.251	.465	.438	.194	.494	.620	.437	.357	.357	.558	.706										
JT	.856	.561	.430	.767	.821	.605	.592	.627	.154	.753	.836	.674	.638	.331	.799	.805	.580									
DV	.815	-.024	.509	.283	.639	.174	.553	.540	.442	.640	.536	.458	.274	.259	.552	.635	.325	.792								
CM	.577	-.099	.271	.095	.555	.172	.273	.329	.316	.313	.378	.321	.149	.157	.326	.520	.496	.441	.502							

*de la selección etnosemántica

Cuadro 1: Grados de correlación entre las variables del censo y los puntajes de los evaluadores de la selección.

hayan eliminado muchas tendencias individuales aberrantes y hayan revelado además que la unidad cultural está por encima de la variabilidad individual.

¿Es esta mayor correlación entre nivel económico y nivel social, el resultado de la eliminación de la "confusión" idiosincrática solamente, o pudiera ser que al combinar los resultados de los informantes hubiéramos pasado por alto las diferencias que existen entre grupos de distintas clases de informantes? Los puntajes de aquellos que dieron poco énfasis a la riqueza dan una explicación para responder a esta interrogante. ¿Se correlacionan mejor entre sí que con los puntajes de la mayoría más consciente de la riqueza? Entre los cinco informantes con la correlación más baja (que va desde 0.31 hasta 0.44) no parece haber una unidad de sub-muestra significativa.

Salvo en el caso de B y MA, que están relacionados por matrimonio y tratos personales, los miembros del grupo que no dio importancia a la riqueza como criterio tienen más en común con evaluadores más típicos que con los demás atípicos. Creemos que parte de la correlación entre los puntajes de posición social de B y MA, resulta de la amistad mutua, y de alianzas y enemistades comunes. No están de acuerdo entre ellos sobre la importancia relativa de muchas de las variables del censo, salvo en la poca importancia que dan a la habilidad para hablar el castellano. Conociendo bien a ambos informantes, suponemos que esto sea una reacción contra el sistema local de autoridad, reacción que los ha hecho adoptar una postura moral que condena el comportamiento egoísta de mucha gente que goza de poder. MA es un líder en la cooperativa La Pampa y B una paqchana, relativamente educada, que no ha residido permanentemente en el pueblo. Parece que por razones diferentes se hubieran situado en una posición que está por encima del sistema.

Parece que las mayores diferencias en lo referente a la relación entre riqueza y posición social son el resultado de factores idiosincráticos, y no de diferencias entre sistemas coherentes distintos. Aquellos que dan menos importancia a la riqueza constituyen una muestra variada de hombres y mujeres de diferentes estratos, grados de aculturación, riqueza, etc. Con

excepción de B y MA, los puntajes de posición que otorgaron no presentan una relación estrecha.

Por el contrario, los siete informantes (DM, JO, U, CA, FM, DV y JT) que otorgaron mayor importancia a la riqueza ($r = 0.58$ a 0.82) también muestran, relativamente, una alta correlación el uno con el otro, con los puntajes compuestos (todos menos uno exceden a $r = 0.80$) y con las demás variables del censo. Otros cuatro informantes (V, MD, C y RE) comparten la mayor parte de las características de los anteriores aunque con menos consistencia y unanimidad. Ponen menos énfasis en la riqueza ($r = 0.34$ a 0.55), tienen menos en común con los puntajes de posición compuestos ($r = 0.61$ a 0.72) y con los de los demás.

El hecho de que sus puntajes se relacionen más estrechamente con los puntajes del primer grupo que con los de los demás individuos del mismo grupo, sugiere que comparten el mismo sistema de posición social con el primer grupo, pero que mantienen elementos más idiosincráticos. Este grupo incluye a los informantes culturalmente más conservadores del grupo sorteado, lo cual indica que comparten el sistema de los bilingües, pero "improvisan" más a base de factores personales, (quizás 'según la amistad'). Los tres últimos informantes (CM, MA y especialmente B), son los que tienen menos en común con los puntajes de respeto compuestos. CM es el único informante que da considerable importancia a la riqueza ($r = 0.58$), sin dar énfasis a las demás variables del censo. Es muy probable que esto sea algo más que una coincidencia puesto que CM es uno de los paqchanos más ricos que intervino en la selección etnosemántica.

Las técnicas estadísticas reforzaron el criterio de que la riqueza es una variable de posición significativa para la gran mayoría de paqchanos, pero con un grado de variación (mayor o menor importancia) bastante amplio. La importancia de la riqueza se asocia con un alto grado de participación cognoscitiva en el nuevo sistema de posición social. La riqueza también está estrechamente asociada con los cargos políticos ($r = 0.65$), pero es difícil establecer cuál es la variable más independiente. La riqueza también está en relación directa con la edad ($r = 0.40$), la capacidad para hablar el castellano ($r = 0.39$) y el ser varón ($r = 0.35$). Todos estos factores

son relativamente débiles pero tienen significancia estadística más allá del nivel 0.01.

En vista de las ventajas de los hombres de hablar el castellano, de tener un grado de instrucción más alto, y de las posibilidades de obtener ingresos por medio de empleos fuera del distrito, es sorprendente que la relación entre sexo y riqueza no sea más fuerte. El censo indirecto no muestra una correlación significativa entre la riqueza y el sexo, lo que podría indicar que la mujer puede sostenerse a sí misma económicamente, a pesar de sus aparentes desventajas. Esto puede ser verdad para la mujer casada promedio, pero existe muy poca duda de que las personas más pobres de Yuraq Paqcha son mujeres abandonadas. Otra posibilidad es que algunos evaluadores hayan empleado medidas distintas para las mujeres, comparando el nivel económico del grupo formado por mujeres solamente.

El punto de vista del paqchano tradicional no ha sido representado con justeza en el muestreo. (De los quince evaluadores, sólo tres fueron monolingües.) Los tres evaluadores monolingües dan un énfasis un poco menor que el término medio a la riqueza y un poco mayor a los factores idiosincráticos. La evidencia está lejos de ser concluyente, pero los datos no contradicen un modelo en el cual un solo sistema de posición social fuertemente basado en las variables del censo, especialmente la riqueza, la autoridad política y la edad, es cada vez más aceptado por la mayoría de los paqchanos. Los más tradicionales, sin embargo, también otorgan preeminencia a la reputación, las alianzas personales y otras variables idiosincráticas para evaluar la posición social de una persona.

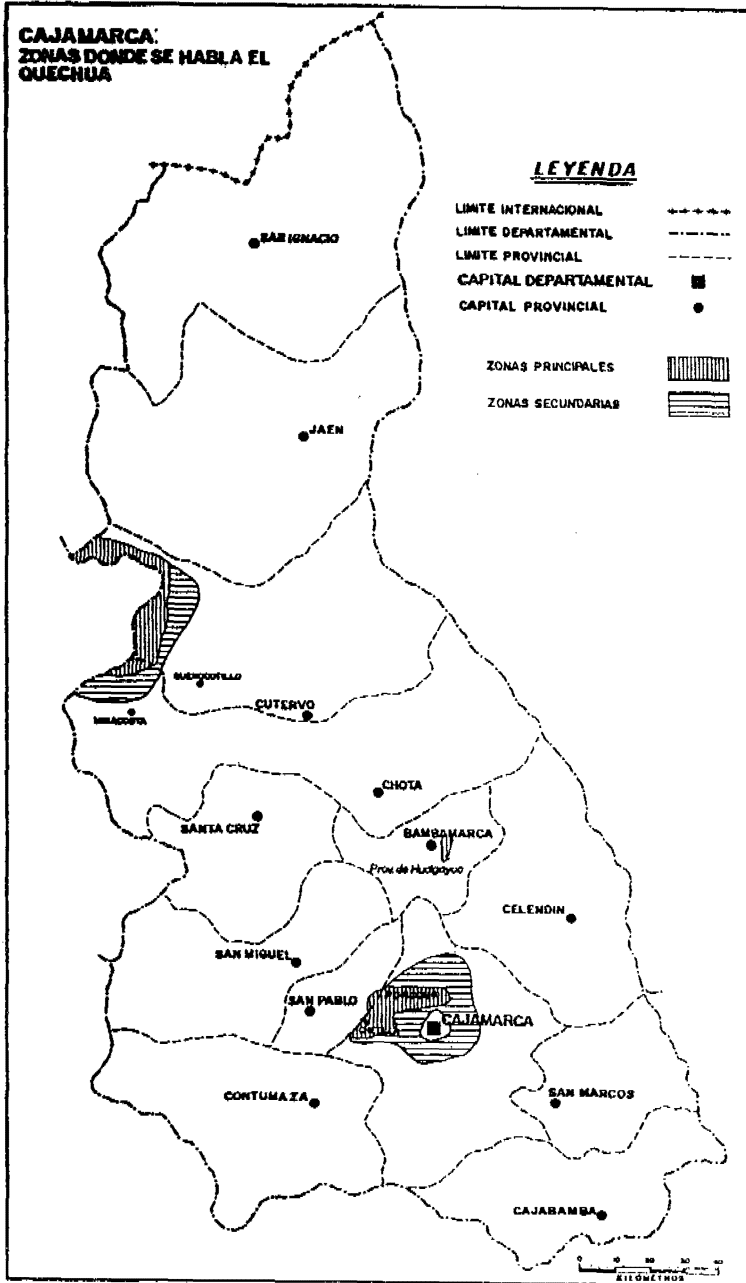
Capítulo 6

EL LENGUAJE EN SU CONTEXTO SOCIAL

El quechua es una lengua de minorías en el departamento de Cajamarca y pervive en zonas separadas, como islas etnolingüísticas en un mar de pueblos de habla castellana. La distribución de tales zonas presta un apoyo solamente parcial a la hipótesis de Aguirre Beltrán (1967) referente a las “regiones de refugio”, que habla de la concurrencia del aislamiento geográfico y la supervivencia de lenguas y culturas minoritarias. La mayoría de áreas donde se habla quechua circundan la ciudad de Cajamarca, mientras que en casi todas las regiones más apartadas del departamento, el monolingüismo en castellano es dominante. Todavía no estamos en condiciones de ofrecer una hipótesis totalmente convincente acerca de los orígenes de este patrón de supervivencia, pero en este capítulo se tratarán diversos factores que probablemente hayan contribuido a ello.

En Cajamarca están íntimamente entrelazados el lenguaje y la identidad étnica. Estos influyen en el establecimiento de intimidad social y en la determinación de la posición social de una persona. Por ejemplo, si un profesional cajamarquino erudito y bien vestido mencionara que su madre hablaba quechua, el concepto que hasta ese momento había merecido de otros cajamarquinos caería por los suelos.

**CAJAMARCA:
ZONAS DONDE SE HABLA EL
QUECHUA**



En una sociedad plural y bilingüe, como la de Yuraq Paqcha, los portadores de dos culturas se encuentran en contacto de muchos años, sobre la base de una interdependencia económica y política. En esta situación las diferencias lingüísticas y socioculturales pueden ser magnificadas o minimizadas en la creación de estereotipos étnicos. La exageración de diferencias étnicas puede esconder una unidad cultural básica. Por ejemplo, un campesino bilingüe que renuncia al quechua trata de distinguirse de sus paisanos llamándolos "indios". Adopta ciertos rasgos superficiales de la cultura mestiza, pero básicamente, su sistema de conocimientos es mucho más quechua que mestizo. De la misma manera, compartir una sola identidad étnica puede oscurecer muchas de las diferencias culturales que distinguen a varios subgrupos que la conforman. En Yuraq Paqcha, por ejemplo, existen marcadas diferencias entre la cosmovisión de los hombres y de las mujeres, aunque todos se identifican como quechuahablantes nativos.

Siguiendo la definición de Keesing, consideraremos que una cultura es "un sistema de conocimientos, un conjunto de los sistemas cognoscitivos que son más o menos compartidos por los miembros de una sociedad" (1979:15). Esta definición reconoce la complejidad de la realidad cognoscitiva, pero nos deja con la interrogante siguiente: ¿Dónde empezamos a considerar que dos culturas históricamente distintas se convierten en segmentos de un solo sistema? ¿Cuál es la participación cognoscitiva que se debe considerar "más o menos" suficiente para formar una cultura única?

En este estudio no se hará el intento de determinar, de una manera rígida, tal punto crítico en el proceso de fusión cultural, pero la interrogante tiene importancia para una discusión posterior sobre si es uno o son dos los sistemas de concepción de la posición social que actúan en Yuraq Paqcha.

Antes de tratar los detalles lingüísticos y sociolingüísticos de la región y la comunidad, vamos a dirigir nuestra atención hacia la historia y la dialectología generales del quechua.

**UN BOSQUEJO DE LA HISTORIA
Y DE LA DIALECTOLOGIA GENERALES DEL QUECHUA**

A medida que hemos ido avanzando en el campo de la dialectología quechua, han ido saliendo a luz más variedades de esta familia de lenguas. El artículo clásico de Mason sobre el quechua (1946) es ya obsoleto y plagado de errores, debido a que hizo generalizaciones vastas a base de datos muy limitados. Sus errores fundamentales (que forman parte de la ciencia tanto popular como antropológica) son los siguientes:

- Hasta el año 1530 “el quechua se encontró solamente en una pequeña región del Cusco”.
- “...era entonces solamente una de las muchas lenguas, posiblemente inconexa, de la región andina”.
- “En pocos años sin embargo, el quechua reemplazó a las otras lenguas nativas”.
- “Las variedades de la lengua quechua no se diferencian demasiado, y ninguna varía mucho del patrón standard, situación que apoya la hipótesis de la extensión reciente de ellas”. Las variedades “forman grupos regionales, pero probablemente ninguna es absolutamente ininteligible a otra diferente”.
- “El quechua del Cusco fue y sigue siendo la norma”.
- “Los del grupo de Ayacucho son los más diversificados e individualizados, y en algunos respectos los más arcaicos” (Mason, 1946:197,198).

Su *Clasificación moderna del quechua* (*ibíd.*:159) tiene muy poca relación con la realidad; engloba “dialectos”, tan diferentes como el español y el francés, en un grupo del norte (“Chinchaysuyo”) y separa variedades muy similares, como las de Ayacucho, Cusco y Arequipa, en grupos distintos.

Posteriormente, Parker clasificó las variedades quechuas en dos grupos que él llamó "A" y "B", y aseveró que "cualquier par de dialectos que se encuentren comprendidos dentro de uno de estos grupos son mutuamente inteligibles" pero no aquellos que se encuentren más allá de sus límites (1963:243).

Torero (1964) también separó las variedades en dos grupos, pero su quechua I corresponde al quechua B de Parker (y el quechua II, al quechua A), porque consideró al quechua I como el más antiguo. Posteriormente, Torero (1974) clasificó al quechua peruano en siete "supralectos": Ayacucho-Cusco, Ancash-Huánuco occidental, Yaru-Huánuco oriental, Jauja-Huanca, Yauyos, Cañaris-Cajamarca y Chachapoyas-Lamas. Reconoció que ninguno de los siete grupos son mutuamente inteligibles a un nivel que permita la adecuada comprensión, ni siquiera de material escrito; pero afirma que dentro de cada supralecto podría adecuarse la comprensión escrita. Creemos que aun la clasificación de Torero en siete grupos, es optimista. Por lo menos los supralectos Chachapoyas-Lamas y Ancash-Huánuco occidental, deberían ser considerados como cuatro supralectos distintos. Las variedades de Cajamarca y Cañaris comparten muchos rasgos gramaticales, pero diferencias léxicas dificultan la comprensión mutua. (Estas opiniones se basan en la experiencia personal obtenida con el quechua de Cajamarca, Lambayeque, Chachapoyas y San Martín; la de Ancash y Huánuco occidental se basa en una comunicación personal de David Weber.)

El grupo dialectal central (quechua B de Parker, quechua I de Torero), se habla en los departamentos de Ancash, Huánuco, Pasco, Junín y partes de los departamentos de Lima, Ica y Huancavelica. Parece ser más diversificado que el quechua A (quechua II de Torero), que se habla en Colombia, Ecuador, Bolivia, Argentina, Chile, en la zona norte, la selva y el sur del Perú.

Landerman (1978) demuestra lo difícil que es encontrar fronteras precisas entre las áreas A y B para efectuar esta división en dos grupos, y plantea una clasificación de cuatro áreas: 1) *Quechua del Norte*, que

comprende el inga de Colombia, el quichua del Ecuador y el quechua de los ríos Pastaza, Napo y Tigre en el Perú; 2) *Quechua Norperuano*, que comprende el quechua de Ferreñafe (Lambayeque), Cajamarca, San Martín y Chachapoyas; 3) *Quechua Central*, que coincide con la familia central de Parker y Torero, y 4) *Quechua del Sur*, el sur del Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

Nos parece que estas cuatro áreas encierran importantes rasgos lingüísticos comunes, pero que la división A y B (II y I) es también útil, a un nivel taxonómico más alto, aun cuando reconocemos la existencia de variedades que exhiben una mezcla de rasgos A y B.

Dentro del Quechua Norperuano, haríamos, siguiendo a Torero, otra sub-división de dos pares: Cajamarca-Ferreñafe y San Martín-Chachapoyas, basándonos en semejanzas tanto léxicas como fonológicas y morfológicas. Aunque hay varios rasgos que unen estas cuatro variedades, debemos reconocer que, en cuanto al lexicon, las variedades de San Martín y Chachapoyas tienen más en común con el Quechua del Sur que las otras dos variedades norteñas.

La falta de inteligibilidad mutua no siempre implica una gran distancia genética entre variedades. En ciertos casos, la alteración de algunos fonemas frecuentes puede reducir la comprensión drásticamente entre variedades estrechamente relacionadas. (Por ejemplo, el cambio de /r/ por /l/ como en *nuru* y *lulu* 'huevo' en variedades de Junín.) Por otro lado, los nativohablantes quechuas frecuentemente exageran las similitudes entre variedades. Crean sus significados propios al escuchar un mensaje en otra variedad, en vez de captar con precisión el mensaje. Piensan que entienden, pero el significado original se les escapa.

Las diferencias relativamente profundas en la fonología, la sintaxis y la semántica, que existen entre los supralectos, indican que la separación se realizó mucho más temprano de lo que se había pensado. También proporcionan muchos indicios útiles sobre el desarrollo histórico del quechua, tema al que dirigimos ahora nuestra atención.

La lección más clara y notable del estudio de la dialectología y de la reconstrucción histórica del quechua, es que las variedades centrales (B o I) son preincaicas. En lo que ahora son los departamentos de Ancash, Huánuco, Junín, Lima (región central) y Pasco, los Incas conquistaron a “parientes” lingüísticos —civilizaciones que hablaban variedades del quechua que se habían separado del protoquechua siglos antes de la conquista incaica. Aunque los conquistadores impusieron el quechua imperial (Cusco o una variedad costeña) como la lengua oficial para los asuntos administrativos, lo probable es que éste era hablado inicialmente sólo por los funcionarios imperiales y una reducida élite local. La gente común siguió hablando las variedades locales y regionales del quechua I (B), que ya por entonces se había diversificado mucho. Después de la conquista española, la élite local aprendió el castellano pero la gente común siguió hablando el quechua preinca.

Como Torero (1974), pensamos que el quechua del Cusco no era la única “lengua general” del imperio incaico. También se hablaba ampliamente una variedad costeña, tal vez de Chíncha, que era distinta. Varios rasgos lingüísticos (como una gran simplificación morfológica, por ejemplo) sugieren que puede haberse extendido en forma de *lingua franca* como resultado de la conquista, de un movimiento religioso o del intercambio comercial. Fuentes históricas también indican la coexistencia de un quechua general costeño distinto del cusqueño. El diccionario y gramática de Santo Tomás (1560) muestran varios rasgos norteños no cusqueños. Santo Tomás trabajó a lo largo de la costa peruana, especialmente en Chíncha y Chicama, antes que el quechua se extinguiera. Parker (1963) reconoce la significación y el esmero del trabajo de Santo Tomás, y posteriormente Torero (1974) plantea la teoría de que la variedad de la costa fue una lengua general para el comercio.

Torero subraya el poder económico de los sectores costeños, resultado de las transacciones comerciales realizadas a lo largo de la costa utilizando grandes balsas. Cree que antes de la conquista de los Incas, Chíncha controlaba el comercio marítimo y extendió su lengua a lo largo de la costa. (Sin embargo, es también posible que los mismos Incas la hayan empleado como lengua general, o que se haya extendido mediante la conquista o algún

movimiento religioso, y no como consecuencia de relaciones de índole comercial).

El avance del Cusco dominó a Chíncha, incorporándolo por alianza y no por conquista. El señor de Chíncha era merecedor de sentarse junto a Atahualpa y “los doseles de ambos mostraban un esplendor tan comparable, que Francisco Pizarro no supo . . . cuál de los dos era el Inca” (Torero, 1974:93, citando al cronista Pedro Pizarro).

El señor de Chíncha fue muerto en la plaza de Cajamarca y Atahualpa lo recordaba como un buen amigo que había sido el señor de la costa y que podía lanzar cien mil balsas desde Chíncha solamente. Es probable que el número de balsas disponibles sea exagerado, pero ya sea que el dialecto costeño general se hubiera originado o no en Chíncha, existen evidencias más contundentes de su existencia junto al quechua del Cusco en la época de la conquista de los españoles. Garcilaso de la Vega informa que:

. . . el Inca Atahualpa, para comunicarse con los españoles en Cajamarca, mediante el intérprete Felipe (que afirmaba ser de la isla de Puná y había aprendido quechua en Tumbes y no en el Cusco; y quien de acuerdo a los autores había nacido en Poechos, que ahora es la región de Piura), tomó la precaución de hablarles en la lengua del Chinchaysuyo, que el intérprete entendía mejor, puesto que era más comúnmente usado en esas provincias, que la lengua del Cusco (Garcilaso de la Vega, capítulos 23, 25, citado en Torero, 1974:95).

El hecho de que Atahualpa se hubiera criado en Quito implica que la variedad costeña también era hablada por los nobles, por lo menos como segunda lengua, en esa capital norteña.

Un indicio final a favor de la existencia de un quechua general costeño parecido al norteño de hoy, se basa en los topónimos que ahora incluyen consonantes sonoras, especialmente después de sonidos nasales /m/ y /n/ (como en las voces “Paucartambo”, “Tambobamba”). Esta característica se

encuentra actualmente sólo en las variedades norteñas y norperuanas. Estos nombres de lugares son anómalos en las variedades quechuas del centro y del sur, y no hay evidencia de que sean arcaísmos de esas variedades. (Véase el diccionario de Gonzáles Holguín del quechua antiguo del Cusco). No hay ninguna razón que nos lleve a pensar que los españoles oyeron mal la pronunciación quechua. En el castellano del siglo XVI había un claro contraste fonémico entre /p/ y /b/, /t/ y /d/, y /c/ y /g/. ¿Por qué escribieron, entonces, “Tambo” en vez de “Tampu”, “Tambobamba” en vez de “Tampupampa”? Una posible explicación es que, en aquel entonces, aun en el sur del Perú se hablaba el quechua del Chinchaysuyo como *lingua franca*. Otra posibilidad es que hayan escuchado a sus intérpretes, prisioneros capturados en el norte del Perú o en la costa sur del Ecuador, quienes hablaban el quechua del Chinchaysuyo y no el del Cusco, según Garcilaso.

Este razonamiento va paralelo con una sugerencia de Landerman (comunicación personal), que dice que Lima es posiblemente el nombre dado al valle del río Rímac por los aliados wankas de Pizarro, cuyo quechua había cambiado la /t/ protoquechua por la /l/, mucho antes de la conquista española. También es posible que los habitantes del valle del Rímac hayan hablado una variedad del quechua B con rasgos parecidos al Huanca, como ha sugerido Rodolfo Cerrón-Palomino (comunicación personal). Así pues, es posible que los topónimos quechuas hayan nacido de diferentes variedades del quechua según las circunstancias históricas específicas.

Se hablaba así probablemente a lo largo de toda la costa del Pacífico (o al menos desde Chíncha hacia el norte) un quechua parecido al norteño de hoy, tal vez como una lengua general. La dialectología ecuatoriana sugiere que el área de Quito fue el centro de difusión para la sierra ecuatoriana, en la misma forma en que la región peruana central hubiera sido el centro más antiguo del protoquechua para toda la región andina. La diferenciación de dialectos es más profunda en el antiguo centro peruano. Para citar un ejemplo diremos que el departamento de Huánuco muestra tanta diversidad dialectal como la de todo el Ecuador. Este es un argumento de peso en contra del origen ecuatoriano del quechua propuesto por Stark

(1973). Aunque el grupo norteño (o ecuatoriano) de Landerman es más parecido al grupo sureño que al central o al norperuano, es muy posible que su origen sea preinca, tal vez de Chíncha como lo afirma Torero, o de otra civilización que más tarde fue incorporada al imperio incaico con su lengua intacta.

Desde esta perspectiva, solamente el grupo de dialectos del sur (según la clasificación de Landerman) encajan inequívocamente en el modelo tradicional de la imposición del quechua cusqueño por el Inca en la población total de un pueblo conquistado. Es posible que el grupo norteño (Ecuador y Colombia) pudiera encuadrar también con este modelo. Pero es mucho menos probable que el grupo norperuano sea un descendiente directo del Cusco, y se puede afirmar con certeza que el grupo central no lo es.

Después de la conquista española, el quechua del sur continuó extendiéndose como *lingua franca*, y sus hablantes pensaron establecerla como la única "lengua general" legítima del imperio incaico. En algunos casos, los sacerdotes españoles actuaron como agentes de difusión. La creciente inmigración española y la aniquilación de los pobladores nativos provocada por las epidemias, el envenenamiento por mercurio en las minas coloniales y otros aspectos de la explotación española, detuvieron la expansión del quechua en muchas áreas y propiciaron la desaparición del quechua costeño que conociera y estudiara Santo Tomás.

Durante el período colonial la mayoría de otras lenguas indígenas también desaparecieron en las serranías. Muchas habían sobrevivido al relativamente breve imperio de los Incas y luego se habían mantenido junto con alguna variedad de quechua general; pero la presión ejercida por el castellano y el quechua eliminó a la mayoría, con excepción del uru, el chipaya, el kawki y el aymara. Actualmente, el aymara va reemplazando al uru y al chipaya. Aunque el quechua está cediendo terreno al español, en términos de la proporción de la población que lo habla, el número absoluto de quechuahablantes probablemente está creciendo, por lo menos en el sur del Perú.

En contraste con la Amazonía peruana, donde están operando varios programas de educación bilingüe a largo plazo, en la sierra, que tiene una población de habla quechua y aymara mucho mayor, no existe un programa general que reconozca a esas lenguas como vehículos de educación o comunicación escrita. Proyectos piloto en educación bilingüe se han conducido en Ayacucho (Burns, 1968; Zúñiga y Moya, 1978), Puno y Cusco (Solá y Weber, 1978); pero, con la excepción de partes de Ayacucho, Cusco y Puno, actualmente la educación pública en toda la sierra se realiza en español en escuelas donde normalmente enseñan maestros mestizos que reciben muy poca o ninguna capacitación en la lengua o la cultura quechua, o en comunicación intercultural. El nuevo gobierno aprista quiere cambiar esta situación, pero no se ha establecido todavía un sistema funcional de educación bilingüe para la sierra.

Los maestros de las escuelas fiscales son mal pagados con relación a otros profesionales del país y su nombramiento a un poblado quechua, por lo general, es visto como un exilio temporal de la civilización. Por lo demás, tienen que afrontar muchas dificultades, tanto físicas como psicológicas, y la separación de sus esposas e hijos, quienes normalmente se quedan en las ciudades. Tienen pocas razones para identificarse con la población de habla quechua, o para permanecer en el campo más tiempo que el necesario.

Durante el gobierno del general Juan Velasco, se declaró al quechua como lengua oficial tan válida como el español. Esto hizo del Perú, en teoría, una nación bilingüe. La ley impuso el estudio obligatorio del quechua para todos los escolares peruanos; obligó la presencia de intérpretes en las cortes de justicia para los quechuas monolingües; y estableció un alfabeto oficial para seis variedades importantes del quechua, y la publicación de libros y periódicos en quechua.

Muchos maestros mestizos empezaron a estudiar quechua en numerosas academias que proliferaron después de la promulgación de la ley en el año 1975, a fin de prepararse para lograr empleos como profesores de quechua. La toma del mando por el general Morales Bermúdez y la crisis

económica del mismo año (1975) impidieron la implementación de la ley. La nueva Constitución del Perú del año 1979 ha reemplazado a la ley con un reconocimiento oficial más limitado del quechua.

Hubo una gran controversia en los círculos mestizos, y entre las personas educadas bilingües de habla quechua, sobre el reconocimiento del idioma, pero la mayoría de la población rural quechua permaneció ignorante de la existencia de la ley (véase Lozano, 1978). A pesar de la abolición de la ley original, los artículos relevantes de la nueva Constitución, la publicidad y la publicación de gramáticas, diccionarios y periódicos en quechua han alentado a los intelectuales quechuahablantes a defender su lengua materna y ha amortiguado en algo los prejuicios anti quechuas de muchos mestizos.

LA DISTRIBUCION DEL QUECHUA EN CAJAMARCA

Muy pocos de los residentes permanentes de la ciudad de Cajamarca hablan quechua. Alrededor de la ciudad, su posición social extremadamente baja da como resultado un bilingüismo escondido y una tendencia a evitar el contacto con mestizos por parte de los quechuas monolingües. Ante extraños, la actitud general de los bilingües es negar que hablan quechua. Es así que en el censo del año 1972 se informa que existe un poco menos de diez mil quechuahablantes en el departamento. La experiencia personal nos lleva a pensar que aun un cálculo del doble o triple de esa cifra, quedaría corto. A menos que el prestigio local del quechua se eleve considerablemente, es probable que no se pueda efectuar una cuenta precisa de los que lo hablan.

Muchos quechuas monolingües no aparecen en el censo debido a que por vergüenza de no poder hablar el castellano, se esconden de los censadores. Si los miembros bilingües de una familia proporcionaran información sobre sus familiares monolingües no censados, muy rara vez mencionarían su incapacidad para hablar español, y negarían rotundamente que algún miembro de la familia sea de habla quechua. El bilingüe entrevistado piensa que esto lo libera del estigma de pertenecer a una

familia de "indios". Una reticencia similar se presenta en otros departamentos del Perú, pero es más marcada en Cajamarca que en cualquier otra área quechua conocida por nosotros. (Recién, en 1987, se notan cambios a favor del quechua.)

En un gran círculo de comunidades alrededor de la capital del departamento, viven muchos de estos bilingües escondidos. Los hemos encontrado en La Paccha, La Colpa, Llacanora, Pariamarca, Huacataz, Otusco, Ronquillo, Chamis, Cumbe y otros anexos de los distritos de Cajamarca y Los Baños. Sin embargo, solamente Porcón, en la parte alta del valle de Cajamarca, y Chetilla, en un valle vecino, son reconocidos por el habitante promedio de la ciudad como áreas de habla quechua. En ellas, existen tantos quechuas monolingües que no pueden esconder el idioma vernáculo. Quedan aún grupos más pequeños de habla quechua en las provincias de Bambamarca y Chota. El de Bambamarca es parecido al porconero pero el hablado en las alturas de Miracosta (provincia de Chota) probablemente tenga más en común con la variedad de Cañaris (Ferreañafe), del departamento de Lambayeque.

El quechua de Cajamarca es relativamente uniforme. Existen diferencias dialectales sutiles que distinguen a muchos caseríos vecinos, pero que no afectan la mutua inteligibilidad. Un texto sencillo que grabamos en Chala, cerca de Bambamarca, resultó completamente inteligible para un hablante de quechua de Porcón, cerca de Cajamarca, con la sola excepción de una raíz. Las diferencias entre el quechua de Porcón, el de Yuraq Paqcha y el de Chetilla son insignificantes, por lo que se puede afirmar con certeza que han surgido después de la conquista española. En casi todas las isoglosas, las formas de Chetilla y de Yuraq Paqcha son relativamente conservadoras (esto es, más cercanas al protoquechua), y las formas de Porcón más innovadoras.

Todas las subvariedades demuestran el préstamo de una cantidad considerable del léxico de la lengua española, pero son conservadoras en sus sistemas fonológicos y morfológicos, preservando contrastes fonémicos tales como /č/ frente a /ç/, /k/ frente a /q/, /s/ frente a /š/ y /ś/.

LA HISTORIA DEL QUECHUA DE CAJAMARCA

El quechua de Cajamarca comparte ciertos rasgos (tales como la sonorización de oclusivas después de sonidos nasales y el sufijo *-shina* 'como') con el quechua norteño y con otras variedades del grupo norperuano. En términos de la mayoría de los sufijos y raíces usados por Parker (1963) y Torero (1964), para distinguir las familias A (II) y B (I), es muy claro que el cajamarquino pertenece a A (II). Sin embargo, también retiene el contraste /ç/ - /ĉ/, presente solamente en algunas variedades del quechua central y norperuano. A menos que el quechua del Cusco en la época de la expansión inca aún hubiera empleado este protocontraste, no parecería que el quechua de Cajamarca sea un descendiente directo del cusqueño. Parece dudoso que un cambio innovador haya producido el mismo contraste de manera independiente en zonas geográfica y lingüísticamente apartadas. Es más probable que el quechua del sur haya perdido el contraste antes de la expansión incaica y que el fonema /ç/ cajamarquino sea de origen preinca. Siguiendo el mismo razonamiento, es aún menos probable que el cajamarquino provenga de las variedades norteñas (o ecuatorianas) que carecen de los contrastes /ç/ - /ĉ/ y /k/ - /q/ y de la morfología compleja del quechua de Cajamarca y de la mayoría de otras variedades.

Las fuentes históricas (Espinoza, 1967) pudieran interpretarse como favorables a la tesis que defiende el origen ecuatoriano del quechua de Cajamarca. Los documentos coloniales se refieren a Porcón como una comunidad de mitimaes cañaris, zona que ahora pertenece al Ecuador. Los documentos históricos locales que datan del año 1586, indican que Yuraq Paqcha fue también una comunidad de mitimaes, pero de la región de Chachapoyas. (Véase la pág. 72.)

Como en la mayoría de regiones andinas, la situación dialectal contemporánea no guarda correspondencia con los movimientos demográficos descritos por los cronistas del siglo XVI. La subvariedad de Porcón no tiene mayor afinidad con el quechua cañaris moderno del Ecuador, como tampoco la paqchana con la chachapoyana. Todas estas subvariedades

forman una unidad que contrasta con las variedades del quechua ecuatoriano y chachapoyano existentes.

Podríamos proponer la siguiente hipótesis: ambos grupos de mitimaes, como la mayoría de inmigrantes, aprendieron a hablar la lengua local, en este caso el quechua de Cajamarca, después de su llegada a Cajamarca. Es probable que los chachapoyanos hayan llegado durante el reinado de Tupac Yupanqui (1471-1493), o tal vez durante el período comprendido entre 1463 y 1471, cuando éste comandaba los ejércitos de Pachacútec.⁸ Es probable que los mitimaes cañaris y chachapoyas hayan hablado originalmente lenguas distintas, no quechuas, y algunos pudieran haber hablado también como *lingua franca* un quechua norteño, anterior a la conquista por los Incas.

Entre 1475 y la conquista española en 1532, estos grupos de mitimaes por lo menos empezaron a aprender la variedad local del quechua que había llegado anteriormente al valle de Cajamarca. Las reducciones durante la década de 1580, que concentró a los indígenas en Cajamarca, probablemente aceleraron la asimilación del quechua local y el abandono de las lenguas que antes habían hablado.

El origen de la variedad quechua local es oscuro. Quizás no haya sido la lengua original de Cajamarca. Tres cronistas, Cieza (1554), Calancha (1638) y Garcilaso (1723) informan que antes de la conquista de los Incas, Cajamarca y Huamachuco hablaban la misma lengua (véase Rowe, 1946:187). Zevallos (1948) dice que en Huamachuco se hablaba un idioma llamado culli, por lo menos hasta 1785. Una lista de 43 palabras indica que por esa época el culli había prestado gran cantidad de palabras tanto del quechua como del español, pero la mayoría de las raíces vienen claramente de un origen completamente distinto. El culli puede haber sido la lengua original de Cajamarca y Huamachuco, pero también es posible que haya sido hablado solamente por algunos de los mitimaes Incas, trasladados al área de Huamachuco y el sur de Cajamarca, o por enclaves provenientes de una civilización costeña vecina. Tales enclaves fueron comunes,

8. Estos datos se basan en el documento de Juan Chillcho (1586), curaca de Yuraq Paqcha, y en Rowe (1946:187), quien cita a Cabello de Balboa (1586, libro 3, capítulos 9-21).

especialmente en las estribaciones occidentales de los Andes (véase Murra, 1972). A pesar de las incertidumbres mencionadas, el *culli* es el candidato más conocido que podría ser señalado como la lengua prequechua de Cajamarca. He descubierto unas pocas toponimias con sabor *culli*, pero la mayoría de ellas se encuentran al sur de la provincia de Cajamarca. Torero (1986) propone la existencia de otro idioma prequechua de Cajamarca y Adelaar (1987) deja abierta la cuestión.

Otra pregunta fundamental tendría que ver con el lugar donde se originó el quechua regional cajamarquino. Torero (1968) intenta señalar al sur del departamento de Lima como el centro preinca de difusión de este quechua regional. Las similitudes que encontró entre las variedades de Yauyos y Cajamarca son muy superficiales para ser convincentes y sus datos no apoyan, en forma clara, sus conclusiones. Es de esperar que futuros estudios comparativos aclaren este problema. En la actualidad, los datos lingüísticos sugieren que el quechua de Cajamarca y el de Cañaris, Lambayeque, son miembros muy conservadores de la división A (II) del quechua, que hace siglos se aislaron de los centros lingüísticos más innovadores y que el *lambayecano* tiene una relación genética un poco más estrecha con las variedades del quechua B (I) del centro que el quechua de Cajamarca.

Algunos podrían sentirse tentados a ver al quechua de Cajamarca como un dialecto marginal arcaico del Cusco. El problema principal que parte de esta explicación es que Cajamarca fue conquistada bastante tarde por los Incas. El quechua del Cusco habría tenido que cambiar muy rápidamente entre 1465 y 1535, y en ese mismo período breve un primer grupo de mitimaes del Cusco habría extendido su habla, ahora arcaica, en la zona de Cajamarca, perdiendo glotalización y aspiración, e introduciendo numerosas innovaciones en el proceso. Algunas innovaciones serían: la sonorización de oclusivas después de nasales; un sistema de pluralización de la primera persona con nuevos sufijos nominales y verbales; un cambio en el sufijo verbal del pretérito con sujeto de primera persona y complemento de segunda persona; la creación de nuevos sufijos verbales para el reflexivo y el benefactivo; la invención de *-yka* como sufijo verbal continuativo y del contraste fonémico /ç/-/ç̣/ en Cajamarca y muchas de las demás variedades

más antiguas del centro; y la creación de un sufijo verbal *-shiti* que marca una acción consecuencial. Además habría que inventar gran número de nuevas raíces muy distintas de las del cusqueño, pero compartidas con las variedades centrales del quechua B (I).

Es más factible pensar que una variedad conservadora del quechua A ya se haya hablado en Cajamarca cuando llegaron los Incas o que ellos la hubieran traído a través de mitimaes numéricamente dominantes. Su uniformidad relativa sugiere, en todo caso, una fecha no muy temprana de llegada.

El patrón de distribución del quechua de Cajamarca, en el que existen enclaves que sobreviven en los alrededores de la ciudad, pero no en el interior, sugiere que el quechua no era la lengua original, sino que llegó al centro urbano más importante y estratégico de la región: la ciudad de Cajamarca. La posición del quechua como lengua general durante el período colonial, tal vez hizo que las presiones fueran menos severas que las ejercidas sobre otras lenguas indígenas. Es así como el español dominó las áreas aisladas donde se hablaban otras lenguas nativas, mientras que en Cajamarca, el quechua que estaba arraigado sobrevivió por más tiempo que las demás lenguas. Esta hipótesis explicaría la supervivencia del quechua en las áreas del centro y sur del Perú, y su relativa debilidad en el norte. Sin embargo, ello no explica por qué el quechua y no el español reemplazó a tantas otras lenguas minoritarias del Ecuador. Acaso Quito, por ser un centro incaico más importante estaba en mejores condiciones para extender su influencia lingüística durante el incanato y en la época de la colonia. Es también posible que el quechua se haya establecido en Quito antes de la conquista incaica, pero la familia norteña (del Ecuador y Colombia) muestra muchos rasgos lingüísticos que pudieran ser derivados de la cusqueña.

BILINGÜISMO Y USO DEL LENGUAJE EN EL DISTRITO DE SAN PEDRO

El lenguaje y la identidad étnica están estrechamente ligados en Yuraq Paqcha. La distribución de lenguas y sociolectos dan valiosas referencias acerca de las relaciones étnicas y la desigualdad social. Debido a factores

históricos específicos, la distribución del quechua y el español, dentro del distrito, no concuerda con el modelo andino clásico, en el que el español domina en los centros políticos, mientras que el quechua es la lengua de los caseríos más aislados. En cambio, la capital de Yuraq Paqcha, un centro político quechuahablante, está rodeado por caseríos en los cuales se habla aún más quechua, y más allá de los cuales se encuentran aldeas donde el proceso de castellanización es más avanzado.

