

La Propiedad en las Comunidades Andinas

Juan M. Ossio A.

UNO DE LOS mayores problemas que confronta el investigador que se interesa por estudiar la propiedad en las comunidades andinas es que no existe sólo una noción. Después de 400 años de haber estado expuesto a múltiples presiones por parte de la sociedad occidental, el mundo andino, para poder sobrevivir, aprendió a camuflarse bajo el ropaje cultural de los dominadores. Consecuentemente, no es de extrañarse que incorporase buena parte de la terminología jurídica de éstos últimos y que paralelamente conservasen aquella, que era más apropiada a sus usos y costumbres a la par que sistema social.

De aquí que el observador poco entrenado, o aquel que estudie por un período breve a una comunidad, concluya que el hombre rural andino está integrado a la sociedad nacional y no repare que las meras formas que observa reciben un contenido distinto de aquel que tuvieron en su situación originaria. Así, por ejemplo, ha sido y sigue siendo lugar común pensar que la compra y venta de terrenos en las comunidades andinas es un índice importantísimo de los cambios que se han operado en éstas y de su integración en una economía de mercado. Normalmente se considera como una evidencia relevante que señala el cambio de un régimen colectivo comunitario de tenencia de la tierra a uno privado. Sin embargo, una mirada cuidadosa revela que la privatización de la tierra que sugieren estos contratos no es tan absoluta como se piensa, ni tan ceñida a un libre juego de oferta y demanda. Muy por el contrario, lo que aparece es que estos contratos están sujetos a todo un conjunto de restricciones comunales que prohíben vender la tierra a cualquier extraño y que procuran que las transacciones se hagan entre *parientes*.

Aparte de las consideraciones evolucionistas que subyacen a estas explicaciones sobre el desarrollo de la propiedad privada (que generalmente pecan por ser excesivamente conjeturales), uno de sus aspectos más débiles es no reconocer que toda forma de propiedad es un *derecho que la sociedad* otor-

ga a sus miembros y que por lo tanto no se puede hablar de propiedad como una mera relación entre individuo y objeto, sino más bien como una relación entre individuos en torno a un objeto o persona. Como bien dice Mónica Wilson:

“... sea en sociedades civilizadas o primitivas la tenencia de la tierra es ‘comunal’, en el sentido que los derechos de los individuos dependen de sus relaciones sociales, de su afiliación a algún grupo social con su idioma cultural definido y su propia organización social, en todas partes la tenencia de tierra es ‘individual’ en el sentido que la gente particular tiene derechos a participar en el uso y compartir el producto de parcelas del terreno en cualquier momento”. (Citado en Gluckman, M., 1972, p. 77).

De acuerdo a esta cita tendríamos que, tanto en las comunidades más tradicionales de los Andes como en las más integradas a la sociedad nacional, habría propiedad comunal o colectiva e individual o privada al mismo tiempo. Si esto es así habría que preguntarse entonces en qué radica las diferencias. Siguiendo con el espíritu de esta cita las diferencias habría que encontrarlas en sus sistemas sociales y culturales. Consecuentemente, es esto precisamente lo que se revela como diferente en una transacción de compra y venta en los Andes de otra que es más ajustada a las reglas del mercado y a la legislación nacional. En el primer caso lo que se revela es un sistema social donde las relaciones personales y aquellas basadas en el parentesco predominan frente a relaciones más impersonales o de índole contractual, mientras que en el segundo caso se da lo contrario.

En lo que sigue veremos algunas de las expresiones bajo las cuales se legitima la propiedad en la sociedad andina, nos referiremos a los grupos y relaciones sociales así como a las autoridades políticas que sustentan esta legitimidad, trataremos sobre algunas de las distintas modalidades que asume la propiedad de la tierra y finalizaremos analizando algunas otras formas de propiedad que no sólo tienen que hacer con la tierra.

Un buen punto de partida para entender las expresiones bajo las cuales se legitima la propiedad en la sociedad andina nos la ofrece el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala en su monumental obra, que data de principios del siglo XVII, *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Para él, luego de la Conquista española la sociedad indígena andina se sumió en un caos o *Pachacuti* que había sido desatado precisamente por la conjunción en un mismo ámbito de dos categorías sociales que debían de estar separadas: los indios y los españoles. Dado que sólo un Inca podía emprender esta tarea ordenadora, se dirige a través de su obra al Rey de España, el cual es visto como un monarca cuzqueño. A la par de exponerle la situación caótica en que se han sumido, cuya más terrible expresión es la confusión de roles y

status por la incorporación de un sistema social que privilegiaba la movilidad social, hace un gran esfuerzo por restar valor legítimo a la presencia española en el territorio andino y por demostrar los derechos legítimos que los indígenas tienen sobre este último. Consecuentemente dirá:

‘ . . . que los dichos padres doctrinantes extranjeros que en la lengua de los indios se llaman --mitimac de castilla todos-- no se puede llamarse propietarios aunque sea hijo de indio y aci de ninguna manera es propietario los padres de las dotrinas deste rreyno todos son ynteren porque solo los indios son propietarios legitimos que dios planto en este rreyno y ci acaso fuera a españa un indio fuera extranjero mitima en españa y aci por de dios y de la justicia no ay propetario español en este rreyno aunque sea nacido en este rreyno hijo de extranjero mitmac pa churin mitmac pa hahuaynin pero solo el rrey es propetario y lexitimo ynga rrey . . . (y) los principales y principales indios aunque por parte de su madre es propetario el mestizo y mulato a de saver de que parcialidad o aylo y estos an de acistir en las ciudades (Guaman Poma 1968, p. 657).

y posteriormente.

“ . . . que aues de conzederar que todo el mundo es de dios y anci Castilla es de los españoles y las Indias de los indios y guinea de los negro --que cada de estos son lexitimos propetarios . . . porque un español al otro español aunque sea judio o moro son españoles que no se entremete a otra nación . . . y los indios son propetarios naturales de este rreyno --y los españoles naturales de españa-- aca en este rreyno son extranjeros mitimays cada uno en su reino son propetarios lexitimos poseedores no por el rrey cino por dios y por justicia de dios hizo el mundo y la tierra y planto en ellas cada cimiente el español en castilla y el yndio en las yndias el negro en guinea rrey que entra propetario y lexitimo señor porque es ynga rrey que otro español ni padre no tiene que entrar porque el ynga era propetario y lexitimo rrey y aci lo es el mismo rrey porque corona lo gano y despues los pobres de don Francisco Pizarro don diego de almagro gonzalo pizarro caruajal francisco hernandes giron y se defendio de ellos y le costo su trabajo y perdio y trauajo y gano y anci es propetario lexitimo rrey y anci aunque le haga merced al padre al español en las tierras que se componga el rrey no es propetario y aci a de tener obediencia al señor principales y justicias propetarios lexitimos de las tierras que sean señor o señora -- y la de seruir y honrrar todos los españoles y españolas mestizos mulatos negros y anci se sirue a dios y a su magestad segun la ley y derecho de cristiano de cada natural en su rreyno en todo el mundo y cristiandad . . . ” (Guaman Poma 1968, p. 915).

Según estas citas para Guaman Poma las mayores fuentes de legitimidad

son Dios y el Inca, y el criterio de ilegitimidad que tiene más peso es la foraneidad. Consecuentemente los indígenas son los legítimos propietarios del territorio que ocupan porque descienden de simiente que plantó Dios en un comienzo. Es, por lo tanto, en el pasado donde se encuentra el origen de su legitimidad y la forma como la mantienen hasta el presente es a través de una sucesión hereditaria que es el medio de transmisión de derechos más apropiada a una sociedad que enfatizaba el status adscrito en contra del adquirido. Correspondientemente Guaman Poma desarrolla una concepción que podríamos denominar estática de la historia, donde sostiene que la sociedad andina atravesó por cinco edades con periodificaciones simbólicas y que sus contemporáneos indígenas descienden de las cuatro primeras, las cuales a su vez son entroncadas con una edad de la sociedad cristiana que denomina de Adán y Eva.

La razón por la cual nuestro cronista indígena entronca las edades indígenas con Adán y Eva es porque se hace eco de la tradición cristiana, que sostiene que estos personajes son los primeros antepasados de la humanidad, y porque considera que esta mera afiliación ya les daba el status de cristianos a los indígenas. Consecuentemente, el argumento de la cristianización de los indios, con que los españoles justificaban su colonización, quedaba desvirtuado. Aparte de este criterio de legitimización en que se incorporan formas importadas interpretadas bajo un raciocinio descendientista, al describir las edades indígenas ingresamos de lleno a esta tradición la cual se encuentra atestiguada en otras fuentes pasadas y supervive hasta el presente.

Según Guamán Poma, antes de la llegada de los españoles la sociedad andina pasó por las siguientes edades: 1) Uari Uiracocha runa, 2) Uari runa, 3) Purun runa, 4) Auca runa, 5) Inca runa. Las cuatro primeras incluyeron indígenas cristianos que descendían de Adán y Eva, mientras que la quinta estuvo compuesta por idólatras de origen desconocido. Saltándose la quinta edad hace descender a los indígenas que le eran contemporáneos de las cuatro primeras edades. Son pues estas edades, y muy en particular la primera, las que actuarán de fuentes legitimadoras. Nos detendremos, por lo tanto, en la primera edad pues ella nos conduce al problema de lo local y lo foráneo, a la noción de Pacarina y al mito de creación de Viracocha que son temas fundamentales de la cultura andina y que en la actualidad siguen teniendo gran vigencia, aunque sufriendo algunas modificaciones.

Además de Uari Uiracocha runa esta primera generación de indígenas también fue conocida como *Pacarimoc runa* y se nos dice que no sabían hacer nada, ni ropa.

“... bestian se hojas de arboles y estera texido de paxa ni suia hazer casas vevian en cuevas y penascos...” (Guaman Poma, 1968, p.).

Tuvieron que hacer frente a toda una serie de animales y seres míticos

salvajes que poblaban el territorio antes de su llegada. Cuando aparecieron traían con ellos la costumbre de arar la tierra.

El término de *Uari*, que aparece asociado con esta edad y la segunda, ha sido estudiado detenidamente por Pierre Duviols. A través de su trabajo se desprende que es un término que se asocia con los antepasados más remotos de un grupo local los cuales a su vez se dedican preferentemente a la agricultura y al culto de una divinidad femenina y de un gigante. Con este término se conocían a los pobladores oriundos de una localidad, es decir aquellos que se decían descender de los primeros pobladores de aquella localidad. A esta clase de pobladores se les oponía otro, que eran los *Llacuaces*. Según el Padre José de Arriaga llamaba con este término

“... a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores vinieron de otras partes...”

y luego a continuación nos dice:

“... y los Llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas adoran mucho y veneran sus malquis que ... son los cuerpos de sus progenitores. Y los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas ... Por estas y otras razones suele haber entre los ayllus y parcialidades sus bandos y enemistades ...” (Arriaga, J., 1968, p. 248).

Los Llacuaces además eran vinculados con la ganadería y se decía que eran adoradores del Rayo.

Como se puede apreciar, esta oposición entre Huaris y Llacuaces es extraordinariamente parecida a la oposición que Guaman Poma plantea entre indios y españoles lo cual apoya la naturaleza andina de los argumentos sobre propiedad que nos plantea este autor indígena. No es pues de extrañarse que el término *Uari* aparezca asociado a sus dos primeras edades y menos aún el que la primera encierre el término de *Uiracocha* y que se hable de una generación de indios *Pacarimoc*. Con el primer término trata de enfatizar la naturaleza oriunda de los indígenas que le eran contemporáneos afiliándolos con ancestros que eran propiamente locales, es decir surgidos en el mismo ámbito territorial. Esto lo remarca aún más con el término *Pacarimoc* que está emparentado con aquel de *Pacarina*. La raíz de este término es *Pacari* y el significado más común que se le da es amanecer o mañana. *Pacarina* a su vez significa lugar de origen. Con este término se designaba las cuevas, puquiales, lagos, etc. de donde habían aparecido los primeros ancestros de una determinada población. En realidad, parece que todo grupo humano localizado contaba con su *Pacarina*. El cerro Tamputoco, localizado en el Cuzco,

fue, por ejemplo, la Pacarina de los Hermanos Ayar de los cuales los Incas se creían descender; la laguna de Choclococha, por otro lado, fue la Pacarina de los Chancas y así fue igual para otras naciones. De aquí que la historia humana fuese concebida como un proceso que iba de abajo hacia arriba o de la oscuridad al día del caos del orden.

Pero el concepto *Uari* no sólo significaba origen, sino también principio de orden como se atestigua en unas versiones que recoge el historiador peruano Lorenzo Huertas. Según estas versiones

... Los Huaris ... eran 'de nación gigantes blancos y barbados'; hijos del sol que los había criado en el gran lago Titicaca de donde salieron a civilizar el mundo andino que se debatía en constantes guerras 'pircaron las chacras' enseñaron : los hombres a construir canales los juntaron en núcleos urbanos ...

y a continuación cita el siguiente testimonio

'Y la dicha india dijo a este testigo hacía lo mismo y antes de dichas chacaras hacía ofrendas al dicho ídolo *guari* por que eran antes que hubiesen apoes ingas, cuando los indios se mataban por defender sus chacras se aparecía en forma de un español con barbas viejo y les repartió todas las chacras azequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pirco que son las mismas que ahora siembran, y que este era el que daba comidas y agua". (Huertas V., L., 1981, p. 95, 96).

De aquí pues que Guaman Poma también vincule el término Viracocha con esta primera edad y diga que fueron llamados con este término, porque descendieron de españoles, es decir de gente blanca y barbada. La razón para esto es que en la época en que escribe su crónica, el término Viracocha era usado como apelativo para los españoles además de encerrar la connotación de dios creador. Esta última guardaba correspondencia con una serie de mitos que presentaban al dios Viracocha con los mismos atributos que hemos visto para el dios *guari*. Así, según Sarmiento de Gamboa, Viracocha "... fue un hombre de mediana estatura, blanco y vestido de una ropa blanca ..." (Sarmiento de Gamboa, p., 1960, p. 209) que creó en Tiahuanaco una primera generación humana de gigantes que vivió sumida en la oscuridad hasta ser destruida por un diluvio o *Uno Yacu Pachacuti*, o convertida en piedra. Posteriormente, con la ayuda de tres hombres, que reservó de la generación anterior, creó en la laguna de Titicaca al Sol, la Luna y las estrellas y en Tiahuanaco a una segunda humanidad.

... en este lugar esculpíó y dibujó en unas losas grandes todas las naciones que

pensaba criar. Lo cual hecho, mandó a sus dos criados que encomendasen a la memoria los nombres que él les decía de aquellas gentes que allí había pintado, y de los valles provincias y lugares de donde los tales había de salir, que eran los de toda la tierra. Y a cada uno de ellos mandó ir por diferente camino, llamando a las tales gentes y mandándolas salir, procrear y henchir la tierra. Y los dichos criados suyos . . . el uno fue por la sierra o cordillera que llaman de las cabezadas de los llanos, sobre el mar del Sur, y el otro por la sierra que cae sobre las espantables montañas que decimos de los Andes . . . Por estas tierras iban caminando y a voces altas diciendo: "¡Oh vosotros, gentes y naciones! ¡Oid y obedeced el mandado del Ticci Viracocha Pachayacháchic, el os manda salir y henchir la tierra!" Y el mismo Viracocha iba haciendo lo mismo por las tierras intermedias de sus dos criados, nombrando todas las naciones y provincias por donde pasaban. Y a las voces que daban, todo lugar ovedeció, y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes, y hinchieron las tierras, multiplicaron las naciones que son hoy en el Perú". (Sarmiento de Gamboa, 1960, p. 209).

Dado el contenido de este mito y el hecho que Viracocha fue asimilado desde un principio con el Dios cristiano y con los españoles, no le fue difícil a Guaman Poma interpretar que los primeros pobladores indígenas eran cristianos y que Dios les había otorgado el derecho de propiedad de los territorios donde se hallaban sus pacarinas.

La otra fuente de legitimidad sobre la propiedad, que menciona Guaman Poma, es el Rey de España pero que es visto bajo la imagen del Inca. El valor que le asigna a esta categoría no es tanto de personaje histórico sino más bien de principio metafísico. De él nos dice, por ejemplo, que no tiene jurisdicción, que sostiene en su mano el mundo. Consecuentemente el Rey de España, por el mero hecho de ser Inca era propietario.