Los pueblos y anexos en que se hablan estos idiomas se muestran en el gráfico que se encuentra a continuación. El 1 marca las zonas en las que se habla más el quechua; el 5, las zonas en que se habla menos. Los números se basan en visitas a los caseríos, a observaciones personales del comportamiento lingüístico, en entrevistas informales con residentes del caserío y en

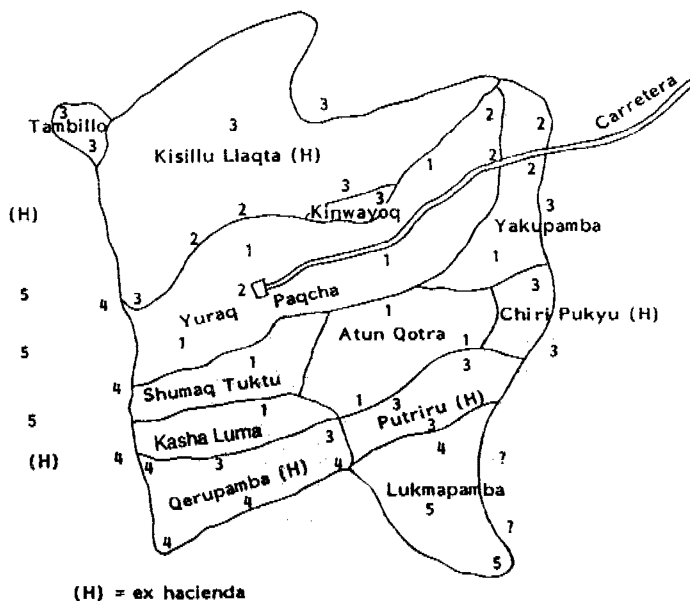


Gráfico 4: El uso del lenguaje en el distrito de San Pedro.

entrevistas de comprobación con residentes de otros caseríos acerca de la precisión de los resultados de las entrevistas.

El gráfico no revela toda la variación en el uso del lenguaje dentro de cada centro poblado, pero sí capta tendencias generales. La identidad lingüística puede cambiar abruptamente en las fronteras de los caseríos. Varios bilingües de las zonas marcadas con el número 3 nos han dicho que ya no saben hablar quechua en su caserío. En uno de esos casos, todas las mujeres del grupo familiar (incluyendo las niñas de corta edad) eran quechuahablantes monolingües, pero el caserío, en general, era bilingüe con un afán de sus pobladores de parecer mestizos.

En la mayoría de caseríos de Yuraq Paqcha y alrededores (zona 1), los varones emplean el quechua en las relaciones cotidianas salvo en situaciones formales, y las mujeres son monolingües. En la zona 2 (alrededor de la plaza de Yuraq Paqcha y en algunos puntos marginales de la zona 1), los hombres normalmente hablan en castellano cuando conversan con otro hombre, salvo para contar chistes o en contextos muy tradicionales, como una invitación a la minga. Son pocas las mujeres (menos del 10%) que hablan en castellano con los hombres. En la tercera área, el castellano es el idioma normal para la conversación diaria, pero la mayoría de la gente es bilingüe y se habla en quechua a las mujeres de las zonas 1 y 2 y a las mujeres monolingües de la zona 3. Algunos hombres de la zona 3 no hablan quechua, pero lo entienden. En la zona 4, pocos hombres y una minoría de mujeres entienden el quechua y un número aún menor lo habla. En la zona 5, el quechua casi ha desaparecido, salvo entre ancianos y los que han llegado recién de otras zonas quechuahablantes.

En la zona 1, la gran mayoría de hombres son, por lo menos, bilingües incipientes, pero muy pocas mujeres hablan castellano. En la zona 2, todos los hombres y del 20 al 25% de las mujeres pueden hablar un castellano limitado, pero las mujeres prefieren el quechua. No contamos con los datos suficientes para ser más específicos sobre las áreas 3 y 4, debido a que no hemos vivido en ellas y a que los bilingües de esas zonas ocultan su habilidad para hablar el quechua.

Las conclusiones que se grafican en el cuadro 2 se basan en observaciones de primera mano, pero son impresiones subjetivas en el sentido de que no se hizo una cuenta precisa de la selección del idioma en intercambios verbales.

<i>Interlocutores</i>				
Situación social	De mujer a mujer	De mujer a hombre	De hombre a mujer	De hombre a hombre
Zona 1				
Pública - orientada hacia afuera	Q	Q	Q (C)	C (Q)
Privada -	Q	Q	Q	Q (C)
En broma	Q	Q	Q	Q

Zona 2				
Pública - orientada hacia afuera	Q	Q (C)	C (Q)	C
Privada -	Q	Q	Q (C)	C (Q)
En broma	Q	Q	Q	Q

Cuadro 2: Selección del idioma en las zonas 1 y 2.

Q o C significa que se escoge un idioma (quechua o castellano, respectivamente) en la mayoría de las interacciones. Las letras que van entre paréntesis indican que ese idioma es elegido con menos frecuencia, pero que puede ser usado hasta en un 35 o un 40% de las relaciones interpersonales.

Las situaciones públicas, orientadas hacia afuera, incluyen, entre otras, discursos políticos, reuniones de la cooperativa, conversaciones con extraños (incluyendo a residentes mestizos) y servicios religiosos.

Dentro de cada tipo de situación existen algunas variaciones. Por ejemplo, los ritos católicos son más tradicionales que los servicios religiosos adventistas, y el párroco, ocasionalmente, alienta el uso del quechua, pero la liturgia formal es completamente en castellano. En la iglesia adventista hay mayor presión para que las mujeres aprendan castellano, y el quechua se emplea principalmente para decirles que dejen de hablar quechua durante el sermón. Los cultos adventistas son más didácticos y menos litúrgicos que la misa, y como los dirigentes son aculturados y han recibido la capacitación doctrinal en castellano, no se ha desarrollado un vocabulario teológico en quechua para comunicar la nueva orientación religiosa, ni siquiera en los conceptos básicos. [Nota: En años recientes (1987 en adelante) se ha notado un aumento en el uso del quechua en las dos iglesias.]

El contexto público-formal se refiere principalmente a las situaciones en las que predominan los monólogos o diálogos entre los dirigentes. En situaciones tales como en audiencias del juzgado en que las mujeres entran en diálogo con las autoridades, el idioma escogido ha sido el quechua.⁹

Las situaciones privadas o íntimas de la comunidad incluyen el diálogo cotidiano, la conversación en grupos pequeños, las ceremonias de curación, el culto doméstico a un santo y los cánticos fúnebres. Tal como se presenta en el diagrama, el quechua es más dominante en las competencias de bromas y chanzas. Aun algunos mestizos que residen en el pueblo han aprendido algunas frases en quechua. Por tener la fama de entender el quechua pero que no lo hablan mucho, gozan de una protección contra las bromas con intención de insulto que los que hablan quechua se atreven a hacer en su presencia. (Hill y Hill, 1980, encontraron reacciones muy semejantes hacia los extraños en las áreas de habla nahuatl, en Tlaxcala y Puebla, México.)

9. Es muy probable que los Jueces de Paz recientemente nombrados reduzcan el uso del quechua en los juicios, puesto que son jóvenes aculturados.

EXPLICACION DE LA DISTRIBUCION GEOGRAFICA DEL CASTELLANO Y EL QUECHUA

La desviación aparente de Yuraq Paqcha del modelo andino clásico, resulta en parte del dominio del castellano en el departamento y la posición del distrito como una isla lingüística. Hacia el sur y el oeste, el distrito está bordeado por áreas en las que se habla o entiende poco quechua, aun cuando algunas áreas son, geográficamente, tan aisladas como Yuraq Paqcha. La presión del castellano puede ser visualizada como algo que "fragmenta los bordes" del área quechua.

Una cuestión básica es la presencia de estas áreas de habla castellana. El factor más importante probablemente sea que los alrededores eran haciendas, poseídas por hacendados quienes, por lo menos en tiempos recientes, no hablaban quechua. Este hecho está ilustrado ostensiblemente en el río Shumaq, que sirve de límite, donde el uso del quechua cae abruptamente de una zona 1, en el lado de Yuraq Paqcha, a una zona 4 en la ribera occidental, que fue la primera área a la que llegaron extraños a fines del siglo XVI. Esto ocurre también entre la comunidad de Atun Qotra y la ex hacienda Putriru (véase el gráfico 4 de la pág. 164), donde los linderos invisibles de una hacienda, no señalados por ningún accidente geográfico, divide las áreas en que se habla quechua y castellano. Casi todas las zonas marcadas 3-5 fueron haciendas hasta las reformas recientes. La única excepción es Lukmapamba, que es una comunidad independiente muy pequeña, aislada de todas las demás por haciendas.

Explicar el porqué los hacendados del área no hablaban quechua, es una interrogante histórica importante que merece un estudio más profundo. En otras áreas andinas, el monolingüismo quechua sobrevive con más fuerza en las áreas ocupadas por las haciendas. El hacendado, por lo general, procuraba que sus peones no aprendieran el castellano y de esa manera limitaba su movilidad social y geográfica. A menudo el hacendado era un bilingüe coordinado (es decir, que hablaba igualmente bien el quechua y el castellano), que había aprendido el quechua en la infancia de alguna nodriza

indígena. En cambio, en Yuraq Paqcha, cuando preguntamos si había hacendados que hablaran quechua, se rieron de nuestra ignorancia de pensar que un “caballero” pudiera estar interesado en el quechua. La relativa debilidad del quechua en las haciendas respalda la idea de que en los últimos años, los hacendados del área no han empleado el quechua para comunicarse con sus peones. En las ex haciendas donde todavía se habla, la lengua muestra una influencia más notable del castellano, especialmente en el área léxica. Probablemente, el quechua se utilizó como una lengua secundaria general alrededor de la ciudad de Cajamarca, situación que continuaba aún en el presente siglo. Sin embargo, si la mayoría de los hacendados de otras regiones del departamento no hablaron o dejaron de hablar el quechua, es probable que el bilingüismo quechua-castellano haya llegado a ser un rasgo negativo en la búsqueda de prestigio social entre la élite regional.

En Yuraq Paqcha existe una ligera presión interna en contra del uso del quechua, por parte de algunos paqchanos aculturados. La mayoría de ellos son descendientes de matrimonios entre mestizos y paqchanos, y se han esforzado en tratar de evitar que sus hijos aprendan quechua. Han logrado poco éxito en el intento porque no forman un grupo suficientemente numeroso como para mantener un sistema cultural independiente del tradicional. Los hijos aprenden el quechua de sus compañeros de juego. Algunos de los hombres aculturados viven con mujeres que no hablan castellano. Por lo menos en una de estas familias, los hijos han sido enseñados a hablar a su madre solamente en castellano, aunque ésta no pueda responder en ese idioma.

La habilidad de los paqchanos para evitar la venta de tierras a mestizos que vienen de fuera no ha sido puesta en peligro por estas familias semimestizas. Ellas comparten la perspectiva realista de “bienes limitados” y apoyan a los indígenas en sus esfuerzos para evitar la penetración de forasteros.

La llegada de la carretera aún no ha alterado los patrones locales acerca de cuándo se habla un idioma u otro, pues se trata de una

construcción relativamente nueva que no tuvo mantenimiento durante los primeros cinco años. A pesar de ello, la carretera ha incrementado en gran medida la accesibilidad a Yuraq Paqcha y probablemente aumentará la presión exterior sobre el sistema sociocultural de la localidad. Se ha iniciado un proyecto gubernamental de reforestación en La Pampa, el cual, si llegara a tener éxito (desde el punto de vista paqchano), probablemente reduciría la desconfianza e "ignorancia defensiva" de la comunidad (véase Wolf, 1956), y la abriría propiciando cambios más rápidos.

VARIACIONES DEL HABLA DENTRO DEL DISTRITO

Existe variación dialectal tanto geográfica como social dentro del distrito, a pesar de tratarse de un distrito pequeño. La mayoría de las diferencias geográficas son apenas perceptibles, pero sirven para reforzar los linderos comunales.

Dialectos geográficos

En español, por lo menos cinco zonas menores están marcadas por diferencias de entonación: Lukmapamba, Kisillu Llaqta, Chiri Pukyu, Yakupamba y el resto del distrito. Tres de éstas pueden reflejar influencia de un substrato quechua, ya que diferencias paralelas de nivel de entonación también distinguen al quechua de esas comunidades. Lukmapamba, que es la excepción, habla poco quechua y está influenciada por la variedad de castellano que se habla en un valle vecino. En el quechua, los linderos dialectales son aproximadamente los mismos, pero incluyen algunas diferencias segmentales (o sea, de pronunciación de fonemas) y gramaticales, en adición a las diferencias de entonación. Por ejemplo, las diferencias de pronunciación del fonema protoquechua /ll/ ([ʃ] frente a [dy]) distinguen el área Kisillu Llaqta-Chiri Pukyu de las demás zonas. También existen diferencias entre zonas en la frecuencia y el uso diferente del sufijo *-qa*, llamado "marcador de tópico". En Yakupamba, el empleo de *-qa* es ligeramente diferente y más frecuente que en el resto del distrito. Algunos paqchanos nos informaron que los miembros de la comunidad de Yuraq Paqcha que viven en el sector jalqueño no han adoptado las características jalqueñas que distinguen el habla de otros habitantes de la jalca.


Dialectos sociales y aculturación lingüística

En Yuraq Paqcha los dialectos sociales están estrechamente asociados con el grado de aculturación lingüística y cultural. El prestigio de cada "sociolecto" varía según el grupo étnico que lo evalúa. Dentro del grupo denominado de "indios" por los mestizos, la habilidad de hablar bien el quechua amplía la solidaridad del hablante con las personas con quienes intercambia trabajo. Un buen narrador de cuentos que puede participar en el espinoso humor del intercambio de bromas, tiene ventajas lingüísticas muy útiles dentro de la comunidad indígena. Por el contrario, los mestizos rurales, tal vez siguiendo la estrategia de "la zorra y las uvas", menosprecian la capacidad lingüística de los bilingües y presentan su ignorancia del quechua como un símbolo que los identifica como representantes educados y "cultos" de la sociedad nacional. Irónicamente, su castellano está entretejido con regionalismos derivados de un substrato quechua que ellos ignoran. Los mestizos ciudadanos más educados reconocen el origen quechua de muchos de los regionalismos y están lo suficiente seguros de su posición social para usarlos en el lenguaje coloquial cajamarquino. Sin embargo, también hay profesionales cajamarquinos que, aun en situaciones formales, inconscientemente usan regionalismos, como el "loísmo", que llevan a los extraños a considerarlos ignorantes en lo que concierne a la gramática. Siendo el castellano de Cajamarca bastante clásico y conservador, a veces es difícil distinguir las formas derivadas del substrato quechua de las derivadas del castellano arcaico. Iberico (1969) presenta un glosario bastante amplio que muestra la rica variedad de regionalismos de uso actual en el castellano urbano de Cajamarca.

Aunque el substrato quechua afecta al castellano regional, la aculturación lingüística es más marcada en la dirección opuesta. Tal como lo ha observado Albó (1977), las lenguas dominadas tienden a ser más influenciadas por las lenguas dominantes, que a la inversa. Ciertamente este es el caso del quechua de Cajamarca, aunque la proporción relativa de préstamos dados y recibidos varía de acuerdo al dialecto social. El castellano rural, por ejemplo, a veces es por lo menos tan influenciado por el quechua como el quechua de un monolingüe lo es por el castellano.

En el pueblo de Yuraq Paqcha podemos señalar los siguientes dialectos sociales y estilos del habla:

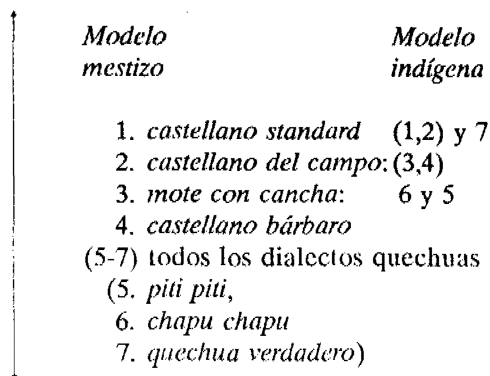
más castellano

- 
1. *castellano fino*: castellano formal de la ciudad de Cajamarca
 2. *castellano bien hablado*: castellano formal del campo
 3. *castellano bárbaro o mal hablado*: castellano rural muy rústico
 4. *mote con cancha*: castellano rural mezclado con préstamos del quechua
-
5. *piti piti*: quechua simplificado (lit. 'trozado')
 6. *chapu chapu*: quechua con préstamos innecesarios del castellano (lit. 'mezclado')
 7. *allin kichwa (allin lingwa)*: quechua de los monolingües (quechua bien hablado)

más quechua

A estas variaciones las hemos llamado "dialectos sociales" por la forma en que funcionan dentro de la sociedad paqchana. *Gagu, chachu chachu o bula qallu* (lit. 'lengua apilotada') se refiere al quechua o castellano mal pronunciados debido tal vez a un impedimento para hablar o a una deficiencia mental, y son más defectos lingüísticos individuales que dialectos sociales. Estas variantes sociales, por supuesto, difieren en prestigio, pero sus rangos relativos también varían de acuerdo al grupo étnico que los evalúa. El gráfico que damos a continuación es sumamente simplificado, pero muestra algunas de las variaciones en prestigio dialectal de acuerdo a la identidad étnica.

Los dialectos comprendidos dentro del paréntesis no son reconocidos como distintos dentro del modelo. Por ejemplo, los mestizos no están al tanto de las diferencias de los dialectos sociales del quechua, y los monolingües quechuas no pueden distinguir los dialectos 1-2 del castellano, pero notan por oído que existen diferencias entre el castellano bien hablado (ya sea el cuidado de la ciudad o el formal del campo) y el castellano mal

Alto prestigio*Bajo prestigio***Gráfico 5:** Prestigio relativo de los dialectos.

hablado. El diagrama está basado en observaciones y entrevistas informales. Los linderos entre las variantes de una lengua son relativamente débiles. En contraste, la frontera lingüística entre *mote con cancha* y *chapu chapu* está claramente marcada, puesto que las dos variedades representan identidades lingüísticas radicalmente diferentes.

Dentro de las lenguas, sin embargo, los cambios de dialecto social pueden ser más análogos al funcionamiento gradual de un termostato, es decir que el hablante puede “cargar” gradualmente el quechua con préstamos del castellano, mejorar la pronunciación de los préstamos, cambiar su entonación gradualmente hacia la del castellano o del quechua, etc. Yendo hacia el ‘quechua legítimo’ (o *allin lingwa*) en el quechua, un bilingüe bien capacitado puede dejar de lado el castellano innecesario, seguir el sistema de tres vocales del quechua, alterar algunas combinaciones de consonantes no quechuas, en la pronunciación de los préstamos asimilados del castellano, incrementar la densidad de los sufijos (es decir, el número promedio de sufijos por palabra) e incrementar la frecuencia del orden de

las palabras SOV sobre el SVO (sujeto-objeto-verbo frente a sujeto-verbo-objeto) hasta llegar al quechua mas auténtico si quiere identificarse con los monolingües tradicionales.

El hecho de que las lindes sean imprecisas no implica que los hablantes vayan constantemente y en forma errática de un estilo o dialecto social a otro, o que muchos hablantes controlen todos los dialectos. Sin embargo, posibilita cambios sutiles para aquellos que tienen la habilidad necesaria para usarlos. El dialecto *mote con cancha* es usado por los que no pueden hablar bien el castellano, pero algunos bilingües a veces hablan *piti piti* o *chapu chapu*, fingiendo no tener habilidad para el quechua; y, por tal razón se sospecha que aquellos que tienen realmente limitaciones en el quechua estén solamente fingiendo.

Son muy pocos los paqchanos que pueden hablar *castellano fino*. En ocasiones formales, los hombres importantes (o los que quieren aparecer que lo son), emplean frases floridas en castellano, a menudo tomadas de la lengua escrita de los documentos oficiales que copiaron cuando ocupaban posiciones de autoridad. Tales discursos, a pesar de su relativa ininteligibilidad (o debido a ella) para los oyentes paqchanos, propicia un ambiente de solemnidad y añade importancia oficial a una ocasión determinada. La presencia de expresiones impropias pasa inadvertida.

En cambio, el español formal del campo es hablado por muchos varones paqchanos y entendido por la mayoría de ellos. Este difiere del castellano regional usual o "standard" en aspectos gramaticales, léxicos y fonológicos. Estas diferencias reducen la inteligibilidad del castellano standard al punto que aun los hispanohablantes del campo con cierto grado de educación no pueden comprender las revistas, los periódicos y a veces las emisiones radiales de la ciudad. Es preciso realizar un estudio minucioso para descubrir las diferencias lingüísticas que impiden la mutua inteligibilidad y el grado en que esa falta de comprensión surge más bien de factores lingüísticos que del desconocimiento de la cultura urbana.

Algunas características del castellano formal del campo son entre otras: la regularización de las formas irregulares castellanas (*seiga, haiga*,

escrito y hasta *sabo* por *sea*, *haya*, *escrito* y *sé*); el uso redundante y aberrante del gerundio *-(V)ndo* (por ejemplo, “me dijo, *diciendo*”, que es equivalente al quechua *-shpa*); la substitución de frases verbales por sustantivos abstractos; el uso de “cuando” como una conjunción subordinante general (que equivale al sufijo subordinante quechua *-pti*, y reemplaza a las conjunciones “si”, “entonces” y “aunque”); el uso esmerado del diminutivo *-(c)ito*.

El castellano rural informal se caracteriza por exhibir una mayor influencia de estructuras gramaticales quechuas que el castellano formal del campo, y por características fonológicas, tales como la conversión de algunas combinaciones VCV en V-semivocal-v (“ha ido” se convierte en *haiu*, por ejemplo) y el colapso parcial del sistema de cinco vocales del castellano. Algunas de esas características se ilustran en: *Pasí y no mi has vistu*, que en castellano standard sería: “Pasé y no me viste”.

Mediante el uso de la *-y* (uno de los sufijos de primera persona en quechua), el castellano del campo puede especificar primera persona en función de sujeto en verbos que señalan pasado habitual de primera persona. Por ejemplo: *estabay viniendo*, solamente puede significar ‘yo estaba viniendo’, mientras que la expresión castellana *estaba viniendo* es ambigua en cuanto a la persona del sujeto.

Podemos ilustrar algunas de las diferencias entre el castellano standard, el formal y el informal del campo en las siguientes oraciones:

1. Español standard: “Algunos decían que yo robaba cosas de la gente; pero otros, por otro lado, saben que no es verdad”.
2. Castellano “bien hablado” del campo: “Otros decían que estabay tocando sus cosas de la gente, diciendo, pero otros, vuelta, saben que no es de veras”.
3. Castellano “mal hablado” del campo: “Utrus diciban, dísyindu ki di la jinti su kusa istabay agarrandu, piru utrus bwilta sabin ki no is di viras”.

Las tres oraciones tienen más o menos el mismo significado pues las versiones en lenguaje standard y en castellano campesino mal hablado son traducciones de la segunda oración. Aunque no son expresiones espontáneas, dan una idea general de las diferencias dialectales.

Mote con cancha y *chapu chapu* son los términos del castellano local y del quechua cajamarquino, respectivamente, que se aplican a la mezcla lexicológica excesiva de las dos lenguas. Por conveniencia, vamos a emplear *mote con cancha* para referirnos al castellano combinado con raíces quechuas que no son regionalismos normales; y *chapu chapu* para referirnos al quechua que ha incorporado muchos préstamos “innecesarios” del castellano.

En el quechua cajamarquino, como en muchas otras variedades, hasta los monolingües tradicionales se desvían considerablemente del orden SOV (sujeto-objeto-verbo) atribuido normalmente al quechua. (Ninguna de las variedades quechua que hemos estudiado es rígidamente SOV. Es común encontrar el orden SVO en un 25% a 35% de las oraciones transitivas en textos.) Los paqchanos también alternan ciertos préstamos del castellano con raíces quechuas tradicionales. Sin embargo, el empleo excesivo de préstamos del castellano (o sea, hablar *chapu chapu*) muestra, para ellos, una identificación con la cultura mestiza por medio de la interferencia, real o ficticia, del castellano.

Los hijos de mujeres monolingües que hablan *chapu chapu*, son víctimas de muchas bromas por parte de la comunidad indígena que ridiculiza sus intentos de ascender en la escala social. Por otro lado, muchos hombres bilingües hablan quechua fluidamente, pero utilizan muchos préstamos y estructuras gramaticales menos complejas que las de los monolingües.

A medida que los hombres van identificándose con el estrato más bajo de la sociedad mestiza, practican una forma de “ignorancia funcional” o de “olvido” de la cultura quechua tradicional. Si “el aprendizaje es el quid

sicológico de la asimilación cultural" (Hallowell, 1955:319), generalmente está acompañado del "desaprendizaje" de la cultura indígena tradicional.

Las mujeres de Yuraq Paqcha funcionan como un "ancla" lingüística, ya que ellas corresponden a requerimientos amorosos por parte de pretendientes que pueden hablar el quechua. Estas al mismo tiempo reconocen la importancia del castellano. Tal como lo presenta el gráfico 5, su ideal lingüístico es un bilingüismo "coordinado", es decir, un dominio completo del castellano y el quechua. Los hombres jóvenes que han recibido su educación fuera del lugar, explican su habilidad para hablar el quechua con la anotación humorística siguiente: "¿De qué otra manera podría lograr algo con las chinas?"

Para el paqchano, la escasez de oportunidades en las ciudades creada por la crisis económica de los últimos años ha dado más importancia a mantener una buena posición en la comunidad. Aun antes de la crisis, el ingreso a la sociedad mestiza era un proceso traumático. El resultado de estas presiones contrarias es que los bilingües tienden a mostrar su bilingüismo de una manera sutil cuando hablan quechua, usando suficientes préstamos castellanos y simplificaciones gramaticales para mostrar a su interlocutor que ocupa una posición medio mestiza, pero evitando los excesos que pudieran ser criticados como falsos o arrogantes. Este empleo de "errores" lingüísticos como estrategia social, no niega que algunos bilingües que han estado ausentes por mucho tiempo ya no puedan hablar bien el quechua. Sin embargo, estos fueron, al menos originalmente, una minoría. Otros ya han imitado su manera simplificada de hablar el quechua y están desarrollando nuevos estilos lingüísticos que guardan relación con el sexo y la edad de los hablantes, y están acelerando la aculturación lingüística tanto en los bilingües como en los monolingües que los imitan.

La jerga profesional

La falta de especialización ocupacional en Yuraq Paqcha va acompañada de una relativa escasez de terminología especializada. Existen, sin

embargo, dos ejemplos: a) la jerga legal en castellano, o sea un castellano de formularios y burócratas que las autoridades o ex autoridades paqchanas dominan en forma limitada; y b) el lenguaje especializado, en quechua, del brujo o curandero nativo.

La jerga político-legal, como la terminología técnica de otras profesiones, no es fácilmente comprendida ni por los mestizos urbanos bien educados. Los Jueces de Paz paqchanos y otras autoridades del poblado aprenden el vocabulario básico en cursillos de orientación recibidos en Cajamarca y leyendo y copiando numerosos documentos legales. También dependen de libros de consulta que les ofrecen muestras de los documentos que se usan para la mayoría de las transacciones que ellos esperan realizar. Copian la muestra íntegramente, cambiando solamente los nombres, fechas, números de serie y firmas. Por medio de la experiencia, un funcionario aprende cuáles son las operaciones legales indicadas para diferentes situaciones comunes, y dónde encontrar una muestra para copiar. Se familiariza también con un vocabulario especializado amplio, aun cuando sólo tiene una vaga idea de lo que significa. Si demuestra habilidad para aconsejar en asuntos legales y logra algunos éxitos en los juicios, ganará el título informal de *pwidiq runa*, que es un factor importante para lograr el respeto dentro del sistema de posición social paqchano.

La jerga de los curanderos nativos es menos accesible a los extraños y su estudio no fue uno de nuestros objetivos. El léxico y el uso de las palabras puede variar de una especialidad médica a otra. En todas las especialidades (curanderos, brujos, adivinos, hueseros y *pichakuqkuna* — especialistas que emplean conejillos de indias para diagnosticar enfermedades mediante la magia simpática) el quechua es la lengua en la que se conducen las sesiones. La palabra *bruju* es un término genérico, que engloba a los *ambikuqkuna* 'curanderos' y a los *malirukuna* 'brujos maleros'. La opinión general es que la mayoría de los brujos domina y practica las dos artes. Han desarrollado una jerga incipiente que usualmente se basa en derivaciones metafóricas de los significados normales de las palabras quechuas, pero que también incluye algún vocabulario independiente especializado. Términos como *chacha* (la mezcla alucinógena que el brujo

absorbe por la nariz) y *wayu* (el alimento medicinal que prescribe), son términos usados solamente en el contexto de los actos de curación. Las siguientes son algunas de las raíces quechuas que han adquirido nuevos significados metafóricos:

<i>Término</i>	<i>Significado normal</i>	<i>Significado metafórico</i>
<i>coco</i>	'coco de palma'	concha de la que el curandero absorbe la <i>chacha</i> por la nariz
<i>chacha</i>	'chacha'	mezcla alucinógena
<i>shukshukanilla</i>	'piernas flacas'	carnero
<i>waqrayoq</i>	'con cuernos'	vaca
<i>trupayoq</i>	'con cola'	perro
<i>lapa rinri</i>	'orejas grandes'	perro
<i>cashá rinri</i>	'orejas puntiagudas'	zorro
<i>piruru senqa</i>	'nariz redonda'	chancho
<i>llandu</i>	'sombra'	espíritu, gato
<i>espada</i>	'espada'	machete
<i>qarwa yaku*</i>	'agua amarilla'	chicha
<i>arroz con ají*</i>	'arroz con ají'	cal (para la coca)
<i>cinta blanca*</i>	'cinta blanca'	aguardiente

*Indica términos dados a conocer por Alcántara (1977).

Algunos de los términos también se emplean en circunstancias especiales en Yuraq Paqcha por personas comunes, fundamentalmente para ocultar información de ciertas fuerzas sobrenaturales que podrían usarla para hacer daño a la gente o a sus animales. Se supone que los espíritus y los cerros son confundidos por las metáforas. Por ejemplo, se cree que las llamas del fogón pueden llevar mensajes a los cerros. Si un paqchano pierde un cordero, a menudo habla metafóricamente del asunto cuando está cerca del fuego para que los cerros no se enteren y envíen un zorro hacia el cordero.

Conversación de diversión

Otro estilo del habla está asociado con las mingas, ocasiones en las que el anfitrión y su familia se esfuerzan por mantener un ambiente agradable y alegre (pero sin demorar demasiado el trabajo). La comida y la bebida son importantes, lo mismo que la conversación. El entretenimiento verbal puede tomar la forma de cuentos graciosos, adivinanzas, discusiones alegres o festivas y bromas (a menudo elaboradas sobre algo que dice una persona y que se simula haberlo escuchado mal). A todo esto hemos denominado “conversación de diversión” por no tener un nombre genérico en quechua. No es una jerga o dialecto social sino un conjunto de géneros humorísticos. Entre ellos hay un estilo de hablar en que se agregan sufijos tales como *-chi* y *-qa* a todas las oraciones. El sufijo *-chi* es normalmente el causativo, pero en este estilo su frecuente inserción puede producir inesperados, y a veces chistosos, dobles sentidos en el significado de ciertas combinaciones.

El llamado “marcador de tópico” *-qa*, también es agregado al final de las palabras con una frecuencia anormal, acción que destruye totalmente sus funciones a nivel de discurso. El poder que tiene para hacer reír a los paqchanos probablemente se basa en factores sociolingüísticos. Está asociado con el habla de los “jalqueños” del distrito (los *waychukuna* o *jalkichukuna*) que tienen la imagen de gente rústica en la capital del distrito. El hecho de que el uso anormal de *-qa* esté acompañado de una entonación sumamente elevada confirma que este estilo es una caricatura del habla jalqueña.

Las funciones de la escritura y la capacidad de leer

A pesar del hecho de que casi todas las mujeres y la mayoría de los hombres de Yuraq Paqcha son funcionalmente analfabetos, hemos notado la importancia que tienen (desde los años 1580) los documentos escritos en la solución de los conflictos legales. Esto ha estimulado algún interés por la lectura como un medio de protección de la propiedad contra el embuste. En forma similar, el engaño tan generalizado de que son víctimas los

indígenas por parte de los tenderos ha estimulado el interés de los paqchanos por la matemática elemental. Sin embargo, hay diferencias en las dos situaciones mencionadas que han dado como resultado un interés relativamente bajo por la lectura, en comparación con las matemáticas elementales.

Desde la época de los caciques, ha habido especialistas en el manejo del papeleo legal. Se requiere mucho más que habilidad en la lectura para volverse un *pwidiq runa* y la mayoría de los paqchanos son intimidados por la jerga legal, el castellano standard y los contactos personales de alto nivel que son requisitos para desempeñar tal función. Esta situación, sumada al hecho de que las crisis legales no son asunto de todos los días, da poco incentivo al interés de los paqchanos por la alfabetización.

La importancia de intermediarios se ve en muchos aspectos de la cultura quechua. Funcionan como "amortiguadores" en la mayoría de las interacciones que podrían generar tensión. Los santos, la Virgen, los chamanes, los *pwidiq runakuna* (representantes políticos o legales), los que hablan de parte de un joven para pedir la mano de la novia, y otros intermediarios son invocados para pedir favores o para resolver conflictos en diferentes áreas de la vida. En el contexto burocrático, esto ha creado una clase de especialistas locales en asuntos legales, políticos y religiosos. Los hombres que por costumbre dirigen las ceremonias religiosas leen el catecismo, las oraciones y otros escritos relacionados con el culto. Los dirigentes civiles y religiosos mantienen listas cuidadosas de las familias que han cumplido sus obligaciones con la comunidad y con los santos, así como de las que aún no han cumplido. La lectura de actas es parte integral de las reuniones civiles y religiosas.

En ambas situaciones las lecturas están a cargo de muy pocos hombres de la localidad que leen más o menos bien, o por extraños, como catequistas o profesores. La única excepción parcial a este modelo del intermediario es la de los adventistas, quienes alientan la lectura y estudio individuales de la Biblia entre sus miembros. Entre éstos más de un hombre de edad avanzada ha aprendido a leer sin ir a la escuela o asistir a clases de alfabetización. Otros adventistas, con sólo un año de educación formal, leen

relativamente bien. Esto está en marcado contraste con la situación general, en la que paqchanos con más de tres años de educación primaria pierden la habilidad de leer y escribir por falta de práctica; son, pues, analfabetos por desuso.

El Instituto Nacional de Cultura dio un paso importante para estimular de la lectura y proveyó al poblado de una pequeña biblioteca rural de veinte libros impresos a todo color y en castellano sencillo que eran cambiados cada dos o tres meses. Esto generó un considerable interés dentro del pequeño grupo que podía leer y escribir, pero después de algunos meses de éxito, una autoridad política de la localidad "se encargó" de la biblioteca y los libros desaparecieron.

La relación entre el aprendizaje y la satisfacción de necesidades reconocidas es evidente por la manera en que los analfabetos aprenden la matemática elemental. Tradicionalmente las mujeres estaban a cargo del control de los animales mediante el reconocimiento individual. Algunas están tan familiarizadas con la manada, que se dan cuenta de inmediato si falta un animal, aun cuando se trata de grupos de 40 ó 50 animales. Pero esta habilidad no las prepara para manejar dinero. Como actualmente la mayoría de los animales son vendidos y no cambiados al trueque, muchos hombres y mujeres han desarrollado sistemas propios para reconocer el valor de los billetes (algunos por el color y la forma, otros por el personaje impreso o por los números). También pueden contar hasta diez y anteriormente habían aprendido que diez soles era igual a un billete de "libra", diez libras equivalían a un billete de 100 soles, etc. Actualmente se encuentran en pleno proceso de establecer la relación que existe entre las categorías antiguas con las diversas maneras en que el inti se presenta. Con una comprensión muy rudimentaria del sistema monetario, varios pueden hacer cambios y evitar pérdidas grandes en negocios dolosos, pero muchos tienen dificultades para establecer el valor de cantidades intermedias. Los comerciantes se ríen de las técnicas "raras" y lentas que muchos campesinos emplean para hacer cuentas. Sin embargo, el hecho de que un iletrado sin educación formal pueda sumar y restar, es un impresionante testimonio del poder de la necesidad como estímulo para aprender.

Los paqchanos no creen que la alfabetización sea una necesidad urgente, especialmente para las mujeres. Dada la actual falta de literatura comprensible que responda a sus intereses, la consideración de los paqchanos sobre este punto es razonable. Esto también explica, parcialmente, el fracaso de esfuerzos hechos por parte del gobierno y de las parroquias para mejorar la asistencia y el aprendizaje en la escuela local, aunque se debe reconocer que existen otros factores importantes que contribuyen a ese problema.



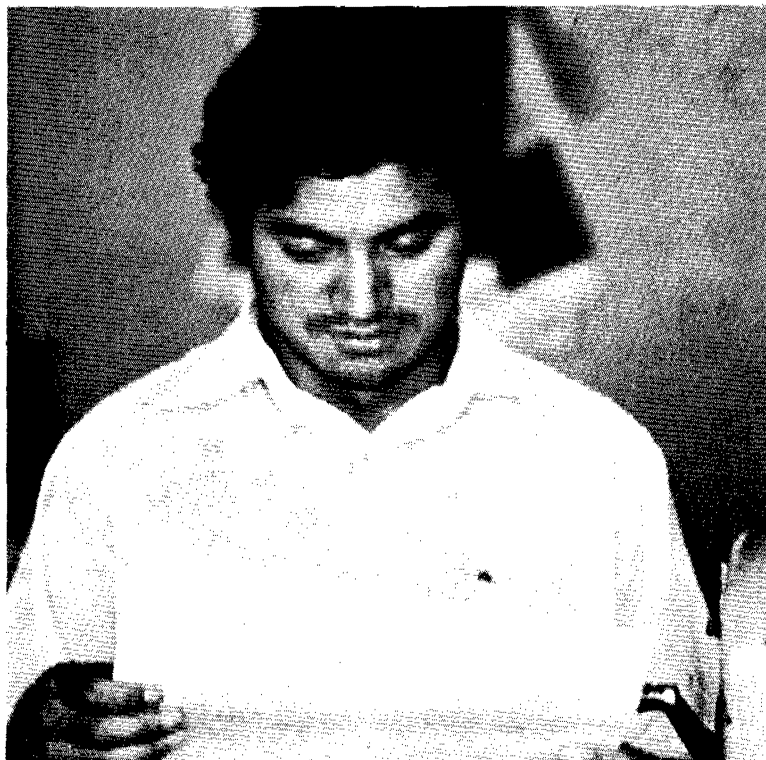
Alumnos paqchanos en el recreo.

En resumen, tenemos que reconocer que la comunicación escrita está asociada con especialistas, con instituciones ligadas a la sociedad nacional y con el castellano. La excepción principal de estas generalizaciones es un aumento de la comunicación epistolar que está en relación con la ausencia de hombres medianamente instruidos que salen de la comunidad en busca de mejores oportunidades. Las cartas siempre se escriben en castellano y tienen que ser leídas y traducidas al quechua para casi todas las mujeres a quienes van dirigidas. Una rara combinación entre temas tradicionales y la escritura se encuentra en los servicios de un brujo que ocasionalmente

escribe, en castellano, propuestas matrimoniales por encargo de jóvenes para sus futuros suegros.

Antes de la publicación de colecciones de cuentos folklóricos en quechua, en la que colaboramos con algunos paqchanos, la comunicación en quechua era completamente oral, salvo pequeñas colecciones de rezos tradicionales y cantos religiosos escritos a mano por cantores aprendices y sacristanes. Las colecciones de cuentos fueron leídas durante un breve lapso en la escuela, pero la falta de habilidad de los profesores para pronunciar o comprender el quechua los desanimó a seguir usándolas. Esta aventura efímera en la educación bilingüe, incentivó a los escolares para hablar quechua delante de sus maestros y disminuyó notablemente el ambiente foráneo de la escuela.

Después del período de estudio, colaboramos con la Dirección Departamental de Educación de Cajamarca, en la capacitación de quince quechuahablantes a través de dos cursos sobre “Creación Literaria en Idioma Quechua”, en los cuales se enseñaron los puntos teóricos y prácticos para la producción literaria, comenzando con la mecanografía, selección de temas apropiados a los valores de la cultura andina, hasta los pasos técnicos para la impresión en mimeógrafos caseros.



Un autor paqchano revisa su nuevo libro escrito en quechua e impreso por él.

Los autores regresaron a sus comunidades, llevando libros, folletos y periódicos en quechua para sus paisanos. En dos comunidades han producido nuevas obras en quechua por iniciativa propia, y varios de ellos han llegado a ser los mejores promotores de alfabetización en quechua en sus respectivas localidades.



Promoviendo la lectura en quechua con una de sus paisanas.

A través de estos avances se está formando paulatinamente una literatura escrita en el quechua de Cajamarca. Sin embargo, las presiones de la cultura e idioma dominantes contra el quechua dificultan su revaloración y evolución como medio escrito de comunicación.

Capítulo 7

DESIGUALDAD E IDENTIFICACION ETNICA

En Yuraq Paqcha la identidad étnica¹⁰ está íntimamente asociada con el poder político y en forma indirecta con el prestigio. Hay evidencia de que los paqchanos de diferentes identidades étnicas privilegian diferentes parámetros de prestigio, a tal punto que una buena comprensión de las categorías étnicas locales proporciona antecedentes valiosos para una mejor comprensión de la estructura de los patrones locales de prestigio.

Consideramos que la identificación étnica es un concepto cuya esencia es el contraste. Un grupo se siente distinto de otro solamente cuando toma conciencia de la existencia del otro y de que algo (sea escaso o abundante) los diferencia. Un problema básico del estudio de la identificación étnica es que existen diferentes marcos de referencia. Por ejemplo, en la ciudad de Cajamarca, los miembros de la clase más alta y antigua consideran a la mayoría de los hispanohablantes de la ciudad como 'cholos' o 'indios'. Pocos de las personas así calificadas se consideran miembros de esas categorías étnicas. Estos a su vez, denominan a todos los paqchanos 'indios', aun cuando los pocos monolingües en castellano que viven en Yuraq Paqcha nunca aceptarían como válida tal denominación. Los analistas que vienen de fuera han establecido otras categorías y tecnicismos que no son siempre compartidos por otros especialistas de la misma disciplina. Nuestro marco

10. El término original usado en este capítulo es 'ethnicity', cuya traducción literal sería, aproximadamente, 'etnicidad'.

de referencia será local (es decir, modelos empleados dentro de la comunidad de Yuraq Paqcha), e intentaremos distinguir nuestro análisis de los diversos sistemas nativos mediante el uso de términos quechuas en itálicas o de traducciones castellanas entre comillas simples para términos nativos, y términos castellanos sin comillas o con comillas dobles para nuestros propios términos y los de los hispanohablantes.

Como lo ha señalado Van den Berghe (1974), la terminología étnica usada por los científicos sociales en el Perú, a menudo no ha especificado el marco de referencia y ha sido fuertemente influenciada por la posición teórica del investigador. Identificó tres posiciones principales en las publicaciones de los científicos sociales: a) aquellas que privilegian al criterio racial como el fundamento para la identificación étnica, b) las que ven las características lingüísticas y culturales como esenciales; y c) aquellas posiciones que tratan las distinciones étnicas como un efecto colateral de las relaciones de clase económica o social.

CATEGORIAS ETNICAS PROVENIENTES DE TRES MARCOS DE REFERENCIA

Para describir la comunidad de Yuraq Paqcha, tres marcos de referencia no son suficientes para abarcar la diversidad cognoscitiva existente. Sin embargo, tres tipos ideales (el modelo quechua, el mestizo y el del analista) la describen mucho mejor que cualquiera de ellos por separado.

CATEGORIAS ETNICAS DEL INVESTIGADOR

Para proporcionar un vocabulario de trabajo que permita continuar nuestra exposición, vamos a tratar de definir algunos términos fundamentales. En lo posible hemos procurado descubrir y considerar las categorías paqchanas.

“Mestizo”: Miembro, rural o urbano, del sistema sociocultural de la nación, que habla castellano como primera lengua (y en Cajamarca, generalmente como lengua única), cuyos patrones de creencias y

comportamiento varían de acuerdo a su clase social aunque todo mestizo comparte ciertos patrones socioculturales que lo distinguen del paqchano tradicional.

“Quechua” o “paqchano”: Miembro del sistema sociocultural indígena, cuya primera lengua es el quechua y que exhibe patrones de comportamiento que son relativamente distintos de aquellos asociados con la cultura mestiza de la nación.

“Paqchano bicultural”: Miembro de la comunidad indígena que tiene igual facilidad para hablar en castellano y en quechua, y que es capaz de desempeñarse con efectividad como miembro de la clase indígena y también dentro de la clase mestiza rural.

“Paqchano aculturado”: Nosotros llamaríamos “aculturados” a aquellos individuos que violan las normas paqchanas con la intención de proyectar una identidad mestiza.

El concepto de “diferenciación” es relativo. Como lo han observado Van den Berghe y Primov (1977), las diferencias que separan a los grupos étnicos del Perú son mayores que las que separan a la mayoría de los grupos étnicos de los Estados Unidos, pero probablemente hay menos diversidad étnica que en muchos países africanos.

En Yuraq Paqcha, los “bilingües biculturales” mantienen dos sistemas separados y pueden cambiar de identidad étnica cuando les conviene. Hemos escogido el término “aculturado” para describir a los paqchanos que están perdiendo su identidad quechua pero que no tienen aún un dominio completo de la lengua y la cultura dominantes. “Cholo” podría ser un término más preciso para ellos, pero tiene connotaciones muy negativas en el castellano standard y su significado es totalmente diferente en el castellano paqchano y en el quechua.

Muy pocos paqchanos serían identificados como mestizos por sus paisanos. Como veremos luego, la mayoría indígena rehusa reconocer los intentos de cambiar la identidad étnica. Se empeña en mantener las

categorías étnicas muy claramente diferenciadas. Los individuos que quieren adoptar una identidad mestiza son escarnecidos como farsantes. En la comunidad, los patrones de comportamiento mestizos son considerados menos auténticos que los patrones quechuas, pues equivalen a “disfraces” que son útiles para tratar con el mundo exterior, pero son insultantes y falsos cuando se los emplea en la vida cotidiana del pueblo. Los mestizos residentes en Yuraq Paqcha que se han casado con mujeres de la comunidad van perdiendo su identidad mestiza con el transcurso del tiempo. Para desempeñarse en la sociedad local, deben comprender, por lo menos, un poco de quechua, y por ello, los paqchanos típicos empiezan a ubicarlos paulatinamente en la categoría de ‘mestizos falsos’. Ningún residente permanente de la comunidad es clasificado inequívocamente como *mistisu* por todos los paqchanos.

A pesar que los quechuas sostienen lo contrario, no todos los *mistisu tukuqkuna* fingen. Un grupo muy pequeño de aculturados, en muchos casos hijos de paqchanos biculturales, demuestran menos competencia en quechua que los nativohablantes. Los paqchanos ven esto como una incompetencia simulada, pero estamos convencidos que en algunos casos no hay fingimiento, especialmente cuando se trata de varones que han sido enviados a la ciudad para asistir a la escuela desde muy tierna edad. Muchos de estos paqchanos muy aculturados, o abandonan la comunidad o adquieren mayor facilidad en el quechua si vienen a vivir en la comunidad, cuyo sector femenino es en su mayoría monolingüe. Es decir que con el tiempo varios se transforman de bilingües aculturados a bilingües más biculturales. Sin embargo, en los diez años en que hemos estudiado Yuraq Paqcha, se ha notado un ligero aumento en el número de jóvenes que resisten esta transformación.

Tanto los biculturales como los aculturados han sufrido la influencia del proceso llamado “cholificación” por muchos estudiosos. (Véanse G. Escobar, 1959; Schaedel, 1959; J. Fried, 1961; Pitt-Rivers, 1969; Bourricaud, 1967; Fuenzalida, 1971; y Bourque, 1971.) Tales personas han adoptado muchos valores mestizos y a menudo juzgan como inferiores a los valores indígenas. Se esfuerzan por imitar el comportamiento de los mestizos

aunque, inconscientemente, mezclan elementos de los dos sistemas. Tanto los paqchanos típicos como los mestizos otorgan rango indígena a los biculturales o aculturados siempre y cuando éstos permanezcan en Yuraq Paqcha. Los que viajan permanentemente a la costa pueden librarse del estigma de indio si demuestran suficiente facilidad para hablar el castellano y aplicar las reglas culturales mestizas. Serán valorados por los costeños como mestizos serranos, una valoración superior a la del indígena que habla el castellano con un marcado acento quechua. Aun los mestizos bien educados de la ciudad de Cajamarca son estigmatizados por los costeños con el término peyorativo de "serrano". Sin embargo, muchas de las posiciones administrativas en Lima están ocupadas por serranos urbanos educados.

Siendo la migración paqchana un fenómeno reciente, no se dispone de datos relativos a los niños que nacen y son criados en Lima por padres paqchanos. Suponemos que llegarán a ser culturalmente indistinguibles de los miembros mestizos de sus respectivas clases sociales.

Los más aculturados que viven habitualmente en Yuraq Paqcha están formando una subcultura intermedia en la que se habla un castellano campesino inclusive para dirigirse a mujeres quechuas monolingües. Entre ellos, las categorías sociales peruanas están reemplazando al sistema de la sociedad quechua tradicional.

Los biculturales sofisticados también celebran su cumpleaños (o el día de su santo), juegan fútbol y se interesan más por lo que ocurre en la política y los deportes que los paqchanos autóctonos. Se presentan como mestizos ante los que vienen de fuera, pero también se les acepta como parte de la comunidad indígena y se les guarda respeto si observan las normas quechuas de cortesía y conducta. En este sentido, no son "individuos marginados" del estereotipo cholo, atrapados entre sistemas, como son los aculturados, sino que forman la élite de la sociedad quechua que puede cambiar su "vestimenta cultural" según las exigencias del momento. Su influencia indudablemente está acelerando el cambio cultural en Yuraq Paqcha.

CATEGORIAS ETNICAS PAQCHANAS

Aun los quechuahablantes monolingües más aislados reconocen que existen 'diferentes clases de gente' que visitan su región o viven en ella. No poseen un término genérico para denominar a su propio grupo (llamado 'indio' por los mestizos y que hemos denominado "indígena" o "paqchano típico"). Se llaman a sí mismos *paqchanukuna*, que es simplemente un nombre derivado del de su pueblo. El nombre de cada población implica igualmente una identidad lingüística. El término *runakuna* 'gente, hombres' se refiere a cualquier grupo humano independientemente de su identidad étnica. No distingue a los quechuahablantes de los demás grupos etnolingüísticos, como se ha advertido en algunas áreas del sur del país.

La designación *mistisukuna* es aplicada por los paqchanos solamente a los hispanohablantes monolingües, relativamente educados, ya sean de Lima, Cajamarca u otras ciudades bastante grandes (o también a gente de origen desconocido que vive, habla y se comporta como 'gente de ciudad'). *Mistisukuna* se refiere siempre a los venidos de fuera, aunque hayan residido varios años en el distrito. En cambio, nadie que haya nacido en el distrito de padres de la localidad, es considerado *mistisu*, no importando los esfuerzos que haya hecho para obtener esa identidad. La única excepción eran los hacendados que tenían una posición especial y que pasaban mucho tiempo fuera. El término *blankukuna* 'blancos' también es aplicado a los *mistisukuna* puesto que en Yuraq Paqcha el vocablo *mistisu* no conlleva la idea de mezcla racial.

En el censo indirecto, solamente los dos profesores fueron designados sin ninguna duda como *mistisukuna*. El sanitario y el herrero fueron a menudo incluidos en esa categoría, pero algunos atribuyeron un origen campesino al sanitario, debido a que no vestía ni actuaba como un verdadero mestizo. El herrero no encaja completamente en la imagen del mestizo puesto que trabaja con las manos y no usa "ropas finas".

A los *mistisu tukuqkuna* 'mestizos falsos' o 'los que se hacen mestizos' se les llama 'cholos' en el castellano standard. Pero en los dialectos locales

del castellano y quechua, cholo (*chulu* en quechua) significa 'muchacho' o 'adolescente' (varón entre los ocho años y la edad de matrimonio) y no tiene nada que ver con las características étnicas. El *mistisu tukuq* no es una categoría étnica claramente definida sino que, como se ha mencionado, se refiere a personas con cierto dominio de los patrones culturales mestizos. El poblador al que llamamos "bicultural" puede hacerse pasar como mestizo y procura serlo, pero entre sus paisanos se comporta como un paqchano auténtico. El "aculturado" pretende lo mismo, pero niega su identidad quechua. Ambos integran la categoría étnica paqchana *mistisu tukuq*.

Gringukuna es un término que se aplica a los extranjeros de rasgos europeo-nórdicos. El lenguaje y el vestido son también significativos, pero los paqchanos tuvieron dificultad para clasificar a nuestros visitantes norteamericanos que no tenían cabello rubio ni ojos azules. Muchos dijeron que no eran gringos verdaderos a pesar de su vestimenta y su lengua extraña. Los paqchanos típicos, especialmente los monolingües quechuas, asocian a los *gringukuna* con cierta clase de espíritus peligrosos de los cerros.

Los paqchanos frecuentemente clasifican otros tres grupos étnicos o semiétnicos:

Waychukuna (o *jalkichukuna*) 'habitantes de la jalca o jalqueños' se refiere a los hombres que visten con pantalones confeccionados con tela de lana hilada a mano. Cuando hablan quechua o castellano se advierte en ellos diferencias dialectales, sutiles pero socialmente significativas, respecto a la forma de hablar de los paqchanos.

Nigrukuna 'negros' o 'de color' se refiere a los que descienden de negros que los quechuas ven de vez en cuando en Cajamarca.

Chinukuna 'chinos'. Los hombres que han trabajado en Lima o en la costa han conocido chinos propietarios de bodegas y los distinguen por sus rasgos físicos que resultan aún más acentuados por los apellidos no castellanos y por su manera distinta de pronunciar el castellano. Pocas mujeres saben de la existencia de este grupo étnico.

“Gringos”, “negros” y “chinos” son en primer lugar términos raciales a los que se les agrega características culturales. El término ‘jalqueño’ es, en primer lugar, geográfico, mientras que los ‘mestizos’ se distinguen de los *paqchanos* por características lingüísticas y culturales. Una taxonomía folklórica reveló la siguiente clasificación: *kasta* ‘raza’ tiene cuatro sub-categorías: 1) *gringu*, 2) *nigru*, 3) *chinu*, y 4) una categoría sin nombre específico que incluye al *paqchanu*, al *mistisu* y al *waychu*. La cuarta categoría se divide en A) *mistisu* y B) una categoría sin denominación que parece referirse a la ‘gente del campo’. La categoría B abarca a los *waychu* y una categoría sin nombre (‘gente del valle’). Finalmente, esta última se divide en *paqchanukuna*, *penkaluminukuna* y otros términos provenientes de los poblados del valle Shumaq.

Se puede ilustrar esta taxonomía por medio del siguiente diagrama:

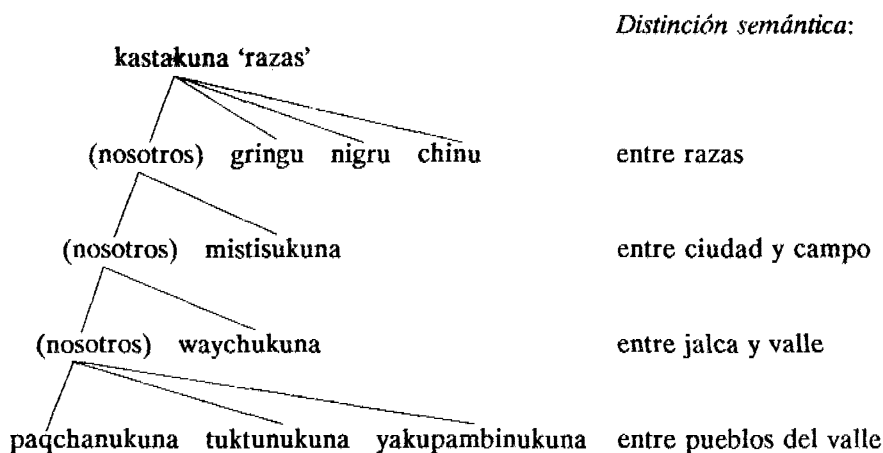


Gráfico 6: Categorías étnicas y cuasi-étnicas *paqchanas*

CATEGORIAS ETNICAS DE LOS MESTIZOS LOCALES

El uso de términos étnicos varía entre los pocos mestizos residentes en Yuraq Paqcha. Es probable que compartan sistemas semejantes de

categorías étnicas, pero difieren en su actitud hacia cada grupo. Un profesor titulado que es relativamente reflexivo y politizado, emplea los términos “campesino” o “indígena” en vez del término más ultrajante de “indio”, cuando se refiere al paqchano típico. Los demás mestizos y los bilingües más aculturados usan el término “indio” cuando no hay ningún “indio” presente o cuando desean insultarlos. Cuando están presentes, el término “paqchano” es más común.

Quando se refieren a sí mismos, los mestizos profesionales evitan el término “mestizo” y emplean frases tales como “nosotros que venimos de la ciudad” o “nosotros que somos cultos”. Aun los mestizos más liberales y procampesinos describen a los paqchanos nativos como “incultos”, “atrasados” y “con un nivel de cultura muy bajo”. Los mestizos marginados, los biculturales y los aculturados que están en ascenso social, prefieren emplear frases como “gente decente” o “gente educada”, cuando se refieren a ellos mismos o a profesionales mestizos. Los mestizos se refieren a los biculturales y aculturados como “campesinos (o indios) que tienen alguna cultura” o que son “un tanto educados”. Entre los aculturados hay una constante pugna por lograr la posición de mestizo, negándola para los demás. Con los de fuera, los aculturados y los biculturales emplean diversas estrategias para escapar a la clasificación de “indio”; a saber, niegan su origen paqchano, ocultan o minimizan su habilidad para hablar el quechua, o dicen que lo aprendieron “de la servidumbre”. Los paqchanos típicos los desenmascaran diciendo que si bien es cierto que el abuelo paterno de Fulano provenía de una zona hispanohablante, sus abuelos maternos y su madre eran *lingwirakuna* ‘quechuahablantes monolingües’.

Como es evidente, en el contexto sociocultural regional y nacional, la posición social de una persona está íntimamente ligada a su identidad étnica. A pesar de la retórica revolucionaria de la década de los años setenta, los indígenas, especialmente en Cajamarca, han permanecido en los últimos peldaños de la escala social. El ardid de enfatizar su identidad indígena para obtener ventajas del gobierno, que logró algún éxito en el Valle del Mantaro, es de muy poco valor en Cajamarca. Los intermediarios (en lo político o lo legal) que representan a paqchanos deben poder “pasar” como mestizos. No es por pura coincidencia que los seis intermediarios más

prominentes de Yuraq Paqcha posean rasgos faciales no indígenas (ojos azules o verdes en tres casos, aspecto rubicundo, bigotes a lo “Fu Man Chu”, etc.). Estos hombres no salen del distrito sin acicalarse y vestirse de acuerdo a las normas mestizas. Todos menos uno, adoptan la tosca ropa de los campesinos y cambian del castellano por el quechua cuando la situación lo requiere, pero en la ciudad se esfuerzan por mantener una imagen de “caballeros del campo”.

A nivel local, la posición social privilegiada de los mestizos y los aculturados, es precaria. Los paqchanos típicos no se muestran serviles ante ellos. Cuando se encuentran fuera de su valle para pedir algún servicio, se aproximan más al estereotipo del humilde campesino con el sombrero en la mano, pero en su propio pueblo su comportamiento frente a un mestizo es más cauteloso que deferencial, a menos que se trate de una autoridad política o de una persona de la que piensan pedir un favor.

Entrevistamos a miembros de tres grupos étnicos; es decir a indígenas tradicionales, biculturales y mestizos. Les dimos las denominaciones étnicas de *gringukuna* (gringos) y *mistisukuna* (mestizos) y les preguntamos cómo denominarían a otras clases de personas y cómo evaluarían su importancia relativa. Los mestizos y los paqchanos aculturados reconocieron sistemas sociales más estratificados.

Los profesionales mestizos dieron las siguientes categorías y denominaciones:

Posición alta

↑	Gringos	extranjeros blancos
	Blancos	peruanos de ascendencia europea
	Criollos	mestizos costeños refinados y muy despiertos o “muy moscas”
	Gente de la ciudad	mestizos urbanos provincianos
	Cholos	indios amestizados
	Indios	indígenas

Posición baja

La riqueza y la educación son criterios importantes en las evaluaciones de la posición étnica por parte de los biculturales y los mestizos. Mencionan con frecuencia la pobreza y la ignorancia como razones para colocar a los indios en el peldaño jerárquico más bajo.

Dentro del modelo mestizo, el término "mestizo" tiene connotaciones ligeramente negativas, semejantes a "sangre cruzada" o "media casta" y contrasta con la categoría "blanco". En cambio, para los quechuas y los biculturales los dos términos son sinónimos. Los quechuas monolingües tienden a describir los grupos étnicos como diferentes, sin señalar superiores ni inferiores, salvo en el caso de los *waychus*, que son considerados inferiores. A la pregunta de: "¿Cuáles son las gentes más importantes?", responden refiriéndose al poder relativo de determinados cargos y no a las categorías étnicas, de ahí la inclusión de 'policías', 'soldados' y 'autoridades políticas locales' entre los términos étnicos. Pudiera ser que la negación, a veces airada, de la existencia de una jerarquía social indígena, se base en un conocimiento de los demás sistemas que los lleva a rechazar conscientemente la baja posición que se les asigna.

ALGUNAS FORMAS DE COMPORTAMIENTO ASOCIADAS CON LAS CATEGORIAS ETNICAS

A pesar de los siglos de contacto y de mutua influencia, grandes diferencias separan aún al sistema cultural indígena del mestizo. Mencionaremos solamente algunas manifestaciones de comportamiento émicamente distintivas, es decir, las que son reconocidas por uno u otro grupo como hitos de fronteras étnicas. Ya hemos indicado varios hitos lingüísticos (véanse, por ejemplo, las páginas 180 y 181). Aquí el objetivo será el comportamiento extralingüístico.

LA VESTIMENTA

Las diferencias en la vestimenta son los marcadores más evidentes de las lindes étnicas, especialmente entre las mujeres. Las mujeres *paqchanas*

tradicionales usan un *pañu* de algodón (pañuelo para la cabeza), debajo de sus sombreros de paja, una blusa larga de algodón que va dentro de un *mallki* (falda de lana tejida a mano, a rayas, que llega hasta la mitad de la pantorrilla hacia el tobillo) que se envuelve y se amarra con un *waçuku* (cinturón tejido de lana). Llevan a la espalda dos *bayetas* (mantas tejidas de lana). Una *bayeta* pequeña (también llamada *chale*) se usa para abrigarse, y una más grande para cargar bebés y otras cosas a la espalda. No usan zapatos y muy pocas tienen *llanques* (sandalias hechas de neumáticos que antiguamente eran de cuero).

Las mujeres bilingües y ligeramente aculturadas se visten de manera distinta. Llevan una falda sin rayas fruncida con pretina de tocuyo que no



La vestimenta típica de las mujeres tradicionales.

necesita *waçuku*. Llevan la misma blusa larga de tocuyo, pero no el *pañu* para la cabeza. La mayoría de ellas llevan *llanqes*.



La vestimenta típica de las mujeres bilingües.

Los varones paqchanos normalmente calzan *llanques* y lucen pantalones y camisas de tipo occidental. Sus ponchos de lana de color marrón (que ellos llaman 'cabritilla') y sus *llanques* los distinguen de los mestizos locales.

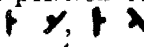

Por lo general es difícil distinguir a los paqchanos varones de otros campesinos hispanohablantes del departamento, pero las mujeres ponen de manifiesto su identidad étnica y lingüística a través de la vestimenta. Hace algún tiempo el color del poncho de los hombres tenía una función semejante, pero en los últimos treinta o cuarenta años, el trato ultrajante de los mestizos urbanos, ha hecho que casi todos, salvo unos pocos ancianos, hayan dejado de usar el poncho negro con rayas rojas verticales que tradicionalmente estaba asociado con dos grandes áreas de quechuahablantes.

Los mestizos de Yuraq Paqcha visten al estilo occidental y los de la ciudad de Cajamarca son muy atraídos por las tendencias de la moda norteamericana y europea. Los residentes mestizos profesionales de Yuraq Paqcha, visten más informalmente que en la ciudad, pero se los distingue de los indígenas porque en público siempre llevan zapatos y nunca *llanques*. Su vestimenta a veces se ve raída, pero sin agujeros o parches notorios. La mayoría también lleva sombrero pero no el de paja. Los sombreros de paja son de uso casi universal entre los indígenas y los mestizos del campo, pero no entre los que viven en la ciudad o vienen de ella.

La importancia de la vestimenta como un hito étnico es confirmada por la abundancia de insultos que se refieren a la ropa. Los mestizos llaman a las mujeres indígenas *pañalejas* "las que usan *pañal* (falda indígena)" y a los hombres *ponchacos* "los que usan poncho". Los indígenas se refieren a los mestizos y 'falsos mestizos' como *sapatudukuna* o sea 'hombres que calzan zapatos'. Las pocas mujeres aculturadas que se aproximan en su vestimenta a las mestizas son llamadas, a veces, *kutulukuna* 'falda corta', que implica indecencia. Estas se defienden llamando a las mujeres indígenas de falda larga, *rastray siki* 'arrastradoras de trasero'. Los jalqueños también son conocidos como *millwa kalsanguna* 'calzones de lana' y *kushmayoqkuna* 'los que visten camisas de lana hilada a mano'. Esta lista sólo muestra algunos términos.

ALGUNOS CONTRASTES EN LA PROXIMIDAD FISICA

El siguiente resumen está basado en la observación personal y en interpretaciones paqchanas de comportamiento mestizo.

En cuanto a la distancia física los paqchanos prefieren una mayor distancia entre interlocutores en conversaciones que los mestizos. El sentido de la distancia se relaciona con la separación física así como con el ángulo en el que una persona se coloca frente a otra, y la manera directa o indirecta en que dirige la mirada. Salvo entre novios, esposos o familiares cercanos, en reuniones íntimas, los paqchanos raras veces se colocan cara a cara a menos de dos metros de distancia. Las distancias de más de dos metros son comunes, aun dentro de las habitaciones. Colocar en ángulo el plano del cuerpo apartándose de la posición frente a frente equivale, en impacto social, a aumentar la distancia física por lo menos en un 25%. La gente que estando frente a frente difícilmente se sentía cómoda a una distancia de dos metros, se sentía mejor a metro y medio de distancia colocando los hombros en posición oblicua (que se representaría así en la graficación etnográfica , $d = 1.5$ m). Sentarse lado a lado resulta cómodo a distancias más cortas, especialmente cuando la atención está dirigida a una tercera persona o a objetos, tales como alimentos o un libro (, $d = \text{casi tocándose}$). Esta relación entre el ángulo en que se coloca el cuerpo y la distancia es semejante para las culturas quechua, mestiza y norteamericana, pero la distancia mínima en la que los interlocutores se sienten cómodos varía. Cuando los paqchanos ven a sus paisanos conversar frente a frente a menos de dos metros, dicen que 'hablan como gallinas' y sospechan que están chismeando o tramando intrigas.

La protección del espacio privado es también evidente en las zonas en que se divide la casa y el patio de un paqchano. Los visitantes anuncian su llegada a cierta distancia gritando 'Don Fulano, cuidado me muerda su perro' (aun cuando el aludido no tenga perro). No ingresan al patio ni miran hacia adentro hasta que el dueño los invita a pasar con la palabra *çayamuy* 'llegue'. Toman asiento en el patio o bajo el techo de un corredor. Aquí

conversan, toman o comen. Solamente la familia y los amigos muy íntimos comen en la cocina; los que no son de la familia raras veces son invitados a pasar dentro de la casa.¹¹ Por su parte, los mestizos tienen una habitación especial, la sala, dentro de la casa, donde reciben a los visitantes.

CONTRASTES KINESICOS

Las posturas, gestos y otros movimientos del cuerpo también difieren entre los dos grupos, siendo los de los indígenas menos abundantes y más controlados que los de los mestizos. Hasta cuando dan direcciones, los mestizos tienden a señalar con la mano, mientras que los indígenas simplemente miran en la dirección que están indicando. Cuando se pide a los paqchanos que imiten a los mestizos, se contonean moviendo los brazos y gesticulando en una forma exagerada, elevando la voz, colocando las manos en la cintura o detrás de la espalda, sentándose con su peso sobre una pierna y echando una cadera a un lado. Algunos de estos movimientos están relacionados con la posición social dominante que los mestizos asumen cuando se dirigen a los paqchanos; pero la mayoría, en la ciudad, comunicarían vitalidad y expresividad normales. Sin embargo, según las normas paqchanas, un mestizo aparece como más agresivo y totalmente desinhibido. Las expresiones de afecto de los mestizos, tales como el abrazo, el beso en la mejilla a las mujeres y aun un fuerte apretón de manos, confirman esta imagen, agregando connotaciones sexuales, y contrastan con las recatadas contrapartes quechuas (una palmadita en el hombro desde un costado, o un toque apenas perceptible con las puntas de los dedos). Las expresiones de afecto entre novios que los paqchanos ven en la ciudad también les chocan como indecentes y de mal gusto. Esto no quiere decir que los paqchanos sean puros y castos, sino que son mucho más discretos.

DIFERENCIAS DE VALORES

Los ideales paqchanos de quietud, modestia, auto control y cautela son interpretados por los mestizos como gestos de extrema humildad o de

11. Las dos excepciones principales a estas reglas se presentan durante la fiesta de carnaval 'cuando no hay puertas' y durante el velorio de un difunto.

falta de vitalidad, virilidad y confianza en sí mismos. Evitar la mirada directa y la alineación de los cuerpos frente a frente, hablar en voz baja, cubrirse la boca con la mano para hablar y adoptar una postura en que la espalda está más encorvada y la cabeza agachada, son formas de comportamiento específicas que refuerzan el estereotipo del “indio humilde”. A veces estos gestos se exageran en la interacción quechua-mestiza, debido al predominio social del mestizo y a la formalidad de los encuentros, pero también son parte de la interacción formal y de las “buenas maneras” dentro de la sociedad indígena.

Esto contrasta nítidamente con el comportamiento jocoso informal “de casa” del paqchano, que frecuentemente va más allá de lo que se consideraría de buen gusto dentro de la cultura mestiza. Las lindes entre el comportamiento formal y el jocoso son claramente marcadas en la cultura indígena. En los contextos cotidianos los paqchanos tienden a ser más formales y respetuosos entre ellos que los mestizos urbanos. A su vez, la interacción mestiza en Cajamarca tiende a ser más formal que la que se nota entre los mestizos urbanos de la costa. Los hombres bilingües de la misma edad en Yuraq Paqcha pueden ser viejos amigos, pero la mayoría todavía emplea el trato formal de ‘usted’ cuando hablan en castellano. Muchos bilingües incipientes no dominan la distinción entre los sufijos verbales formales e informales del español, pero evitan las formas pronominales íntimas ‘tú’ y ‘vos’ a menos que se dirijan a miembros de la familia o a los jóvenes solteros. El título formal de ‘don’ (*dun* en quechua) es empleado comúnmente por los hombres más viejos o de mediana edad, aun al dirigirse a jóvenes casados de 18 a 25 años. Por eso, choca cuando un mestizo de la ciudad emplea las formas familiares con los paqchanos y confirma el estereotipo negativo que éstos tienen del comportamiento mestizo.

La formalidad del comportamiento cotidiano en Yuraq Paqcha puede haber contribuido a la asociación del término *núrmal* con el significado de ‘serio’. El quechua local ha prestado los términos *fúrmal* y *núrmal* de los castellanos ‘formal’ y ‘normal’, respectivamente. Sin embargo, en el quechua y en el castellano de Yuraq Paqcha, ‘formal’ y ‘normal’ son sinónimos.

Ambos términos significan 'serio, respetuoso, formal' y a veces 'noble' como opuestos a *palangana*, término insultante que significa 'orgullosa, arrogante, irrespetuosa'. Este contraste es sumamente importante en la cultura quechua y es parte de la moraleja en muchos cuentos folklóricos, en los que animales enormes, poderosos y arrogantes, son vencidos por animales pequeños, débiles, humildes, pero sabios. (Véanse los cuentos publicados en Iberico, 1976, y en Ortiz, Landa y Coombs, 1979.)

Las diferencias entre mestizos e indígenas en cuanto al saludo son más profundas que las que se notan en la forma de estrecharse las manos. Un mestizo al encontrarse frente a un grupo saluda individualmente a cada uno de sus conformantes. El *paqchano*, en una situación semejante tiende a saludar a todos a la vez. Los indígenas que tienen un asunto que tratar con algún miembro de un grupo, a veces ignoran a todos los demás si han sido saludados con anterioridad.

Los *paqchanos* de mayor edad dicen que las formas de saludo han cambiado durante el transcurso de sus vidas hacia una creciente tendencia de igualdad. Hasta hace aproximadamente unos 50 años (y aun entre algunos de los más viejos) la costumbre era quitarse el sombrero cuando pasaba por la calle un hombre importante y mayor. Para iniciar una conversación con tal persona había que seguir un ritual que consistía en arrodillarse ante él y recitar el 'Alabado' (una oración católica). Los padrinos eran saludados en una forma semejante por sus ahijados, que además les besaban las manos. No existen datos precisos sobre el grado de desigualdad económica y social que existía en aquella época, pero los informantes hablan de ancianos notables y poderosos que tenían que ser tratados con mucha deferencia, y los viejos de ahora se quejan de no ser respetados como lo fueron sus abuelos. Es probable que estos cambios estén relacionados con la declinación del antiguo sistema del cacicazgo y al incremento del bilingüismo que va acompañado de mayores oportunidades de trabajo fuera del lugar para los bilingües jóvenes. Es así que algunos aspectos del formalismo quechua parecen ser un residuo de la desigualdad social que existía en épocas anteriores y que estaba basada probablemente en la edad y el poder político-económico.

DIFERENCIAS OLFATORIAS

Se puede hacer una observación final acerca de las diferencias entre mestizos y quechuas con relación a los olores del cuerpo. Los paqchanos se lavan las manos, los pies y el cabello con relativa frecuencia e increpan a los jalqueños porque no hacen lo mismo. Sin embargo, no se lavan todo el cuerpo con la frecuencia con que los mestizos se bañan ni se ofenden por los olores naturales del cuerpo. Por esta razón, se los ve como "indios sucios" por mucha gente de la ciudad que se lava con más frecuencia y disimula los olores con perfumes, colonias y desodorantes. Desde el punto de vista quechua las esencias artificiales son mucho más ofensivas que los olores naturales. Un paqchano hizo esta confidencia: 'Tengo buenos amigos entre los mestizos pero es muy difícil sentarme cerca de ellos durante las comidas, porque apestan tanto que mi comida quiere regresarse'.

RESUMEN

Estas diferencias culturales forman una pequeña parte de la separación sistemática entre mestizos y paqchanos. Aunque muchos de los rasgos indígenas están íntimamente relacionados con factores económicos y con 450 años de dominación española y mestiza, sería una falla grave ignorar los factores culturales como si fueran sólo consecuencias menores de un sistema antiguo de clases que ha producido una "cultura de pobreza". Tal análisis podría interpretar las buenas maneras quechuas como mera subordinación, e ignorar otras diferencias culturales. Por otro lado, debemos reconocer las semejanzas existentes entre grupos dominados de diferentes tradiciones culturales. (Véase Hill y Coombs, 1981.) Algunos planteamientos materialistas han elucidado correctamente la unidad esencial de las estructuras económicas peruanas y la falacia de muchas premisas "desarrollistas" (véase, por ejemplo, Stavenhaven 1967). En combinación con una apreciación antropológica compleja de las diferencias culturales, pueden ser un poderoso medio para la comprensión y la transformación de las injustas estructuras político-económicas.

Muchos de los antropólogos y lingüistas asesores del gobierno de Velasco tomaron en cuenta las diferencias culturales, lo que fue una de las razones por las que se reconocieron seis variedades principales del quechua. Sin embargo, a nivel regional, especialmente en el norte donde predomina el castellano, parece que los promotores del gobierno no comprendieron la complejidad étnica existente. La falta de tiempo, recursos y tal vez de conocimiento antropológico, contribuyeron a una falta de programas de capacitación para los investigadores gubernamentales sobre la comunicación intercultural o la apreciación de las formas de vida de las minorías de habla vernácula. Esto, añadido a los prejuicios mestizos y lo que podría llamarse materialismo "simplificado" o "vulgar" (véase Friedman, 1974), contribuyó al rechazo de tales programas por parte de los paqchanos. Las diferencias culturales entre mestizos y quechuas, y los aspectos no económicos de la cultura paqchana fueron ignorados ("mera superestructura"). Los miembros del SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) que intentaron reorganizar Yuraq Paqcha, no hablaban el quechua del lugar ni entendían los métodos paqchanos de ganar la confianza y de movilizar el apoyo social. Aunque el análisis que hicieron de la economía local era probablemente bastante correcto, quedó demostrado que su ignorancia de la cultura local fue fatal para su programa. Se encontraron con una resistencia violenta, principalmente porque no comprendieron los temores de los quechuas y sus necesidades, ni tampoco podían explicar su programa en términos que fueran aceptables o, por lo menos, comprensibles para el poblador promedio. Por otra parte, la élite conservadora local, era diestra en manejar los temores de los paqchanos hacia los extraños.

EL FUTURO DE LA IDENTIFICACION ETNICA EN YURAQ PAQCHA

Como consecuencia de la división del trabajo con relación al sexo, las mujeres, virtualmente, no tienen necesidad de usar el castellano y las hijas trabajan junto a sus madres desde temprana edad. Los padres (y aun las madres que son apenas bilingües) hacen un esfuerzo para hablar a sus hijos varones en castellano y en quechua, y para alentarlos a participar en grupos de juego bilingües. A las hijas mujeres no se las desalienta abiertamente,

pero no se hace el esfuerzo para alentar el bilingüismo entre ellas, salvo en las familias biculturales.

El bilingüismo femenino está aumentando con lentitud. Es posible que algunas mujeres hablen y comprendan mejor el castellano de lo que dejan notar al observador, pero para la gran mayoría, su monolingüismo es verdadero y resulta de presiones culturales sutiles que las desaniman a usar el castellano. El quechua es el idioma para el enamoramiento y expresa los sentimientos más íntimos. Una mujer del lugar que hable más castellano que quechua, parece pedante y menos femenina que las paqchanas tradicionales. La ética tradicional de igualdad hace que las mujeres bilingües traten de evitar el fuerte menosprecio dirigido contra las *palanganas* 'arrogantes' o *prusistas* 'amestizadas'. En el presente siglo, la mayoría de paqchanos varones han logrado aprender el castellano y protegerse parcialmente de la élite bilingüe local. Esto parece haber sido incentivado por el trabajo de temporada que hacen en las plantaciones costeñas donde sólo se habla castellano. Parece haberse desarrollado una "división de trabajo lingüístico en razón del sexo" cuya evidencia estaría en la presencia de varones bilingües en todas las familias. Los hombres son los intermediarios; actúan como moderadores culturales entre las mujeres paqchanas y la sociedad mestiza. Ellos (o las pocas mujeres bilingües), acompañan a las monolingües a la ciudad o a los mercados para servirles de intérpretes. Los hombres se encargan de todo trámite documentario, de las disputas legales y de los cargos públicos. La mujer es la depositaria de la cultura y la lengua tradicionales. Las tareas de las mujeres son domésticas y agrícolas.

Bajo tales circunstancias, parece que éste fuera un sistema creado a propósito, en el que los hombres mantienen a las mujeres en la ignorancia a fin de dominarlas con mayor eficacia. De esa manera, el monolingüismo quechua sería visto como un instrumento de opresión. Esta interpretación es rechazada tanto por los hombres como por las mujeres de Yuraq Paqcha. Los hombres afirman que a ellos les gustaría tener esposas bilingües, pero que las mujeres no desean hablar el castellano. Las mujeres dicen que no lo necesitan.

Una barrera sutil pero efectiva que frena el bilingüismo femenino es el humor quechua y el poder de la risa para intimidar. Los apodosos se adquieren, frecuentemente, cometiendo errores al hablar quechua o castellano. La persona “se vuelve” el error. Esta no parece ser una conspiración de los varones, puesto que cualquier bilingüe que advierta un error con sabor picante puede convertirlo en un apodo que los quechuas monolingües usarán una vez que sepan cómo el error cambió de significado. Una experiencia personal puede ilustrar lo que acabamos de decir. Durante nuestros primeros meses en el pueblo, un vecino me preguntó cuántos hijos tenía. Le respondí: “*Ishkay. Suq warmi, suq allqo* (en vez de *ollqo*)” ‘Dos. Una mujercita y un perro (en vez de ‘un varón’). El vecino dijo que ‘un perro’ podría ser un buen apodo para mí. Muchas mujeres no se atreven a aprender una lengua nueva bajo estas circunstancias.

El hecho de que los hombres sean casi todos bilingües no significa que estén en un proceso de transición muy rápido hacia el castellano, como lo están los quechuahablantes en otras partes de Cajamarca. El quechua funciona como “código secreto” muy útil en los contactos con los mestizos. Mencionan esto como una razón por la que bromean en quechua ‘para que los mestizos no sepan lo que estamos diciendo’. Inicialmente, algunos vieron con malos ojos nuestro “robo de su código”, que estaba relacionado con la idea de que estábamos vendiendo palabras quechuas en los Estados Unidos, pero que también representaba una forma de invasión de su intimidad. El hecho de que ya hablábamos algo de quechua nos hacía aparecer como una amenaza mayor a su vida privada que la que representaba un mestizo. Hasta que se convencieron de la sinceridad de nuestras intenciones, la gente hablaba ya sea cautelosamente o con mucha rapidez, haciendo, a costa nuestra, bromas que no podíamos comprender. Posteriormente, la función del quechua como código de intimidad fue experimentada cuando un grupo de profesores mestizos de la universidad visitaron el pueblo en un paseo campestre y algunos de los varones paqchanos, completamente bilingües, hablaron con nosotros solamente en quechua en presencia de los visitantes.

La escuela local es un puesto de avanzada de lengua y cultura mestiza, pero durante el período de nuestra investigación original (1978-1980) no ejercía mucha influencia en la comunidad, pues la asistencia del alumnado

y profesorado fue baja, y la participación de las mujeres fue mínima, solamente en el primer grado de educación primaria. De los niños que asistían, eran pocos los que continuaban más allá del primer o segundo año, aunque la escuela tenía matrícula hasta el cuarto grado. La meta más importante de los hombres ha sido aprender a escribir sus nombres, 'porque es una vergüenza firmar un documento con huella digital, como una mujer'. A la vez que aprenden a firmar, muchos también aprenden a leer las letras del castellano, pero solamente una minoría llega a ser completamente alfabetizada. Los paqchanos biculturales prefieren enviar a sus hijos a las escuelas de Cajamarca. (NOTA: Desde la época de nuestra investigación, la asistencia del profesorado y del alumnado ha mejorado mucho, se ha construido una nueva escuela grande, y su influencia en la comunidad ha aumentado.

Solamente dos jóvenes con algún grado de educación secundaria residían en Yuraq Paqcha durante el período que duró la investigación inicial; otros, hicieron breves visitas. La educación superior es un fenómeno reciente (probablemente con posterioridad a 1970) y la mayoría de estudiantes provienen de familias *mistisu tukuq*. Si alguna vez regresaran al pueblo para residir aumentaría la presión para el cambio lingüístico y cultural. Una nueva ley que eleva el grado mínimo de instrucción que se requiere para ser Juez de Paz puso a dos jóvenes (menores de 25 años) en la posición que antes era ocupada por hombres mayores. Los nuevos jueces rehúsan hablar quechua aun con las mujeres monolingües; un cambio significativo en el proceso legal.