Aunque no existen mayores estudios sobre la naturaleza de la monarquía incaica, es posible inferir por estos datos, y por otros que vienen de otras fuentes, que se trataba de un tipo de monarquía divina semejante a la que se da en algunos reinos africanos y a la que se dio en Egipto, en China y en otras altas civilizaciones. El Inca, por lo tanto, fue concebido en el área andina como el principio de orden por excelencia y como tal se le representaba como mediando entre las categorías de Hanan (alto) y de Hurin (bajo) a través de las cuales se organizaba el universo. Sus fuentes de legitimidad fueron, correspondientemente, divinidades celestes, por un lado, y divinidades telúricas, por el otro. De esta manera, por una parte, se decía hijo del Sol y de la Luna, y hermano del planeta Venus, y, por la otra, se proclamaba hijo de Mama Uaco o Pachamamachic, que era una personificación de la tierra. Dada esta posición mediadora no es pues de extrañarse que su lugar de origen fuera la cueva Capac Toco o Paçaritambo (vinculación con la tierra) en el cerro Tamputoco (vinculación con la altura) o el Lago Titicaca, que fue también el sitio donde apareció Viracocha. Tampoco es de extrañarse

que tuviera poderes sobrehumanos, como era comunicarse directamente con las Huacas, y que aún se retenga en nuestros días la creencia de que podía hacer mover las piedras a su voluntad y aun de detener el tiempo.

En tanto que señor universal el Inca era el propietario de la tierra y el símbolo de toma de posesión era agitar una honda en frente al lugar que se iba ocupar. Esto se ve claramente en el mito de los hermanos Ayar, cuando Ayar Cachi toma posesión del Cuzco y a continuación se transforma en una *Huanca* o *Marcayoq* que es el símbolo andino por excelencia del "dueño de la tierra". Otro gesto simbólico que usaba el Inca para tomar posesión de un territorio era agitar un *ayllu* o boleadora de tres piedras. Vinculado con este gesto, Cristóbal de Albornoz nos habla de un juego que se llamaba *Ayllar* que consistía en lacear una culebra con una boleadora denominada *machacuay* que era hecha de lana. Según este autor,

"A este juego ganó el inga muchas provincias a las guacas que ya se las había(n) dado. Y los camayos de las guacas, permitía el inga que jugasen las tales provincias con él por otras y se hacían perdedizos. Y despues de ganados por el inga con este medio de juego, las satisfacía el inga a las guacas y camayos con dalles tierras y ganados y otros servicios. Son muchas las tierras que ganó a este juego del ayllar el machacuay". (Albornoz, C. de 1967, p. 23).

Zuidema por su parte considera que el *ayllu* recibía una valoración masculina y representaba a los conquistadores, conquistados y al grupo resultante de las relaciones entre ambos. Esta imagen de totalidad que encerraba esta arma parece que la hacía un vehículo adecuado para legitimar un acto de posesión.

Además de estos medios bajo los cuales el Inca tomaba posesión de un territorio, existe un ritual vinculado con el monarca incaico que algunos documentos lo mencionan como medio de posesión de un territorio. Este ritual es la *Capacocha* y el contexto en que se hace mención del rol que estamos aludiendo, es un juicio de tierras entre los indios de los repartimientos de Canta y Chacalla de 1559. Los primeros argumentaban que los segundos se habían introducido en tiempo del Inca Guayana Capac, en unas tierras de coca que le pertenecían valiéndose del ritual de la Capacocha. Este ritual es descrito como una forma de plegaria y sacrificio que se hacía para el Inca o su mujer y que consistía en viajar un grupo de indígenas portando unas vasijas conteniendo sangre de llamas o alpacas sacrificadas, la cual no podía ser derramada so pena de pagar el responsable con su propia vida. Temiendo los de Canta derramar esta sangre dejaron que sus portadores, es decir los de Chacalla, se establecieran en las tierras de Quibe que les pertenecían (A.G.I. Sección Justicia, Leg. 413).

Habiendo situado las nociones sobre propiedad de Guaman Poma en el

contexto andino, veremos ahora cómo estas se han perpetuado con el correr de los tiempos, llegando hasta nuestros días no simplemente como meros vestigios folklóricos, sino ocupando un lugar central en el sistema de legitimación de la propiedad que han desarrollado las comunidades de indígenas. La razón para esto, como veremos, es que el sistema social andino sigue enfatizando el status adscrito, dando una gran importancia a las relaciones de parentesco y a un sistema matrimonial con orientación endogámica comunal.

Aunque todavía queda un largo camino por recorrer en el conocimiento de la sociedad andina contemporánea, existe cierta información que proviene de comunidades muy apartadas que da cuenta de la recurrencia de ciertos fenómenos. Esta información nos permite inferir en la actualidad que la unidad social básica, al menos en el área rural de los andes peruanos, es la comunidad localizada que cuenta con su propio sistema de autoridades, cargos religiosos y territorio demarcado con límites fijos. Aunque por su forma actual se puede decir que es un producto de la Colonia, concretamente de las reducciones del Virrey Toledo. Es interesante notar que sus relaciones sociales más significativas y permanentes tienden a circunscribirse al ámbito de su territorio. Consecuentemente, es la comunidad la instancia principal de legitimidad del hombre andino. De aquí, igualmente, que se mantenga la oposición entre lo local y lo foráneo, y éste último asuma atributos demoníacos, y que los locales reafirmen su posición de tales remarcando su afiliación con antepasados míticos que se asemejan mucho a los Huaris ya mencionados, aunque frecuentemente se les prefiera llamar *gentiles*.

Con respecto a esto último, Hildebrando Castro Pozo en su *Nuestra Comunidad de Indígenas* que data de la década del '20 del presente siglo nos dice lo siguiente:

“Cada comunidad conserva los recuerdos de su descendencia única, el de que los antepasados o “abuelos”, como dicen los indios, vivieron anteriormente sobre la cumbre de esos cerros, donde aún se conservan y pueden admirarse las ruinas de los edificios que les sirvieron de albergue y el de que en aquellas laderas o desfiladeros que miran hacia el oriente, dentro las cuevas o pequeños templos subterráneos que la piedad filial de los “auqui” construyera a sus ascendientes, yacieron y, en raras comarcas aun perduran, los Malquis supremos, divinos fundadores de la primera familia de que se derivan las que hoy constituyen el ayllu. Porque una comunidad de puro linaje en la cual los prejuicios y el medio la han excluido de encastes exogénicos, conserva el cercano parentesco de todos los miembros fundadores de sus más antiguas familias, las que usaron un solo patronímico, que han sido transmitidos a sus descendientes, y han cuidado de la pureza de la sangre de aquellos procurando su encaste entre sí mismas y rechazando, a todo trance, la intromisión de elementos extraños.

Y así he podido anotar pueblos íntegros que usan el mismo apellido —Huancas,

Misari, Camerena, Inga, etc., de los departamentos de Junín, Huancavelica, Apurímac, Cuzco— en los cuales todos son parientes . . .

Pero nuestra actual comunidad no está constituida exclusivamente por las más antiguas familias . . . Con éstos, y en grado menor de preponderancia social al de aquellos, existen otros de diverso origen que, por su importancia, parece que los hubieran acoplado o subyugado . . . (estas familias) a pesar de haber transcurrido tantos años en su convivencia, hasta el presente no tienen ningún derecho al común de la propiedad territorial . . . No los aceptan por parientes, aun cuando llevan su mismo patronímico los consideran elementos desventajosos para contraer matrimonio y los tildan de “mala casta”.

Las tierras están repartidas, como ya se ha dicho muchas veces y aquí se vuelve a repetir por la importancia del dato, sólo entre las familias de la misma sangre y origen. Los descendientes de éstas son los únicos que suceden a sus mayores en la plenitud de estos derechos que jamás se pierden o adquieren por prescripción, aun cuando el comunero se ausente por muchos años o haya persona o familia que esté radicado en la parcialidad, sin emparentarse por matrimonio con los miembros de la comunidad. Pues en esto se distingue este grupo de familias que al fin y a la postre, adquiere derechos en la comunidad de aquel otro cuyo somero estudio se acaba de hacer. Los primeros difícilmente se funden en la sangre del ayllu; los segundos, forasteros o miembros de otras parcialidades a quienes las necesidades de la vida moderada obligan a vivir en aquellos pueblos, con facilidad se emparentan, son absorbidos por la comunidad y sus hijos o ellos adquieren —según la costumbre— los mismos derechos que los miembros de aquella”. (Castro Pozo, H., 1924, p. 12. 13 y 14).