En los años 70, cuatro paqchanos, todos ellos biculturales o aculturados, abrieron tiendas pero es probable que Yuraq Paqcha permanezca como un enclave campesino por algún tiempo, debido a que su ecología vertical no la hace atractiva para la agricultura comercial y favorece la producción de cultivos diversos, que reduce la dependencia paqchana de los mercados externos. Sin embargo, el aumento paulatino de la dependencia de los paqchanos del mercado nacional y la infraestructura que va mejorando por toda la región, están alterando las expectativas de los paqchanos. Sienten temor por el mundo exterior pero cada vez están más atraídos por los bienes materiales y nuevos conocimientos que éste les ofrece. Su identidad étnica

indígena es una gran desventaja, especialmente fuera del distrito. También han perdido territorio anexo en favor de otros distritos, debido a que tales anexos no querían pertenecer a una capital de distrito “regida por indios”. A menos que su identidad indígena sea mejor aceptada y revalorada dentro del contexto regional, los paqchanos serán absorbidos paulatinamente por la sociedad mestiza. Los migrantes permanentes a las grandes ciudades se aculturizarán dentro de una generación mientras que los residentes en Yuraq Paqcha lo harán muy lentamente durante el lapso de varias generaciones.

Capítulo 8

ESTRUCTURAS LOCALES DE AUTORIDAD Y PRESTIGIO

Como capital de distrito que es, Yuraq Paqcha cuenta con una serie de estructuras políticas gubernamentales relativamente complicadas, todas las que le corresponden según la estructura gubernamental central. Sin embargo, como es un distrito pequeño y marginado, estas estructuras no son tan complejas como las que se encuentran en distritos más grandes, y su funcionamiento no siempre sigue, en forma exacta, lo que disponen las directivas regionales y nacionales.

POSICIONES BUROCRATICAS OFICIALES DE AUTORIDAD

A continuación se da una idea general de la organización oficial del sistema de gobierno en la capital del distrito. A pesar de repetidas gestiones de las autoridades distritales Yuraq Paqcha no cuenta con un puesto de la Guardia Civil.

LA GOBERNACION conformada por:

El Gobernador del Distrito: representa los intereses del gobierno central – emite comprobantes de venta de ganado; pone en ejecución las leyes en ausencia de la policía. No percibe sueldo del gobierno pero puede cobrar a los paqchanos por ciertos servicios.

Los Tenientes Gobernadores: representan al gobernador del distrito en los caseríos reconocidos.

Agentes Fiscales: apoyan a los gobernadores y especialmente a los tenientes gobernadores para hacer cumplir las leyes (generalmente hay dos por cada pueblo o caserío).

LA MUNICIPALIDAD conformada por:

El Alcalde: organiza la construcción y mantenimiento de carreteras, caminos de herradura, puentes, la plaza de armas, etc.; expide partidas de nacimiento y de defunción en coordinación con el sanitario; representa a la comunidad ante el Gobierno Central en gestiones de apoyo y dirige otros servicios municipales.

El Teniente Alcalde: apoya al alcalde y lo reemplaza en su ausencia.

El Secretario: tiene la condición de empleado público y es el único que es remunerado. Mecanografía certificados, cartas, solicitudes, etc. y mantiene el archivo del municipio.

El Jefe de Registros: controla los libros de los Registros Civiles del municipio.

El Tesorero: custodia los fondos y lleva la documentación de ingresos y egresos del municipio.

El Síndico de Rentas: controla los ingresos.

El Síndico de Gastos: controla los gastos.

Los Agentes Municipales: representan al gobierno municipal en los anexos y barrios reconocidos.

LA AUTORIDAD JUDICIAL representada por:

Los dos Jueces de Paz: intervienen en las disputas locales menores.

Los Asistentes de los Jueces de Paz: apoyan a éstos.

Los Fiscales: actúan como alguaciles y mantienen el orden en las demandas.

LA IGLESIA CATOLICA cuyas autoridades son:

El Párroco: principal autoridad católica de Yuraq Paqcha y de muchas otras áreas rurales de los alrededores de Cajamarca. Oficia anualmente en el pueblo los ritos de la iglesia católica, tales como misas, bautismos y matrimonios. Llega a Yuraq Paqcha para las celebraciones de las fiestas patronales del distrito y hace otras visitas irregulares con fines pastorales y

prácticos. Los paqchanos lo visitan en Cajamarca para solicitarle servicios.

El Catequista: trabajador laico que tiene autorización para catequizar y bautizar en ausencia del párroco, pero no puede celebrar misa.

El Síndico: representante local del sacerdote. Cuida las propiedades de la iglesia; da clases simples (en español) de catecismo una vez por semana a las mujeres jóvenes.

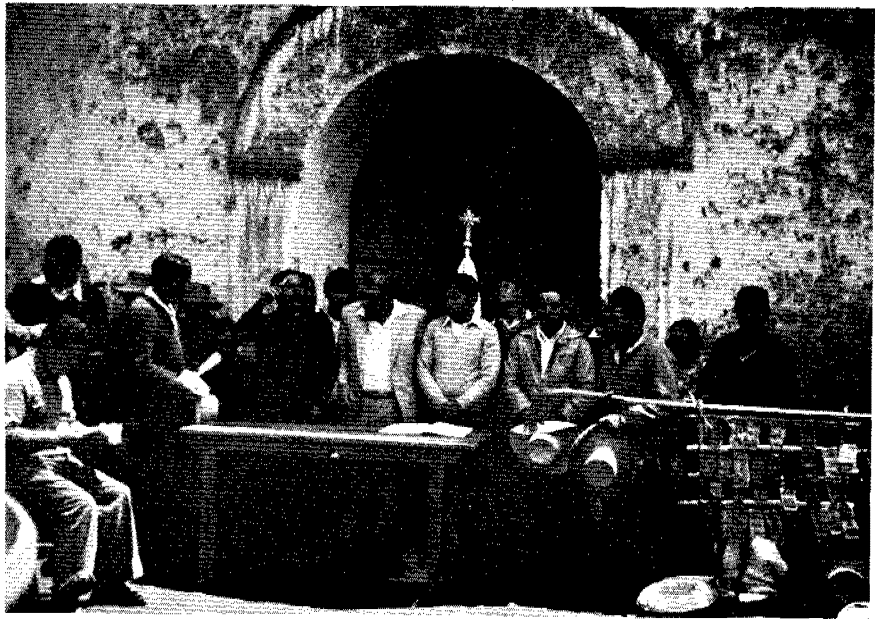
El Sacristán: cuida los accesorios de la iglesia. A veces reemplaza al síndico en las clases simples de catecismo.

El Tesorero: mantiene al día los libros de cuentas.

El Procurador: supervisa la selección de los mayordomos y otros participantes en las ceremonias de las diferentes fiestas.

El Portero: guarda las llaves del templo y es el responsable de su seguridad.

El Altarero: limpia y arregla los muebles y accesorios del altar.



Autoridades políticas y eclesiásticas en la selección de mayordomos.

Estos son los niveles más significativos de estructuras de autoridad del distrito.

Los funcionarios especializados que se mencionan a continuación gozan de considerable autonomía, pero no pueden escapar del todo de la influencia de los funcionarios de mayor categoría del distrito.

FUNCIONARIOS ESPECIALIZADOS

El juez de aguas: vigila el mantenimiento y uso de los canales de irrigación. En las épocas de sequía sus decisiones sobre los turnos para el uso del agua resultan cruciales para la producción.

El secretario de aguas: vende boletos que indican el orden de los turnos de riego y mantiene los registros para tales turnos.

El tesorero de aguas: controla los ingresos provenientes de la venta de boletos.

La comisión de agua potable que consta de: el presidente, el secretario, el tesorero. Desempeñan funciones semejantes a las señaladas anteriormente para los mismos cargos en otros grupos de autoridad. Los ingresos que ellos administran son generados por los cobros anuales por agua potable. El vocal: habitualmente trabaja como cobrador. El técnico: nombrado y pagado por la comisión para reparar los tubos y válvulas que se malogran.

Los maestros, el sanitario y el administrador del Correo son también empleados del gobierno que gozan de una relativa autonomía. El alcalde o el gobernador pueden denunciarlos por negligencia ante sus superiores en Cajamarca, pero los funcionarios locales no ejercen autoridad directa sobre ellos. Por ejemplo, el maestro del caserío Yakupamba raras veces iba a su lugar de trabajo pero había cobrado su sueldo durante dos años. Llenaba formularios como si estuviera trabajando en el caserío en forma regular y, como mantenía relaciones de amistad con gente importante de Cajamarca, las denuncias presentadas por los yakupambinos no tenían eco. Pero cuando empezaron a denunciarlo a través de una de las principales emisoras cajamarquinas mejoró su comportamiento.

Entre los años 1968 y 1980, todas las autoridades locales del más alto nivel (alcalde, gobernador y jueces), eran nombradas por las autoridades regionales de Cajamarca que a su vez eran nombradas desde Lima. Como Isbell notó en Chuschi (1978:89) representaban “la presencia de la dominación foránea en el centro del espacio social de los comuneros”. La mayoría de las autoridades viven en el barrio central de la población, cerca de la carretera y la plaza donde están las oficinas estatales.

A diferencia de Chuschi, en donde, según el informe de Isbell (*ibid.*:89) el alcalde está por encima del gobernador distrital, el gobernador de Yuraq Paqcha fue mencionado por las fuentes de información como la “máxima autoridad”. En el sistema local, las relaciones de mando de cada institución se mantienen relativamente separadas, pero el gobernador y el alcalde son las figuras de mayor autoridad. En la época en que se realizó este estudio, rivalidades surgidas entre la gobernación y la municipalidad dieron como resultado la creación de dos facciones políticas dentro de la pequeña élite: el gobernador, el juez de paz de primera instancia y el juez de aguas, contra el alcalde, el concejo, los maestros y el sanitario. Después de muchas maniobras en Cajamarca, el gobernador a quién llamaremos “don Augusto”, salió victorioso y el juez de paz, como aliado suyo, fue nombrado como el nuevo alcalde. Así, la facción de don Augusto logró el control de los dos puestos principales. Incluso antes de esa época, las largas ausencias del alcalde permitieron al gobernador despojar a la municipalidad del control que ejercía sobre la distribución de alimentos para los trabajadores de la carretera. La distribución del poder local no seguía precisamente los ideales del gobierno central. La influencia personal de las autoridades derivada de alianzas regionales y locales, y la autoridad que oficialmente correspondía al cargo se combinaron para determinar su grado relativo de poder.

EL IMPACTO DEL CAMBIO POLITICO NACIONAL EN LAS ESTRUCTURAS LOCALES DE AUTORIDAD

La importancia de las estructuras regionales y nacionales en el mantenimiento de la distribución local del poder, fue demostrada dramáticamente en 1980. La restauración del gobierno civil, mediante

elecciones, dieron como resultado cambios drásticos, casi inmediatos, a nivel local.

Salimos de Yuraq Paqcha el 30 de mayo, pocos días después de las elecciones presidenciales que iniciaron el retorno del gobierno civil al Perú. El distrito, a diferencia de la mayoría de otras zonas de Cajamarca, votó mayoritariamente por Belaúnde, el triunfador. Esto no fue una sorpresa, porque casi todos los líderes más importantes del distrito, aun los de las dos facciones que se mencionaron antes, eran dirigentes locales del partido belaudista de la localidad. El pueblo había apoyado a Belaúnde en las elecciones de 1963 y sabía que en reciprocidad, su gobierno había financiado los primeros trabajos para la construcción de la carretera.

Aunque el partido de Belaúnde, Acción Popular, ganó las elecciones a nivel nacional, el partido rival, APRA, ganó el dominio de la estructura regional del poder, en un sistema político que estaba siendo gradualmente descentralizado (proceso que, durante el gobierno de Belaúnde, se detuvo). Esta ambigua situación influyó en los acontecimientos que, para el mes de noviembre de 1980, habían alterado fundamentalmente la estructura del poder.

Ya antes que Belaúnde asumiera oficialmente el cargo el 28 de julio de 1980, una modificación de los requisitos para ser Juez de Paz, es decir el grado de instrucción, le había costado al gobernador su aliado principal, el Juez de Paz de primera. Solamente tres ciudadanos del pueblo, todos ellos bastante jóvenes, tenían el grado de instrucción requerido. A pesar de sus esfuerzos para retener su cargo, el antiguo juez fue reemplazado. Al cabo de seis semanas, su frustración fue compensada mediante su nombramiento como alcalde. La victoria de Belaúnde aumentó la confianza del gobernador para proclamarse 'belaudista hasta el hueso' y líder de la organización local de su partido.

El grupo dirigido por el gobernador incluía a varios 'mestizos falsos' que eran los más ruidosos en su repudio por los valores tradicionales y en proclamar su identificación con el mundo exterior. Son tratados con respeto pero no bien aceptados por los paqchanos tradicionales. Es así que cuando

los representantes de Belaúnde vinieron para nombrar a un gobernador y solicitaron a los miembros del partido que eligieran, votaron por el peor enemigo del gobernador, un hombre más joven al que llamaremos Gregorio. Este tiene reputación de ser *atiq runa* 'un hombre capaz'. Puede escribir con toda claridad, es un albañil hábil y muy trabajador que ha dirigido la construcción de las casas de varios paqchanos y es el hijo de un *ambikuq* 'curandero o brujo'. Antes de su nombramiento, Gregorio había obtenido experiencia política como teniente gobernador y como capataz del proyecto de construcción de una represa; pero nunca ni él ni su padre habían sido considerados *pwidiq runakuna* 'hombres con poder político'. Aunque su padre es temido por muchos debido a sus "poderes sobrenaturales", es probable que Gregorio haya sido escogido por su amabilidad e instrucción y por ser alguien a quien el gobernador anterior (que una vez había intentado abalearlo) no podía atemorizar ni manipular.

Superando estos golpes, la pequeña élite mostró su poder y persistencia en forma dramática: dentro de seis meses don Augusto, otra vez por medio de maniobras en Cajamarca, recuperó el cargo de gobernador que ocupó desde 1981 hasta 1985. Otro miembro marginal de su facción ganó la alcaldía en las elecciones de 1984, y hasta su antiguo Juez de Paz recuperó su cargo.¹²

Desde la elección del Dr. Alan García como Presidente de la República, otros cambios políticos han sacudido la estructura local de poder: las autoridades apristas nombraron como gobernador a un paqchano que no pertenecía a la facción de don Augusto; en noviembre de 1986, un líder paqchano más tradicional fue elegido como alcalde. Tampoco pertenece a la facción de don Augusto.

Otro cambio importante ocurrido en 1986 fue la formación de rondas campesinas en el distrito. La primera, una "ronda independiente", fue organizada por el administrador de la ex hacienda Kisillu Llaqta. El no es

12. Un año después del período de esta investigación, comprobamos al regresar a Yuraq Paqcha que el gobernador destituido había recuperado por medio de sus "padrinos" en la ciudad, su antigua posición, recibiendo su nuevo nombramiento del mismo partido al que había sido destituido.

del distrito sino que vino de fuera para administrar la cooperativa. Dicha ronda “juzgó” a dos ex autoridades paqchanas, una de las cuales fue don Augusto, a quien sentenciaron a varios días de trabajo comunitario en Kisillu Llaqta por irregularidades y abusos cometidos durante su tiempo como gobernador. El mismo anexo, con el apoyo de su ronda, también tomó posesión de algunas tierras comunales reclamadas por Yuraq Paqcha. En reacción, los paqchanos formaron una ronda campesina “pacífica”. Aunque las rondas pretenden ser organismos sin fines políticos, en realidad, en el distrito en estudio, las rondas pacíficas simpatizan con el partido aprista y las rondas independientes con la Izquierda Unida (IU). En noviembre de 1986, dos días antes de las elecciones municipales, la ronda de Kisillu Llaqta vino a Yuraq Paqcha para denunciar a las autoridades distritales. (Varios paqchanos afirman que los ronderos querían tomar, por la fuerza, la municipalidad. Simpatizantes de IU dicen que solamente querían presentar sus demandas.) Cuando el presidente de la ronda tomó el balcón de la municipalidad y comenzó a denunciar a las autoridades paqchanas, se produjo un choque entre las dos comunidades que dejó muchos heridos, algunos muy graves, entre los cuales se encontró el presidente de la ronda del anexo. Los paqchanos ganaron la batalla e hicieron correr a los ronderos.

En los primeros días de 1987, las rondas independientes y pacíficas son fuerzas importantes en las zonas rurales de Cajamarca. Por un lado, su éxito en eliminar casi por completo el abigeato en sus comunidades les ha creado una imagen positiva. Por otro lado, el hecho de que las rondas intervengan en muchas otras áreas judiciales, y su creciente politización han aumentado las tensiones entre ellas y las autoridades apristas. En muy corto tiempo las rondas campesinas se han convertido en una fuerza muy importante; una institución que, en algunos casos es muy democrática, pero que también puede ser manipulada por grupos de interés, tanto internos como externos.

SISTEMAS INDIGENAS DE LIDERAZGO Y PRESTIGIO: EL SISTEMA DE CARGOS EN LAS FIESTAS PATRONALES

En contraste con los sistemas duales de autoridad descritos por Isbell (1978), Cancian (1963) y muchos otros estudiosos de la mesoamérica y la

sierra andina, Yuraq Paqcha no tiene una estructura formal de jerarquía indígena subordinada a las estructuras civiles. A pesar del entusiasmo por apadrinar las fiestas, el sistema no exige que un individuo desempeñe previamente una serie de cargos menores para ocupar después las posiciones más importantes. El sistema de la fiesta y las estructuras sociales que la sustentan son más parecidos a aquellos descritos por Walter (1981) en el norte del Ecuador.

Se espera que todo el que desea ocupar un cargo, busque el cargo de mayor prestigio que pueda desempeñar aun cuando sea muy costoso, sin importar su edad o su experiencia previa en las fiestas. Los hombres jóvenes que tienen dinero, que ganan en Lima o en las plantaciones costeñas, pueden ocupar una costosa posición de mayordomo o aun de mayordomo de toro. Sin embargo, la mayoría de los que apadrinan la fiesta son de edad mediana, debido a que cuentan con más recursos económicos y sociales. Tanto el esposo como la esposa desempeñan papeles importantes en las actividades de la fiesta y para los cargos más importantes, ambos dependen de un conjunto de acompañantes que les ayudan a financiar y poner en ejecución las celebraciones. Solamente los hombres muy ancianos recuerdan un sistema de *varayokuna*, autoridades indígenas que llevaban bastones especiales como símbolo de su posición. Nadie pudo recordar una jerarquía separada de mujeres. Las mujeres son cosignatarias como *quinteras*, para lo cual colocan su huella digital en un documento, y son ellas exclusivamente las responsables del cargo de *pendoneras* de la patrona. En varios rituales de los cargos más costosos, las mujeres comparten con sus esposos la atención del público, pero son los hombres los que reciben un reconocimiento mayor como patrocinadores oficiales.

Los cargos varían muchísimo en costo y prestigio. A continuación se los describe brevemente en orden ascendente de importancia.

1. *Novenante*

Un mes antes de las fiestas patronales, un novenante rinde honores a los santos con un culto vespertino en el que él o ella, con algunos amigos

y devotos enciende velas y reza el rosario. Hay muy poca bebida o ninguna y los gastos son mínimos (unas cuantas velas y tal vez una comida ligera para algunos amigos). Los paqchanos dicen que los pobres y los mezquinos se ofrecen para ser novenantes.

2. *Quintero*

El quinto es una armazón de madera en la que se cuelgan ofrendas de frutas, bebidas gaseosas, aguardiente y dinero en efectivo. Pertenece a un santo, y el quintero se ofrece a llevarlo a su casa para reponerlo el año siguiente aumentado en un cincuenta por ciento. En 1980, el dinero en efectivo del quinto variaba entre S/1,000. y S/10,000. con la promesa de devolver entre S/1,500 y S/15,000.

3. *Pendonero*

El pendonero contrata a los danzantes (*chunchus*) y a las bailarinas (*pallas*) para una de las nueve fiestas principales. Los recompensan con abundante comida y mucho licor. También invita a sus familiares y a algunos amigos a comer.

4. *Mayordomo de misa* o *pagador de misa*

El mayordomo se hace responsable de uno de los días de los santos. Compra la *cordelada* (una cuerda larga que sostiene grandes velas colgadas en la parte delantera de la iglesia), paga la misa y proporciona comida para los músicos de la banda, el pirotécnico, el cura y muchos invitados. Ofrece chicha y por lo general aguardiente a muchos de los que se encuentran cerca de la entrada de la iglesia, compra cirios, cohetes y otros fuegos artificiales. Es una posición que cuesta mucho más que la del *pendonero*.¹³ Los gastos de la fiesta duran de tres a cinco días.

13. Debido a que la chicha y la mayor parte de la comida proviene de productos del lugar es difícil calcular los costos exactos. En 1980, los informantes estimaron que los gastos de un mayordomo estarían por los S/100,000 y los de un torero por los S/200,000 o más. La compra de fuegos artificiales, aguardiente y velas son los principales gastos en dinero efectivo.



Una procesión patrocinada por el mayordomo de misa.

5. Torero o mayordomo de toro

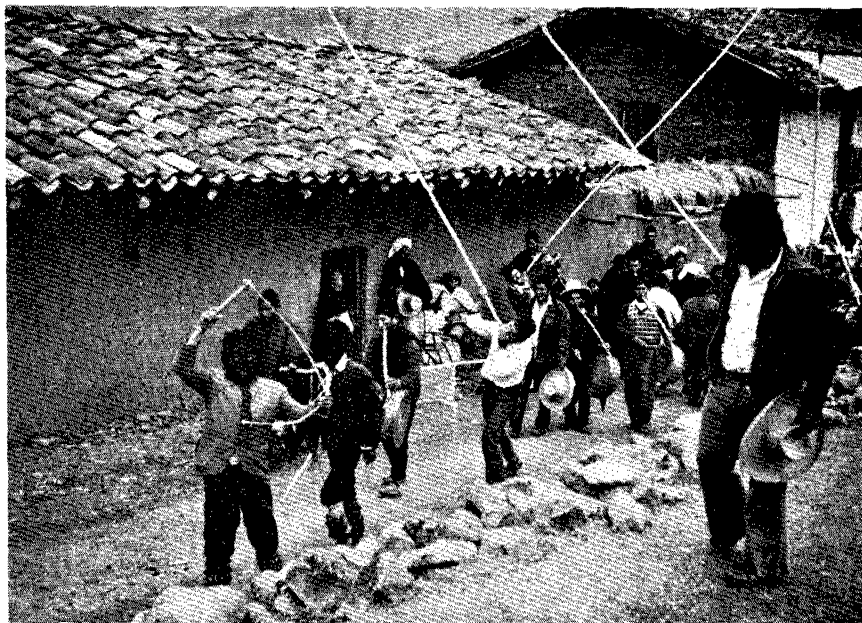
El torero alquila los toros de lidia para una de las festividades para santos muy especiales (El Patrón San Esteban y La Patrona La Virgen) y cuida el becerro del santo durante un año. La celebración comprende tres días de ceremonias especiales y de cuatro a seis días de celebraciones con comida y bebida. El torero contrata y paga una gran banda de músicos, suministra comida y bebida para muchas personas compra muchos fuegos artificiales y puede realizar gastos que duplican los de un mayordomo de



Presentando el enjalme del mayordomo de toro.

misa. También debe corresponder por el préstamo de los toros, comprar materiales decorativos caros para el becerro del santo y pagar a un especialista para que los coloque en el enjalme, que es la manta ornamental con la que se adorna al becerro.

Con el correr de los años, ciertas familias adquieren reputación como dirigentes responsables de la comunidad, que honran a los santos, son generosos y 'saben hacer las cosas bien'. Sin embargo, el prestigio asociado con la posición de un alto cargo no da derecho a un hombre a ejercer autoridad. No existen los bastones como símbolo de autoridad y no hay asistentes claramente subordinados en una jerarquía de posiciones. Los que ayudan al que detenta un cargo son amigos que le hacen un favor. Todos



La procesión de la Patrona.

los que ostentan un cargo, oficialmente se encuentran bajo la autoridad del párroco, del catequista, del síndico y del procurador; pero para la mayoría de los paqchanos, la fiesta pertenece a los toreros, mayordomos y pendoneros. Las autoridades de la iglesia pasan a ser los actores secundarios indispensables.

Los funcionarios de las diversas ramas de la jerarquía civil también están presentes en la selección anual, que se efectúa el Día de Reyes (6 de enero) cuando se escogen a los que tendrán un cargo en las fiestas del año venidero. Los interesados en detentar un cargo atraen la atención de la concurrencia ocupando los lugares delanteros en la asamblea. En un ambiente de entusiasmo y de broma, sus amigos los señalan, y el

procurador pregunta si desean desempeñar un papel especial. Un paqchano puede aceptar de inmediato, solicitar un santo o un cargo diferente, o 'hacerse de rogar' declinando aceptar el cargo de manera poco convincente. Una vez hechas las designaciones, los paqchanos reclutados firman los documentos de compromiso delante de las autoridades civiles y se comprometen legalmente a cumplir el cargo, aunque la motivación para desempeñar bien el cargo es social y no legal. La posición de una persona entre los paqchanos tradicionales puede mejorar en gran medida gracias a la influencia de fiestas que logran éxito. En una sociedad en la que no se ganan fácilmente ni los bienes ni los buenos amigos, una buena fiesta demuestra que los mayordomos son personas que han logrado el éxito social y económico y que desean compartir con otros los frutos de tales logros.

En respuesta a la interrogante de por qué los paqchanos buscan los cargos, pocos informantes ofrecen una respuesta de carácter religioso, tal como sería 'servir a los santos'. La mayoría menciona una necesidad de 'probar lo que valen y su capacidad', 'probar que son muy hombres, que son personas responsables', 'para poder decir más tarde: "en mi última fiesta yo quemé una vaca loca o un castillo" (fuegos artificiales que, en aquel entonces, costaban entre 75 y 100 dólares norteamericanos)'. Siguiendo el ideal quechua de humildad, tales alardes de bulliciosa competencia normalmente se presentan cuando la gente está ebria.¹⁴ Los motivos varían, pero la necesidad humana básica de ser respetados o admirados parece motivar aun a los más piadosos a participar de las fiestas.

14. La inhibición que los paqchanos manifiestan cuando están sobrios, hace que el estado de ebriedad, real o simulada, a menudo proporcione la única forma aceptable de hablar con franqueza. Hemos observado a buenos amigos nuestros cambiar su comportamiento de ebrios a otro de sobrios, o casi sobrios, cuando ya no se encuentran en presencia de alguna persona a la que acaban de insultar.



Esperando la llegada de los toros bravos.

Un hombre importante puede apadrinar seis o siete fiestas principales en el transcurso de su vida, pero nunca da por terminadas todas sus obligaciones rituales. No existen los *Señores Cesantes* de Chuschi (Isbell, 1978).

Aunque esta hipótesis de necesidades sicosociales ofrece una explicación parcial del comportamiento en las fiestas, Smith (1977) ha expuesto, en forma convincente, que ella no explica las razones por las que una comunidad o un individuo escogería el patrocinamiento de una fiesta como sistema de afirmación de su posición social en vez de cualquier otro



El torero sirve comida a los que esperan los toros.

modo. Propone, además, cuatro condiciones básicas de la vida indígena que hacen de la fiesta una adaptación favorecida:

- El aislamiento social resultante de la discriminación étnica que impide la participación total del indígena en la cosmopolita sociedad nacional;
- El aislamiento económico que hace que la gente no esté sujeta a las presiones inversionista-consumidor del mercado;
- La capacidad de la economía de subsistencia para generar un excedente, aun en presencia de presiones demográficas crecientes; y

—Un grado de autonomía política (por lo general un remanente de la estrategia española de gobierno indirecto).

Hasta ahora, la orientación de Yuraq Paqcha hacia sí misma ha prevalecido sobre una identificación con estructuras externas, y el sistema de cargos recibe fuerte respaldo. Las tres primeras condiciones de Smith están claramente presentes en el distrito y existe, además, cierto grado de autonomía política, como lo indica la habilidad de las autoridades locales para ignorar diversas disposiciones gubernamentales, y la ausencia de una supervisión rigurosa del distrito por parte de las autoridades civiles y religiosas de la región. La autonomía local probablemente se reduciría mucho si las autoridades regionales pudieran supervisar más de cerca al distrito.

Se puede decir que en Yuraq Paqcha caben los criterios de Smith y respaldan su hipótesis. Sin embargo, todos los factores de Smith son relativos y difíciles de medir, y probablemente no todas las condiciones son requisitos para un próspero sistema de fiestas. Existen otras áreas de Cajamarca donde la proletarianización rural y la especialización ocupacional han aumentado mucho la sensibilidad local a las presiones del mercado regional, pero en ellas sigue prosperando el sistema de fiestas. En Porcón, una ex hacienda cercana a Cajamarca, las presiones del mercado van también acompañadas por un nivel de excedentes de producción que parece ser más bajo que el de Yuraq Paqcha. Dentro de esta estructura, es razonable decir que los cambios no han alcanzado aún niveles que pudieran hacer desaparecer el sistema de fiestas, o que niveles extraordinariamente altos de aislamiento social y/o autonomía política sean factores compensatorios. Para hacer generalizaciones del modelo de Smith se requerirían algunos métodos de medición y comparación de "costos de oportunidad" entre las comunidades.

Aceptando, tentativamente, la hipótesis de que el sistema de fiestas se mantiene en Yuraq Paqcha debido a que llena ciertas necesidades sociales del ser humano, mejor que otras alternativas disponibles de inversión de bienes y tiempo, podemos preguntarnos cómo contribuye tal sistema a las estructuras locales de liderazgo y prestigio.

Una observación fundamental es que ese servicio en el sistema de fiestas no antagoniza con el servicio en la jerarquía civil. Esto contrasta con lo que Isbell observa en Chusqui, donde el patrocinio de la fiesta y el servicio en la jerarquía civil tienden a excluirse.

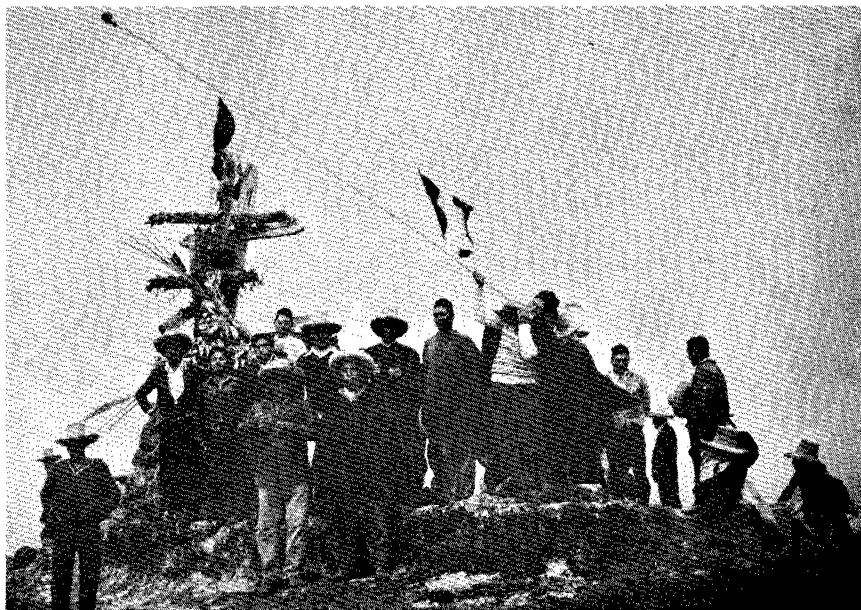
En Yuraq Paqcha las únicas autoridades civiles que no apadrinan fiestas son las de convicción adventista o las de origen foráneo. Algunas de las primeras buscan cumplir con sus obligaciones comunales aceptando la posición de quintero, devolviendo el quinto con fruta, bebidas gaseosas y dinero, pero jamás aguardiente.

El sistema del cargo proporciona una forma de “respeto genuino” tanto para los paqchanos tradicionales como para los aculturados. No es una variable independiente, puesto que el cumplimiento de un cargo importante depende de factores tales como la riqueza y las relaciones sociales. Sin embargo, el sistema del cargo es más que un mero indicador de posición o de riqueza. Es también un mecanismo para convertir parte de la riqueza en prestigio e influencia, que son componentes importantes del poder.¹⁵ Las posibilidades de un funcionario para influir en la comunidad y crearse una buena reputación como autoridad, aumentan si ha contribuido recientemente con la comunidad en una fiesta importante.

OTRAS FIESTAS

Además de las fiestas patronales de diciembre y enero, hay tres fiestas importantes: las *Karmas* (el carnaval), Las Cruces, que se celebra los primeros días de mayo, y Todos los Santos y el Día de los Difuntos (1 y 2 de noviembre, respectivamente). Solamente los biculturales y los aculturados dan importancia a las Fiestas Patrias que se celebran el 28 de julio.

15. La malversación de fondos públicos tiene precisamente el efecto contrario, y la frecuencia con que ocurre en la sierra indica que los funcionarios (que por lo general son mestizoides) están dispuestos a arriesgar su prestigio e influencia si el precio vale la pena.



Las Cruces, fiesta tanto territorial como religiosa.

Las Cruces es una fiesta que conlleva un sentido profundo de demarcación territorial. Comunidades y ex haciendas vecinas se reúnen para adornar las cruces que definen sus linderos. Después de intercambiar productos de sus respectivas zonas y de beber, es común que hombres fuertes de cada comunidad comiencen a pelear. Como no han olvidado los líos entre comunidades que datan de siglos atrás, esta fiesta es una válvula de escape para las tensiones y una oportunidad para mostrar la capacidad de la comunidad para defenderse físicamente.

La fiesta de Todos los Santos tiene un carácter semejante, pero en ella se ventilan tanto las rivalidades internas de la comunidad como las rivalidades entre comunidades.

OTROS ESTILOS DE LIDERAZGO TRADICIONAL

No existen estructuras tradicionales de liderazgo claramente definidas y organizadas, distintas de las de la jerarquía civil. Algunos paqchanos relativamente tradicionales, ocupan las posiciones medias y las más bajas en la jerarquía civil, pero no existe ningún signo que indique que los líderes tradicionales llegarán a ocupar en el futuro las posiciones más altas. El poder de muchos miembros de la élite local, de orientación mestiza, se ha debilitado recientemente. Los hombres que los reemplazaron eran jóvenes que habían estudiado en Lima o en Cajamarca y que también habían adoptado muchos valores mestizos. Su influencia no duró mucho tiempo y la antigua élite recuperó su autoridad.

La capacidad limitada de leer y escribir y la falta de facilidad para hablar el castellano urbano, con sus modismos y su jerga, desaniman a la mayoría de los paqchanos a aspirar los puestos políticos más elevados de Yuraq Paqcha puesto que las gestiones y la interacción política se hacen en ese tipo de castellano. Las únicas posiciones de "liderazgo" que los paqchanos tradicionales llegan a ocupar son las funciones locales dentro de las iglesias católica y adventista, en la cooperativa y cargos menores de la municipalidad. Estas posiciones dan cierto prestigio pero carecen de poder político.

No hay muchos paqchanos fuera de la élite que se sientan calificados para los cargos políticos principales; por lo cual, para la mayoría, el sistema de fiestas es la vía principal de obtener prestigio. La importancia de la comunidad como residencia de *significant others* (las personas más significantes en la vida), es evidente en el predominio de la endogamia intradistrital (mayor que el 97%, n = 161) y en el hecho de que solamente algunos miembros de la comunidad local busquen a los foráneos como compadres. Lo dicho para Yuraq Paqcha no es necesariamente válido para las comunidades rurales de Cajamarca. En Porcón, un área quechua-hablante cercana, Escalante (1974) encontró en su muestra que 40 de 76 casos de compadrazgo se habían establecido entre porconeros y mestizos foráneos. Las relaciones eran fundamentalmente económicas y de naturaleza

patrón-cliente, lo cual refuerza en vez de reducir la distancia social entre grupos étnicos. Por el contrario, en Yuraq Paqcha el compadrazgo es una relación mucho más íntima y especial. Los paqchanos no emplean el vocativo "compadrito" para hombres que no sean compadres legítimos. En Porcón, el uso de "compadrito" es común entre hombres que no tienen ninguna relación de compadrazgo.

Aunque la migración temporal y el servicio militar han familiarizado a muchos varones con las formas de vida y los valores del país, los que vuelven encuentran que la mayoría de sus *llaqta masakuna* o 'paisanos' tienen solamente un contacto esporádico y superficial con los mestizos. Los paqchanos tradicionales temen el poder político de los mestizos; algunos reconocen su educación, generalmente superior, pero a la vez ven a la cultura mestiza como moralmente inferior a la propia.

Como miembros de una comunidad campesina independiente, los paqchanos han defendido, a veces violentamente, sus tierras y su derecho a tomar decisiones propias en cuanto a la producción. Esto y su habilidad para la resistencia pacífica al negarse a trabajar en proyectos públicos, limita el poder de funcionarios del gobierno. Las autoridades civiles se dan cuenta de que el exceso de abusos pueden dar lugar a la falta de cooperación o a algo peor, como el incendio de su casa que es una táctica local para tratar a los enemigos. Una resistencia más organizada rara vez se ve en Yuraq Paqcha, a menos que la amenaza venga desde fuera de la comunidad.

El modelo del "triángulo sin base" no nos ofrece una descripción adecuada de la estructura de las relaciones diarias en Yuraq Paqcha. Dicho modelo nació al analizar las relaciones en las antiguas haciendas peruanas y mostró la relativa debilidad de las relaciones horizontales peón-peón frente a la supremacía de los lazos verticales patrón-peón. Los lazos de verticalidad contribuyen a la formación y perpetuación de facciones propiciadas por uno u otro miembro de la élite local. Sin embargo, en Yuraq Paqcha, la mayoría de los lazos verticales parecen ser débiles. Los paqchanos típicos (especialmente los pobres) intercambian regalos, mano de obra u otros favores con los pudientes a cambio de protección legal, préstamo de terrenos cultivables, etc.; pero son pocos los que seguirían ciegamente a tales señores. Los

paqchanos ricos que dan “al partir” sus tierras exigen cierto grado de lealtad, que no se parece al servilismo que existía en las haciendas vecinas. En ese sentido, los paqchanos tienen razón cuando declaran: ‘No hay ni patrones ni peones en Yuraq Paqcha’. Su segunda aseveración: ‘Todos somos iguales’ no es tan cierta, como veremos en los capítulos siguientes.

Los modelos indígenas de liderazgo e influencia son difusos y no muy estructurados. Los paqchanos tradicionales que han desempeñado con éxito diversos cargos y que han alcanzado la reputación de ser *yañaq runakuna* ‘hombres sabios’, influyen en las decisiones de la comunidad, hablan en las reuniones públicas y defienden los intereses de su pueblo o vecindario. En reuniones a las que hemos asistido, esto toma la forma de demanda al gobierno de beneficios tales como alimentos, bebidas alcohólicas y el uso de herramientas a cambio de mano de obra de los pobladores para los proyectos comunales. Demandan la reducción del número de días que tiene que trabajar cada poblador, piden el mejoramiento de algunos tramos de un camino, el mantenimiento de un puente, y otras mejoras de beneficio público. En el caso del proyecto de la represa, incentivaron a las autoridades para acelerar los planes originales; o sea que la influencia de los líderes tradicionales no siempre impide el cambio.

Por otra parte, si se niegan a trabajar en un proyecto o proporcionan un apoyo poco entusiasta o sólo parcial, es muy posible que los demás miembros de la comunidad tampoco colaboren.

En épocas de crisis, cuando advierten fuerzas extrañas que pudieran amenazar sus creencias y costumbres, los líderes tradicionalistas actúan como catalizadores, precipitando el rechazo hacia los cambios venidos de fuera. Por ejemplo, durante una importante reunión del pueblo con SINAMOS, una mujer de edad y prestigio rompió violentamente un folleto gubernamental y preguntó en quechua: ‘¿Para qué necesitamos esto?’ Un tradicionalista ebrio gritó entonces: ‘Estoy borracho y lo sé. Aun estando borracho me doy cuenta de que no necesitamos a estos individuos. Tenemos nuestras chacras y podemos hacer con ellas lo que querramos. Vamos no más a beber y a gozar y olvidémoslos’. Esto provocó el retiro masivo de la

plaza de cientos de personas, salvo algunas autoridades locales que quedaron para escuchar a los representantes del gobierno.

Después de este episodio y del incendio del vehículo de SINAMOS, las comunidades que se encuentran a lo largo de la carretera a Yuraq Paqcha la bloquearon con grandes piedras. Sólo permitían el ingreso de vehículos de gente conocida. La élite local alegó que no había tenido parte en este acto de rebelión y es difícil probar que los paqchanos tradicionales no hayan actuado espontáneamente. Sin embargo, eran los miembros de la élite los que más hubieran tenido que perder con las reformas del gobierno. Muchos de los dirigentes locales eran clientes y enganchadores de los grandes propietarios de las haciendas y aun en la actualidad comparten ciertos vestigios de la mentalidad latifundista. Es muy probable que ellos hayan alentado la rebelión de una manera disimulada.

No obstante, es igualmente cierto que el paqchano típico también rechazó la cooperativización de la producción porque temía perder su tierra. La mayoría de paqchanos posee suficiente tierra como para pensar que un cambio les podría ocasionar mucho daño y es difícil describir hasta dónde llega el grado de desconfianza ante los extraños (y aun ante los paisanos) cuando se trata de la posesión de la tierra. Cambiar sus derechos claramente definidos sobre sus parcelas por un sistema más nebuloso y donde otros tomarían las decisiones sobre su uso, era demasiado. En un medio donde la tierra es el bien supremo y la trampa y la maniobra legalista son recursos comunes para obtenerla, el escepticismo y el pesimismo son valiosos mecanismos de defensa.

Exceptuando las ocasiones en que la comunidad es amenazada desde afuera, estos mismos mecanismos de defensa contribuyen al carácter políticamente fragmentado de la comunidad paqchana. Las redes sociales se forman por medio de relaciones "diádicas", es decir, relaciones sociales entre dos individuos. Estos lazos no conllevan necesariamente a la conformación de grupos bien integrados. Por lo tanto en Yuraq Paqcha no vale mucho ser "el amigo de un amigo". Cada relación de amistad se establece separadamente. Parece que la estrategia incaica y española de "dividir para conquistar" ha dejado su huella.

Los paqchanos típicos ven a la élite mestizoide como personas que actúan como lo que no son. Por otra parte, la élite se ve a sí misma como un grupo bien definido y de intereses más o menos coherentes. Aun los dirigentes rivales dentro de la élite se reconocen como elementos de elevado “nivel cultural” y se invitan los unos a los otros a eventos de estilo mestizo, tales como fiestas de cumpleaños o de celebración de las fiestas patrias. También tienen mucho cuidado en distinguirse de “los indios” (tanto quechuas monolingües tradicionales, como bilingües más aculturados), que ocupan las posiciones más bajas de la jerarquía.

El siguiente modelo simplificado de relaciones étnicas en Yuraq Paqcha fue válido durante el período 1978-1985.

<i>Identidad étnica</i>	<i>Posiciones políticas accesibles</i>	<i>Sistema de cargos de las fiestas</i>
profesionales mestizos	maestro, sanitario	no participan
élite local	puestos políticos de mayor jerarquía	los biculturales y algunos aculturados buscaban los cargos más importantes
otros aculturados y biculturales	puestos políticos menores	los cargos más importantes y también menores
paqchanos tradicionales medianos y ricos	cargos menores dentro de la iglesia o de la cooperativa	los cargos más importantes y también menores
paqchanos tradicionales no acomodados	ninguna	cargos menores

Los profesionales mestizos por estar menos identificados con la comunidad, establecen menos alianzas dentro de ella. Cuando las establecen, lo hacen con otros residentes mestizos y con algunos biculturales de la élite local, especialmente aquellos en cuyas casas reciben alojamiento y alimentación. Las casas de los miembros de la élite local hospedan a los que llegan de fuera. Durante el período de investigación, los profesionales se aliaron con las autoridades municipales en el conflicto con el gobernador y sus aliados.

Los miembros de la élite local establecen alianzas con los mestizos profesionales y relaciones asimétricas con los *paqchanos* aculturados y tradicionales. Los miembros de la élite, a su vez, son clientes de sus aliados de Cajamarca y dependen de ellos por su poder político y su habilidad para 'arreglar cosas legalmente'. Envían a sus hijos a Cajamarca o a Lima para que estudien. Esos jóvenes están más dispuestos a salir del distrito en forma permanente. Al desaparecer la antigua generación, es probable que los hijos más adaptados al campo traten de perpetuar el dominio político de sus familias. Frecuentemente son los *shullkakuna* 'los últimos hijos' los que se quedan.

Los biculturales que no son miembros de la élite se encuentran en una posición ambigua intermedia. Además del papel subordinado que desempeñan en sus relaciones con la élite, tienden a ser miembros respetables de la comunidad indígena, con muchas alianzas simétricas con los *paqchanos* tradicionales. Fueron algunos miembros de este grupo quienes, en 1980, despojaron al gobernador y al alcalde de sus cargos, y otro de ellos el que ganó la alcaldía en 1986. Esas victorias fueron facilitadas por muchos factores, la mayoría de los cuales surgieron de decisiones tomadas fuera del distrito. Las exigencias de un mayor nivel de educación para ser jueces, el derecho a voto de los analfabetos y el imperativo de llevar a cabo una elección, fueron directivas emanadas desde Lima. Los nombramientos del gobernador y del secretario general del partido victorioso de la localidad (Acción Popular y, en 1986, el APRA) fueron hechos por funcionarios de valía regional, pero la selección se hizo en consulta con muchos miembros locales del partido. El gobierno de Belaúnde prometió acelerar la descentralización dando a los municipios el derecho

de administrar, para fines locales, sus propios ingresos provenientes de impuestos. También prometió la transferencia del poder que estaba en manos de los representantes del gobierno central (prefectos, subprefectos y gobernadores), a las autoridades elegidas, especialmente a los alcaldes y los concejos municipales.¹⁶

A nivel local, esta transferencia del poder no tuvo mucho éxito. Como ya dijimos, el antiguo gobernador, por medio de sus favorecedores en Cajamarca, recuperó su posición como autoridad máxima. El alcalde elegido en 1980 no resultó ser un líder dinámico.

Es posible que, con el nuevo gobierno aprista y con la elección democrática de los alcaldes, la situación cambie. El nuevo gobernador es un aculturado de mediana edad que no pertenece a la antigua élite. Por más de un año, don Augusto no ha podido sacarlo de su cargo.

El nuevo alcalde es un bicultural, también de mediana edad, que ha mantenido muy buenas relaciones con los paqchanos tradicionales. Es ex presidente de la cooperativa La Pampa y no se ha identificado con la antigua élite. En verdad, es uno de los dos evaluadores más "rebeldes" de la selección etnosemántica (véase el capítulo 10), quien rechazó casi todos los valores medidos por el censo indirecto, especialmente el nivel económico y la experiencia política. El proceso democrático de las elecciones municipales debe ayudar a los que se oponen a la antigua élite porque el pueblo no ha olvidado los abusos y la prepotencia de éstos.

Los biculturales parecen estar en una posición favorable para controlar los puestos municipales que contarían con un poder cada vez mayor. Sin embargo, la facción de don Augusto no se rendirá fácilmente y aún cuenta con cierto apoyo de estructuras regionales de poder. Si un proceso democrático opera a nivel local, debe aumentar el prestigio de aquellos biculturales que respetan las normas y valores tradicionales, gracias a su capacidad para conseguir los votos de la mayoría de paqchanos típicos.

16. Preguntado un miembro del comité de descentralización sobre lo que las autoridades nombradas harían al instalarse el nuevo sistema, contestó: "Los prefectos pueden bailar".

Por otro lado, debemos advertir que no son muy halagadores los resultados de los esfuerzos que se han hecho en el Perú en favor de la descentralización. Son pocos los gobiernos que transfieren el poder voluntariamente a los organismos locales. A la larga, las conexiones políticas con Lima y Cajamarca seguirán siendo importantes. Si la antigua élite gana el control del partido dominante local, puede nombrar a candidatos nuevos, pero bajo la influencia de don Augusto y sus aliados.

Capítulo 9

CONDICION SOCIAL Y COMPORTAMIENTO:

OBSERVACION DE LAS ACTIVIDADES DE LA GENTE DE ALTA Y BAJA POSICION SOCIAL

Como el título del capítulo lo indica, aquí intentaremos establecer una relación entre la condición social y el comportamiento, relación establecida mediante la observación de las interacciones sociales cotidianas en Yuraq Paqcha, especialmente de aquellos individuos que ostentan posiciones muy altas o muy bajas. Distinguiremos dos clases de comportamiento orientado por la posición social: la ostentación de la riqueza mediante la exhibición de bienes; y el reconocimiento de la posición social mediante comportamientos verbales y no verbales mostrados en situaciones de interacción social.

DEMOSTRACIONES DE RIQUEZA

En Yuraq Paqcha, esconder la riqueza o mostrarla apropiadamente es asunto de gran preocupación. Hacer ostentación de riqueza es considerado peligroso como también de mal gusto, porque posibilita el riesgo de ser objeto de robos, envidia, brujería, cobro de impuestos, o de ser motejado como *palangana* (arrogante). Al mismo tiempo, es importante para los paqchanos demostrar que pueden mantener bien a su familia y cumplir los compromisos de reciprocidad, tanto con los vecinos como con

la comunidad. Si logran demostrar holgura económica, se convierten en compañeros solicitados para las actividades de reciprocidad.

La división estricta de ambientes públicos y privados en las casas paqchanas permite al dueño de casa mostrar selectivamente sus pertenencias. Los indicadores más claros de riqueza, según los paqchanos, son la calidad de construcción de la vivienda, la posesión de animales mayores y, en menor grado, la vestimenta. La tenencia de tierras es el indicador más importante, pero a la vez es el más fácil de esconder.

LA SELECCION DE LA ROPA

Además de su función práctica de protección, la ropa proporciona diversa información sobre el que la lleva puesta. En Yuraq Paqcha la clase de ropa provee indicios lingüísticos, étnicos, de identidad con la comunidad, así como también del estado civil y, a veces, del nivel económico.

La variedad de estilos de la vestimenta individual se relaciona más íntimamente con la identidad comunal y étnica que con la situación económica. Dentro de cada estilo, las variaciones en cuanto al tiempo de uso, la calidad, la cantidad y el cuidado tienen más que ver con la riqueza y la condición social, especialmente entre los mestizos y *mistisu tukuqkuna*.

Entre los paqchanos tradicionales, las actitudes hacia la ropa de uso diario, aun para ocasiones tales como las reuniones en el municipio, son informales, pero durante los días de la fiesta el vestido cobra mayor importancia, especialmente entre los mayordomos y las autoridades políticas y religiosas. La importancia del vestido para mostrar la condición social de una persona alcanza su clímax durante la celebración del Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos, que se celebran el primero y el dos de noviembre. En esos días los paqchanos lucen sus prendas nuevas y mejores. El tejido y la costura se intensifican durante setiembre y octubre en preparación para las fiestas. Las familias que tienen máquina de coser a veces trabajan durante la noche confeccionando blusas, fustanes, camisas, gorros de bebé y otras ropas, ya sea para vender o para el trueque. Los quechuahablantes de Porcón, quienes confeccionan sombreros de junco y

palma, los llevan a Yuraq Paqcha para cambiarlos por gallinas, menestras o granos. Los *mistisu tukuqkuna* y los quechuas más ricos compran en la ciudad 'ropa fina' y los sombreros de palma más caros.



Velando las almitas en el Día de los Difuntos.

El dos de noviembre es día de mucho beber, de fanfarroneo, de insultos, de alardes y de peleas. En general, la atmósfera es de competencia, en total contraste con el mesurado comportamiento normal. Solamente los muy pobres visten las ropas de uso diario en esta fiesta.

Para los mestizos y los *mistisu tukuqkuna*, los viajes a Cajamarca son acontecimientos en los que se pone especial atención en la ropa y el aseo personal. Los paqchanos tradicionales, al contrario, viajan con sus ropas de

uso diario; probablemente porque saben que no pueden “pasar” por mestizos y por lo tanto siempre serán tratados como “indios” aunque se pongan lo que se pongan.

Como se dijo en el capítulo 7, los paqchanos biculturales poseen el vestuario más variado. Ellos participan en el intercambio local de mano de obra y adecúan su identificación étnica de acuerdo a las exigencias del momento. En presencia de forasteros, pueden usar ropa de corte occidental, hablar un castellano bastante correcto y, a menudo, mencionan el hecho de que sus antepasados no eran paqchanos. Pero, con sus vecinos paqchanos tradicionales están más dispuestos a mostrar que pueden bromear en quechua, que tienen una buena disposición para el trabajo manual rudo y que saben comportarse con ‘humildad’, es decir, que poseen “buenas maneras” paqchanas. El deseo de identificarse con sus vecinos y la naturaleza del trabajo agrícola llevan a ellos a vestir como los más tradicionales: ropa de trabajo parchada, un poncho de lana y llanques, cuando realizan trabajos agrícolas.

El sombrero de paja es típico del departamento de Cajamarca y es un indicador de posición social tanto entre mestizos del campo como quechua-hablantes tradicionales. Los dos tipos de paja más comunes con los cuales se tejen los sombreros, son el junco y la palma. El junco es una paja gruesa que se teje más rápidamente y el tejido es más flojo que la palma. Los sombreros de junco, tanto para hombres como para mujeres, se podían comprar en 1980 por un equivalente a los dos o tres dólares. No son de alto prestigio. Los sombreros finos de palma podían llegar a un equivalente de 50 dólares o más, y aun las variedades más comunes de la región valían, por lo menos, unos 10 dólares. Los sombreros de palma, además de ser indicadores de posición más elevada, tienen un valor práctico porque cuando se mojan la palma se hincha y se vuelve impermeable.

Para los quehaceres diarios, los paqchanos se preocupan mucho menos de la ropa que los mestizos. Hay quechua-hablantes respetables y relativamente ricos que se visten como los paqchanos más pobres y humildes. En cambio, muchos jóvenes bilingües compran zapatos, relojes y ropa nueva. Procuran impresionar a los forasteros como “hombres de peso” aunque en

realidad, el hombre haraposo que está sentado junto al joven, puede ser mucho más rico y poderoso que él en la comunidad. Es así que las diferencias culturales hacen que las diferencias de vestimenta sean un indicador de condición económica poco confiable.

Hay indicios de que varios paqchanos poco a poco vienen asociando la ropa mestiza con un nivel elevado de prestigio, poder, "progreso", etc. Por ejemplo, muchos hombres prefieren la ropa mestiza para el Día de Todos los Santos y no llevan ponchos ni llanques ese día. Continúan usando el poncho de lana para viajar y para trabajar en el campo por la cualidad de la lana de abrigar aunque esté mojada. Sin embargo, en los últimos cuarenta años, han cambiado los colores (como lo han hecho los porconeros), reemplazando el poncho negro listado tradicional por ponchos de color granate u ocre que los asemeja más a los campesinos de las comunidades de habla hispana. Los hombres que viven en la capital del distrito actualmente usan pantalones hechos de telas de fábrica y tratan despectivamente a los que llevan pantalón de lana hilada a mano llamándolos *waychukuna* (jalqueños rústicos). Irónicamente, algunas comunidades jalqueñas que han abandonado el quechua son consideradas "progresistas" por los forasteros, mas no por los paqchanos. En años recientes, los cascos metálicos de mineros están haciéndose de moda, aun entre los hombres paqchanos que no han trabajado en minas o carreteras.

TIPOS DE CASAS

El tipo de vivienda es un indicador de nivel económico más significativo que la vestimenta, pero, como la vestimenta, está lejos de ser un indicador completamente confiable. Según los paqchanos, las características más importantes de los tipos de casa son: el tamaño, el material de las paredes y de los techos. Los informantes catalogaron a las casas de 12 a 20 metros cuadrados de superficie como 'pequeñas' y las de 20 a 70 metros cuadrados como 'normales'. Las casas 'grandes' varían entre los 70 y más de 100 metros cuadrados para las casas de un solo piso, y entre 120 y 180 metros cuadrados para las más grandes que tienen un segundo piso (60 a 90 por piso). Estas son las dimensiones exteriores que incluyen un gran corredor exterior, que tiene techo y pared en los costados, pero

generalmente está abierto en toda su parte frontal. Puede ser tan largo como el interior de la casa. Las casas de los paqchanos incluyen también un altillo donde guardan alimentos y, casi todas tienen cocina aparte. Las casas más grandes y de mayor prestigio lucen uno o dos balcones en el segundo piso. La mayoría de éstas pertenecen a los miembros de la élite de orientación mestiza.

Casi todas las casas son de adobe o tapial. Las casas de quincha son universalmente asociadas con baja condición económica. En la muestra del censo, ocho de las nueve familias que vivían en casas de quincha conformaban la clase económica más baja y la novena era considerada como 'casi pobre'.

El cambio más grande, en lo que se refiere a la construcción es el cambio de la paja por la teja para los techos. Debido a su resistencia a los fuertes vientos que azotan el distrito, la teja está reemplazando también a los techos de calamina y asbesto (eternit), materiales "importados" de alto prestigio que no han resultado muy durables.

Para relacionar el tipo de casa con la riqueza y el prestigio, se ha establecido una cifra que refleja una combinación de los rasgos significativos, asignándose el nivel más alto a las casas grandes de adobe, de dos pisos, con techo de eternit o calamina y el nivel más bajo a las casas pequeñas de quincha y con techo de paja. Los coeficientes de correlación simple (valores r) de tipos de casa con la riqueza y la condición social fueron .61 y .48, respectivamente. Ambos son estadísticamente muy significativos (bastante más allá del nivel .001). La correlación más estrecha entre el tipo de casa y la riqueza está en los niveles económicos más bajos. Sin embargo, las inconsistencias en los niveles económicos medio y alto, reducen su capacidad explicativa total a 36% (r al cuadrado). Estas inconsistencias parecen estar relacionadas en parte con diferencias étnicas. Muchos de los paqchanos que no mostraban una correlación entre el tipo de su casa y su posición económica, eran paqchanos tradicionales ricos. Están contentos de vivir en casas más humildes que las de los amestizados del mismo nivel económico. Sin embargo, el cambio gradual de los techos de paja por los

de teja es, probablemente, una consecuencia de la creciente influencia de los ideales mestizos sobre la condición social.

POSESION DE ANIMALES MAYORES

Es imposible esconder a los animales mayores, por lo cual, son una muestra involuntaria de riqueza. Todos los paqchanos, salvo los más pobres, tienen por lo menos un asno y/o un caballo pequeño. Los paqchanos mencionaron frecuentemente la importancia de los animales mayores (bueyes, caballos y vacas) y coincidieron en que ningún paqchano podía ser considerado rico si no tuviera varios de ellos. Los bueyes de yunta son más costosos que cualquier otro animal y también producen “ingresos” cuando trabajan en la chacra o se los presta a los vecinos. Unos cuantos de los paqchanos ricos también poseen caballos buenos y costosos; los más aculturados (los *mistisu tukuqkuna* y los biculturales) son muy conscientes de la idea española tradicional que asocia una alta condición social con la posesión de caballos.

La mayoría de los paqchanos tradicionales evitan mostrar su riqueza, en contraste con los mestizos que tienden a crear una imagen exagerada de éxito económico. Los vestidos de la fiesta de Todos los Santos y los gastos de los mayordomos de las fiestas son excepciones importantes de esas tendencias. Sin embargo, en ambos casos los gastos son (al menos aparentemente) hechos en favor de otros. La fiesta de Todos los Santos es una obligación para con los muertos de la comunidad; y la mayordomía de una fiesta, para con los vivos.

Por otra parte, los *mistisu tukuqkuna* suelen hacer más demostraciones de riqueza. Los biculturales, quienes mantienen un pie en ambos mundos, lo hacen con cuidado de no parecer arrogantes. Con frecuencia hacen alarde de riqueza, pero lo hacen en formas culturalmente aceptables, tales como apadrinando fiestas importantes durante varios años. Otros ‘caminan con arrogancia’ violando las normas tradicionales. Los que pueden hacer esto, no dependen mucho de la labor de mingueros. Por ejemplo, algunos *mistisu tukuqkuna* viven más arriba del centro del pueblo y dependen principalmente de la crianza de animales. Puesto que en la crianza de animales no es

necesario organizar mingas, y los animales se venden y no se cambian, los propietarios son relativamente independientes del trabajo de minga. Como no cultivan extensiones grandes de tierra, son menos vulnerables al retiro de la mano de obra por parte de los paqchanos tradicionales, una efectiva estrategia tradicional de control social. Algunos agricultores *mistisu tukuq* han reemplazado la ayuda de los mingueros por la mano de obra de peones pagados. Este cambio es tan nuevo (y raro) que tienen que "importar" peones de otras comunidades, pues la mayoría de paqchanos no están dispuestos a trabajar así en su propia comunidad.

COMPORTAMIENTO DEFERENCIAL

El comportamiento deferencial también podría llamarse "reconocimiento de posición social" de los individuos, tanto en interacciones directas como en las formas de referencia a terceras personas. Esta distinción es importante puesto que las personas temidas son tratadas con "respeto" cuando están presentes; pero solamente los que gozan de auténtico prestigio son mencionados respetuosamente cuando ellos o sus amigos no están presentes.

Junto con las diferencias de posición, el grado de intimidad es un parámetro que matiza todo intercambio social. Consideraremos que el "comportamiento deferencial" es un indicador de posiciones relativas en el "espacio social", tanto de distancia social vertical (respeto) como distancia social horizontal (intimidad). El respeto y la intimidad son bastante parecidos a los conceptos de Brown y Gilman (1960) sobre el "poder" y la "solidaridad", respectivamente.

Cuando hablamos de "reducir o aumentar la distancia social" por medio de muestras de deferencia, nos referimos al hecho de que los actores no solamente reconocen pasivamente las posiciones sociales ya establecidas, sino que también manipulan terminología para "crear" nuevas distancias de respeto y de intimidad que son más de su gusto. Este uso especial de términos vocativos para dirigirse a otra persona, corresponde a lo que los estudiosos de la lógica simbólica han llamado el "uso instrumental" del lenguaje; esto es, la intención de influir sobre el interlocutor (u otros oyentes) para ciertos

propósitos del hablante (Reichenbach, 1947:17). Tal creatividad es, por supuesto, limitada por la tolerancia de los demás actores u oyentes y por el grado en que comparten un consenso de lo que son las relaciones "reales". La ambigüedad en el sistema cognoscitivo da a los manipuladores oportunidad para maniobrar y cambiar el sistema.

COMPORTAMIENTO EXTRALINGÜÍSTICO DE DEFERENCIA

A falta de un equipo de video y en vista de la actitud de desconfianza inicial de los paqchanos, nuestro estudio de variables kinésicas y proxémicas fue relativamente informal. Después de observar el comportamiento de deferencia, pedimos a informantes claves imitarlo e interpretar nuestras imitaciones de sus posturas y gestos, a fin de confirmar nuestro análisis.

El *contacto visual* es un medio importantísimo para establecer la distancia social. Entre los paqchanos tradicionales es menos directo de lo que normalmente es entre mestizos o norteamericanos. Evitar todo contacto visual y mirar hacia el suelo comunica deferencia, humildad o timidez en las tres culturas pero tal comportamiento es más común y aceptable entre los paqchanos. La comunicación entre individuos de diferente nivel y la solicitud de favores a menudo ocasionan un breve y vacilante contacto visual por parte del subordinado o solicitante, mientras que la persona a quien se solicita o de nivel más alto mantiene una mirada más directa. Las mujeres paqchanas también comunican timidez y distancia social evitando el contacto visual, y cubriéndose la boca con una mano y/o riéndose nerviosamente.

Las *posturas* y los *gestos* (los rasgos kinésicos) que tienen que ver con la posición social son difíciles de describir con precisión y pueden también estar afectados por factores que no tienen nada que ver con eso. Hombros encogidos, cabeza agachada, tensión general de los músculos, gestos mínimos y bien controlados, así como movimiento nervioso y constante de las manos, indican incomodidad o deferencia en el ámbito social, pero todo ello está relacionado con la norma tradicional. A pesar de esta complejidad relativa y sutil, los indicadores kinésicos de deferencia parecen mucho menos arbitrarios que los indicadores lingüísticos. La kinesia quechua

difiere de las normas norteamericanas (y aún más de las normas mestizas) en que es generalmente más restringida, pero “tiene sentido” para el observador foráneo. Los gestos específicos de elogio o desprecio difieren; pero en las tres culturas el dominio social está asociado con la frecuencia y la energía de los movimientos, la posición erguida al desplazarse y el contacto visual directo.

COMPORTAMIENTO LINGÜÍSTICO QUE MUESTRA DEFERENCIA

Diversas características segmentales y suprasegmentales en el quechua comunican diferencias de posición social. Haremos varias observaciones acerca de las características suprasegmentales, antes de concentrarnos en las segmentales.

Características suprasegmentales

Una forma de expresar deferencia en el quechua es elevar el *tono* general de la voz. Esto también se hace para mejorar la comunicación a través de la distancia. La voz de las mujeres es de un tono extremadamente alto en saludos que expresan respeto formal. En los hombres, el cambio no es tan marcado. El tono elevado es asociado también con peticiones, especialmente de un individuo de nivel social bajo a otro de nivel más alto. Los patrones de entonación de las peticiones suenan “a lamentos” para un individuo de habla castellana o inglesa.

El *volumen* de la voz a menudo cae ostensiblemente cuando se expresa respeto o deferencia en quechua. Hemos tenido dificultad para escuchar a individuos de un bajo nivel social cuando conversan con paqchanos respetables (y a veces con nosotros). Esto resulta cuando el volumen muy bajo de la voz se combina con la tendencia a susurrar las vocales en sílabas no acentuadas y la articulación menos precisa de las consonantes. El efecto sería lo que se llama “hablar entre dientes” en castellano.

En el individuo que expresa deferencia, también hay la tendencia de *hablar con más lentitud* y de alargar la primera sílaba de muchas palabras, creando un modo meditativo e incierto. Por ejemplo:

Ma:nam yaçani:chu, dun Jurji. I:mapaqçi:ri?
 'Yo no sé, don Jorge, ¿por qué (haría) así?'
 (Los dos puntos indican alargamiento de la vocal.)

El sufijo *-çi*, como se ve en el ejemplo, expresa duda o incertidumbre, pero puede emplearse también para comunicar humildad o por lo menos falta de presunción.

CARACTERISTICAS SEGMENTALES

En vista de que los rasgos lingüísticos segmentales son más fácilmente identificables y cuantificables que los suprasegmentales y los extralingüísticos, se dedicó más tiempo a examinar sus relaciones con las diferencias en la posición social.

Los vocativos

Los términos vocativos en español y en quechua, son particularmente influenciados por las diferencias de posición, como lo son los pronombres y las flexiones verbales en el español. En todo el campo semántico de la posición social, hay un porcentaje más alto de préstamos del español; lo cual indicaría que este campo ha experimentado una fuerte influencia foránea. Solamente los préstamos asimilados al quechua se han incluido acá.

Los vocativos incluyen "títulos" (tales como *dun, siñur, patrunsitu*), sobrenombres, apodos, términos de parentesco sanguíneo o de afinidad, términos con referencia a la edad y nombres en general. También trataremos el uso de los diminutivos (*-itu, -ita*) dentro de los vocativos.

Siñura 'señora', en aislamiento, expresa tanto distancia social como respeto. La palabra *siñura* seguida por el nombre de la persona, expresa respeto al mismo tiempo que una reducción de la distancia social. En ambos casos, la palabra también denota el estado civil de la mujer como casada o conviviente.

Siñur 'señor' es el término masculino paralelo al anterior, que comunica también distancia y respeto. Sin embargo, no tiene el componente semántico del estado civil. Añadiendo el nombre de la persona aumenta la intimidad. Añadiendo solo el apellido se mantiene el nivel de respeto pero es menos íntimo que cuando se añade el nombre.

Dun 'don' requiere de un nombre o algo que lo represente, tal como el sonido "mmm". Es ligeramente menos respetuoso que *siñur*. *Duña* tiene una relación semejante con *siñura*. Esta es la opinión de los hablantes de quechua de la localidad. Los mestizos invierten el orden o consideran 'don' y 'señor' igualmente respetuosos.

Siñur dun + *el nombre* es una combinación poco usada, salvo cuando se solicita un favor a una persona importante. En ese contexto, es más común decir: *siñur dun* + *nombre-diminutivo*, por ejemplo, *siñur dun Karlitus*.

El uso del nombre solamente, sin título, indica que la posición social del oyente es igual o inferior a la del hablante. En casos de igual posición indica una intimidad significativa o un intento de colocarse más arriba. Entre amigos íntimos, es mucho más común el empleo del nombre en diminutivo.

Los paqchanos emplean un sistema extremadamente rico y flexible de sobrenombres y apodos que indican afecto, respeto, burla, etc. La base de todos los sobrenombres es un sentido de solidaridad de grupo o por lo menos un conocimiento común de los datos biográficos de las personas. Los sobrenombres corrientes son modificaciones de los nombres, que a menudo incluyen la palatalización de una o más de las alveolares espirantes (fricativas) del nombre acompañada por una reducción silábica. Por ejemplo:

<i>Español</i>	<i>Quechua</i>	<i>Sobrenombre corriente</i>
Vicente	<i>Bisini</i>	<i>Bishi</i>
Saturnino	<i>Saturninu</i>	<i>Shatu</i>
Exaltación	<i>Saltasyun</i>	<i>Salta</i>

Los apodos pueden ser derivados de una peculiaridad física de la persona, de una pronunciación equivocada u otros errores lingüísticos, de la conducta moral, del área de residencia, de peculiaridades personales, experiencias singulares, etc. También pueden derivarse de juegos de palabras con el nombre de la persona como punto de partida y pueden ser "contagiosos" (adquiridos por asociación personal, especialmente a través de lazos consanguíneos y de afinidad). Un apodo es más fácil de recordar que un nombre, y los paqchanos a menudo saben solamente el apodo de la persona. También se establecen asociaciones metafóricas de animales y plantas con las características físicas y de comportamiento de las personas. Por lo general los apodos comienzan como una broma privada que después se hace de conocimiento público. Es así que algunos paqchanos tienen múltiples apodos y otros no tienen ninguno.

Apodos basados en características físicas:

<i>Apodo</i>	<i>Significado</i>	<i>Razón del apodo</i>
<i>Yuraq usa</i>	'Piojo blanco'	Color blanco de la piel
<i>Gringu</i>	'Hombre blanco'	Color blanco de la piel
<i>Kamuti</i>	'Camote'	Color moreno
<i>Dwindi</i>	'Duende'	Rubio, ojos azules
<i>Shingu baliyadu</i>	'Gallinazo herido'	Camina con una pierna coja
<i>Paki senqa</i>	'Nariz rota'	Nariz torcida a causa de una caída
<i>Kuchi pipinu</i>	'Chanco pintado'	Gordo, de color rojizo
<i>Chushpi</i>	'Mosca'	De escasa estatura
<i>Luychu</i>	'Venado'	Que corre rápidamente
<i>Waywash</i>	'Comadreja'	Flaco y fuerte

Apodos basados en comportamiento singular:

<i>Sata o Shapi</i>	'Satanás'	Que tiene relaciones sexuales con parientes consanguíneos o espirituales
<i>Pila</i>	'Ladrón' (lit. 'desollador, el que pela')	Se refiere a un ladrón y asesino
<i>Sara chushitu</i>	'Maíz delgado'	Mujer muy humilde y gentil (probablemente porque se agacha y reverencia como los tallos delgados por acción del viento)
<i>Mudu</i>	'Mudo'	Que se ríe silenciosamente
<i>Luru</i>	'Loro'	La que habla mucho y en voz alta

Apodos basados en errores lingüísticos o sociales:

<i>Lurig anchu</i>	'Gran pedo'	Falta de control muscular en un momento decisivo
<i>Pila mishu</i>	'Pela gato'	Cuando joven mató, peló y comió un gato
<i>Sinku añus</i>	'Cinco años'	Cuando el padre regresó del ejército y le preguntó en castellano, "¿Cómo te llamas?" él no comprendió y dijo su edad
<i>Watar qendar</i>	'Amárralo en el monte' (alburro)	Deficiente pronunciación de niño de las palabras <i>qençapi watay</i>

Apodos de juegos de palabras:

<i>Apodo</i>	<i>Nombre</i>	<i>Significado</i>
<i>Ishparindu</i>	Evaristo	'Mcón-mojador de calzoncillos'
<i>Shapiminu</i>	Saturnino	<i>shapi</i> 'demonio, Satanás'
<i>Gato</i>	Gastolomendo	'gato'

<i>Kamcha</i>	Carlos	'maíz tostado'
<i>Casi te miro</i>	Casimiro	'casi te miro' (había perdido un ojo y tenía un nombre sugestivo)

Muchos de los apodos de origen lingüístico se adquieren en la edad infantil cuando el niño está aprendiendo a hablar. Lo mismo ocurre cuando uno aprende un nuevo idioma. Es probable que muchas mujeres se sientan atemorizadas para hablar el español porque un error que tuviera un sonido cómico podría darles un apodo vergonzoso para toda la vida.

El "contagio" también puede ser la fuente de apodos que pasan de un individuo a otro. Ahora le llaman a un hombre *Yuca* porque se casó con una mujer cuyo apodo era *Kamuti* 'camote'. Ambos alimentos son tubérculos de las partes bajas y tienen una categoría de pareja para los paqchanos, algo como "sal y pimienta" en castellano. Al hijo de *Yuca* también lo llaman *Yuca* y su nieto es *Yuca Chico*. Muchos otros apodos han pasado a través de tres generaciones o más.

El uso de apodos y otras formas de aparente buen humor, a veces tiene un sentido de competencia u hostilidad. La mayoría de las bromas se hacen a costa de alguien, y una manera de mostrar respeto es evitar las bromas con personas de posición alta. A veces los bilingües bromean en español, pero el humor es fundamentalmente un campo semántico del quechua, por lo cual, los hombres que usualmente conversan en español cambian naturalmente al quechua para iniciar una broma.

Los términos con intención burlona son impropios en las reuniones públicas, que exigen "solemnidad". En tales reuniones las autoridades amenazan a los que se resisten a permanecer "serios". Sin embargo, las reglas están sujetas a considerable manipulación por parte de las autoridades que dirigen las reuniones.

En ausencia de una autoridad política poderosa, aunque impopular, observamos cómo su más importante rival incitaba comentarios humorísticos a expensas del ausente, y aun el uso de su apodo como un

término de referencia, algo que no habría ocurrido en su presencia. Cuando tuvo que presidir otra reunión pública, amenazó anteladamente con la imposición de sanciones legales (multa y veinticuatro horas de cárcel) a cualquiera que se atreviera a insultar la dignidad de su cargo mediante bromas, especialmente en reuniones públicas. Seguidamente, procedió a usar el humor para presentar sus propias ideas y ridiculizar por adelantado a la clase de gente que pudiera oponerse a sus programas. El humor resulta, pues, tanto una forma de entretenimiento como un arma de ataque o defensa social.

Iniciar una conversación usando términos vocativos humorísticos es, normalmente, una invitación a crear un ambiente agradable e informal de competencia oral. En sus usos más crudos las bromas pueden dar motivo para un duelo más serio de palabras entre rivales, que puede llegar hasta a una confrontación física. Cuando comenzamos a aprender el quechua, varios amigos paqchanos se preocuparon de protegernos de las bromas. Sabían que podíamos entrar en una competencia lingüística, pero sin dominar las sutilezas verbales necesarias para defendernos sin ofender o quedar ofendidos. Es probable que, para evitar esto último, las personas de mayor edad y otros hombres “de respeto”, a menudo son clasificadas como ‘gente a las que no se les debe hacer bromas’.

Otra clase de términos vocativos se forman con el uso figurativo de términos de parentesco consanguíneo y de afinidad. Los términos que implican edad, como *chuchu* o *chucha* ‘abuelo’ o ‘abuela’, *mama* ‘madre’ o *tayta* ‘padre’, en el diminutivo, están reservados para las personas mayores (de más de sesenta años) o para aquellos de posición muy superior, salvo cuando se emplean en el contexto de petición de favores, en cuyo caso pueden ser aplicados a casi cualquier persona. Estos términos familiares enfatizan la intimidad, mediante el trato metafórico de las diferencias de posición, igualándolos con diferencias generacionales de parentesco. Casi siempre se combinan con el diminutivo.

Por otro lado, los términos de afinidad (relacionados con el matrimonio) tales como *mashamasi* ‘concuñado’ y *swigru* ‘suegro’ son humorísticos, porque aluden a relaciones que a menudo son tensas y

formales y que resultan de la existencia de una relación sexual con una mujer.

El diminutivo

El diminutivo *-(c)itu* o *-(c)ita*, de claro origen español, cuando se añade a términos vocativos y de referencia, tiene el efecto de reducir la distancia social horizontal; esto es, de aumentar la intimidad. Sin embargo, también afecta la posición social en una forma compleja (que varía de acuerdo a la raíz a la cual se añade). Por ejemplo, colocando el diminutivo en una raíz como *byiju* 'viejo', aumenta no solo la intimidad, sino también el respeto. El término *byiju*, si es usado para dirigirse a una persona de edad es un insulto, mientras que *byijitu* expresa además de afecto, respeto o deferencia. En otros contextos el diminutivo no afecta significativamente el respeto sino solamente la intimidad, y hay también situaciones en las que su uso puede insultar a la persona a quien se aplica; tal es el caso de *paymi wambritaraq* 'él es todavía un niño'. En los términos vocativos el uso literal del diminutivo que denota tierna edad o tamaño pequeño es muy secundario a sus extensiones metafóricas afectivas.

El sufijo diminutivo ha sido completamente incorporado al sistema del quechua y cumple mayor número de funciones que en el castellano. Por ejemplo, afecta tanto a los verbos como a los sustantivos. Su uso exagerado en una oración cumple la función sociolingüística de comunicar respeto, como en:

Don Pablito, pristawayri asnituykikunata suq diyitapaq. Paqta kanman tyimpitu.
 'Don Pablito, por favor présteme sus burritos por un diñta.
 Ojalá que estén desocupaditos'.

Aunque el diminutivo opera gramaticalmente a nivel de palabra, en este caso su función semántica va más allá del nivel de la oración. El solicitante está mostrando así mucho respeto hacia don Pablo, su interlocutor.

Existe una serie de términos que casi siempre se emplean con el diminutivo y que sirven para solicitar favores. La posición social influye en la intensidad del ruego y en la aglomeración y abundancia de términos diminutivos que se usan, pero el solicitante siempre exagera la intimidad y el respeto hacia la persona a quien se dirige. Esto se acompaña frecuentemente con la palabra *yushayku* [yuʂayku], que se puede entender como '¡Por favor! ¡Por Dios!'

Esta forma de ruego es casi el único contexto en que actualmente aparece la palabra *wiraqôçita* 'bondadoso señor' o 'caballero'. Está tan estrechamente ligada con la actitud de pedir que un informante joven la tradujo como 'por favor'. Algunas personas mayores dicen que esta palabra también se refiere a la antigua clase acomodada anterior a la reforma agraria y a los mestizos contemporáneos que ostentan una profesión, pero rara vez la emplean en ese sentido.

Otros términos asociados con peticiones son los siguientes préstamos del castellano: *kurasunsitu* 'corazoncito', *byijitu* 'estimado viejo' y *yusitu* 'diosito'.

Los términos vocativos comunican por lo menos dos niveles de intimidad. Los apodos personales a menudo evocan una intimidad jocosa basada en un conocimiento cultural común a ambos interlocutores. Por otro lado, los diminutivos y la mayoría de los términos de parentesco ficticio —*chuchu*, *pani*, *turi*, 'abuelo', 'hermana', 'hermano'— son empleados para comunicar y estimular el afecto. Hay también términos, tales como "hermano", de los cuales no nos ocupamos aquí y que tienen usos especiales entre los adventistas y los católicos.

Los nombres y los sobrenombres corrientes, son normalmente modificados "hacia arriba" y/o "hacia adentro" mediante la adición de *dun/duña* o *siñur/siñura* y el diminutivo, por ejemplo, *dun Shatu* o *dun Shatitu*. En el uso diario, el término de respeto *dun* o *duña* más el nombre, es aceptable para dirigirse a cualquiera, desde los inferiores hasta las

autoridades más altas de la localidad. Los mayores usualmente se dirigen a otros hombres adultos, aún a los más jóvenes en esta última forma. Añadiendo el diminutivo se aumenta la intimidad y el respeto. Las formas *dun* o *duña* más el sobrenombre corriente con diminutivo son también comunes. *Siñur* o *siñura* puede ser ligeramente más elevado que *dun* o *duña*, pero se emplea con menos frecuencia. El compuesto *siñur dun* expresa mayor deferencia e implica que el que habla está por debajo de la posición social promedio y que probablemente lo emplea con la intención de formular una súplica a un individuo de posición alta.

El sufijo honorífico-enfático -ri

El sufijo verbal *-r(i)* llamado por Quesada (1976) 'enfático', es a menudo traducido por los bilingües como 'pues'. Esta traducción no es muy útil para ayudar a su comprensión, porque en el castellano de los campesinos de la sierra 'pues' es una palabra muy general que expresa varios significados derivados de diferentes sufijos quechuas. La única manera de delimitar con precisión el rango semántico de *-ri* es analizar sus usos en numerosos contextos naturales.

Aunque *-ri* es frecuentemente empleado como un intensificador, en muchos ejemplos de textos analizados se advierte claramente que este sufijo no siempre desempeña una función enfática. Los informantes lo describen como un suavizador o embellecedor del habla, un incrementador de la forma respetuosa educada del habla. A la persona que lo usa con frecuencia se le conoce como 'persona que habla bonito' o 'que habla bien'. El texto analizado en el que se usa con más frecuencia trata de una situación tensa e incierta en la que el representante o padrino de un galán está hablando, con toda delicadeza, a la madre de una joven para solicitarle la mano de ésta. En tales casos se emplea en combinación con el diminutivo, con términos familiares de afecto y con títulos honoríficos.

Indicadores de deferencia en castellano

El español es, por supuesto, un idioma rico en recursos para indicar respeto. Las formas formal-familiares pronominales y verbales son

probablemente las más frecuentes. Comparado con el uso que se hace del español en la costa, su uso en la sierra, especialmente en los pueblos rurales, es extremadamente formal.

Vecinos que se conocen perfectamente por décadas, continúan usando en su trato los títulos honoríficos de *don* y *señor* y hablan solamente empleando el “usted”. La habilidad para escoger las formas apropiadamente para cada situación social es un importante diferenciador de dialecto social, tanto en el *castellano fino* como en el dialecto formal del campo.

Los que hablan bien estos dialectos usan las formas familiares sólo con los niños, con adultos de posición muy baja y con la familia o amigos muy íntimos. Un dicho común dice: “Son grandes amigos; de tú y vos”. Ambas formas son pronombres familiares, siendo el último un apócope de “vosotros” que siempre se usa en singular en el español paqchano. El quechua carece de formas pronominales y verbales especiales para el trato formal e informal. Los paqchanos que no han aprendido a usarlos con propiedad son considerados por los aculturados como ‘personas de poca cultura’.

Solamente la élite local y los que han pasado largos períodos fuera del distrito conocen las formas del subjuntivo o el condicional en castellano para suavizar expresiones como: “Sería un gran favor si pudiera (pudiese) llevarme a la ciudad”. Los paqchanos típicos emplean formas que son traducciones literales de imperativos ablandados del quechua, muchos diminutivos, la palabra ‘pues’ como traducción de *-ri*, y a menudo una entonación quechua moderada para producir, más o menos, el mismo efecto. Es así que la falta de subjuntivos o del contraste formal-familiar en quechua, no significa que los paqchanos sean menos conscientes que los mestizos de la distancia social, sino que la expresan en forma distinta.