Hemos querido presentar esta cita en extenso pues nos parece bastante representativa (aunque incluya algunos casos de pureza de sangre un tanto extremos) de lo que ocurre en muchas comunidades andinas. Afirmaciones similares encontramos igualmente en el estudio de Bernard Mishkin titulado *Los Quechuas Contemporáneos*, y recientemente el antropólogo cuzqueño Juvenal Casaverde seducido por estos ancestros míticos, de los cuales la población moderna de las comunidades andinas se dice descender, ha introducido el concepto de descendencia omnilineal para caracterizar la organización social de estas comunidades (Casaverde, J., 1979, p. 21-30).

En lo que concierne a la comunidad de Andamarca (Lucanas-Ayacucho), donde hemos hecho un largo trabajo de campo, la oposición local/foráneo tiene una gran importancia y existe un conjunto de contextos simbólicos donde se expresa (Ossio, 1978, p. 377-396). Sin embargo, como veremos, el concepto de foráneo encierra algunos matices de legitimidad. Correspondiendo con esta oposición se encuentran algunos mitos, que ya hemos dado a conocer en una publicación (Ossio, 1977, p. 105-113), que nos hablan de las familias más antiguas cuyos antepasados vivieron en una época muy remota que pre-existió a la aparición del sol. Estas familias o *castas* gozan de

mucho prestigio, aunque no necesariamente son las más pudientes, y constituyen una especie de núcleo de la comunidad. Igualmente, se puede decir, que no son excluyentes de que algunas familias reconocidas como foráneas tengan también prestigio. Al respecto existen varios mitos que, de manera análoga a lo que vimos de la Capacocha, legitiman la presencia de estas familias aduciendo que llegaron cargando la imagen de un santo que, al pasar por el territorio donde en la actualidad están asentadas, no quiso moverse. Su establecimiento en Andamarca es explicado, por lo tanto, como un acto de voluntad del santo con el cual se encontraban asociadas. Además este criterio de legitimidad es robustecido afirmando que los portadores del santo se casaron con gente oriunda de la comunidad.

Pero, así como hay familias, que se les reconoce un origen foráneo y no obstante son legítimas, hay otras a las cuales se les niega toda legitimidad. Este es el caso de los *Mistis* de quienes se dice que se establecieron en Andamarca por huir de la justicia y que una vez asentados, arrebataron violentamente las tierras a los indígenas aprovechándose de su ignorancia. Esta extrema ilegitimidad de los *Mistis* es además correspondiente con el hecho de que evitan los matrimonios con los nativos y pasar la jerarquía de cargos religiosos, que es uno de los medios a través de los cuales la comunidad expresa simbólicamente su unidad.

De lo dicho hasta el momento se desprende que la comunidad es una fuente de legitimidad muy importante para el hombre andino y que los canales principales donde fluye esta legitimidad son la descendencia y el matrimonio. Es principalmente a través de estos últimos que se puede acceder a sus recursos naturales culturales y sociales, a la vez que asumir las respectivas obligaciones que demanda. Además de la comunidad, en su interior también se reconocen una serie de unidades, que llegan hasta la familia nuclear, donde se van especificándose los derechos que emanan de ella. De aquí, como dijimos al principio, que podamos hablar de propiedad colectiva, por un lado, y de propiedad individual, por el otro.

Una de las expresiones más características de lo que podríamos llamar propiedad colectiva de la tierra es aquella administrada directamente por la comunidad a través de sus representantes legales, y trabajada por todos los miembros adultos de la comunidad en aras de beneficiarse todos con el producto resultante. Esta modalidad es muy frecuente en aquellas comunidades donde las tierras de las ex haciendas pasaron a su poder. Tal ha sido el caso de comunidades como Pachaqla en Huancavelica y Q'eros en el Cuzco. En el primer caso esto ha dado lugar a que se desarrolle una cooperativa de transporte y en el segundo a que se reuniera el dinero suficiente para pagar al Estado por estas tierras. Estas tierras parece que fueron conocidas en el pasado con el término de *Sapci*.

Otra expresión de esta naturaleza es la que se conoce como *Tierras de los Santos*. Como su nombre lo indica, estas tierras están asociadas con los santos de la comunidad, ya sea con cada uno o con todos en conjunto, y son

usados por los que asumen el cargo del santo anualmente para proveerse de parte de los productos que invita a los asistentes cuando celebra la fiesta de su representado. En muchas comunidades, estas tierras han servido además para financiar la construcción de alguna obra pública ya sea de naturaleza religiosa o civil, o para atender las necesidades de los párrocos.

Al extremo opuesto de estas expresiones colectivas de la tenencia de tierras se ubican aquellas otras que presentan una imagen más individual. Entre estas últimas podemos distinguir aquellas formas de propiedad de la tierra que la comunidad concede a sus miembros adultos por períodos cortos de tiempo, como pueden ser uno, dos o tres años, y aquellas otras que la comunidad entrega a perpetuidad y que son susceptibles de heredarse o venderse siempre y cuando se cifran a las reglas que pautan el ordenamiento social. En este último caso hay que aclarar que estas tierras también encierran matices colectivos pues el rastrojo que queda después de la cosecha del maíz, por ejemplo, puede ser usado como forraje para los animales de cualquier miembro de la comunidad. Esto contrasta con el celo con que se protegen los campos desde la siembra hasta la cosecha, lo que ha dado lugar a instituciones como el "daño" que consiste en penar con una multa a aquella persona cuyos animales invaden un terreno ajeno.

Esta forma de propiedad por un número determinado de campañas agrícolas está vinculada a terrenos de secano que por lo general se destinan a la producción de papas, cebada, trigo y habas. La repartición es hecha anualmente por las autoridades de la comunidad en una especie de cabildo abierto y la cantidad que se reparte depende de la extensión del terreno, del número de comuneros que se beneficiarán y del tamaño de la familia de cada uno de estos. Además se toma en cuenta la calidad de la tierra del lote o lotes que se reparten pues en una misma área existen partes que son más productivas y otras menos.

El sistema de cultivo que se da bajo esta forma de propiedad tiene como base la división de los terrenos de secano en un número determinado de áreas, que frecuentemente son 6, 8 ó 10, y que se cultivan rotativamente año tras año. La razón de esto último parece guardar correspondencia con el hecho de que se tratan de terrenos que se riegan con la lluvia y que están expuestos a una gran erosión que les hace perder la fertilidad rápidamente. La recuperación de esta fertilidad se logra después de descansar varios años o de alternar rotativamente un año papas, otro cebada, otro trigo o habas, y descansar completamente hasta que el ciclo se vuelve a reiniciar.

Es al interior de cada una de estas áreas que se hace la repartición anual entre los miembros de la comunidad. Los lotes en que se subdividen son comunmente llamados *Manay*, en quechua que quiere decir pedir, mientras que el área total es algunas veces llamada *Layme*, *Suerte* o *Aypo*, que quiere decir repartir, distribuir, *Muyuy*, que significa circular, y *Aynoca*, que es un término aymara, y que no le hemos podido encontrar otras connotaciones.

Aunque el sistema de redistribución anual de las parcelas es el más fre-

cuenta, en muchas partes esto ocurre una vez y sólo con los miembros que recién se han incorporado a la comunidad, ya sea por alcanzar el status de adultos o por haberse casado con uno de sus miembros. El resto de los miembros, en estos casos, ya cuentan con sus parcelas asignadas a perpetuidad llegando inclusive a transmitir las hereditariamente. Este ha sido el caso de la comunidad de Pachaqla, en Huancavelica, que luego de la Reforma Agraria contó con un excedente de tierras que fue repartido entre muchos comuneros que regresaron. Es posible que cuando se haya alcanzado cierta saturación ocurrirá, lo que ha pasado en otras partes, que los comuneros siempre cultiven sus mismas parcelas volviéndose la propiedad de naturaleza permanente. Sin embargo, es importante reconocer, que aún donde esta situación se ha dado, estas parcelas siguen distinguiéndose de aquellas que tradicionalmente siempre tuvieron esta naturaleza y no necesitaban rotar por el hecho de no estar cercadas.