El concepto de intimidad asoma claramente en la cultura quechua, y toda la interacción económica y social está fuertemente influenciada por el “nivel de amistad” que existe entre los participantes. Si existe una diferencia, ésta podría estar en el hecho de que los paqchanos ponen mayor énfasis que los mestizos en establecer la distancia horizontal que la vertical. Parecen

menos preocupados, además, en mantener la ficción social de que son amigos de todo el mundo, y se preocupan más en reconocer a aquellos con quienes comparten una verdadera amistad o al menos una estrecha cooperación. Es así que pueden ignorar a personas que se encuentran en un grupo con quienes no guardan lazos personales, saludando solamente a las personas que conocen. Distinguen a sus amigos especiales en las comidas que se sirven en las fiestas dándoles porciones más grandes de carne u otros potajes que las que se sirven a los demás.

La distancia vertical en el espacio social es también importante para todos los paqchanos, pero las muestras de deferencia e intimidad parecen estar reservadas principalmente para aquellos que pueden darles ayuda o hacerles daño; dan, pues, poca importancia a las categorías sociales abstractas de las personas como se hace en la cultura mestiza.

Capítulo 10

LAS DIMENSIONES DE LA DESIGUALDAD SOCIAL EN YURAQ PAQCHA

LA POSICION DE YURAQ PAQCHA DENTRO DEL SISTEMA NACIONAL

Como veremos después, los paqchanos tradicionales niegan la existencia de estratos sociales distintos entre ellos, pero esto no cambia el hecho de que pertenecen a una sociedad nacional altamente estratificada y que muchos de ellos son conscientes de su baja posición social dentro de esa sociedad. Cualquiera que hable y se comporte como persona de la ciudad, si se ignora su origen campesino, es considerado por los mestizos como socialmente superior a cualquier campesino.

En el sistema nacional de clases, el prestigio social de una persona varía no solamente según la identidad étnica, el nivel de educación, la condición económica, la vestimenta, las formas de comportamiento y el apellido, sino también de acuerdo al pueblo o a la ciudad de origen. Lima domina social, económica y políticamente al resto del Perú, y se encuentra a la cabeza en orden de prestigio con relación a las demás grandes ciudades costeñas. Las capitales políticas, sean departamentales, provinciales o distritales, por lo general, son las ciudades más grandes y los centros económicos y culturales más importantes de sus zonas. Esta "convergencia de ventajas", combinada con una estructura de poder basada en relaciones

personales con gente importante, coloca a los provincianos en desventaja frente a los que tienen tales contactos en Lima. Estos últimos conocen a alguien o a alguien que conoce a otro que tiene influencia política en la Capital de la República.

Lingüísticamente, esta situación puede haber contribuido al desarrollo de variedades regionales del habla que funcionan como diferenciadores sociales. Las variedades costeñas del castellano se caracterizan por la rapidez con que se habla, por la omisión de sílabas y porque poseen una jerga bastante desarrollada; todo lo cual hace difícil que los "provincianos" las comprendan o imiten. Estas características de expresión funcionan como códigos de identificación para los grupos dominantes.

A nivel departamental, la ciudad de Cajamarca es el centro de la élite regional. Una población como Yuraq Paqcha, que carece de electricidad, restaurantes, centros de trabajo y otros, es clasificada como "campo" o "pueblo indígena". Su condición de capital de distrito y el hecho de que la oficina de censos la clasifica como centro urbano, no supera su carácter esencialmente rural y su identidad étnica quechua. En Cajamarca, ser originario de áreas indígenas tales como Chetilla, Porcón o Yuraq Paqcha, es un estigma, aun cuando la persona posea muchos otros méritos sociales.

Entre los campesinos también existe una estratificación social basada en rasgos étnicos y lingüísticos, y así tenemos que un campesino monolingüe en castellano se siente superior a un bilingüe quechua-castellano y éste a su vez se siente superior al monolingüe quechuahablante.

En el sistema clasificatorio de Yuraq Paqcha, la distinción entre ciudad y campo es también una característica importante para distinguir a los *mistisukuna* de los *paqchanukuna*. Dentro de la pequeña élite de la comunidad, aquellos que han adoptado muchos rasgos mestizos, generalmente se consideran socialmente superiores a los "indios" (paqchanos más tradicionales). Pero estos últimos no aceptan semejante

clasificación sino que consideran a los amestizados como *mistisu tukuqkuna* 'imitadores de mestizos' o 'falsos mestizos'.

Las áreas de habla quechua de Cajamarca varían en sus reacciones frente a los forasteros. Los indígenas de las ex haciendas, a veces, tratan a los de la ciudad y a los "gringos" con extrema deferencia; ocasionalmente hasta se arrodillan y besan sus manos. Suelen, además, pedir dinero como limosna, algo que jamás hemos observado en los paqchanos, miembros de una comunidad campesina relativamente independiente. Hay otra comunidad "independiente" de habla quechua situada al este de Cajamarca, enredada en una querrela con una hacienda cercana por cuestiones de tierras, que muestra otra actitud frente a los extraños. Los trata a todos con desconfianza y agresividad que puede tornarse repentinamente violenta. Los paqchanos (a menos que estén embriagados) no son agresivos, ni tampoco demasiado corteses; adoptan más bien una postura neutral y circunspecta, aunque un tanto desconfiada, para con los forasteros desconocidos.

El patrón de comportamiento de los indígenas quechuahablantes de Cajamarca respalda las conclusiones tentativas del antropólogo Casagrande (1974) quien dice que las reacciones de los quichuas del Ecuador, ante la presencia de foráneos, están afectadas por el tipo de tenencia de tierra bajo el cual han vivido. Las reacciones con tendencia a la violencia indican, además, que los conflictos económicos y políticos actuales pueden ser tan importantes como las diferencias históricas de tenencia de la tierra en la formación de actitudes y posturas frente a los forasteros.

La organización del resto de este capítulo sigue más o menos la cronología metodológica de la investigación. Las definiciones de los términos importantes relacionados con la posición social se obtuvieron mediante entrevistas informales. El vocabulario así obtenido proporcionó una base para estudios posteriores con veintiún paqchanos sobre los ideales locales de posición social. Los participantes en el estudio constituían una muestra representativa estratificada de la comunidad, es decir que pertenecían a los diversos niveles sociales. Posteriormente, otros quince paqchanos evaluaron las posiciones sociales relativas de individuos específicos y explicaron los factores que influyeron en la clasificación. Esto

reveló discrepancias, a veces notables, entre los ideales expresados previamente y la aplicación posterior de reglas específicas. Otro aspecto del estudio fue observar la interacción social entre individuos cuyas posiciones sociales eran ya conocidas mediante la selección etnosemántica, para encontrar formas de comportamiento que expresaran diferencias de posición social. Finalmente, estos datos en combinación con las correlaciones estadísticas entre posición social y otros factores nos dieron la base para poder entender mejor la estructura y las causas de la desigualdad social en Yuraq Paqcha.

EL LENGUAJE DE LA DESIGUALDAD: ALGUNAS OBSERVACIONES LEXICO-SEMANTICAS

En el quechua y el castellano del campo no se encuentran sustantivos equivalentes para palabras como “prestigio”, “posición”, “poder”, “influencia”. Casi nadie entiende bien estos sustantivos abstractos en Yuraq Paqcha, salvo dos o tres intermediarios más aculturados y algunos emigrantes que han vivido mucho tiempo en la ciudad. Los demás expresan estas ideas por medio de frases verbales. Cuando el bilingüe típico habla en quechua o en el castellano rural, muchas de las palabras de origen castellano son reinterpretadas y no llevan su significado original. Por ejemplo:

<i>Palabra</i>	<i>Significado en el español standard</i>	<i>Significado en el español del campo y en quechua</i>
respetada	‘digna de honor’	‘la que tiene su propio hombre’
guapo	‘buenmozo’	‘beligerante, agresivo, físicamente sano’
autoridad	‘derecho de mandar, el que tiene dicho derecho’	solamente denota a ‘las autoridades’ y no al concepto abstracto de autoridad

Al hablar en castellano, un paqchano bilingüe describe el cambio de un idioma a otro como ‘subir al castellano’ y ‘bajar al quechua’, pero cuando

habla en quechua, dice 'saltar al quechua' (o al castellano). En este caso, el mismo idioma quechua trata por igual a los dos idiomas.

A pesar de la falta de sustantivos abstractos equivalentes, el quechua es rico en lo que podríamos llamar "lexemas que conllevan distinción social". No es nuestra intención elaborar un diccionario completo de la terminología referente a la posición social en el quechua; más bien, trataremos algunos términos fundamentales que han sido seleccionados de una lista más amplia. Estos a su vez fueron extraídos de cuentos, historias y conversaciones grabadas, entrevistas semiestructuradas acerca de la desigualdad y listas de palabras [del diccionario de Quesada (1976) y nuestro propio glosario]. Los significados y usos de cada palabra fueron entonces discutidos con veintiún informantes monolingües y bilingües, que también eran diferentes en edad, sexo, religión y posición social. La metodología empleada es semejante a lo que Boehm (1980) ha llamado "etnolexicografía" que significaría el estudio de las definiciones naturales. Nuestro método incluía una explicación sobre nuestra intención de mejorar la comprensión de algunas palabras en quechua, y luego una serie de preguntas claves en quechua, tales como: "¿Qué significa 'saber mandar' (tener autoridad) en quechua?" "¿Cómo es una persona a quien nosotros 'sabemos mandar' (que está bajo nuestra autoridad)?" "¿Cómo es una persona que sabe mandarnos?"

Puesto que el quechua no posee equivalentes exactos para el vocabulario abstracto de las ciencias sociales, hablamos con paqchanos sobre los conceptos de "respeto", "autoridad", "influencia", "poder", etc., utilizando frases verbales concretas para referirnos a manifestaciones específicas. Incluso en el estudio de ejemplos precisos, un porcentaje extraordinariamente alto de términos esenciales son préstamos del español, lo cual indica la importancia de la larga historia de contacto interétnico en la formación de los conceptos sobre posición social entre los quechuahablantes contemporáneos.

Como en el castellano del campo, la forma del participio *rispítashqa* 'respetado(a)' es aplicada por bilingües y monolingües casi exclusivamente a las mujeres. Se refiere principalmente a una mujer que tiene a un

hombre 'para caminar junto con ella', que vive con ella y la reconoce públicamente como 'su mujer'. La idea normal que conlleva ser respetada es bastante secundaria. Otras formas de la raíz *rispitay* pueden también referirse a la condición de vivir juntos, particularmente si se refiere a una mujer. Pero, algunas formas de la misma raíz conllevan más la idea general de 'respeto', idea que es especialmente notable en el adjetivo *rispitusu* 'humilde, respetuoso'; es decir, las diferentes formas gramaticales de la misma raíz están asociadas con diferentes matices de significado. El comportamiento que muestra deferencia puede tener su origen en la admiración, el temor o en ambos sentimientos. El vocablo *rispitusu* traduce con mayor exactitud el significado del término español "humilde" que el otro préstamo *umildi*, que ha sido reinterpretado para significar 'de buenas maneras, serio, agradable'.

Las definiciones naturales de los ocho términos esenciales dados a continuación, están acompañadas por números entre paréntesis, que indican el número de veces que los paqchanos dieron un determinado significado en sus definiciones. La parquedad de la muestra y otros problemas inherentes al método (véase Boehm, 1980, para mayores detalles) determinaron que las siguientes definiciones resultaran mucho menos que exhaustivas.

1. *umildi* 'de buenos modales, humilde'
 - no bromea ni se ríe a costa de otros (7)
 - no es altivo ni arrogante (6)
 - razonable (5)
 - bueno (5)
 - bondadoso (3)
 - tranquilo (3)
 - calmado (2)
 - respetuoso (1)
 - habla con respeto (1)
 - dispuesto a escuchar (1)
 - bien aceptado (1)
 - cobarde (1)

2. *wapu* 'desagradable, duro'
 - desagradable (7)
 - grosero para hablar (3)
 - malo (2)
 - no perdona (1)
 - atrevido, pelea por sus derechos (1)
 - camina contoneándose (1)

3. *palangana* 'altivo, orgulloso, arrogante'
 - perseguidor de mujeres (3)
 - soberbio (3)
 - irrespetuoso (2)
 - habla con crudeza (1)
 - malo (1)
 - mala influencia (1)
 - no es 'humilde', se ríe de nosotros (1)

4. *kamachikuqkuna* 'los que mandan'
 - nos dicen qué hacer (5)
 - autoridades (3)
 - gente que tiene sirvientes (1)
 - ricos (1)
 - cualquiera que da órdenes a cada rato (1)
 - los que dicen "ven, ayúdame" (1)
 - a los que obedecemos, les prestamos atención (1)

5. *kamachishqakuna* 'los ordenados'
 - los que nos ayudan (1)
 - nosotros les damos órdenes (1)
 - obedientes (1)
 - nos hacen favores (1)
 - "sacos largos" (dominados por sus esposas) (1)

6. *yaçaq runa* 'hombre sabio'
 - sabe tramitar papeles (2)
 - sabe escribir (1)

sabe de todo (1)
 sabe trabajar (1)
 tiene posición de autoridad (1)
 un *pwidiq runa* 'hombre poderoso' (1)

7. *atiq runa* 'el que puede hacer algo, un buen trabajador'
 sabe trabajar bien (4)
 puede hacer cualquier cosa, es un *pwidiq runa* (1)
 un hombre grande (1)

8. *pwidiq runa* 'hombre poderoso'
 tiene una posición de autoridad (6)
 un hombre valioso, que no es cualquiera, respetado (4)
 rico (4)
 sabe trabajar bien (1)
 ordena trabajar a otros (1)
 alguien que piensa (1)
 no hablamos a sus espaldas (1)

La única connotación negativa de *umildi*, 'cobarde' proviene de una mujer bilingüe procedente de la ex hacienda Kisillu Llaqta. Probablemente refleja el conflicto entre los mestizos y los ex peones que no desean seguir siendo humildes (en el sentido de ser pasivos y dominados por los mestizos).

Un ideal quechua, frecuentemente expresado, es que una persona debe ser *umildi* pero no demasiado *umildi*. Se debe tratar con respeto aun a los más pobres, pero ser lo suficiente *wapu* 'duro' para defenderse bien. *Núrma*l y *fúrma*l son sinónimos de 'de buenas maneras', el significado básico de *umildi*. (Véase el capítulo 7.)

Wapu es el antónimo de *umildi* y es casi universalmente censurado. Los adjetivos *atiq*, *pwidiq* y *yatraq* comparten ciertos rasgos semánticos pero los conteos de frecuencia y comentarios de los informantes aclaran que *atiq* se refiere principalmente a destreza y habilidad mientras que *pwidiq* tiene mayor sentido de poder, influencia y autoridad. *Yaçaq* indica conocimiento e inteligencia.

IDEALES CONSCIENTES DE POSICION SOCIAL

Después de haber examinado la terminología básica relacionada con la posición social en el quechua, se condujo una serie de entrevistas informales, algunas de ellas con personas escogidas al azar. Después de llegar a la selección etnosemántica que se describe a continuación, también se preguntó a los informantes por qué habían asignado a cada individuo de la muestra su posición social particular. Las características siguientes fueron conscientemente asociadas con una posición alta. El número en paréntesis indica las veces que los informantes mencionaron un rasgo o conjunto de rasgos como factores que merecen el respeto.

1. Cortesía, mostrar respeto para los demás, evitar el uso de malas palabras (56)
2. Bondad, generosidad, disposición para ayudar (26)
3. Autoridad política (15)
4. Inteligencia o educación (15)
5. Riqueza (15)
6. Amistad con el evaluador (6)

Las características opuestas a las anteriores fueron asociadas con una posición baja:

1. Exceso de consumo de bebidas alcohólicas (9)
2. Demasiada humildad (8)
3. Reputación de ladrón (7)
4. Comportamiento sexual censurable (7)

En el contexto de las entrevistas generales y la discusión de los resultados del ejercicio de selección, los informantes mostraron una tendencia a enfatizar los aspectos morales sobre los criterios pragmáticos. Por ejemplo, solamente uno mencionó espontáneamente la riqueza como factor significativo en la evaluación de la posición social pero añadió que la gente rica, como las autoridades políticas, generalmente era respetada 'solamente por temor'. Dos informantes, a quienes se les preguntó acerca

de la influencia de la posición económica negaron que tuviera algo que ver en la posición social de una persona. En las entrevistas informales que siguieron al ejercicio de selección, solamente un informante (JT) dio a la riqueza un valor significativo en la evaluación. Citó la riqueza repetidamente para explicar la posición social de individuos específicos, y su coeficiente de relación riqueza-posición, extremadamente alto (véase el cuadro 1), confirma que practica lo que predica. Solamente un informante más hizo referencia, aunque no directa, a la riqueza ('él es bueno con el pobre o con el rico'), pero no la consideraba un criterio importante. Tampoco se dio mucha importancia a criterios tales como el sexo, la edad y la capacidad para hablar el español. Es posible que estos fueran tan obvios para los informantes que no les llamaron la atención. La importancia de la riqueza, por otra parte, resulta minimizada por la existencia de una ideología igualitaria que niega conscientemente el rol de las diferencias económicas para determinar la posición social. Sin embargo, cuando los mismos informantes evaluaron la posición de individuos específicos, la correlación estadística de Pearson entre riqueza y prestigio indica que la riqueza es un factor de mucha importancia, lo que hace que JT sea uno de los informantes más típicos.

EVALUACION DE LA POSICION DE INDIVIDUOS

Las entrevistas anteriormente descritas sirvieron para deducir los ideales de posición social de los entrevistados pero no nos ayudan mucho a descubrir y entender sus normas culturales subconscientes o, en el mejor de los casos, semiconscientes. La clasificación de individuos específicos con el comentario posterior es un ejercicio más natural, parecido a la chismografía. Por eso, después de hablar de conceptos generales de posición se les pidió que señalaran a las personas más respetadas de Yuraq Paqcha. Tal requerimiento se limitó solamente a las personas que el informante podía recordar en ese momento. Bajo tales circunstancias, la gente tendía a nombrar a quienes se estaban desempeñando como autoridades políticas principales. Esta clase de preguntas también provocó reticencia por parte de aquellos que no nos conocían bien. A muchos paqchanos no les pareció conveniente revelar sus relaciones de alianza interpersonal y perder así la posibilidad de llevarse bien con miembros

de las diversas facciones del distrito. Es muy probable que las preguntas hayan sido vistas a menudo, como un intento de averiguar las relaciones o compromisos de los informantes. El censo indirecto y una adaptación del ejercicio de selección etnosemántica de Silverman probaron ser de mayor utilidad.

RESULTADOS DEL CENSO INDIRECTO

El censo fue realizado por un paqchano bilingüe y comprobado por otras dos personas del pueblo. Hubo una coincidencia general, aunque no completa, entre ellos. El informante principal también efectuó el ejercicio de selección etnosemántica y sus resultados fueron más o menos típicos, con relación a los de los demás evaluadores. (Véase el cuadro 1 para mayores detalles.)

El censo proporcionó el nombre, sexo, edad aproximada, condición económica, ocupación, estado civil, experiencia política, tipo de casa y grado de respeto, para casi todos los adultos que residen en el centro poblado o cerca de éste. El grupo de adultos incluye a parejas casadas, solteros cabeza de familia y adultos mayores que viven con sus hijos casados (o viceversa). El censo incluyó, además, a los hijos de todas las edades que vivían en la casa, pero pocos hijos menores de dieciséis años recibieron calificaciones de respeto, y algunas comprobaciones mostraron que la encuesta había sido incompleta en cuanto al número de hijos solteros menores. Las variables mencionadas fueron escogidas porque nuestras propias observaciones indicaron que podrían ser importantes en la valoración de la posición social.

Cuando escogimos las unidades para medir las variaciones de edad, nivel económico, grado de bilingüismo, etc., nos acercamos en lo posible a las unidades de la cultura quechua. Las categorías de edad, por ejemplo, fueron paralelas a los siguientes contrastes quechuas: *chulu* (o *china*), *runa* (*warmi*), *mayur runa* (*mayur warmi*) y *chuchitu* (*chuchita*), que se traducirían como 'hombre (o mujer) joven' (9-25 años), 'hombre (o mujer) casado' (20-40 años), 'hombre (o mujer) de edad madura' (40-60 años) y 'hombre (o mujer) viejo' (más de 60 años), respectivamente.

El censo por sí solo no es adecuado para proporcionar información demográfica completa. Comprobaciones aisladas demostraron que los informantes habían ignorado a numerosos niños pequeños, aun en el centro poblado que conocían mejor. Tampoco estaban enterados de los matrimonios anteriores de muchos pobladores. Más allá de los barrios centrales, la información se volvió menos precisa, por lo que el censo fue dividido en dos subencuestas, la más grande ($n=133$) para el área céntrica y la más pequeña ($n=77$) para las zonas periféricas de la comunidad. A pesar de estos puntos débiles, las comprobaciones hechas a familias escogidas al azar confirmaron el valor del censo para proporcionar datos sobre los adultos residentes en el centro del pueblo y los barrios más cercanos a él.

A fin de evaluar el grado de correlación entre las diversas variables "independientes" y la de respeto, se realizaron análisis de regresión simple y de regresión múltiple, que colocó las variables en orden de "fuerza explicativa", tanto en el censo como en los resultados del ejercicio de selección. Correlacionando cada una de las variables "independientes" con el grado de respeto asignado en el censo, obtuvimos el resultado siguiente:

<i>Variable</i>	<i>r simple</i>	<i>r cuadrada</i>
Edad	.68634	.47106
Autoridad política	.64737	.41909
Ocupación	.55812	.31150
Estado civil	.48760	.23775
Tipo de casa	.47599	.22657
Riqueza	.45147	.20383
Sexo	.25049	.06275

Cuadro 3: Coeficientes simples de correlación de respeto con otras variables del censo indirecto.

Todas las variables anteriores están asociadas con el respeto a un nivel de .01 o a un nivel más alto. Solamente la facilidad para hablar el español no correlacionó a ese nivel.

La regresión simple, aunque útil, no nos ayuda para desenmarañar las cadenas de causalidad mutua que enlazan a cada variable "independiente" con las demás, así como también a la variable de respeto, que es la variable dependiente. Como se esperaba, esto reveló que algunas variables, como la riqueza y el tamaño de la casa estaban tan vinculadas la una con la otra que una vez que una estaba incluida en la secuencia de variables la otra añadía muy poco a la explicación de la variación total.

<i>Variable</i>	<i>r múltiple</i>	<i>r2 múltiple</i>	<i>cambio en r2</i>	<i>r simple</i>
Edad	.68634	.47106	.47106	.68634
Autoridad política	.82282	.67703	.20598	.64737
Ocupación	.84193	.70865	.03182	.55812
Estado civil	.84154	.74224	.03339	.48760
Tipo de casa	.86801	.75345	.01120	.47599
Sexo	.87301	.76215	.00870	.25049
Riqueza	.87432	.76443	.00229	.45147
(Constante) = 1.962435)				

Cuadro 4: Sumario del análisis de regresión múltiple de las variables del censo indirecto.

La marca total múltiple r^2 (.76443) significó que las siete variables "explican" el 76.4% de la variación total en las respectivas marcas del censo. Las variantes de edad y autoridad política por sí solas llegaron al 67.7%. Estos resultados, sin embargo, están basados en las opiniones de solamente un informante primario y dos informantes secundarios.

¿Son ellas típicas para todos los pobladores de Yuraq Paqcha? Para contestar esta pregunta, se interrogó a dieciséis informantes a fin de completar un ejercicio de selección adaptado al de Silverman (1966).

ADAPTACION DEL EJERCICIO DE SELECCION DE SILVERMAN PARA EMPLEARLO CON INFORMANTES ILETRADOS

Los problemas inherentes al autoanálisis del nativohablante disminuyen mucho cuando se pide a los informantes que demuestren y no

que analicen sus modelos de decisión. Moss y Cappannari (1962) lo hicieron pidiendo a un panel que evaluara a sus paisanos según su posición social. Estos investigadores encontraron un alto porcentaje de correlación (con una concordancia de 90%, aproximadamente) entre los integrantes del panel. El hecho de haber dado al panel la oportunidad de discutir sus criterios de clasificación, contribuyó indudablemente al grado de consenso bastante alto. La discusión libre entre miembros de un panel tiende a uniformar los criterios de evaluación pero también permite a los miembros de mayor prestigio influir en los demás. En casos extremos, esto puede generar la imposición de un modelo elitista que esconde la diversidad intracultural de los que componen el panel. Anteriormente, Warner, West y Lasswell ya habían reconocido que “la estructura social es percibida en forma distinta por categorías diferentes de personas de la población” (Lasswell, 1965:58). Por tal motivo, nosotros buscamos una metodología que permitiera la libre expresión de dicha variación perceptiva.

Silverman (1966) eliminó muchas de las desventajas de los paneles, mediante la entrevista separada a tres hombres y una mujer. Realizó entrevistas preliminares para establecer los campos semánticos pertinentes (que resultaron ser grados de *rispetto*, aproximadamente ‘prestigio’) y para definir la clase de preguntas que se debían hacer. En la comunidad de Italia central donde ella trabajó, las entrevistas preliminares establecieron que el prestigio variaba de una familia a otra y no entre los miembros de una misma familia. Es así que a cada informante se le entregaron 175 tarjetas, cada una de las cuales contenía el nombre de una familia de la localidad, y se le pidió que las clasificara de acuerdo al grado de *rispetto* que él les asignaba. Después de comparar estos datos con la información recogida, mediante técnicas etnográficas tradicionales, Silverman esbozó un modelo de estratificación de prestigio, que incluye: a) una taxonomía de categorías de prestigio; b) los criterios delimitantes de las diferentes categorías reconocidas; y c) los indicadores visibles que permitían a los informantes juzgar si un individuo o familia reunían las condiciones necesarias para ser ubicado en determinada categoría. Reconoce que la aplicabilidad de un indicador y su importancia relativa, en comparación con otros indicadores, debe también ser evaluada; pero esto no lo intenta en su estudio. Finalmente, admite la importancia de la variación intracultural, tanto estructurada como

idiosincrática, pero la muestra pequeña de informantes con quienes trabajó no permite un examen de tal variabilidad.

El ejercicio de selección etnosemántica de Silverman, proporciona conocimientos útiles sobre una jerarquía de prestigio relativamente estratificada, en base a algunos entrevistados alfabetos. Debido a que la capacidad para leer y escribir está, a menudo, asociada con una posición social más alta que el promedio, el método no es el más apropiado para realizar una encuesta al azar o estratificada en una sociedad que contiene sectores importantes que son completamente iletrados, como el de Yuraq Paqcha. Para superar esta desventaja, creamos un sistema, empleando pequeñas fotografías en blanco y negro en lugar de nombres escritos. Esto aumentó, de manera significativa, la versatilidad del método. Sin embargo, dos mujeres monolingües, extremadamente tradicionales (una de ellas de sólo veinte años de edad), tuvieron dificultades para reconocer a las personas en imágenes fotográficas; por lo tanto, aún con el método mejorado, la encuesta no resulta del todo representativa. Nuestro método, además, se diferencia del de Silverman en que evalúa los niveles sociales de individuos y no de familias, debido a la variación intrafamiliar que existe en Yuraq Paqcha. Nuestro interés por investigar la variabilidad intracultural nos llevó a escoger a quince evaluadores quienes realizaron la selección etnosemántica evaluando una muestra de 105 fotografías de las cuales 53 eran de personas reconocidas por todos los evaluadores.

La muestra original de 105 fotografías comprendía a muchas personas de las áreas aledañas. Solamente los evaluadores que habían detentado cargos de autoridad en el distrito reconocieron más del 75% de las fotos, incluyendo a los residentes de muchos caseríos. De las 53 personas que fueron reconocidas por todos los informantes, 51 residían dentro de los límites del pueblo de Yuraq Paqcha; lo que sugiere, que la comunidad forma un universo social más limitado para el promedio de los paqchanos que para las autoridades. Los evaluadores fueron escogidos casi al finalizar el período de investigación a fin de formar una muestra estratificada que amplió al máximo la representación de la diversidad cultural. El grupo estuvo conformado por 7 hombres y 7 mujeres, cuyas edades variaban entre los 18 y 68 años, y un niño de 10 años. Diez se indentificaron como católicos

y cinco como adventistas, y eran muy diferentes, en cuanto a su posición social y grado de bilingüismo, pero todos eran paqchanos quechuahablantes.

La muestra fotográfica no fue hecha al azar, sino que hubo una mayor proporción de fotos de iletrados, especialmente mujeres monolingües, debido a que en el registro de nuevos votantes por primera vez se habían podido inscribir los analfabetos. Las demás personas fotografiadas eran autoridades del pueblo y conocidos nuestros que hicieron posible la correlación entre el comportamiento que habíamos observado y los resultados de la selección, aunque desvió la muestra un poco en favor de hombres aculturados y altamente bilingües. Todas las fotografías no tenían las mismas dimensiones, pero la mayoría era de tamaño carnet, que se habían tomado para la libreta electoral, y otras habían sido recortadas de fotografías de grupos.

Empezamos las sesiones pidiendo al informante que identificara a las personas fotografiadas. Si no reconocía a la persona de inmediato, le proporcionábamos su nombre. Si el informante la reconocía por su nombre, la fotografía pasaba a la muestra que se iba a seleccionar.

Igual que Silverman, alentábamos a los informantes a definir sus propios criterios para establecer la posición social relativa de cada miembro de la muestra fotográfica. Para ayudarles a intuir cuál era la intención del ejercicio les mostramos fotografías de dos paqchanos y les pedimos que dijeran a cuál de los dos 'escuchamos mejor' o le 'hacemos más caso' y con cuál de ellos 'debemos hablar bonito'. Las explicaciones que dieron los evaluadores sobre sus criterios para hacer la selección sugieren que tuvieron en cuenta los conceptos de respeto, estima y consideración.

Con el fin de ayudar a los informantes a comprender lo que se intentaba con el sorteo, sin la influencia inoportuna de la selección de criterios, las dos primeras fotos escogidas para su comparación eran de dos hombres que tenían claras diferencias de posición social. Uno era un dirigente civil y religioso, respetado y de mayor edad; el otro era joven y conocido como tramposo e irresponsable. Se pidió a los evaluadores colocar al hombre de mayor prestigio sobre el otro de menor posición

social. Siempre tuvimos presente la idea de que los paqchanos podían desconocer la metáfora de espacio social como análogo al espacio físico. Sin embargo, los quince evaluadores colocaron la foto del joven debajo de la del mayor y las fotos subsiguientes, una por una, según su posición con respecto a los dos primeros hombres. Uno de los evaluadores dijo que no se podía comparar la posición de los hombres con la de las mujeres y arregló las fotos en dos grupos separados. Los catorce evaluadores restantes incluyeron a los paqchanos de ambos sexos en un solo grupo. Durante la clasificación y después de terminarla, se pidió a los evaluadores que hicieran un cambio en el orden de las fotos si creían que sería posible mejorar la precisión de sus evaluaciones. Se hicieron numerosos cambios que generalmente consistieron en pequeños cambios de uno o dos niveles sociales.

Cuando se revisó la selección de cada uno de los entrevistados, se les preguntó: “¿Por qué puso usted a esta persona en esta posición?” Las razones que daban se registraban en un cuaderno y después que salía el evaluador, anotábamos en la parte posterior de la foto el rango asignado a la persona usando un color diferente para cada evaluador. De ese modo, cada selección podía ser reconstruida fácilmente.

RESULTADOS DEL EJERCICIO DE SELECCION

A diferencia de los resultados de Silverman, la mayoría de evaluadores paqchanos no clasificaron las diferencias sociales en estratos muy separados. Las excepciones fueron la de un hombre aculturado cuyos abuelos eran mestizos, y la de una mujer aculturada casada con un hombre venido de fuera. La mujer dijo que había salido del pueblo cuando era niña y había ido a la escuela primaria en la ciudad, y que ‘no era una india como cualquier otra del pueblo’. Ella se consideraba a sí misma y a su marido como las dos únicas personas ‘cultas’ que vivían allí en forma permanente y expresó su desagrado de comparar a su esposo con ‘indios’ en la misma selección. Otros paqchanos negaron enérgicamente las pretensiones de esta mujer de sobrevalorarse. Sin embargo, debemos reconocer que la habilidad de esta pareja para impresionar a los extraños ha contribuido a su éxito

para obtener nombramientos políticos provechosos. Los evaluadores no aceptaron las pretensiones mestizoides de esta pareja, pero sí, ubicaron al esposo casi al nivel más alto de toda la jerarquía social debido a su poder político.

La flexibilidad permitida en la selección de criterios y el número de categorías hizo difícil comparar los resultados de un evaluador con los de otro. A diferencia de lo reportado por Moss y Cappannari (1962), Silverman (1966) y Thompson (1974), encontramos una divergencia significativa (y a veces sistemática) en las evaluaciones de los 15 informantes paqchanos. (Los sistemas de posición estudiados por ellos, ciertamente, tienen mayor uniformidad que el sistema paqchano, tal como parece ser el sistema mestizo peruano, hecho que trataremos en el último capítulo. Sin embargo, debido a las metodologías empleadas en sus estudios, menos sensibles a la diversidad intracultural, es difícil comparar nuestros resultados con los suyos.)

El "grado de verticalidad" en Yuraq Paqcha, medido por el número de rangos en los que los evaluadores dividieron a los evaluados varía significativamente de acuerdo al sexo del informante, pues los siete hombres establecieron más divisiones verticales que las siete mujeres.

Número de divisiones verticales

Hombres	8	10	11	11	11	13	14
Mujeres	5	5	6	7	8	11	12
Niño	3						

promedio (\bar{x}) de los evaluadores varones = 11.1, desviación standard = 2.03

promedio (\bar{x}) de las mujeres = 7.7, desviación standard = 2.8

(t puntaje = 2.62, que con 12 grados de margen es significativo al nivel de .05)

Puesto que ambas muestras de población están distribuidas aproximadamente en forma normal y la desviación standard de los dos promedios no es radicalmente diferente, la prueba t es adecuada.

Sin embargo, sería simplista atribuir la correlación solamente a las diferencias de sexo. Variables tales como el grado de bilingüismo y de participación personal en la sociedad nacional, el nivel de experiencia política, probablemente son factores que contribuyen a las diferencias encontradas. El hombre que señaló el menor número de rangos (ocho), es también el más tradicional y menos bilingüe de los evaluadores varones. Las mujeres varían más que los hombres en el número de rangos que establecieron, pero el tamaño de la muestra es demasiado pequeño para probar cualquier correlación con la edad, el bilingüismo o la experiencia política de las evaluadoras.

Para mejorar la comparabilidad entre los evaluadores, se adecuó el rango de cada individuo evaluado para aproximar su posición en un sistema de 14 rangos (que fue el número del modelo más estratificado de los evaluadores). Es así que un individuo colocado en el cuarto rango (el rango central) en un modelo de 7, tiene un puntaje modificado de 7.5, que es la posición central en un modelo de 14 rangos. La ecuación creada para obtener un puntaje standard fue: $\text{puntaje standard} = yN - .5N + .5$, donde "y" es el rango de una persona específica en la selección de un evaluador en particular, y "N" es igual a 14 dividido por el número total de rangos en la selección de ese evaluador. La adición de la constante de .5 se debe al hecho de que cada rango representa el promedio de los puntajes de las personas que se encuentran en ese rango; en otras palabras, cada rango tiene un punto central y dos márgenes de medio rango cada uno. (Por ejemplo, el segundo rango tiene márgenes de 1.5 y 2.5.)

Aunque este método permite comparar con cierta precisión los puntajes de los evaluadores, no puede superar el hecho de que un sistema de 7 rangos es menos preciso que uno de 14 rangos. En nuestro sistema, el puntaje promedio modificado más alto posible es de 1.4 y el más bajo, de 13.4. El niño fue eliminado de la muestra debido a que su sistema de tres rangos era mucho menos preciso que los demás y porque, obviamente, estaba evaluando de acuerdo al tratamiento que el evaluado daba a su familia y no de acuerdo a su posición social en la comunidad. Aunque las relaciones interfamiliares influyen indudablemente en muchas de las demás

evaluaciones, ellas no son su enfoque principal. Los resultados del ejercicio de selección se resumen en el cuadro 5.

Puesto que el número de informantes que lo ejecutaron es relativamente grande, el ejercicio de selección es una técnica valiosa para medir los promedios y sus desviaciones. Es útil, además, como una comprobación del censo indirecto. El censo evalúa una muestra más representativa de la población total pero con un número mucho menor de informantes. Por ejemplo, el informante principal del censo puso más énfasis en la edad que en la riqueza en comparación con los promedios de los catorce evaluadores.

Gran parte de la desviación del promedio es superficial y puede ser explicada si se toman en cuenta los lazos familiares, las enemistades y las relaciones de parentesco. Por ejemplo, una importante autoridad política recibió puntajes agrupados muy cercanos a su promedio de 3.0 (con una variación entre 1.1 y 4.0), salvo el caso de una mujer que es su gran enemiga. Esta le otorgó el puntaje más bajo posible en su sistema de cinco rangos (un puntaje modificado de 13.1). Este fenómeno se puede mostrar en un gráfico al que llamaremos “perfil de posición individual”.

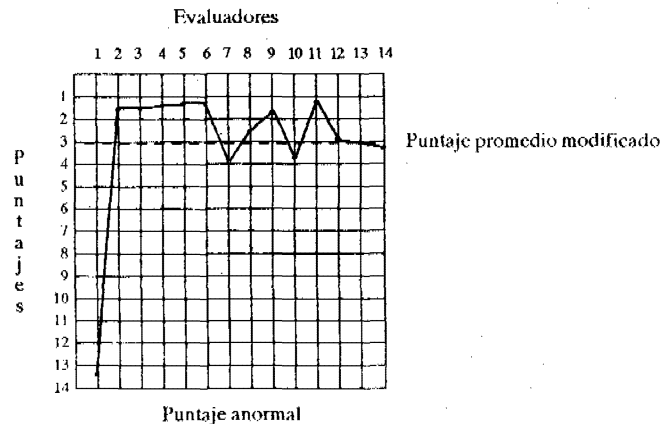


Gráfico 7: Perfil de posición individual.

Rango del individuo	Puntaje modificado promedio (o compuesto)	Puntaje modificado más alto	Puntaje modificado más bajo	Rango del individuo	Puntaje modificado promedio (o compuesto)	Puntaje modificado más alto	Puntaje modificado más bajo
1	2.6	1.1	4.7	28	7.8	1.0	12.2
2	2.8	1.0	6.9	29	7.9	5.5	13.6
3	3.0	1.1	13.1	30	8.0	6.6	13.1
4	3.4	1.1	7.5	31	8.4	4.0	11.5
5	3.5	1.1	7.5	32	8.5	3.0	13.1
6	3.8	1.1	7.5	33	8.6	3.0	13.1
7	4.1	1.9	5.5	34	8.9	1.9	12.9
8	4.5	1.7	7.5	35	9.0	1.4	13.6
9	4.7	1.1	8.8	36	9.1	1.9	13.8
9	4.7	1.9	11.3	36	9.1	1.9	13.8
11	4.8	1.4	13.1	38	9.2	3.0	13.8
12	5.2	1.1	12.2	39	9.4	2.8	13.6
13	5.2	1.9	6.8	40	9.5	2.4	13.6
14	5.3	1.9	13.6	41	9.7	6.3	13.1
15	5.6	1.9	10.0	41	9.7	2.6	13.1
16	5.8	1.1	13.6	43	9.8	2.3	13.1
16	5.8	1.9	8.4	44	10.5	5.8	13.8
18	6.1	1.5	13.1	45	10.6	4.6	13.8
19	6.6	2.3	10.3	46	10.7	7.5	13.1
20	6.7	2.3	11.6	47	10.8	8.2	12.9
21	6.8	1.9	10.1	48	10.9	8.4	13.1
22	7.0	2.3	13.1	49	11.0	6.3	14.0
23	7.1	1.9	12.2	50	11.1	8.8	12.9
24	7.2	2.6	10.1	51	11.7	2.8	13.8
25	7.6	4.9	11.6	52	13.1	4.7	13.8
26	7.7	1.5	13.1	52	13.1	9.5	13.8
26	7.7	1.9	12.6				

Cuadro 5: Los resultados del ejercicio de selección.

Tal variabilidad se presenta a la inversa cuando los amigos o parientes de la persona evaluada le conceden rangos que resultan mucho más altos que sus puntajes promedios. Al suprimir los dos puntajes de evaluación más extremos de cada perfil, se redujo la variación entre 43 y 60% según la persona evaluada. Pero, aun suprimiendo tal variación, algunos perfiles individuales siguen mostrando poca uniformidad, especialmente entre los evaluados ubicados en los rangos intermedios.

Nos preguntamos, cuánto de esa variabilidad restante pudiera ser el resultado de la amistad y cuánto sería el resultado de otras causas, tales como la aplicación de criterios diferentes por parte de los evaluadores, o la coexistencia de dos o más sistemas de valores distintos dentro de los paqchanos. Los datos con los que contamos hasta el momento, no nos permiten formular una respuesta definitiva a esta interrogante, pero pueden darnos alguna orientación. En un sentido, cada evaluador emplea un sistema distinto al de los demás. Estas diferencias son el componente no sistemático de la variación intracultural, que proviene de atributos estrictamente personales del evaluador, a no ser que tales diferencias de apreciación fueran compartidas por varios evaluadores.

Podemos resolver la interrogante de si existe uno o dos sistemas de posición social, dividiendo, inductivamente, la muestra de los evaluadores en grupos cuyas evaluaciones coincidan a un nivel estadísticamente significativo; o deductivamente, seleccionando factores como el nivel económico, el grado de bilingüismo, la edad u otros factores potencialmente importantes, buscando luego las variaciones sistemáticas entre grupos de evaluadores que comparten uno u otro factor. Es así que los paqchanos menos bilingües tal vez escogerían criterios similares, que son distintos de los escogidos por los paqchanos más bilingües. Empleamos ambos métodos, empezando con el deductivo.

Tanto monolingües como bilingües coinciden, en general, en asignar una posición alta a aquellos que han ocupado los cargos políticos más importantes. Existe también un consenso notable en lo que se refiere a un grupo de gente que es, claramente, de posición baja. Sin embargo, entre los evaluadores, sean de posición alta, baja o de diferentes grados de

bilingüismo, la tensión entre los criterios moralistas y pragmáticos complica la figura. Por ejemplo, el evaluador más opulento de los participantes, por temor colocó a dos de los abigeos más notorios del distrito en el rango más alto, porque ellos podían hacerle más daño que cualquiera de los demás al robarle sus animales. Una mujer monolingüe, relativamente indefensa, cambió a un violento y peligroso desadaptado social desde la posición más baja de su clasificación hasta casi la más alta, 'porque le tengo mucho miedo'. En cambio, todos los demás evaluadores, tanto monolingües como bilingües, ricos y pobres, condenaron a esos tres hombres y les asignaron posiciones de bajo rango.

El número de evaluadores monolingües es demasiado pequeño para indicar con claridad tendencias generales, pero parece que ellos dan más importancia a la amistad como criterio primario que los bilingües. Sin embargo, era imposible medir el grado de amistad en el censo indirecto como una variable separada; sólo fue mencionada por los evaluadores en las entrevistas que siguieron a la selección. Aunque los monolingües hicieron referencia a sus relaciones de amistad y parentesco con más frecuencia que los bilingües, hay un caso excepcional, que es la correlación de los puntajes de respeto de B y MA (véase el cuadro 1), ambos altamente bilingües, lo que probablemente es también el resultado de relaciones de parentesco y de animosidad compartidas. Es posible, también, que ambos compartan otros criterios comunes, no incluidos en el censo, que han dado como resultado la correlación moderada entre ellos. Aunque el coeficiente de correlación entre sus puntajes de evaluación es bastante más alto que el que existe entre uno de ellos y cualquiera de los demás ($r = .588$), sólo da cuenta del 31% de la variación total ($r^2 = .311$, véase el cuadro 1 para un resumen de todas las correlaciones).

Por el contrario, aquellos que comparten un sistema de posición social más o menos coherente (DM, JO, U, CA, FM, MD, JT y DV) muestran por lo menos varios puntajes r por encima de .6. En 14 correlaciones dentro de este grupo, r es mayor que .7 con un máximo de .836 ($r^2 = .699$) en el caso de JT y JO, que son personas sin vínculos personales evidentes. JT es un adventista joven, sin relaciones de parentesco o afinidad con JO, una mujer católica de mediana edad que vive en el otro lado de la comunidad.

JO, JT y los otros seis comparten el sistema cultural que se refleja en los puntajes compuestos de respeto. La correlación entre los puntajes individuales de cuatro de ellos y los puntajes compuestos de todos los 14 evaluadores adultos tienen valores r mayores que .85; otros dos evaluadores están sobre .80 y el más bajo de este subgrupo está en .724. Estos son significativamente más altos que los tres evaluadores más conservadores (RE, V y C), que tienen puntajes r de .61, .69 y .70, respectivamente, y mucho más altos que los de tres bilingües con mucha experiencia foránea (B, MA y CM), quienes mostraron correlaciones de .41, .54 y .58, respectivamente, con los puntajes compuestos.

Esto solamente prueba que los puntajes compuestos reflejan los valores del primer grupo (que es el más grande). Sin embargo, una observación más atenta, revela también que, con excepción de MA y B, de quienes nos hemos ocupado anteriormente, todos los evaluadores atípicos tienen más en común con varios de los evaluadores típicos que con otros de su propia categoría. Parece que existe un solo sistema de evaluación social y no dos o más en competencia.

Este sistema único de prestigio es compartido en grados bastante variables. El hecho de que los paqchanos tradicionales tiendan a añadir criterios más idiosincráticos, sugiere que un sistema de prestigio relativamente coherente, que da énfasis a la riqueza, al poder político y la habilidad para hablar castellano, ha penetrado desde afuera y está reemplazando gradualmente a un sistema más idiosincrático y orientado hacia las relaciones de amistad y parentesco. La relativa importancia que se da a la edad, es un criterio que no parece declinar a medida que aumenta el bilingüismo, tal vez porque los mayores han mantenido mucho del control del poder y de la economía. Sería preciso examinar una muestra más grande de evaluadores (especialmente de paqchanos tradicionales) para confirmar estas indicaciones. Solamente tres informantes (V, C y RE) representan el punto de vista tradicional y otro más (MD), representa una posición intermedia. Los diez restantes son bastante bilingües.

El resultado más inesperado fue el rechazo parcial del nuevo sistema manifestado por tres de los bilingües más biculturales o aculturados. B es

el caso más extremo, pues rechaza o minimiza casi todos los criterios del censo; y en nuestra entrevista posterior al ejercicio de selección, formuló una agria denuncia de las estructuras de autoridad existentes. Entre todos los evaluadores, ella es la persona más identificada con la ciudad y no acepta que se le asigne el papel tradicional de mujer paqchana. Para ella, los hombres bilingües que tienen autoridad política resumen la opresión y la injusticia, y le merecen el más bajo concepto. CM y MA coinciden con ella, aunque con menos vehemencia, en su afán de condenar a las autoridades abusivas. Es probable que esto sea la causa de las correlaciones débiles, y hasta negativas, que los tres últimos evaluadores muestran entre prestigio, bilingüismo y sexo masculino. Parece también que se estuviera operando un efecto de facciones o partidos, puesto que ellos (CM, MA y B) son competidores vencidos por las actuales autoridades. MA es un líder identificado con el pueblo y CM es una persona que había ocupado un cargo alto. En 1980, B llegó a ser la primera mujer, nacida en el pueblo, que postulaba para un alto cargo político, sin lograr ser elegida.

Para la mayoría de evaluadores, el papel que desempeña una autoridad es ambiguo. Desde antes de la época incaica, los paqchanos han sido gobernados por curacas de la localidad, pero que a la vez representaban intereses ajenos a su propio pueblo. Actualmente los paqchanos aceptan a sus autoridades como líderes legítimos de la comunidad; sin embargo, tales puestos y quienes los desempeñan, también son vistos como posibles agentes de explotación a favor de intereses foráneos y locales. Esto es especialmente cierto para los cargos de alcalde, gobernador y juez. Muchos evaluadores al explicar por qué un hombre determinado era altamente respetado, simplemente dijeron: 'porque es una autoridad importante'. En algunos casos agregaron que si esa persona no fuera una autoridad, no valdría la pena respetarla por sus graves defectos de carácter. En otras palabras, la respetan pero no la estiman.

Capítulo 11

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Como resultado de la investigación hemos logrado entender varios aspectos de la naturaleza, estructura y causas de la desigualdad social en una comunidad campesina de habla quechua. La metodología del estudio nos proporcionó información cuantificable acerca de estructuras cognoscitivas y el grado en que son compartidas por los miembros de una sociedad en gran parte iletrada.

REPRESENTACION TEORICA DE LA ESTRUCTURA DE LA DESIGUALDAD

La información conseguida nos ayuda a dar respuesta a las siguientes preguntas:

¿EXISTE EN YURAQ PAQCHA UN SISTEMA DE POSICION SOCIAL COHERENTE Y AMPLIAMENTE COMPARTIDO?

La respuesta es compleja, pero podemos decir que el sistema paqchano es menos coherente que aquellos descritos por Moss y Cappannari (1962) y por Silverman (1966) en las comunidades campesinas de Italia que estudiaron. Moss y Cappannari encontraron un nivel de coincidencia del 90% entre las evaluaciones de los miembros de su panel. Silverman encontró diferencias en los criterios de selección de sus evaluadores y en el número de categorías de posición que formularon, pero las posiciones relativas de "personas específicas, altamente visibles" fueron muy semejantes en los tres evaluadores (todos varones). Silverman es muy consciente de la posible

existencia de variabilidad intracultural y la probable coexistencia de concepciones distintas de la realidad que corresponden a diferentes grupos subculturales; pero su muestra de evaluadores es demasiado pequeña como para revelar tal diversidad. Sus tres evaluadores principales son varones no campesinos que disfrutaban de posiciones sociales por encima del promedio. Por lo tanto, es probable que ambos estudios sobreestimen el grado de homogeneidad cultural. Aun así sus datos dejan poca duda de que los sistemas de posición social que operan a nivel de la comunidad sean más estratificados y más ampliamente compartidos que los de Yuraq Paqcha. El sistema italiano parece similar al sistema mestizo peruano en que los informantes reconocen distintos estratos y pueden clasificar a una persona desconocida de acuerdo a su vestido, su manera de hablar, ocupación, educación, lugar de nacimiento, riqueza, modales, etc.

Nuestro método etnosemántico de informantes múltiples y sin categorías preconcebidas de respuestas, tiene la ventaja de revelar conceptos que no están muy influenciados por los del investigador y de revelar las variaciones sistemáticas dentro de la muestra. (El solo hecho de pedir al informante que piense en un área semántica específica, como hacemos en el ejercicio de selección, resta un tanto de espontaneidad a las respuestas.) Sin embargo, aun con nuestro número más amplio de evaluadores, la representación reducida de quechuas monolingües podría presentar un cuadro más uniforme del que realmente existe. Una ventaja de reconocer y cuantificar las variaciones intraculturales es que nos alerta contra la formulación de generalizaciones simplistas y a menudo inexactas, basadas solamente en impresiones subjetivas o en la opinión de pocas fuentes de información.

Juntamente con las técnicas etnográficas tradicionales, el ejercicio de selección puede proporcionar muchas referencias útiles acerca de las formas sistemáticas de variabilidad intracultural. Con este procedimiento más minucioso que incluye muestras más grandes, tanto de evaluadores como de evaluados, se puede comparar sistemas culturales, en cuanto al grado de importancia que lleva un concepto o valor y también al nivel de uniformidad intracultural de sus sistemas de prestigio, así como también buscar las causas que sirven de base a las diferencias sistemáticas en niveles de uniformidad

cultural. Como lo revela el cuadro 1, en la muestra de Yuraq Paqcha algunos evaluadores no están de acuerdo con los demás en su evaluación de las mismas personas. Sin embargo, 78 de 91 evaluaciones fueron significativamente similares al nivel .05, con puntajes r que varían entre .27 y .84. Solamente dos correlaciones entre informantes fueron ligeramente negativas; es decir, contradictorias. (Es así que la correlación entre B y C = -.02 y entre B y RE = -.8.) Si eliminamos al evaluador B por ser demasiado atípico, siete de los trece coeficientes no significativos de correlación entre evaluadores también se eliminan. B se había reintegrado recientemente a la comunidad después de veinte años de ausencia, por lo que tal vez estaba desligada del sistema social actual. Ella fue también la única evaluadora que mostró suspicacia frente al ejercicio de selección etnosemántica, por lo cual es posible que haya proporcionado respuestas un tanto falsas. El método mostró en todo caso, que ella era claramente atípica.

Se puede formular un tipo de "indicador de grado de uniformidad cultural" correlacionando todos los puntajes de los evaluadores, es decir, midiendo estadísticamente el nivel de coincidencia en los puntajes dados a los evaluados. Este puede basarse en el promedio de medida estadística r cuadrado de los 91 puntajes que miden el grado de coincidencia de un informante con cada uno de los demás. En Yuraq Paqcha el puntaje promedio r cuadrado entre todos los evaluadores es de .255 ($r = .505$). Sin B, esto se eleva a .285 ($r = .534$). Aunque esto es estadísticamente significativo a un nivel muy elevado, ello no indica un alto grado de consenso entre los evaluadores. Si sabemos las posiciones asignadas por un evaluador a las 54 personas evaluadas, podemos predecir un promedio de solo el 25.5% de las posiciones dadas por otro evaluador a las mismas personas; muy diferente del 90% de la coincidencia reportada por Moss y Cappannari (1962).

Nuestro método nos alerta del peligro de confiar demasiado en datos proporcionados por un pequeño número de informantes. Si dependiéramos de una fuente no representativa como B, como informante principal, sabríamos muy poco de los aspectos comunes de Yuraq Paqcha. (Vale la pena anotar que B fue la primera persona de Yuraq Paqcha que mostró interés en colaborar con nuestro estudio. Esta tendencia es común en los

miembros marginados de un grupo social; lo que, a nuestro juicio, constituye un peligro para un trabajo etnográfico profesional.) Si la falta de coincidencias entre informantes no es simplemente el resultado de metodologías diferentes, se justifican estudios comparativos para descubrir los factores que originan la variabilidad intracultural.

Una medida más útil del grado de participación cultural de un evaluador podría ser la correlación entre sus puntajes y los puntajes promedio compuestos (es decir, de todos los evaluadores). Esto reduce significativamente la variación idiosincrática, dando como resultado una correlación promedio r de .767; lo cual significa que los puntajes compuestos de cada evaluado llegan a predecir un poco más del 58.8% de los puntajes a él otorgados por cada uno de los evaluadores; lo que es un incremento bastante llamativo del poder predictivo frente a la comparación entre pares de evaluadores.

¿LAS DIFERENCIAS DE CRITERIO ENTRE EVALUADORES SON EL RESULTADO DE DIFERENCIAS IDIOSINCRÁTICAS DE OPINION, O SE DEBEN A QUE LA SOCIEDAD PAQCHANA ESTA CONFORMADA POR GRUPOS CON CRITERIOS PROPIOS?

Tomando en cuenta el 58.8% de coincidencia entre los evaluadores mostrada en los puntajes compuestos, esta pregunta busca la explicación del 41.2% restante de la variación que no coincide. La técnica empleada fue la de buscar una coincidencia sistemática de criterios entre subgrupos de evaluadores. Este método reveló que, con excepción de dos evaluadores que compartían relaciones de parentesco y lazos de afinidad, aquellos cuyas evaluaciones eran las más distantes de los puntajes compuestos, tenían menos en común los unos con los otros que con los evaluadores más típicos. (Véase el cuadro 1.) Esto sugiere que la mayor parte de la variación residual se debe a diferencias idiosincráticas y no de grupo.

El análisis de los resultados mostró que ocho evaluadores biculturales estuvieron más cercanos a los puntajes promedio de respeto. Seis de ellos tuvieron puntajes r por encima de .8 (r cuadrado = .64). Todos (menos uno, DV) dieron mayor importancia que el promedio a la experiencia política y

la posición económica como factores determinantes de posición social. Otros tres informantes más tradicionales, compartieron el mismo sistema, pero en grado menor, añadiendo factores idiosincráticos tales como la amistad, los lazos consanguíneos y de afinidad y las apreciaciones personales de carácter moral.

El grupo más idiosincrático estuvo conformado por tres evaluadores altamente bilingües, quienes no otorgaron mucha importancia a factores como el sexo (masculino), la habilidad en el idioma castellano o la experiencia política. Dos de ellos también concedieron poca importancia a la edad o a la riqueza. Las características comunes de estos tres evaluadores no representativos son su alta posición social y su capacidad para desafiar la estructura de poder local. Uno de ellos es una ex autoridad de alto rango y muy opulento en comparación con los niveles locales. Los otros dos eran líderes de la oposición a los dirigentes municipales y al gobernador. Todos ellos condenaron a las autoridades locales por ser corruptas y abusivas.

Los tres grupos de evaluadores (típicos, más o menos típicos y no representativos) sugieren que un sistema de posición social más estratificado y coherente, basado en las variables del censo, está reemplazando a un sistema más idiosincrático. El hecho de que tres bilingües poderosos denigren y rechacen parcialmente el nuevo sistema, no disminuye la importancia que tiene para la mayoría de los evaluadores; pues, hasta esos tres evaluadores tienen correlación con los puntajes compuestos a un nivel estadístico muy significativo.

El ejercicio de selección indica que la riqueza, la experiencia política, la edad, la capacidad de hablar castellano y el sexo, en ese orden, son parámetros de posición social estadísticamente significativos. Sin embargo, existe una gran variación entre evaluadores que aun llegan a correlaciones negativas entre tales variables y sus puntajes de respeto. Parece que en Yuraq Paqcha muchos "no saben cuál es su sitio" ni están de acuerdo con los que otros deben ocupar.

La cuestión básica sería, por supuesto, determinar cuál sería la aproximación de los resultados de este ejercicio a la realidad cultural. El

método de panel probablemente exagera la uniformidad de acuerdo entre informantes. En contraste, los resultados del método del ejercicio de selección etnosemántica probablemente magnifican el grado de diversidad intracultural porque aun los evaluadores que tienen coincidencias en cuanto a criterios de evaluación pueden acentuar en el momento diferentes aspectos. Por ejemplo, el concepto de respeto puede estar basado en el reconocimiento de la calidad de la persona o en el temor que ella inspira o en ambos factores. Sin embargo, esta variación, en sí misma, es una valiosa información que revela cuál es el criterio que predomina en la mente de la mayoría de los evaluadores. Como hemos mencionado, la presente muestra no es del todo ideal por tener más evaluadores bilingües que monolingües; sin embargo, proporciona una muestra más representativa de monolingües que cualquier otro de los estudios antes citados. Aun así, las conclusiones deben ser consideradas como tentativas.

EXPLICACION DE LAS CAUSAS DE LA DESIGUALDAD EN YURAQ PAQCHA

El sistema de posición social de la comunidad está íntimamente relacionado con la calidad de la misma como comunidad de campesinos quechuahablantes relativamente autónoma, que cada vez se está abriendo más al sistema sociocultural de la nación. Su relativa autonomía política fue demostrada a comienzos de la década de 1970, con el rechazo exitoso de los programas de Reforma Agraria del gobierno. Esto, sin embargo, sólo presenta una imagen parcial de las relaciones de Yuraq Paqcha con las estructuras políticas regionales y nacionales. En los eventos de la vida cotidiana, la comunidad muestra una actitud relativamente pasiva y dividida frente a la extracción de algunos de sus recursos por medio de imposiciones tributarias y métodos menos legítimos. Aunque los paqchanos rechazan verbalmente la idea de que ellos son socialmente inferiores a los mestizos y defienden su autoestimación dentro de su propio sistema cultural, hay indicios de que son conscientes, y algunos hasta aceptan, su subordinación sociopolítica. Su ideal cultural es el bilingüe (y bicultural) coordinado, es decir, con un completo dominio de ambas lenguas y culturas, que no viole las normas quechuas cuando trata con sus paisanos de Yuraq Paqcha.

Whitten (1976) informa que los quichuas canelos de la selva del Ecuador también ven el biculturalismo como un ideal étnico y una estrategia para la autodefensa.

Dentro del sistema paqchano, los *mistisu tukuqkuna*, aunque a menudo ridiculizados, son colocados en un rango muy alto en lo que se refiere al respeto. Diez de las once personas que ocuparon las posiciones más altas del ejercicio de selección son altamente bilingües y tienden hacia la cultura mestiza. Cuatro de los diez se cuidan mucho de no transgredir las normas culturales quechuas y dos de ellos son igualmente estimados y respetados. (No obstante, todos ellos han sido llamados *mistisu tukuqkuna*, al menos por algunos quechuas tradicionales.)

Tanto los miembros de la élite tradicional de la localidad, como aquellos que los han reemplazado, son altamente aculturados o biculturales. Por lo menos desde la época del Inca Tupac Yupanqui, la comunidad paqchana ha tenido que relacionarse con una estructura de poder dominante representada por autoridades locales, nombradas por esa estructura externa de poder. Dichas autoridades se han desempeñado como intermediarios políticos, posición ambivalente que ha sido utilizada tanto para proteger como para explotar a la comunidad.

Mucho antes de los Incas, los antepasados de los paqchanos, indudablemente estaban sujetos a las autoridades locales (y probablemente regionales), como resultado de un largo proceso histórico en la formación de estados regionales y nacionales, tal vez parecido a los modelos de Carneiro (1970) y Boserup (1965). La explicación más probable es que una población de agricultores haya ocupado gradualmente las regiones cultivables de las serranías andinas y los valles costeros, hasta que sus rutas de expansión resultaron bloqueadas por el océano, los desiertos, las cordilleras muy frías y la competencia de otros núcleos de población. A medida que la tierra disponible se volvió más escasa, el aumento de la población no sólo estimuló el mejoramiento de las técnicas agrícolas y el aumento de la intensidad del trabajo, sino que también dependió de esos factores. Finalmente, esto dio como resultado la formación de poblaciones

agrícolas, más grandes, más complejas, más concentradas y más sedentarias que aquellas que se encontraban en niveles más simples de tecnología. (Véase el capítulo 2.)

El ambiente formado por valles fértiles, precipitaciones pluviales irregulares y ríos permanentes, limitado por formidables barreras geográficas (el Océano Pacífico, la Cordillera de los Andes y los desiertos costeros) proporcionó las condiciones ecológicas que hicieron posible el desarrollo de grandes civilizaciones "hidráulicas". (Véanse M. Fried, 1967 y 1968 para detalles adicionales sobre la posible evolución de la estratificación social; específicamente el proceso de transición de sociedades igualitarias a las de rango y, por último, a las altamente estratificadas.) Las estructuras de liderazgo que se desarrollaron dentro de las últimas civilizaciones preincaicas (los cajamarcas y los chachapoyas, por ejemplo), probablemente continuaron durante los Incas y los españoles.

Como obra de la mayoría de conquistadores, especialmente en las áreas de conquista más alejadas, los Incas y los españoles absorbieron las élites locales y regionales para utilizarlas como instrumentos de un sistema de dominación indirecta que ayudó a perpetuar la autoridad de éstas aunque dentro de ciertos límites. Indudablemente, las élites eran las primeras en aprender un quechua oficial y actuaban como agentes de difusión cultural para la población *paqchana*. La estrategia de la reducción (concentración de poblaciones) impuesta por el gobierno del Virrey Toledo, probablemente facilitó en Cajamarca el aprendizaje del quechua por la mayoría de *paqchanos* (si es que hablaban originalmente otra lengua) y también del español por la élite local.

Hasta el siglo pasado, un sistema parecido al de castas separaba a los indios de los no indios. El quechua y el castellano tenían áreas de uso más claramente separadas que en la actualidad, con más bilingüismo entre la élite regional que entre el campesinado. Como el quechua no estaba tan firmemente establecido en las zonas rurales de Cajamarca como lo estaba en las del centro y del sur, aquí los campesinos que hablaban otras lenguas indígenas aprendieron más pronto el castellano. Los *mitimaes* que originalmente hablaban quechua (una lengua general reconocida por los

españoles) o los que aprendieron esa lengua en la ciudad de Cajamarca y sus áreas aledañas, que eran el centro regional incaico, tenían menos motivos para aprender el castellano, salvo los miembros de sus élites locales, quienes realmente lo necesitaban para tratar con los nuevos conquistadores.

Con un sistema parecido al de castas durante la colonia y los primeros períodos republicanos, parece que los movimientos de los paqchanos se limitaron casi por completo a sus zonas étnicas. Algunos quizá fueron reclutados y llevados a otros lugares para trabajar en las minas, aunque esto fuera lo menos deseable por tener resultados a menudo fatales. Esta movilización parece haber tenido poca influencia en la asimilación de los indígenas a la cultura nacional; sin embargo, es probable que junto con las enfermedades de origen europeo haya reducido la población nativa. (Esto puede también haber dado origen a la creencia de que las almas de los que trabajaban en las minas eran sacrificadas a los cerros, puesto que rara vez regresaban vivos.)

Esta circunscripción que les impedía movilizarse con libertad y ofrecía pocas alternativas de residencia y de ocupación a los quechuas que hubieran deseado escapar de su área de influencia, mantendría el poder de la élite local. Esto puede haber contribuido a las muestras exageradas de deferencia ante las personas notables de la localidad, quienes se afirmaron en el presente siglo, a pesar de que el cacicazgo fue abolido por el año 1825 durante los primeros años de la Independencia.

Desde la década del cincuenta, las antiguas familias notables han sufrido el desafío de los hijos de los inmigrantes mestizos que llegaron a la aldea a comienzos del presente siglo. Estos descendientes compiten con la vieja élite por los puestos políticos más importantes, según su influencia en la ciudad de Cajamarca. En años recientes, ellos, convirtiéndose en la pequeña élite han controlado el cargo de gobernador, mientras que han ganado y perdido varias veces el de alcalde. Como las barreras étnicas se han vuelto menos rígidas y han aumentado las oportunidades para la educación y el empleo fuera del pueblo, inicialmente parece haber disminuido la estratificación social. Sin embargo, en los últimos años parece estar desarrollándose nuevamente, basada esta vez en los valores sociales

imperantes en el país. La migración temporal de los varones y la presencia de las escuelas han contribuido al reciente fenómeno de bilingüismo casi general entre los varones de la capital del distrito. En los últimos veinte años, este bilingüismo ha facilitado la migración permanente de unos treinta o cuarenta jóvenes aculturados quienes no iban a heredar una cantidad suficiente de tierra cultivable o encontraron mejores oportunidades en otros lugares. Uno de ellos ganó una beca universitaria y llegó a ser oficial del ejército.

En la actualidad, un número significativo de gente joven permanece en Yuraq Paqcha, pero a medida que se reducen las posibilidades de conseguir tierra y las aspiraciones por formas de vida urbana aumentan entre la juventud, es probable que Yuraq Paqcha experimente una mayor ausencia de varones jóvenes. Una vez que los jóvenes han sido expuestos a los valores y expectativas de los mestizos de las zonas urbanas, les resulta difícil aceptar el estilo de vida o la posición de un campesino.

Cambios legales recientes han elevado los requerimientos de educación para desempeñar el cargo de Juez de Paz a un nivel que sólo han alcanzado algunos jóvenes migrantes que han retornado a su pueblo. Tales cargos ofrecen ciertas ventajas de posición social, poder e ingresos adicionales que no provienen de la agricultura. Otra ventaja es que pueden enterarse de quiénes están vendiendo tierras para cubrir gastos de pleitos judiciales, lo que les permite tener cierta preferencia como compradores. Sin embargo, los puestos son pocos y es probable que los cambios no tengan un impacto significativo en la migración.

La edad y la autoridad política fueron factores claves para predecir los puntajes de respeto. En 1980 ocurrieron cambios radicales cuando el gobernador y sus aliados fueron reemplazados por personas mucho más jóvenes, de manera que, todas las autoridades principales tenían menos de treinticinco años. En esto se puede ver que los cambios a nivel nacional pueden tener repercusiones significativas en el sistema local de autoridad y, en consecuencia, en el de posición social. La posición económica y social del nuevo gobernador sólo estaba en el nivel promedio (pues ocupó el vigésimo octavo lugar de los cincuenticuatro del estudio). Era bien aceptado

y se había desempeñado como una autoridad secundaria. Aunque no tuvimos la oportunidad de observarlo en su nuevo papel, es muy probable que su rango social haya dado un salto espectacular después de su nombramiento.

En contraste con algunas comunidades indígenas de la América Latina, que dan poca importancia social a las posiciones políticas, en Yuraq Paqcha un puesto político de importancia casi garantiza una posición alta. (Todas las autoridades y ex autoridades principales recibieron puntajes elevados de respeto, salvo en el caso de un ex alcalde que había perdido la razón durante varios meses y había ofendido a casi toda la comunidad en una u otra oportunidad.) Los de mediana y mayor edad han recapturado la mayoría de cargos en los años posteriores a este estudio, por lo cual la edad debe seguir como factor importante.

Es difícil establecer el grado de estratificación que existía en Yuraq Paqcha cuando estaba bajo la autoridad de los caciques porque los archivos solamente proporcionan datos de las disposiciones del gobierno colonial, pero no del éxito de su implementación a nivel local. A pesar de limitaciones en el poder del cacique, su rol como cobrador de tributos y su posición de autoridad indican (según la tipología de Fried) que en Yuraq Paqcha existió una sociedad estratificada y no de rangos. (Véase el capítulo 2 para las definiciones correspondientes.) Cuando una comunidad campesina como Yuraq Paqcha es analizada como parte integral de una sociedad más amplia, la estratificación social es obvia, y el modelo de sociedad agraria de Lenski resulta apropiado. (Véase el capítulo 2, gráfico 3.)

Si se analiza a la comunidad aisladamente, es más difícil ver tal modelo de estratificación de clases y los puntos de vista de los observadores foráneos (*éticos*) en contraposición con los de los paqchanos (*émicos*) se vuelven extremadamente importantes en la estructuración de aproximaciones teóricas a la realidad. Los mestizos y quechuas más amestizados comparten gran parte del sistema nacional altamente estratificado, en el que cada uno "conoce su lugar" pero, a la vez, está tratando, de elevar su posición social. Los quechuas tradicionales ponen relativamente poco énfasis en la posición social y tienden a contestar las preguntas relacionadas en términos idealistas.

tales como: 'Todos somos iguales', 'Aquí no hay hacendados ni peones' o 'Nosotros respetamos a los que nos respetan o a los que son amables, bondadosos o generosos con nosotros'. Describen a los mestizos como diferentes, pero no superiores, aunque, sí reconocen diferencias de posición en base a la fuerza, como la que representa la policía o el poder político que ejercen las autoridades regionales y locales.

Sin embargo, este tipo de reconocimiento de diferencias está basado más en el temor que en el respeto. Estas actitudes son un reconocimiento realista de los paqchanos de su condición de subordinados, relativamente impotentes, en el sistema político nacional. Por supuesto, son conscientes de que los mestizos ven a los indios como inferiores y los paqchanos se sienten ofendidos cuando los mestizos jóvenes les hablan sin mostrar el respeto debido a los mayores. Sin embargo, interpretan esas actitudes como signos de arrogancia y malos modales y no como indicio de su propia inferioridad; un ejemplo de lo que Reisman (1970:131) ha llamado "transvaluación" o "disimulo".

La investigación de Yuraq Paqcha reveló que se están operando procesos similares de reinterpretación en otros aspectos del comportamiento lingüístico y extralingüístico. (Véase Hill y Coombs, 1982.) Esto lo interpretamos como resultado del intento de los paqchanos de manejar su posición de minoría oprimida y denigrada. Varios mecanismos simbólicos (tales como el comportamiento, la ropa, el idioma, los gestos) contribuyen a mantener los linderos étnicos; aunque, al mismo tiempo, el grupo subordinado desea tomar elementos del grupo dominante para integrarlos a su realidad.

Lingüísticamente el quechua y el castellano, así como sus dialectos sociales, son claramente distinguibles y los paqchanos consideran de mal gusto la mezcla de las dos lenguas. A pesar de esto, han prestado mucho del castellano y hasta los más tradicionales pueden "sobrecargar" el discurso oral con formas españolas innecesarias. Asimismo, la mayoría de hombres y algunas mujeres han aceptado varias formas del vestido de los mestizos rurales y algunos hombres han adoptado patrones kinésicos y proxémicos medio mestizos; es decir, de gestos y de distancias corporal.

Cuando se trata de la desigualdad social, los *paqchanos* rechazan abiertamente el sistema mestizo de clases estratificadas, pero la selección etnosemántica sugiere que se están incorporando algunos elementos de ese sistema, hasta en las concepciones de los *quechuas* tradicionales.

Estas paradojas probablemente resulten de la relación entre los grupos dominantes y los dominados por lo que sería posible encontrar paralelos en otras sociedades donde existen condiciones similares. Hill y Coombs (1982) señalan semejanzas muy notorias en las adaptaciones lingüísticas de los hablantes de *nahuatl*, *quechua* y lenguas afro-americanas de los Estados Unidos y el Caribe con relación al español y el inglés.

Como lo demuestra Smith (1977), la estructura interna de las comunidades indígenas no puede ser analizada aisladamente. El cuadro que presenta de la relación entre San Cristóbal de Las Casas y el territorio que se encuentra dentro de su influencia, es también muy semejante a la relación entre *Cajamarca* y sus alrededores. En la sierra de *Cajamarca* hay menos comunidades indígenas y mucho menos diversidad cultural intraindígena que en *Chiapas*; pero muchos mestizos quieren dominar a los indígenas y utilizarlos, tanto por sus servicios como por ser fuentes de bienes y tierras que pueden adquirir con la ayuda de un sistema regional de gran desigualdad de clases sociales.

Las actitudes de los *paqchanos* respecto al idioma, las relaciones interétnicas y la desigualdad social, así como frente a muchos otros aspectos de la vida, se han desarrollado a través de siglos en interacción con un contexto regional hostil, dentro del cual los *paqchanos* han buscado mantener un grado de dignidad, autorrespeto y control de recursos económicos. Contrariamente al modelo de migración progresiva, la mayoría de migrantes *paqchanos* van directamente a Lima en vez de vivir primeramente en *Cajamarca*, *Trujillo* o alguna otra ciudad. Esto se debe, en parte, a que las oportunidades de empleo son más abundantes en la capital. Por otro lado, su posición social en Lima, como provinciano anónimo que habla castellano, es menos denigrante y económicamente restrictiva que si trabaja en *Cajamarca* como un indio bilingüe de *Yuraq Paqcha*. El hecho de que casi todos los varones jóvenes *paqchanos* sean

altamente bilingües, les da una ventaja sobre el promedio de migrantes típicos que van a Lima desde las serranías del sur, en quienes es mucho más obvia la influencia del quechua en su español.

Por siglos, los paqchanos han visto la estructura de poder regional como predatoria y han creado estrategias de defensa internas y externas. Sus precauciones, su hostilidad contra los forasteros, las reglas no escritas relativas a los derechos de compra de tierras, la preservación de estereotipos étnicos, la falta de interés por establecer lazos de compadrazgo con los mestizos, y sus puntos de vista opuestos en relación con el trabajo manual, la humildad, etc., pueden ser analizados como recursos conscientes, o semiconscientes de reafirmación de linderos étnicos. Al contrario de Smith (1977), creemos que el concepto funcionalista de "aislamiento cultural defensivo" es útil si se lo ve como una metáfora de estrategias culturales para minimizar ciertos tipos de contacto con un medio hostil. Este concepto no está lejos del punto de vista fundamental de su libro, y es muy diferente de las "explicaciones" funcionalistas tautológicas que, como él, rechazamos. Estas intentan describir cómo opera un sistema cultural, pero no explican las causas fundamentales de sus formas de comportamiento y creencias ni la manera en que evolucionan.

La analogía orgánica de los funcionalistas puede tener algún valor para entender la realidad paqchana, especialmente si visualizamos el "aislamiento cultural defensivo" como una forma de enquistamiento que protegería a la comunidad de la intromisión de personas o instituciones potencialmente dañinas. Esta perspectiva reconoce que las causas de los sistemas defensivos vienen de fuera, aunque sostiene asimismo que la integración de la comunidad es la causa fundamental de todo comportamiento sociocultural; concepto bastante cuestionable. Tal perspectiva también subestima el grado en que las comunidades indígenas campesinas están integradas a la nación.

Así tenemos que, durante siglos los paqchanos han apelado directamente a las autoridades más altas, ya sea de la región, de Lima, o, durante la colonia, de España, buscando que se les protegiera de los mestizos locales. Existe, además, un deseo de aprovechar las oportunidades que les

ofrece el sistema socioeconómico del país, si éstas no entrañan riesgos inaceptables. El trabajo asalariado que les ofrece Lima y las ex haciendas de la costa norte, son ejemplos de las oportunidades de riesgo aceptable para muchos varones paqchanos.

Por otra parte, la intrusión de mestizos en la comunidad, aun como promotores de programas de ayuda del gobierno, es mucho más amenazante; de ahí que se hayan adoptado mecanismos de aislamiento protector y se hayan producido reacciones violentas contra SINAMOS, un organismo gubernamental de la época del General Velasco, y recientemente contra las fuerzas policiales. Estos mecanismos mantienen su vigencia en vista de que sirven a los intereses de individuos y grupos que forman parte de la comunidad y no solamente para mantener el equilibrio del sistema cultural, como sostendrían algunos funcionalistas. De la misma manera, los cambios culturales generalmente nacen de los intereses de individuos o grupos que descubren nuevas formas de satisfacer necesidades físicas, sociales o espirituales.

Una estrecha circunscripción social y económica mantuvo alguna vez a Yuraq Paqcha encerrada en sí misma y permitió a los caciques indígenas dominar a "sus indios". La disolución del cacicazgo y el incremento de oportunidades sociales y económicas que ofrecen las ciudades y las ex haciendas costeñas a los paqchanos bilingües ha elevado rápidamente el bilingüismo entre los hombres en lo que va del siglo; ha aumentado también la emigración y el surgimiento de nuevos *pwidiq runakuna* (intermediarios culturales entre los paqchanos y el mundo exterior); aunque, a la vez, el avance de este proceso ha eliminado algunas clases de intermediarios, entre ellas a los "enganchadores" de peones para las haciendas. Estos cambios del mundo exterior, también han dado como resultado un mayor igualitarismo y la eliminación de muestras exageradas de respeto.

Inicialmente, el aprendizaje de las reglas culturales y lingüísticas mestizas tiene el sabor de un juego para los paqchanos tradicionales, quienes admiran a los que pueden "actuar" lo bastante bien para "pasar" como mestizos, aunque entre ellos mismos las reglas mestizas no deben ser confundidas con la "realidad", esto es, la visión quechua del mundo. Sin

embargo, como un gran número de paqchanos ha adquirido habilidades culturales estudiando y trabajando en el mundo exterior, "la actuación" se convierte en realidad para algunos de ellos. Forman círculos amistosos con personas de la ciudad, hecho que los hace menos dependientes de su grupo de paisanos paqchanos cuya opinión, anteriormente, era muy gravitante. Una vez que se han identificado completamente con la cultura mestiza es raro que regresen a vivir en el pueblo, y así se pierde una influencia potencial de aculturación.

Durante los años de adaptación al nuevo sistema cultural y mientras se establecen en la ciudad, regresan por largas temporadas al pueblo, donde ejercen influencia cultural. Es más, la mayoría de los migrantes nunca ha abandonado el pueblo completamente. Estos hacen de la aldea su última morada aunque viajan periódicamente a Lima, a otras ciudades o a las plantaciones de la costa. El hecho de que algunos hayan logrado impresionantes ingresos, no deja de ser advertido por sus vecinos. Los migrantes que han alcanzado éxito, ya pueden ser mayordomos de los cargos que demandan mayor gasto en las fiestas del pueblo y hasta pueden construir casas impresionantes. Un número cada vez mayor de jóvenes trata de emular sus éxitos, aunque la crisis económica del país ha hecho que muchos regresen a su pueblo con las manos vacías.

No se dispone de datos suficientes para precisar las estructuras de desigualdad que existieron en la comunidad antes del presente siglo. Los relatos etnohistóricos de los paqchanos de más edad y los apellidos de los alcaldes y gobernadores de los últimos cincuenta años, sugieren que los miembros de algunas familias biculturales prominentes han ocupado los cargos públicos más importantes, y se han desempeñado hasta hace poco tiempo en forma muy parecida a la de los viejos caciques. Para los paqchanos tradicionales, el camino para llegar a ocupar una elevada posición de prestigio era (y sigue siendo) desempeñar los cargos más altos y costosos en las fiestas del pueblo. Estos cargos ofrecen más prestigio que poder.

La ascensión progresiva, a través de una jerarquía de cargos en las fiestas ha desaparecido hace tiempo, y muchos informantes han comentado

que las fiestas de esta época son menos dispendiosas que las del pasado. Los cargos que ha desempeñado un hombre no parecen indicar de manera precisa su rango social, como informa Cancian (1963) para el caso de Zinacantan en México. Sin embargo, la participación en el atenuado sistema de cargos, continúa siendo vigorosa y voluntaria. Las posiciones que demandan mayores gastos, ofrecen oportunidades a los hombres prominentes que encabezan diversas facciones del pueblo para demostrar su generosidad, espíritu de servicio público y habilidad para ganar el respaldo de familiares y amigos. Los éxitos de una persona en esta área suscitan, inclusive, la admiración ("respeto genuino") de muchos paqchanos que pertenecen a otras facciones y por tanto aumenta su influencia en la comunidad.

En contraste con el prestigio y la influencia indirecta que ofrece el sistema de las fiestas, un alto cargo político confiere un poder más preciso, por la posibilidad de imponer sanciones legales, de lograr información confidencial y de ostentar una autoridad legítima que el cargo conlleva. Aquellos que cuentan con los contactos adecuados en los centros de poder y los requisitos culturales y lingüísticos para tales puestos tienden a ser respetados por temor. Su poder sólo está limitado por la competencia con los demás miembros de la pequeña élite local, por la distancia que los separa de la policía que los respalda y por las tradiciones locales. Los paqchanos reconocen que violan constantemente sus propias normas de justicia y buena conducta; pero si una autoridad comete abusos continuos y descarados, origina resistencia al trabajo en obras de cooperación pública y da motivo para que los paqchanos neutrales den respaldo a sus rivales. Con todo, el sistema permite una considerable explotación antes que esto ocurra.

Desde el punto de vista de la teoría de la dependencia, varios aspectos de la cultura quechua y su estructura social podrían ser considerados como instrumentos de explotación y opresión; un análisis que resulta, en parte, defendible. El sistema de fiestas, por ejemplo, fomenta la transferencia de la producción agropecuaria a los comerciantes urbanos para adquirir bienes no indispensables, tales como: aguardiente, cohetes, telas lujosas, comidas especiales compradas en la ciudad; así como para el pago de servicios propios de la fiesta.

Otros aspectos socioculturales que se prestan para tal interpretación son: la importancia de los paqchanos bilingües aculturados y los mestizos que desempeñan el rol de intermediarios en los diferentes campos de la vida diaria; la constante amenaza del abigeato; la manipulación del intercambio comercial por parte de los intermediarios y de los precios artificialmente bajos que los gobiernos, en su deseo de controlar la inflación, se ven obligados a establecer para los productos campesinos. Estas, así como otras formas de extracción de recursos, son una prueba de que las estrategias defensivas de los paqchanos son sólo marginalmente efectivas. Los valores quechuas respecto al trabajo fuerte, permanente y bien hecho, así como el de la importancia de la 'humildad', pueden ser interpretados como imposición de una sociedad dominante; pues ambos podrían ser aprovechados en favor de los intereses de los mestizos. Lo mismo se puede decir de la gran importancia que tiene el aguardiente en las actividades sociales y rituales cotidianas de los paqchanos. Este producto es un medio de vida de los mestizos que lo producen y de los que comercian con él; a la vez, estimula la producción y venta de los excedentes agropecuarios campesinos y proporciona una válvula de escape emocional para desahogar las frustraciones de un grupo dominado y potencialmente rebelde.