En muchas partes esta adquisición de derechos permanentes sobre estas parcelas se ha hecho sobre la base de compras efectuadas a los representantes de la comunidad, especialmente cuando ésta estaba empeñada en obras públicas. Pero no siempre la participación creciente en una economía monetaria condujo a esta situación. En muchas partes el sistema de la repartición anual se ha reconciliado con uno de arriendo y en la comunidad de Uripa, estudiada por los Antropólogos César Fonseca y Juan Murrugarra, según el sistema de laymis.

“... a cada familia le corresponde de dos a tres tareas, o lo que es lo mismo una extensión de tierras que puede ser sembrada con dos o cuatro sacos de semilla de papa; si el comunero desea sembrar en una extensión mayor de tierras, está en la obligación de pagar a la comunidad por este derecho...” (Fonseca C., y Murrugarra, J. 1966, p. 10).

El hecho que este tipo de propiedad no fuera delimitada por cercos y la comunidad ejerciese un control más directo en la concesión de los derechos de uso, ha tenido como consecuencia el que fuese generalmente tratada como una expresión más de la propiedad comunal. Sin embargo, desde el punto de vista del beneficiario hay que reconocer que tenía un carácter más individual.

Si tomamos los criterios del control de la comunidad y del beneficiario, tenemos que reconocer que en la sociedad andina existe una forma de propiedad individual que es aún más extrema. Es aquella que está vinculada a las andenerías y a otras formas de terrenos cercados. Pero no solamente esto, sino además aquella que está asociada con un terreno al cual no se le da una valoración especial. Esto lo hemos podido inferir de nuestras observaciones del sistema de andenerías de la comunidad de Andamarca.

En esta comunidad el sistema de andenerías es su elemento más descolante, al punto que causa admiración a todo viajero el ver las laderas de los cerros que descienden al valle pobladas íntegramente por estos grandes pedraños de piedra y tierra. Su importancia además se destaca por el hecho en que los dos barrios en que se divide el pueblo son llamados con los términos de *Tuna* y *Pata* con que se designa al borde y rincón de un andén respectivamente.

A diferencia de los terrenos de secano, la mayor parte de estas andenerías son de riego y destinadas principalmente al cultivo de una planta muy delicada y de zona baja, como es el maíz. Consecuentemente, la rotación y alternancia de cultivos no es necesaria aquí y los andenes son cultivados año tras año con el mismo tipo de plantas desde épocas inmemoriales. Año tras año también, los muros de piedras de estas andenerías tienen que ser reparados pues las aguas del riego y de las lluvias los aflojan. Su mantenimiento demanda, por lo tanto, una gran laboriosidad que muchas veces ni se justifica por los magros resultados de la cosecha. Al respecto hay que añadir que el maíz es uno de los cultivos andinos más delicados. Según los indígenas tanto el exceso de agua como el de sequía le puede resultar perjudicial.

Correspondiendo con esta dedicación que demandan los andenes se puede notar que han sido objeto de una minuciosa clasificación. Así, los extremos son conocidos como *chupan* (cola), la parte del centro como *tablón* y, si es bastante ancho, como *Jayco Pampa o Pata*. Un andén pequeño es llamado *tacas pata* y uno grande, *hatun pata*. Una renglera de andenes que pertenece a una misma familia es llamada *misno*, otro que tiene forma de media luna, *quille pata*, y otro que es especialmente productivo, *lucrí pata*.

En lo que concierne a la forma de propiedad de estos andenes lo primero que se advierte es que un individuo puede ser propietario de una renglera de andenes, de un andén o tan sólo de una parte. De aquí que en un conjunto de andenes encontremos vinculados a ellos una constelación de nombres distintos aunque muchas veces con apellidos comunes. La razón para esto último es que la transmisión tiende a ser principalmente por vía de la herencia, si es por compra y venta la transacción se realiza entre parientes. Esto se manifiesta de manera más explícita aun en los andenes que denominan *lucrí pata*, los cuales son altamente apreciados por sus cualidades productivas. Este aprecio se expresa particularmente en el detallado ceremonial que acompaña a la siembra de estos andenes en el mes de Setiembre.

Contrastando con los terrenos de secano, lo que se observa en este caso es que, quien mantiene el control más directo sobre la propiedad de estos terrenos, es la familia extensa, manteniéndose la presencia de la comunidad de manera más alejada.

Esto no quiere decir, por otro lado, que el individuo no ejerza ningún control. De hecho lo hace y hay evidencias de que esto no es algo traído con la conquista europea, como generalmente se piensa. Al respecto hay que señalar que en la actualidad los andamarquinos tienen una modalidad de pro-

piedad que la designan con un término quechua que aparece consignado en los antiguos vocabularios de los siglos XVI y XVII. El término que usan es *alimso* o *alimuso* y se refiere al otorgamiento de un pedazo de andén que un individuo hace a otro para que se beneficie por una campaña agrícola. El beneficiario es generalmente considerado como un pariente pobre del donante y el compromiso que asume es prestarle su mano de obra cuando el donante la necesite o llevarle algún obsequio cuando hace el ceremonial de la siembra en su *lucri pata*. Este mismo término, aunque escrito ligeramente distinto, lo encontramos en el vocabulario de Diego Gonzalez Holguín, que data de principios del XVII. Las acepciones que nos señala son las siguientes:

“Arimsac. El que siembra entierra, o chacara ajena o prestada.

Arimsani, o arimsaylla arimsani. Sembrar así.

Arimsachisca. El permitido sembrar.

Arimsachiquen. El que da chacra a otro prestada.

Arimsachiqueyoc. El que tiene quien le preste chacra.

Arimsachini. Dar a sembrar, o dexar sembrar.

Arimsapu. o arimsapucuk. El que siembra en tierra ajena porque huelgue la suya”.
(Gonzalez Holguín, D., 1952, p. 34).

Otra modalidad, no muy distante al *alimso*, bajo la cual los individuos pueden ceder sus derechos o parte de estos a otra persona es la propiedad que se conoce como *al partir*. Nuevamente en este caso el derecho que se otorga es por lo general de un año y el compromiso del usufructuario es retribuir al propietario con parte del producto que se obtiene. Esta modalidad se aplica comunmente a terrenos que son considerados riesgosos de tal manera que los perjuicios que puedan sobrevenir sean compartidos más equitativamente.

Además de lo dicho hasta el momento, las otras modalidades de transmisión de derechos sobre un terreno que más frecuentemente se usan son el *arrendamiento* y la *anticresis*. En estos casos los derechos sobre el uso de un terreno son otorgados por un plazo fijo que encierra varios años y generalmente se aplican a terrenos de pasto o de alfalfa que son destinados para la actividad ganadera, la cual es considerada como la más rentable en términos monetarios. Finalmente tenemos la venta y la permuta de terrenos por otro tipo de bien como pueden ser ganados, una casa, etc., que son dos formas de cesión de derechos sobre un terreno de manera permanente, pero que se realiza principalmente entre parientes o entre miembros de la misma comunidad y casi nunca con foráneos.

Aparte de las andenerías, que como hemos visto se destinan preferentemente al cultivo del maíz, existen otros terrenos de altura que reciben el

nombre de *cural* (corral) y que se caracterizan por tener un cerco de piedras, ser planos y bastante extensos. En estos terrenos se cultivan productos tales como la papa, la cebada, las habas, la quinua que se consideran como más resistentes a las heladas. Al igual que los terrenos de secano estos también participan del ideal de la alternancia de cultivos llegándose a constituir ciclos con secuencias bastante rígidas en que se suceden primero papas, luego cebada y luego habas. Como en el caso de las andenerías nuevamente se observa aquí que el control de estos terrenos reposa sobre la familia extensa tratándose de evitar al máximo su desmembramiento. Esto lo consiguen nombrando a un miembro como depositario de los derechos del grupo de tal manera que el terreno es consignado bajo su nombre pero todos los de su grupo pueden usufructar e inclusive vender sus derechos a otros parientes de él. Este representante es por lo general aquel que se considera hermano mayor.