Creemos que tal punto de vista no es falso sino más bien incompleto, pues ignora el hecho de que los paqchanos se defienden y no se someten pasivamente a la explotación y la humillación; por eso, es preciso examinar qué es lo que logran conservar y qué es lo que pierden. Tenemos, por ejemplo, que los paqchanos valoran el trabajo concienzudo mayormente en los proyectos de su propio interés. Los mestizos califican a los indios de "perezosos" por su renuencia a trabajar con el mismo tesón en los trabajos de éstos.

Las fiestas no son simples medios de explotación sino que también sirven para lograr otros objetivos, como por ejemplo, aumentan la solidaridad de la comunidad, facilitan la redistribución de los recursos económicos, ofrecen oportunidades para demostrar que los paqchanos son "indios bravos" y que pueden defender (como en la fiesta de Las Cruces) los linderos de la comunidad.

El valor de la humildad y el del trabajo tampoco constituyen un simple modelo de comportamiento impuesto desde afuera a los quechuas "para mantenerlos en su lugar". Los paqchanos los han convertido en criterios éticos para juzgar a los mestizos como moralmente inferiores. Los hombres tradicionales influyentes de los pueblos indígenas que conocemos, adoptan un comportamiento tan 'humilde' que un forastero común rara vez podría reconocer el verdadero prestigio que detentan dentro de su comunidad que los ve como hombres serios, caballerosos, bondadosos y de buenos modales; en contraste con los mestizos que, a menudo, son vistos como extravagantes, vocingleros, arrogantes y de modales rudos.

La evaluación indígena del comportamiento sexual tiende a considerar la conducta de los mestizos como impropia. Los quechuas están lejos de ser puritanos, pero ellos dan un alto valor a la discreción, y las demostraciones públicas de afecto son consideradas de mal gusto y contrarias a las buenas costumbres, aun entre marido y mujer. Las parejas de mestizos que se abrazan, se besan o aun si sólo se cogen de las manos, son vistas por los paqchanos como indecentes o, por lo menos, indiscretas.

No conocemos con precisión el origen de estos mecanismos que mantienen las fronteras entre los dos grupos étnicos, pero podemos ver que los quechuas recurren a una estrategia mediante la cual no desafían abiertamente al grupo dominante. Más bien mantienen prácticas y valores culturales (la humildad, por ejemplo) que no ofenden al grupo dominante, pero que tienen un significado diferente, y a veces ambiguo, para los quechuas. Esto da al dominador una mala imagen y al mismo tiempo reafirma el valor de los miembros del grupo dominado.

Desde la perspectiva mestiza, los paqchanos aparentan aceptar un comportamiento servil frente a la sociedad dominante, pero ese mismo comportamiento tiene una significación diferente para ambas sociedades. Por ejemplo, la humildad para un sector amplio de la sociedad mestiza significa falta de poder, riqueza, aceptación social, instrucción formal y modales refinados. La acepción cristiana de la humildad, si existe, está lejos de ser la primordial.

La sociedad paqchana, por su parte, está más cerca de la segunda acepción pues exterioriza la humildad a través de gestos, posturas y tono de voz, de tal suerte que llega a convertirse en un sinónimo de cortesía. Cualesquiera que sean sus orígenes históricos, las actitudes con relación al trabajo manual, la humildad, las muestras públicas de afecto, los olores corporales, etc., ahora son vistos por los paqchanos como distintos de los valores mestizos y superiores a ellos.

La estrategia defensiva ha protegido también, hasta cierto punto, las tierras de los paqchanos. Las barreras étnicas, el uso del quechua como código de identificación de miembros del grupo íntimo y la prioridad que se da a la familia y los vecinos para la venta de tierras, ayudan a proteger a la comunidad de la intrusión de forasteros. Un punto vulnerable, siempre presente, en esta estrategia es la posición ambigua de los mestizos varones que se casan con mujeres de la localidad. Por lo menos desde fines del siglo XVI, éstos han intentado reclamar la posición de miembros legítimos de la comunidad, pero han sido rechazados en su mayoría. Sus hijos, sin embargo, heredan las tierras de sus madres, aunque ellos mismos, a menudo, no quieren identificarse con el grupo étnico quechua. Estos y otros paqchanos aculturados se han convertido en los *mistisu tukuqkuna* actuales, muchos de los cuales han ejercido gran influencia en los asuntos políticos locales durante los últimos veinticinco años.

Las crecientes oportunidades de trabajo fuera de la comunidad y el bilingüismo, han reducido, en lo que va del siglo, el dominio que antes ejercía la élite local sobre el paqchano común, lo que ha fomentado, hasta cierto punto, el igualitarismo. Por otro lado, el aumento gradual de la participación en el mercado, el conocimiento progresivo del mundo exterior, que incluye valores mestizos relativos a la posición social, y la creciente escasez de tierra cultivable *per cápita* en la comunidad, están ejerciendo presiones que favorecen la estratificación local. El aumento de la especialización ocupacional parece relativamente lejana, a no ser que los buscadores de minas hicieran algún descubrimiento importante.

La ecología extremadamente vertical hace impracticable la agricultura mecanizada; pero algunas familias, influenciadas por los precios

del mercado, y en base a técnicas tradicionales, han variado ligeramente la producción hacia cultivos comerciales. El aumento de la emigración, y la acumulación de tierras por parte de los paqchanos acomodados, probablemente llevará a un incremento gradual de la producción agrícola para el mercado en la que participen pocos productores con grandes extensiones de tierras. Sin embargo, la herencia partitiva y la actual escasez de oportunidades en la economía nacional, harán más lento este proceso de concentración de la tierra y la capacidad para producir excedentes para el mercado; por lo que, la producción de Yuraq Paqcha tenderá a orientarse hacia los productos de subsistencia.

Finalmente, si no hay una revaloración del quechua en Cajamarca, Yuraq Paqcha indudablemente perderá su estructura corporativa así como su identidad quechua; pero el hecho de que una abrumadora mayoría de mujeres continúen aferradas a los patrones indígenas tradicionales, indica que este cambio no ocurrirá en la presente generación y probablemente tampoco en la siguiente. Cabe señalar que recientemente se han notado indicios alentadores de revaloración del quechua en la comunidad vecina de Porcón, donde el sentimiento de vergüenza está siendo desplazado por un sentimiento de orgullo en el idioma ancestral.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard N.

1959. *Muquiyaayo: A community in the Andes*. Seattle: University of Washington Press.

1975. *Energy and structure*. Austin: University of Texas Press.

ADELAAR, Willem F.H.

1987. "Search for the Culli language". Ponencia presentada al Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas, Lima, 18-20 de Noviembre, 1987.

AGUIRRE B., Gonzalo

1967. *Regiones de refugio*. México. Instituto Indigenista Interamericano.

ALBO, Xavier

1970. *Social constraints on Cochabamba Quechua*. Tesis para optar el grado de Ph.D., Cornell University.

1977. *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ALCANTARA S., Gerardo

1977. *El extraño mundo de la brujería*. Lima.

ASWAD, Barbara

1971. *Property control and social strategies: Settlers on a Middle East plain*. University of Michigan Museum of Anthropology Papers, N° 44. Ann Arbor.

BANFIELD, Edward

1958. *The moral basis of a backward society*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

BASTIEN, Joseph W.

1978. *Mountain of the condor*. St. Paul: West Publishing Company.

BERLIN, Brent y Paul KAY

1969. *Basic color terms*. Berkeley: University of California Press.

BERLIN, Brent y Elois Ann BERLIN

1975. "Aguaruna color categories". *American Ethnologist* 2.61-87.

BILLS, Garland D., Bernardo VALLEJO C. y Rudolph C. TROIKE

1969. *An introduction to spoken Bolivian Quechua*. Institute of Latin American Studies, Austin: University of Texas Press.

BOAS, Franz

1940. *Race, language and culture*. New York: Macmillan.

BOEHM, Christopher

1980. "Exposing the moral self in Montenegro: The use of natural definitions to keep ethnography descriptive". *American Ethnologist* 7.1-26.

BOLTON, Ralph y Enrique MAYER, eds.

1977. *Andean kinship and marriage*. American Anthropological Association Special Publication, N° 7. Washington, D.C.

BOSERUP, E.

1965. *The conditions of agricultural growth*. Chicago: Aldine.

BOURQUE, Susan

1971. *Cholification and the campesino: A study of three Peruvian peasant organizations in the process of societal change*. Latin American Studies Program Dissertation Series, N° 21. Cornell University.

BOURRICAUD, Francois

1967. *Cambios en Puno*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

BROWN, Roger y Albert GILMAN

1960. "The pronouns of power and solidarity". En *Style in Language*. Thomas A Sebeok, ed., pp. 253-276, Cambridge: MIT Press.

BRUSH, Stephen B.

1977. *Mountain, field, and family: The economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BURLING, Robbins

1964. "Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus?" *American Anthropologist* 66.20-28, 120-122.

BURNS, Donald

1968. "Bilingual education in the Andes of Perú". En *Language Problems of Developing Nations*. J.A. Fishman, et. al., eds., pp. 403-413. New York: Wiley and Sons, Inc.

CALANCHA, Antonio de la

1638. *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía*. Barcelona. Citado en John H. Rowe, 1946.

CALDWELL, J.C.

1968. "Determinants of rural-urban migration in Ghana". *Population Studies* 22.361-367.

CANCIAN, Frank

1963. "Informant error and native prestige ranking in Zinacantan". *American Anthropologist* 65.1068-1075.
1976. "Social stratification". *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto: Annual Reviews, Inc.

CARNEIRO, Robert L.

1970. "A theory of the origin of the state". *Science* 169.733-738.
- 1973 (orig. 1961). "Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin". En

Peoples and Cultures of Native South America. Daniel R. Gross, ed., pp. 98-125. Garden City: The Natural History Press.

CASA GRANDE, Joseph

1974. "Strategy for survival: Indians of the highlands of Ecuador". En *Contemporary Cultures of Latin America*. Dwight B. Heath, ed. New York: Random House.

CASHDAN, Elizabeth

1980. "Egalitarianism among hunters and gatherers". *American Anthropologist* 82.116-120.

CHILDE, V. Gordon

1946. *What happened in history*. New York: Penguin.

CIEZA DE LEON, Pedro

1554. "Parte primera de la crónica del Perú". En *Colección Urteaga, Historiadores Clásicos del Perú*, Vol. 7. H.H. Urteaga, ed. Lima.

CONKLIN, Harold C.

1954. *The relation of Hanunoo culture to the plant world*. Tesis para optar el grado de Ph.D., Yale University. Publicada en 1967, N° 67-4119. Ann Arbor: University Microfilms.

COOMBS, David M.

1975. "Sufijos nominales relacionales en el quechua ayacuchano". Datos Etno-Lingüísticos, N° 30 (microficha). Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

1976. "A comparative sketch of Ecuadorian highland Quichua". Manuscrito inédito. Archivo del autor.
1979. "Implicancias de la barrera lingüística en la afluencia de información a una comunidad de habla quechua". *Actas del Primer Simposio Internacional sobre las Barreras Lingüísticas en el Desarrollo de las Ciencias y de la Tecnología en los Países del Convenio Andrés Bello*, pp. 95-100. Trujillo, Perú.
1981. "*We're all equal*": *Language, ethnicity, and inequality in a north Peruvian Quechua community*. Tesis para optar el grado de Ph.D., Wayne State University, Michigan.

COOMBS, David M., Heidi COOMBS y Blanca ORTIZ CHAMAN

1975. *Yachrakushun kichwata: Una introducción al quechua cajamarquino* (mimeógrafo). Cajamarca: Instituto Nacional de Cultura.

COOMBS, David M., Heidi COOMBS y Robert WEBER

1976. *Gramática quechua: San Martín*. Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.

COTLER, Julio

1971. "Crisis política y populismo militar". En *Perú: Hoy*. México: Siglo Veintiuno Editores, S.A.

DAHRENDORF, Ralf

1968. "On the origin of inequality among men". En *Essays in the Theory of Society*. Stanford: Stanford University Press.

DALTON, George

1960. "A note of clarification on economic surplus". *American Anthropologist* 62.483-490.

1963. "Economic surplus, once again". *American Anthropologist* 65.389-394.

Documental del Perú.

1970. Vol. 7. Lima, Perú. 1971. Vol. 6. Lima, Perú.

DOUGHTY, Paul L.

1968. *Huaylas: An Andean district in search of progress*. Ithaca: Cornell University Press.

DUMONT, Louis

1970. *Homo hierarchicus: An essay on the caste system*. Chicago: University of Chicago Press.

DURKHEIM, Emile

1947. *Division of labor in society*. Glencoe, Illinois: Free Press.

ESCALANTE, Elsa

1972. "La tradición socio-cultural en la comunidad de Porcón". En *Algunos Aspectos Socio-culturales de la Provincia de Cajamarca*. Cajamarca: Departamento de Estudio e Investigación Social.

1974. *Personalización de campesino y trabajo social*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ESCOBAR, Alberto

1978. *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESCOBAR, Alberto, et. al., eds.

1978. *Lingüística y educación: Actas del IV Congreso Internacional de Lingüística y Filología de América Latina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ESCOBAR, Gabriel

1959. "La cultura: Sistema de valores". En *El Plan Nacional Para el Desarrollo del Sur del Perú*, Vol. 22. Lima.

ESPINOZA S., Waldemar

1967. "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha". *Revista Histórica*, Órgano de la Academia Nacional de la Historia, 30.224-332. Lima.

- 1969-1970. "Los mitmas yungas del Collique en Cajamarca, Siglos XV, XVI y XVII". *Revista del Museo Nacional* 36.9-57. Lima.

FALLERS, L.A.

1973. *Inequality: social stratification reconsidered*. Chicago: University of Chicago Press.

FISHMAN, Joshua

1971. (ed.) *Advances in the sociology of language*. La Haya: Mouton.

1972. *Language in sociocultural change*. Stanford: Stanford University Press.

FOSTER, George M.

1960. *Culture and conquest: America's Spanish heritage*. Viking Fund Publication in Anthropology, N° 27, New York.

FRIED, Jacob

1961. "The indian and mestizaje in Peru". *Human Organization* 20.23-26.

FRIED, Morton

1967. *The evolution of political society: An essay in political anthropology*. New York: Random House.

1968. "On the evolution of social stratification and the state". En *Theory in Anthropology: A Source Book*. Robert A. Manners y David Kaplan, eds. Chicago: Aldine Publishing Co.

FRIEDMAN, Jonathan

1974. "Marxism, structuralism, and vulgar materialism". *Man* 9.444-469.

FUENZALIDA, Fernando

1971. "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural". En *Perú: Hoy*. México: Siglo Veintiuno Editores, S.A.

GARCILASO DE LA VEGA

1723. *Historia general de los Incas*. Citado en *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, pp. 183-330, 1946. Julian Steward, ed. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

GILLIN, John P.

1947. *Moche: A Peruvian coastal community*. Institute of Social Anthropology Publication, N° 3. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

GOLDKIND, Victor

1965. "Social stratification in the peasant community: Redfield's Chan Kom reinterpreted". *American Anthropologist* 67.863-884.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

- 1952 (orig. 1608). *Vocabulario de la lengua general*. Lima: Imprenta Santa María.

GRAYSON, George W. Jr.

1971. "Peru's military populism". *Current History* 60.71-77.
1973. "Peru's revolutionary government". *Current History* 64.61-65.

GROSS, Feliks

1973. *Il Paese*. New York: New York University Press.

HAFER, Fritz

1971. *The people up the hill: Individual progress without village participation in Paríamarca, Cajamarca, Perú*. Tesis para optar el grado de Ph.D., Indiana University, Bloomington.
1976. "Progress and participation in Paríamarca, Peru". En *Chimor: Una Antología del Valle de Chicama*. José R. Sabogal, ed. México: Instituto Indigenista Interamericano.

1977. "Village of commuters: Ten years of change in north highland, Peru". En *El Dorado, A Newsletter Bulletin on South American Anthropology* 11.74-87.

HALLOWELL, A. Irving

1955. *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HARRIS, Marvin

1959. "The economy has no surplus?" *American Anthropologist* 61.185-199.
1968. *The rise of anthropological theory*. New York: Thomas Y. Crowell Co.
1971. *Culture, man and nature*. New York: Thomas Y. Crowell Co.
- 1973 (orig. 1964). "Race, culture, and manpower". En *Peoples and Cultures of Native South America: An Anthropological Reader*. Daniel R. Gross, ed. pp. 395-409. Garden City, New York: The Natural History Press.
1974. "Why a perfect knowledge of all the rules one must know to act like a native cannot lead to knowledge of how natives act". *Journal of Anthropological Research* 30.242-251.

HERSKOVITS, Melville

1952. *Economic anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.

HILDEBRANDT, Martha

1969. *Peruanismos*. Lima

HILL, Jane H. y David M. COOMBS

1982. "The vernacular remodeling of national and international languages". En *Applied Linguistics* 3.224-234. Londres: Oxford University Press.

HILL, Jane H. y Kenneth C. HILL

1980. "Mixed grammar, purist grammar, and language attitudes in modern Nahuatl". *Language in Society* 9.321-348.

HOLMBERG, Allan R., ed.

1966. *Vicos: Método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Editorial Estudios Andinos.

HYMES, Del

1962. "The ethnography of speaking". En *Anthropology and Human Behavior*. T. Gladwin and William C. Sturtevant, eds., pp. 13-53. Washington D.C.: Anthropological Society of Washington, D.C.

INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACION

1969. *Atlas histórico geográfico y de paisajes peruanos*. Lima.

IBERICO M., Luis

1969. *Cajamarquinismos*. Cajamarca: Editorial "Atahualpa".
1971. *El folklore mágico de Cajamarca*. Trujillo: Imprenta Moreno.
1976. *El folklore literario de Cajamarca*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca.

ISAAC, Barry L.

1975. "Peasantry as a local evolutionary stage". Ponencia presentada al Annual Spring Meeting de la Central States Anthropological Society, Abril 5, 1975, Detroit.

ISBELL, Billie J.

1978. *To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.

JOHNSON, Allen W.

- 1974a. "Carrying-capacity in Amazonia: Problems in theory and method". Ponencia presentada al LXXIII Annual Meeting de la American Anthropological Association, México City.
- 1974b. "Ethnoecology and planting practices in a swidden agricultural system". *American Ethnologist* 1:87-101.
1978. *Cuantification in cultural anthropology: An introduction to research design*. Stanford: Stanford University Press.

KEESING, Roger

1979. "Linguistic knowledge and cultural knowledge: Some doubts and speculations". *American Anthropologist* 81:14-36.

KERBLAY, Basile

1971. "Chayanov and the theory of peasantry as a specific type of economy". En *Peasants and Peasant Societies*. Teodor Shanin, ed., pp. 69-80. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Education.

KROEBER, Alfred L.

1944. *Configurations of culture growth*. Berkeley: University of California Press.

1948. *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace.

KUHN, Thomas

1960. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

LANDERMAN, Peter N.

1978. "The Proto-Quechua first person marker and the classification of Quechua dialects". Ponencia presentada al Workshop on Andean Linguistics, University of Illinois at Urbana-Champaign, julio 27, 1978.

1979. "Sixteenth century sibilants in Spanish, Quechua, and Aymara: A three-sided puzzle". Ponencia presentada al simposio sobre Lingüística Andina, XI.III Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, agosto 10-17, 1979. Versión castellana: 1982. "Las sibilantes castellanas, quechuas y aimaras en el siglo XVI: Un enigma tridimensional". En *Aula Quechua*. Rodolfo Cerrón-Palomino, ed. pp. 203-234.

LARREA, Julio y Elba MARTINEZ

1967. *Didáctica de lengua y literatura españolas*. México: UTEHA.

LASSWELL, Thomas E.

1965. *Class and stratum*. Boston: Houghton Mifflin Co.

LATHRAP, Donald

- 1973 (orig. 1968). "The 'hunting' economics of the tropical forest zone of South America: An attempt at historical perspective". En *Peoples and Cultures of Native South America: An Anthropological Reader*. Daniel Gross, ed. Garden City, New York: The Natural History Press.

LEACH, Edmund R.

- 1965 (orig. 1954). *Political systems of highland Burma*. Boston: Beacon Press.

LEE, Richard B. e I. DEVORE, eds.

1968. *Man the hunter*. Chicago: Aldine.

LENSKI, Gerhard E.

1966. *Power and privilege: A theory of social stratification*. New York: McGraw-Hill.

LEWIS, Oscar

1951. *Life in a Mexican village: Tepotzlán restudied*. Urbana: University of Illinois Press.

LINDQVIST, Sven

1973. *Land and power in South America*. Londres: Penguin Books.

LOZANO, Saniel

1979. *El lenguaje y la literatura: Su revaloración en la educación*. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca.

LOZANO, Saniel, Atilio OBANDO y Segundo ROJAS

1978. *Los quechua-hablantes de Chetilla y La Paccha y los monolingües castellanos de Cajamarca ante la oficilización del quechua*. Cajamarca: Dirección Universitaria de Investigación y Proyección Social.

MANGIN, William P.

1955. "Estratificación social en el Callejón de Huaylas". *Revista del Museo Nacional* 24.174-189. Lima.

MANNERS, Robert A. y David KAPLAN, eds.

1968. *Theory in anthropology: A source book*. Chicago: Aldine.

MARX, Karl

- 1971 (orig. 1850-1852). "Peasantry as a class". En *Peasants and Peasant Societies*. Teodor Shanin, ed. Middlesex: Penguin Education.

MASLOW, Abraham H.

- 1970 (2a. edición). *Motivation and personality*. New York: Harper and Row.

MASON, J. Alden

- 1963 (orig. 1946). "The languages of South American Indians". En *Handbook of South American Indians*. Julian H. Steward, ed., pp. 157-318. New York: Cooper Square Publishers.

MEGGERS, Betty J.

1954. "Environmental limitation on the development of culture". *American Anthropologist* 56.801-824.

1971. *Amazonia: Man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine.

MILLER, Solomon

1967. "Hacienda to plantation in northern Peru: The process of proletarianization of a tenant farmer society". En *Contemporary Change in Traditional Societies. Vol. 3: Mexican and Peruvian Communities*. Julian H. Steward, ed. Urbana: University of Illinois Press.

MOSS, Leonard W.

1980. "Social stratification and family: The historical context". Ponencia presentada al 1980 Central States Anthropological Society Annual Meeting.

MOSS, Leonard W. y Stephen C. CAPPANNARI

1962. "Estate and class in a south Italian village". *American Anthropologist* 64.287-300.

MURRA, John V.

1972. *El "control vertical" de un máximo número de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán.

ORANS, Michael

1966. "Surplus". *Human Organization* 25.24-32.

ORLOVE, Benjamín S.

1973. "Abigeato: La organización social de una actividad ilegal". *Allpanchis Phuturinga*, Vol. 5. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

1977. *Alpacas, sheep and men*. New York: Academic Press.

OSGOOD, Charles E., William H. MAY y Murray S. MIRON

1975. *Cross-cultural universals of affective meaning*. Urbana: University of Illinois Press.

PARKER, Gary J.

1963. "La clasificación genética de los dialectos quechuas". *Revista del Museo Nacional* 40.139-155.

PEARSE, Andrew

1968. "Metropolis and peasant: The expansion of the urban-industrial complex and the changing rural structure". En *Peasants and Peasant Societies*. Teodor Shanin, ed., pp. 69-80. Middlesex: Penguin Education.

PEARSON, H.W.

1957. "The economy has no surplus: Critique of a theory of development". En *Trade and Market in the Early Empires*. Polanyi, Arensberg y Pearson, eds. Glencoe, Illinois: The Free Press.

PELTO, Pertti J. y Gretel PELTO

1975. "Intra-cultural diversity: Some theoretical issues". *American Ethnologist* 2.1-18.

PIKE, Kenneth L.

1954. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Primera parte, edición preliminar. Glendale: Summer Institute of Linguistics.

1960. "Toward a theory of change and bilingualism". En *Studies in Linguistics* 15. Buffalo.

PITT-RIVERS, Julian

1969. "Race, color and class in Central America and the Andes". En *Structured Social Inequality*, Celia S. Heller, ed., pp. 380-386. New York: Macmillan.

PULGAR V., Javier

1969. "Las ocho regiones naturales del Perú". En *Atlas Histórico Geográfico y de Paisajes Peruanos*, pp. 173-174. Lima: Instituto Nacional de Planificación.

QUESADA C., Félix

1973. *Fonología y morfología del quechua de Cajamarca*. Documento de Trabajo, N° 20, Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1976. *Gramática quechua: Cajamarca-Cañaris*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
1976. *Diccionario quechua: Cajamarca-Cañaris*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.

REDFIELD, Robert

1930. *Tepoztlan, a Mexican village: a study of folk life*. Chicago: University of Chicago Press.
1960. *The little community and peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

1962. *The village that chose progress: Chan Kom revisited*. Chicago: University of Chicago Press.

REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS

1934. *Chan Kom: A Maya village*. Carnegie Institution of Washington Publication N° 448. Washington, D.C.

REICHENBACH, Hans

1947. *Elements of symbolic logic*. New York: The Free Press.

REISMAN, Karl

1970. "Cultural and linguistic ambiguity in a West Indian village". En *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*. Norman A. Whitten and John Szwed, eds., pp. 129-144. New York: The Free Press.

REYES, Alfonso

1943. "Discurso por la lengua". *Revista Internacional de Educación. Nueva Era*, vol. XIII. (Citado por Larrea y Martínez.)

RIBEIRO, Darcy y Mary Ruth WISE

1978. *Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana*. Comunidades y Culturas Peruanas, N° 13. Yarinacocha, Perú: Instituto Lingüístico de Verano.

ROWE, John Howland

1946. "Inca culture at the time of the Spanish conquest". En *Handbook of South American Indians, Vol. 2, The Andean Civilizations*. Julian Steward, ed., pp. 183-330. Washington, D.C.: The Smithsonian Institution.

SAHLINS, Marshall y Elman SERVICE, eds.

1960. *Evolution and culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SANTO TOMAS, Fray Domingo de

1951 (orig. 1560). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid. Reproducción del manuscrito original. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SAPIR, Edward

1949 (orig. 1927). *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*. David C. Mandelbaum, ed. Berkeley: University of California Press.

SCHAEDEL, Richard P.

1959. *La organización social en el departamento de Puno*. Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú, Vol. 22, Lima.

SERVICE, Elman R.

1962. *Primitive social organization*. New York: Random House.

1975. *Origins of the state and civilization*. New York: Norton and Co.

SILVERMAN, Sydal F.

1966. "An ethnographic approach to social stratification: Prestige in a central Italian community". *American Anthropologist* 68.899-921.

SMITH, Waldemar R.

1977. *The fiesta system and economic change*. New York: Columbia University Press.

SOLA, Donald F. y Rose Marie WEBER

1978. *La planificación educativa en países multilingües: Un informe sobre una reunión de trabajo del 14 al 20 de enero de 1978*. Cusco y Lima: Cornell University Language Policy Research Programs.

STARK, Louisa

1973. "History and distribution of Quichua dialects in the Ecuadorian sierra". *Primer Seminario de Educación Bilingüe*, octubre, 1973, Quito.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1967. "Seven fallacies about Latin America". En *Latin America: Reform or Revolution?* James Petras y Maurice Zeitlin, eds. New York: Fawcett.

STEIN, William

1961. *Hualcán: Life in the highlands of Peru*. Ithaca: Cornell University Press.

STEWARD, Julian H.

1949. "South American cultures: An interpretative summary". En *Handbook of South American Indians, Vol. 5*. Julian Steward, ed., pp. 669-672. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

1955. *Theory of culture change*. Urbana: University of Illinois Press.

STEWARD, Julian H. y Louis C. FARON

1959. *Native peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.

STUART, William T.

1972. "The explanation of patron-client systems: Some structural and ecological perspectives". En *Structure and Process in Latin America*. Strickon and Greenfield, eds. Albuquerque: University of New Mexico Press.

TAX, Sol

1946. *Revolution and the process of civilization*. Human Origins, Series II. Chicago: University of Chicago.

TERADA, Kuzuo y Yoshio ONUKI

1982. *Excavations of Huacaloma in the Cajamarca valley, Peru, 1979*. Tokyo: University of Tokyo Press.

THOMPSON, Richard A.

1974. *The winds of tomorrow: Social change in a Maya town*. Chicago: University of Chicago Press.

TORERO, Alfredo

1964. "Los dialectos quechuas". *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria La Molina* 2,446-478. Lima.
1968. "Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca". *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria La Molina* 6. Lima.
1974. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- 1986 "Las lenguas de la sierra norte peruana". Cajamarca, octubre de 1986.

TUMIN, Melvin M. y Arnold S. FELDMAN

1961. *Social class and social change in Puerto Rico*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

TYLER, Steven A., ed.

1969. *Cognitive anthropology: Readings*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. y George P. PRIMOV

1977. *Inequality in the Peruvian Andes: Class and ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.

VASQUEZ, Mario C.

1957. "Cambios en estratificación social en una hacienda andina". *Perú Indígena* 6.67-87. Publicado en inglés en *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Heath y Adams, eds. New York: Random House.

WALTER, Lynn

1981. "Social strategies and the fiesta complex in an Otavaleño community". *American Ethnologist* 8.172-185.

WEBSTER, Steven S.

1973. "Native pastoralism in the southern Andes". *Ethnology* 12.115-133.

WHITTEN, Norman E.

1975. "Jungle Quechua ethnicity, an Ecuadorian case study". En *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Leo A. Despres, ed. La Haya: Mouton.

1976. *Sacha runa: Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

WOLF, Eric R.

1955. "Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion". *American Anthropologist* 57.452-471.
1956. "Aspects of group relations in a complex society: Mexico". *American Anthropologist* 58.1065-1078.
1957. "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13.1-18.
1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

ZEVALLOS, Jorge

1948. "Primitivas lenguas de la costa". *Revista del Museo Nacional* 17.114-119. Lima.

ZUÑIGA C., Madeleine y Alicia de MOYA

1978. *Programa experimental de Quinoa (Informe 1964-1968)*. Documento de Trabajo, N° 39, Centro de Investigaciones de Lingüística Aplicada (CILA). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

INDICE

	Página
PRESENTACION	5
PREFACIO	9
AGRADECIMIENTOS	13
CAPITULO 1: INTRODUCCION	15
LA ORIENTACION TEORICA: ALGUNAS	
PRESUPOSICIONES BASICAS	20
<i>El contraste entre los puntos de vista ético y émico</i>	22
<i>Estructuras émicas y cambio cultural</i>	27
<i>Estudios émicos y variabilidad intracultural</i>	29
<i>Problemas de los métodos émicos</i>	30
<i>Problemas de los métodos éticos</i>	31
METODOS EMPLEADOS	33
UN COMENTARIO ACERCA DE LA ESTRUCTURA	
DE LA MONOGRAFIA	35
CAPITULO 2: TEORIAS SOBRE LA DESIGUALDAD:	
UN RESUMEN GENERAL	37
TERMINOLOGIA BASICA	37
PUNTOS DE VISTA CLASICOS DE LA DESIGUALDAD	39
<i>Explicaciones genéticas</i>	39
<i>Propiedad privada, división del trabajo y desigualdad</i>	40
<i>Teóricos del "contrato social"</i>	40
<i>El contraste radical-conservador de Lenski</i>	41
PLANTEAMIENTOS ANTROPOLOGICOS MODERNOS	
SOBRE LOS ORIGENES DE LA DESIGUALDAD	42
<i>Factores económicos y desigualdad social</i>	42

El concepto del excedente	42
La hipótesis de la circunscripción	46
Resumen	47
<i>Ideología, estructura social y desigualdad</i>	48
<i>Las orientaciones teóricas de este estudio:</i>	
<i>una síntesis</i>	50
El papel de la ideología	50
Los orígenes de los valores	50
Necesidades y valores	51
<i>La desigualdad en las sociedades campesinas</i>	52
La desigualdad en las comunidades campesinas diversificadas	53
La desigualdad en las comunidades campesinas ocupacionalmente homogéneas	53
<i>Puntos de vista igualitarios</i>	55
<i>Modelos de estructuras de clases</i>	55
<i>Desigualdad económica y migración</i>	58
<i>Desigualdad y diversidad cognoscitiva</i>	58
Resumen	59
CAPITULO 3: EL PUEBLO EN SU CONTEXTO	61
EL CONTEXTO NACIONAL	61
EL AMBIENTE REGIONAL	64
RELACION DE LAS ALDEAS Y DISTRITOS CON LAS ESTRUCTURAS REGIONALES Y NACIONALES	65
<i>Lazos políticos</i>	65
<i>Lazos legales</i>	67
<i>Lazos económicos</i>	67
<i>La presencia de foráneos en Yuraq Paqcha</i>	70
EL CONTEXTO HISTORICO: UN VISTAZO AL PASADO	71
CAPITULO 4: EL AMBIENTE LOCAL	79
EL AMBIENTE FISICO	79
<i>Diversidad ecológica</i>	79
DINAMICA POBLACIONAL	84

LA ESTRUCTURA DE LA COMUNIDAD DE	
YURAQ PAQCHA	86
<i>¿Qué es un "campesino"?</i>	86
<i>Homogeneidad ocupacional en Yuraq Paqcha</i>	89
El impacto de la migración en la estructura ocupacional	91
Los pastores jalqueños	92
Los campesinos verdaderos	93
<i>Mecanismos que mantienen el aislamiento comunitario de Yuraq Paqcha</i>	94
CAPITULO 5: LA ECONOMIA CAMPESINA Y	
LA DESIGUALDAD SOCIAL	99
CAPTACION DE LA ENERGIA	100
LOS MEDIOS DE PRODUCCION	103
<i>Acceso a la tierra</i>	103
Herencia	105
Matrimonio y control de la tierra:	
Las tensiones entre las formas de residencia matrilocal y patrilocal	106
La cooperativa La Pampa	107
Tierras comunales	107
Partidarios simétricos y asimétricos	108
<i>Acceso al agua</i>	111
<i>Reclutamiento de mano de obra</i>	113
<i>El fondo de semillas: otro medio básico de producción</i>	120
EL PROCESO DE PRODUCCION	121
<i>El ciclo agrícola</i>	122
<i>Animales domésticos</i>	123
<i>La fauna silvestre</i>	124
LAS CLASES ECONOMICAS DE YURAQ PAQCHA	125
NIVEL DE RIQUEZA Y UBICACION DE LA	
VIVIENDA	130
LA DISTRIBUCION DE LA PRODUCCION	131
<i>Presiones en la distribución de las subsistencias y excedentes de producción</i>	133

<i>Extracción de los excedentes</i>	135
El robo	135
El cobro de impuestos	137
La retribución que reciben los paqchanos	139
LA RELACION ENTRE LA RIQUEZA Y LA POSICION SOCIAL	141
CAPITULO 6: EL LENGUAJE EN SU CONTEXTO SOCIAL	147
UN BOSQUEJO DE LA HISTORIA Y DE LA DIALECTOLOGIA GENERALES DEL QUECHUA	150
LA DISTRIBUCION DEL QUECHUA EN CAJAMARCA	158
LA HISTORIA DEL QUECHUA DE CAJAMARCA	160
BILINGÜISMO Y USO DEL LENGUAJE EN EL DISTRITO DE SAN PEDRO	163
<i>Explicación de la distribución geográfica del castellano y el quechua</i>	168
<i>Variaciones del habla dentro del distrito</i>	170
Dialectos geográficos	170
Dialectos sociales y aculturación lingüística	171
La jerga profesional	177
Conversación de diversión	180
Las funciones de la escritura y la capacidad de leer	180
CAPITULO 7: DESIGUALDAD E IDENTIFICACION ETNICA	187
CATEGORIAS ETNICAS PROVENIENTES DE TRES MARCOS DE REFERENCIA	188
<i>Categorías étnicas del investigador</i>	188
<i>Categorías étnicas paqchanas</i>	192
<i>Categorías étnicas de los mestizos locales</i>	194
ALGUNAS FORMAS DE COMPORTAMIENTO ASOCIADAS CON LAS CATEGORIAS ETNICAS	197
<i>La vestimenta</i>	197
<i>Algunos contrastes en la proximidad física</i>	201
<i>Contrastes kinésicos</i>	202
<i>Diferencias de valores</i>	202

INDICE	339
<i>Diferencias olfatorias</i>	205
<i>Resumen</i>	205
EL FUTURO DE LA IDENTIFICACION ETNICA EN YURAQ PAQCHA	206
CAPITULO 8: ESTRUCTURAS LOCALES DE AUTORIDAD Y PRESTIGIO	211
POSICIONES BUROCRATICAS OFICIALES DE AUTORIDAD	211
<i>La gobernación</i>	211
<i>La municipalidad</i>	212
<i>La autoridad judicial</i>	212
<i>La iglesia católica</i>	212
<i>Funcionarios especializados</i>	214
EL IMPACTO DEL CAMBIO POLITICO NACIONAL EN LAS ESTRUCTURAS LOCALES DE AUTORIDAD	215
SISTEMAS INDIGENAS DE LIDERAZGO Y PRESTIGIO: EL SISTEMA DE CARGOS EN LAS FIESTAS PATRONALES	218
OTRAS FIESTAS	228
OTROS ESTILOS DE LIDERAZGO TRADICIONAL	230
CAPITULO 9: CONDICION SOCIAL Y COMPORTAMIENTO:	
OBSERVACION DE LAS ACTIVIDADES DE LA GENTE DE ALTA Y BAJA POSICION SOCIAL	239
DEMOSTRACIONES DE RIQUEZA	239
<i>La selección de la ropa</i>	240
<i>Tipos de casas</i>	243
<i>Posesión de animales mayores</i>	245
COMPORTAMIENTO DEFERENCIAL	246
<i>Comportamiento extralingüístico de deferencia</i>	247
<i>Comportamiento lingüístico que muestra deferencia</i>	248
Características suprasegmentales	248
Características segmentales	249
<i>Los vocativos</i>	249
<i>El diminutivo</i>	255

<i>El sufijo honorífico-enfático -ri</i>	257
Indicadores de deferencia en castellano	257
CAPITULO 10: LAS DIMENSIONES DE LA DESIGUALDAD SOCIAL EN YURAQ PAQCHA	261
LA POSICION DE YURAQ PAQCHA DENTRO DEL SISTEMA NACIONAL	261
EL LENGUAJE DE LA DESIGUALDAD: ALGUNAS OBSERVACIONES LEXICO-SEMANTICAS	264
IDEALES CONSCIENTES DE POSICION SOCIAL	269
EVALUACION DE LA POSICION DE INDIVIDUOS	270
<i>Resultados del censo indirecto</i>	271
<i>Adaptación del ejercicio de selección de Silverman para emplearlo con informantes iletrados</i>	273
<i>Resultados del ejercicio de selección</i>	277
CAPITULO 11: RESUMEN Y CONCLUSIONES	287
REPRESENTACION TEORICA DE LA ESTRUCTURA DE LA DESIGUALDAD	287
<i>¿Existe en Yurac Paqcha un sistema de posición social coherente y ampliamente compartido?</i>	287
<i>¿Las diferencias de criterio entre evaluadores son el resultado de diferencias idiosincráticas de opinión, o se deben a que la sociedad paqchana está conformada por grupos con criterios propios?</i>	290
EXPLICACION DE LAS CAUSAS DE LA DESIGUALDAD EN YURAQ PAQCHA	292
BIBLIOGRAFIA	309

INDICE DE GRAFICOS Y CUADROS

Gráfico 1: Los puntos de vista ético y émico	25
Gráfico 2: Lo ideal y lo real	26
Gráfico 3: Representaciones gráficas de la proporción de campesinos y la relación entre clases en las sociedades agrarias	54
Gráfico 4: El uso del lenguaje en el distrito de San Pedro	164
Gráfico 5: Prestigio relativo de dialectos	173
Gráfico 6: Categorías étnicas y cuasi-étnicas paqchanas	194
Gráfico 7: Perfil de posición individual	280
Cuadro 1: Grados de correlación entre las variables y los puntajes de los evaluadores	143
Cuadro 2: Selección del idioma en las zonas 1 y 2	166
Cuadro 3: Coeficientes simples de correlación de respeto con otras variables del censo indirecto	272
Cuadro 4: Sumario del análisis de regresión múltiple de las variables del censo indirecto	273
Cuadro 5: Los resultados del ejercicio de selección	281

INDICE DE FOTOGRAFIAS

El barrio central del pueblo de “Yuraq Paqcha”	17
Yuraq Paqcha ‘Catarata Blanca’ la caída de agua que inspiró el nombre del pueblo	80
La quebrada de Yuraq Paqcha y “El caballero”, un cerro importante	82
La mortalidad infantil había excedido el 40%	84
Algunos de los <i>pwidiq runakuna</i> (‘hombres poderosos’)	96
El aguardiente, el ‘dinero’ de los paqchanos	97
Las mujeres y los niños mayores cuidan a los menores	101
Tejer es tarea de las mujeres	101
Las mujeres ayudan en la siembra pero arar es tarea del hombre	102
La minga concentra la mano de obra para las tareas pesadas	114
Cambiando el techo de la casa	116
La <i>ubligasyun</i> , tarea comunal obligatoria	118
El alcalde se dirige al pueblo en la asamblea	119
Alumnos paqchanos en el recreo	183
Un autor paqchano revisa su nuevo libro escrito en quechua e impreso por él	185
Promoviendo la lectura en quechua con una de sus paisanas.	186
La vestimenta típica de las mujeres tradicionales	198
La vestimenta típica de las mujeres bilingües	199
Autoridades políticas y eclesiásticas en la selección de mayordomos	213
Una procesión patrocinada por el mayordomo de misa	221
Presentando el enjalme del mayordomo de toro	222
La procesión de la Patrona	223
Esperando la llegada de los toros bravos	225
El torero sirve comida a los que esperan los toros	226
Las Cruces, fiesta tanto territorial como religiosa	229
Velando las almitas en el Día de los Difuntos	241

INDICE DE MAPAS

El distrito de San Pedro	78
Cajamarca: zonas donde se habla el quechua	148