Hasta el momento hemos hablado de la propiedad de los terrenos de cultivo. Para completar esta visión sobre las distintas formas de propiedad de la tierra, ahora nos referiremos a aquella que está vinculada con los terrenos de pastos naturales. Nuevamente aquí se pueden distinguir dos tipos: aquellos que están cercados, que pueden ser vendidos y que generalmente se les conoce con el nombre de *moyas*, y aquellos otros que quedan en las punas y que se conocen como *pastos* o *tierras comunales*. Los primeros quedan por lo general en las partes altas, su uso es permanente año tras año, cuentan con recursos de agua que brota de la tierra como los mojadales o simplemente se riegan con aguas de las lluvias y son poseídos a perpetuidad por familias e individuos. En algunas comunidades, sin embargo, si hay mucha escasez de pastos por falta de lluvia, puede ser cedida por un período de tiempo a comuneros que estén necesitados. Los pastos que crecen en las moyas se destinan principalmente para el consumo del ganado vacuno.

Los segundos, es decir los pastos o tierras comunales los hay de dos tipos: aquellos que sirven para el mantenimiento del ganado común y aquellos que son cedidos a perpetuidad a las familias extensas para que se beneficien individualmente o conformando un grupo de familias extensas. La típica modalidad de propiedad en el primer caso es la *Cofradía* o terreno reservado para que pasten los animales que pertenecen a los santos de la comunidad los cuales son usados para las obras públicas de la iglesia o de la comunidad en general. Otra modalidad es aquella nombrada con términos más modernos y seculares como son los de *Granja Comunal* o *Cooperativa agropecuaria*. Esta modalidad ha surgido principalmente como una transformación de las *Cofradías* o a consecuencia de las expropiaciones de haciendas hechas por la Reforma Agraria. Ambas modalidades recuerdan no obstante a la propiedad de terrenos y ganados conocida como *Sapci* en épocas prehispánicas.

Es sabido que tanto por la costumbre local como por el Estado peruano se enfatiza que los pastos de las punas deban ser comunales. Como consecuencia de esta reglamentación está absolutamente prohibido vender y, corres-

pondientemente, dar en herencia estos terrenos. Sin embargo, el mero hecho que existan las estancias, algunas de las cuales cuentan con casas y cercos para el ganado laboriosamente hechos, sugiere la posibilidad de una permanencia en la posesión al menos de un área del territorio. Efectivamente, esto se confirma por las afirmaciones que hacen los mismos comuneros de haber estado vinculados con sus estancias por varias generaciones, al igual que con otros sitios por los cuales rotan sus animales a medida que se van agotando los pastos. De aquí que muchas áreas puedan ser identificadas con determinadas millas. Esto no impide por otro lado, que en algunos sitios, donde los pastos son abundantes, se reúnan los ganados de varias familias para pastar en conjunto y que colaboren también en conjunto para mantener los canales de riego que benefician a estos pastos.

Hasta el momento hemos visto que con respecto a la tierra, la propiedad puede asumir distintas formas de acuerdo a criterios diferentes como pueden ser la naturaleza de las actividades productivas, los tipos de cultivos, la calidad de la tierra, posiblemente muchísimos otros más que se irán develando a medida que se profundice más en el conocimiento de esta realidad. Igualmente hemos podido notar varias instancias a través de las cuales se ejerce el control de los derechos sobre un determinado terreno y que éstas son principalmente la comunidad, las familias extensas y los mismos individuos. Otras unidades que actúan como instancias significativas, pero que todavía no hemos mencionado, son las mitades y los barrios localizados, posiblemente también las *castas* los ayllus no-localizados, y quizás otros más que irán apareciendo con el correr del tiempo. Sin embargo, frente a todas estas instancias parece ser que es la comunidad la que se yergue como la última, aunque no descartamos la posibilidad que existan otras unidades mayores, que engloben varias comunidades y que sean fuente de derechos para determinados tipos de tierras. Al respecto no debemos olvidar que existen zonas, tanto en el Cuzco, como Huánuco, Puno y Bolivia donde se da una gran interacción extracomunal y además también hay que recordar que desde muy antiguo existió un patrón de control de una multiplicidad de pisos ecológicos, algunos de los cuales estaban bastante alejados del núcleo central.

Antes de concluir nos referiremos al "problema" del minifundismo, que ha llamado la atención a muchos investigadores y a algunas formas de transmisión de la propiedad en los Andes. Al tratar este último punto incidiremos tangencialmente en la propiedad de otros objetos, además de la tierra, pues de haberlo hecho en términos muy específicos nos hubiera llevado a extendernos demasiado en este trabajo.

El tema del minifundismo generalmente se ha planteado como una consecuencia del sistema de herencia, asumiendo que ésta conduce a un excesivo parcelamiento de la tierra y por lo tanto a un problema de escasez de recursos. Sin lugar a dudas esta creencia debió alcanzar una gran difusión pues cuando se plantea la Reforma Agraria con el General Velazco Alvarado se propugna de que la tierra sea de quien la trabaje y que los individuos con-

centren sus tierras en un sólo sitio.

Luego de los avances que se han alcanzado en el conocimiento de la sociedad rural andina gracias a investigaciones antropológicas, basadas en trabajos de campo a profundidad, este minifundismo que se consideraba como "problema" puede ser visto bajo una óptica distinta. En realidad lo que asoma ahora es que es bastante adecuado a la tecnología como al sistema social del ámbito rural andino. En lo que concierne a la tecnología se ha comprobado que los campesinos prefieren tener pequeñas parcelas de tierras pero que estén dispersas, a tenerlas todas concentradas en un mismo sitio. La razón que aducen es que como el clima es tan impredecible llegando a variar entre zonas muy cercanas, es preferible que sus terrenos estén dispersos para que así al menos algunos puedan salvarse de las heladas. De lo contrario, correrían el riesgo a perder todo y no tener que comer durante el año. Esto sería nada más que una variación de un ideal de diversificación que está muy acentuado en los Andes. Con respecto al sistema social este minifundismo es efectivamente expresión de la herencia, pero que puede ser transmitida por el padre y la madre. En otras palabras, esta dispersión es correspondiente con un sistema social predominantemente bilateral. Pero aquí debemos añadir algo más, esta dispersión no es totalmente abierta. Si así fuese, no se podrían identificar determinadas familias con ciertos sectores territoriales. Esto es posible gracias a que, paralelamente con el predominio de la familia bilateral, se ha desarrollado una fuerte orientación endogámica, que actúa en distintos niveles regulando los matrimonios.

Esta orientación endogámica se expresa frecuentemente en la tendencia a que los matrimonios redunden entre dos familias como es el caso de los matrimonios entre varios hermanos reales o clasificatorios, o un grupo con varias hermanas reales o clasificatorias de otro grupo, o el intercambio de hermanas de un grupo a otro. Igualmente se nota en la organización por barrios y mitades de muchas comunidades andinas. Según nos informa personalmente Alejandro Ortiz, en San Damián (Dpto. de Lima) la comunidad está dividida en una mitad localizada que se llama Checca y en otra que se conoce como Concha. Es tal la endogamia entre estas mitades que aparte de estar absolutamente prohibido que jóvenes de uno y otro lado se puedan casar entre sí, si por casualidad un joven es descubierto andando en el barrio que no le pertenece puede ser severamente castigado. Además, en vista que sólo existe una iglesia para las dos mitades y ésta se encuentra en un punto donde intersectan, para evitar posibles roces se la ha dividido en dos partes que corresponden a las mitades, y cada cual tiene su propia puerta de ingreso. Como se podrá suponer sus tierras también se han dividido correspondientemente y cada cual ejerce un control absoluto sobre la parte que le corresponde. Igualmente en *Los cambios en la Propiedad, la Comunidad y la Familia en San Lorenzo de Quinti*, de Julio Cotler se menciona que la comunidad tenía dos barrios principales que eran Llacuaz y Taumarca

“... y no se podía entrar a fastidiar a las mujeres del otro lado. Los llacuacinos no querían para que no se fuesen los intereses. Peleaba mucho la juventud por eso. Entre los barrios se cuidaba mucho que no entrara un extraño y por eso habían grandes trompeaderas entre grupos numerosos...” (Cotler, J., 1959, p. 72).

Correspondiendo con este patrón endogámico cada barrio tenía sus propias tierras.

Como consecuencia de la transmisión bilateral de la propiedad, a la cual hay que añadir el ideal de tener más de 12 hijos, el ideal de la diversificación económica, las limitaciones que impone el incesto — que generalmente se extiende a los parientes hasta el cuarto grado y a los parientes ceremoniales y a algunas categorías afines —, la orientación endogámica y la venta preferencial a parientes, la tenencia de la tierra que cae bajo el control familiar e individual se configura bajo una dialéctica de dispersión y concentración que tienden a estar bastante equilibradas.

Finalmente nos referiremos a algunas de las modalidades que se usan para transmitir derechos de propiedad en los Andes. Como se verá por el grado de especificidad que adquieren estas modalidades es muy difícil hacer una lista muy exhaustiva y es muy posible que las próximas investigaciones que se hagan en las comunidades andinas nos aporten muchas otras más. Sin embargo trataremos de mencionar aquellas que hasta el momento se muestran como las más recurrentes en el área andina. Por haber sido mencionadas anteriormente, dejaremos de lado modalidades tales como el *Alimso*, *Arimso* o *Alimuso*, *al Partir*, *el Arriendo*, *la Anticresis*, *la compra-venta* y *la Permuta*. En cambio nos referiremos a la *Herencia*, que la hemos tocado marginalmente, *la Donación*, *la Palca*, *el Qelpuy* y *el Puñuchi*, *el Kuyac*, *la Dádiva*, *el Suñay*, *el Toro-Obligado*.

Por herencia se entiende toda forma de propiedad que es transmitida por los padres u otra categoría de parientes a los hijos o a otros parientes. Se trata pues de una cesión de derechos que depende de la voluntad de un individuo y que se realiza en favor de individuos con quienes se guarda vínculos de parentesco, principalmente, o de amistad. En muchas comunidades el instrumento más común que se utiliza para consignar la herencia es el testamento escrito, que generalmente se realiza ante la presencia de una autoridad pública sea este Varayoc (el Alcalde Vara) o un Juez de Paz, algunos testigos, un albacea y la ayuda de un amanuense. El testamento tiende a realizarse cuando el testador está gravemente enfermo. De aquí que normalmente empiecen con estas palabras:

“En el nombre de Dios Todopoderoso con cuyo principio tienen las cosas loable medio y dichoso fin.

Sepan cuantos esta carta de mi testamento vieren como yo . . . de este pueblo de

mi Señor del Espíritu Santo de Andamarca . . . que hago esta memoria estando enfermo en la cama con el regalo que Dios Nuestro Señor ha sido servido . . . Primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor . . . y mi cuerpo sea sepultado en la Santa Iglesia con el acompañamiento del Señor Cura y Sacristan de entierro menor de cruz baja . . ." (Testamento de Joseph Inca de 1820).

A continuación de esta introducción se menciona el nombre del cónyuge y de los hijos o nietos y luego se hace una relación de todo lo que les deja a cada uno. Lo que se menciona principalmente son bienes inmuebles como casas y terrenos. Muy rara vez se alude a bienes muebles. También se añade una relación de sus deudores y acreedores especificándose lo que se adeuda. Al final se menciona el nombre de los albaceas y de los testigos presentes y de un rogado, que firma en su reemplazo.

Lo que se reparte en estos testamentos es lo que el testador ha logrado retener de sus bienes para mantener cierto control sobre sus hijos. Pero de hecho el proceso de adjudicación de sus bienes a sus herederos se inicia desde mucho antes, principalmente al momento del matrimonio de sus hijos. En aquella ocasión otorga lo que en Andamarca se conoce como *Donación* y en otras partes *Dote*, y lo hace tanto para sus hijos varones como para las mujeres. Para que quede constancia de lo que se entrega, esto también es consignado por escrito.

De acuerdo a esto se puede ver que la propiedad de los individuos tiene una dinámica que está de acuerdo a su ciclo de desarrollo. De aquí que los cargos más costosos, como los vinculados con el Santo Patrón u otros símbolos de la comunidad como totalidad, se pasen cuando los individuos han llegado al ápice en la acumulación de bienes y redes sociales (parentesco ceremonial), y esto tiene lugar cuando sus hijos se comienzan a casar.

Una de las primeras modalidades de propiedad que experimenta todo indígena es el *Suñay*. Esta es una forma de obsequio de ganado, ya sea auquénido, ovino o vacuno, que se otorga a niños como adultos cuando tiene lugar la ceremonia de marcación del ganado. En este caso el donante puede ser cualquier familiar del beneficiario, su padrino o madrina y hasta un amigo. El animal que se entrega es conservado con mucho celo y difícilmente puede ser vendido. Aparte del *Suñay*, los niños reciben obsequios de dinero y ropa en distintas ocasiones festivas e inclusive desde el momento en que nacen pues existe la costumbre que para ver a una criatura por primera vez hay que pagar. El bautismo es otra ocasión para recolectar dinero pues todos los asistentes tienen que dar su contribución. Esta recolección, que se hace de manera ceremonial, se conoce como *Qelpuy* (vaciar algo en un recipiente). Cuando esto que se ha recolectado se redistribuye a todos los asistentes para que lo regresen al día siguiente con un interés, se conoce como *Puñuchi* que quiere decir hacer dormir porque el dinero duerme en el bolsillo y tiene que retornar más robusto. El Corte de Pelo o *Chucchu Rutuy*

es otra ocasión bastante difundida en los Andes para que los familiares, parientes ceremoniales y amigos den dinero a una criatura. Esta consiste en atar el cabello del niño en numerosas trencitas amarradas con cintas y solicitar a la concurrencia que cada vez que corten una, den una contribución en dinero. Todo el dinero que se reúne en estas ocasiones se dice que es guardado y entregado a su dueño al momento de su matrimonio. Por supuesto que lo que se les da no es la misma cantidad que se recolectó en la ocasión festiva. Quienes guardan el dinero son los Padrinos y deben devolverlo con un interés.

Al momento del matrimonio, aparte de recibir la *Donación* o *Dote*, en muchas partes se acostumbra hacer una ceremonia, como la que mencionamos para el Bautismo de una criatura, para que los asistentes a la boda contribuyan en dinero. En Andamarca el nombre que se da a esta contribución es nuevamente la de *Qelpuy* y *Puñuchi*, en Chuschi (Ayacucho) es Qollo Qonopa y para el distrito de Concepción en el Valle del Mantaro, Carmen Salazar, alumna de Antropología de la Universidad Católica, nos menciona las costumbres de la *Palca* que es muy interesante. Según sus informantes, la ceremonia de la *Palca*, al momento del matrimonio, debe ser realizada de todas maneras pues contribuye a la felicidad de la unión conyugal. Tal es su importancia que a su alrededor se tejen todo un conjunto de signos que muchas veces requiere de especialistas para descifrarlos.

La *Palca* propiamente dicha consiste en un arbolito con su tronco pintado generalmente de blanco o negro y con ramas escalonadas que se le desprenden hacia sus dos costados. A cada lado se cuenta con un mismo número de ramas escalonadas que frecuentemente suman cinco. Las ramas que van al derecho pertenecen a los varones y van pintadas de color celeste y las que van al izquierdo pertenecen a las mujeres y se pintan de color rojo. Las ramas superiores de cada lado representan la generación de los abuelos de los novios; la inmediatamente inferior, la de los padres; la que sigue, la de sus contemporáneos o hermanos, y las dos siguientes la de los amigos y vecinos. Este arbolito es preparádo tanto para la novia como para el novio quedando cada cual en su respectiva casa. La idea que se tiene es que en el arbolito de la novia pongan dinero en la rama que les corresponde todos sus allegados y que lo mismo se haga en el arbolito del novio para saber quién reúne más. De esta manera se organiza una gran competencia y se llega a recaudar bastante dinero e inclusive tierras, para empezar la vida conyugal. Como se podrá observar, este ceremonial es una magnífica expresión de la importancia que tienen los vínculos de parentesco en los Andes, a la vez que constituye una clave para saber las valoraciones con respecto a los sexos y las distintas categorías de parientes.

Otros contextos ceremoniales en que el dinero ocupa un lugar central como forma de obsequio es cuando se pasa un cargo religioso. En estas ocasiones el dinero que se entrega se llama *Kuyaq* o Cariño y consiste en prenderle al Carguyoq y su mujer un billete de cualquier cantidad en su solapa

del saco y en la blusa. Esto es retribuido con trago o chicha. Lo que logran juntar les sirve para ayudarse a costear los gastos del Cargo. En todos estos casos es interesante observar cómo el símbolo fundamental de un sistema monetario es puesto al servicio de un sistema económico que se basa en la reciprocidad y la redistribución, adquiriendo así un nuevo significado.

También con ocasión de la celebración de algún santo y el pasar un cargo, un medio para ayudar al que lo asumía era obsequiarle un toro o una vaca. Esto todavía se mantiene en algunas comunidades y se conoce como *Toro Obligado*. Se le llama Obligado pues se trata de un compromiso que se establece con cierta anticipación al punto que para los comuneros éste a su vez adquiere el rango de un cargo institucionalizado que se asocia con la festividad del santo.

Para terminar haremos mención a los criterios que se usan para repartir los bienes hereditarios y cómo se clasifican estos bienes. Al igual que en muchas partes y que la misma legislación nacional, en muchas comunidades de los Andes, se distinguen entre los bienes que cada cónyuge heredó de sus familias y aquellos que acumularon durante el matrimonio. Unos se conocen como los bienes parafernales y los otros como los gananciales. Con respecto a estos bienes, en Andamarca prima la idea que deben ser repartidos por igual entre todos los hijos y añaden que sólo en el pasado se hacían algunas especificaciones. Sin embargo, si uno profundiza más las indagaciones comienza a emerger que se reconocen en la actualidad determinadas reglas. Entre éstas se mencionan que los hijos naturales sólo heredan de los bienes parafernales del individuo que los engendró y en la misma cantidad que heredan sus medios hermanos, mientras que los espúreos tan sólo la mitad, si han sido reconocidos. Además se señala que por lo general el hijo menor hereda la casa de sus padres, lo cual es un patrón bastante extendido en todos los Andes. Por el contrario, el hijo mayor hereda los objetos rituales vinculados con la marcación del ganado y las estancias.

Todo esto lleva a pensar que la transmisión de bienes en los Andes, aparentemente, es predominantemente bilateral, especialmente si se tiene en cuenta que cuando fallecen los padres de manera intestada, el ideal de equidad de los herederos es que se les reparta los bienes a todos en partes exactamente iguales. Para ello se nombra peritos que miden con una soga los terrenos de tal manera que las dimensiones de estos sean exactamente iguales. No obstante como el valor de los terrenos no está solamente determinado por sus dimensiones, dentro de esta aparente igualdad se reconocen diferencias, que son las que permiten sugerir que se mantienen ciertas reglas, posiblemente no muy alejadas de las que se atribuyen al pasado, y que originan bases para ciertas desavenencias.

En realidad, dentro de la sociedad andina no se puede decir que exista tan sólo una norma que regule la transmisión de la propiedad. Aparte de haber mucha variación regional, en una misma comunidad los criterios de transmisión pueden variar según la naturaleza del objeto que se está transmi-

tiendo. Así, en un mismo ámbito la transmisión, puede ser unilineal, paralela y bilateral. En la actualidad la transmisión de padres a hijos varones es muy frecuente en lo que concierne a tierras de pasto, a los objetos destinados a la marcación del ganado y a las estancias mismas, mientras que las semillas de maíz tienden a transmitirse por la línea femenina. Este uso paralelo de las líneas masculinas y femeninas parece que estuvo más acentuado en el pasado. Por ejemplo, en Andamarca hemos oído decir que antes los hijos varones heredaban tierras de sus padres y las mujeres de sus madres y esto lo hemos podido comprobar al menos en un testamento que data del siglo pasado. En este testamento se advierte que los bienes parafernales del padre van al hijo varón, los de la madre a las hijas mujeres, con la excepción de uno de papas que se reparte por igual entre todos los hijos, y los gananciales se reparten entre todos los hijos por partes iguales. En San Lorenzo de Quinti, Julio Cotler nos dice que hasta hace poco las tierras de pasto eran heredadas por los varones y las destinadas a la agricultura a las mujeres. Esto es correspondiente con la valoración masculina que se le da a la actividad ganadera y a las Punas, y con la valoración femenina que se le da a la agricultura y al Valle. De aquí que se piense en el Valle del Mantaro que cuando en la Palca, ya mencionada, el varón saca más dinero que la mujer, la actividad que desarrollarán es la ganadería, si sucede lo inverso, la actividad será la agricultura.

Por todo lo expuesto queda claro que las comunidades andinas encierran una gran complejidad que apenas si la llegamos a comprender. Una muestra de ello es la variada gama de situaciones en que se expresa la propiedad y la diversidad de términos que existen para las distintas modalidades en que se presenta. Remarcar este punto tiene para nosotros una especial importancia, pues siempre se ha tendido ver a la sociedad rural andina en términos muy simplistas que desdican las cualidades creativas y capacidades adaptativas de sus miembros. Este ha sido el caso de todos aquellos que nos hablaron de la oposición radical entre propiedad colectiva e individual sin indagar en la gama de matices que esta oposición puede llevar y en la posibilidad de que pudieran coexistir en un mismo ámbito.

En nuestro trabajo creemos que queda bastante claro que propiedad colectiva y propiedad individual pueden coexistir, lo mismo que propiedad familiar, de las mitades, de los barrios, siempre y cuando entendamos por propiedad derechos que la sociedad otorga a sus miembros sobre un objeto. Consecuentemente hemos visto que la propiedad tiende a variar de acuerdo al sujeto social que está involucrado y de acuerdo a la naturaleza del objeto.

Por sujeto social nos referimos aquí a las distintas unidades sociales que tienen el poder de legitimar un derecho sobre un determinado objeto. Estas unidades sociales pueden ser un individuo, la familia extensa, otras unidades intermedias y la comunidad, que sería la última instancia, aunque no descartamos que en algunos casos se pueda trascender esta instancia. En todas estas unidades las relaciones sociales preponderantes son las de parentesco, y de matrimonio que son a su vez los canales más importantes a

través de los cuales circula la propiedad. En lo que concierne al objeto, el acento lo hemos puesto en la tierra la cual es de muchas clases y adaptada a una diversidad de actividades productivas que involucran distintas tecnologías.

BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 *La Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus Camayos y Haziendas*, en *Journal de la Societé des Américanistes*, T. LVI-1, pp. 7-39. Publicado por Pierre Duviols.
- CASAVERTÉ, Juvenal
1979 *La Descendencia Omnilineal en los Andes*, en *Antropología Andina*, No. 3, pp. 21-30.
- CASTRO POZO, Hildebrando
1924 *Nuestra Comunidad Indígena*. Ed. El Lucero, Lima.
- COTLER, Julio
1959 *Los Cambios en la Propiedad. La Comunidad y la Familia en San Lorenzo de Quinti*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- DUVIOLS, Pierre
1973 *Huari y Ilacuz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad*, en *Revista del Museo Nacional*, T. XXXIX, pp. 153-188.
- FONSECA, C. y MURRUGARRA, J.
1966 *Chumbao en Sociedad, Cultura y Economía en las Areas Andino-Peruanas*, Instituto Indigenista Peruano, Lima.
- GLUCKMAN, Max
1965 *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Manchester University Press, Manchester.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1968 *El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno*, Institut D'Ethnologie, París.

HUERTAS, Lorenzo

1981 *La Rebelión en una sociedad rural Andina (Siglo XVII)*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

MISHKIN, Bernard

1960 *Los Quechuas Contemporáneos*, en *Revista del Museo Nacional*, T. XXIX, pp. 160-211, Lima.

OSSIO, Juan M.

1973 *Guaman Poma: Nueva Cronica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del Mundo Andino*, en *Ideología Mesianica del Mundo Andino*, ed. Juan M. Ossio, pp. 153-216, Ignacio Prado Pastor, Lima.

1977(a) *Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala*, en *Revista de la Universidad Católica*, No. 2, pp. 43-58, Lima.

1977(b) *Los Mitos de Origen en la Comunidad de Andamarca*, en *Allpanchis*, No. X, pp. 105-114, Cuzco.

1978 *Relaciones Interétnicas y Verticalidad Ecológica en la Comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)*, en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Vol. IV, pp. 179-198, París.