

8 2 7
P E 8 6

alpanchis

CUSCO, 1986

No. 28 AÑO XVIII

827 PE86-5036

INSTITUTO DE PASTORAL ANDINA

LIBRARY
INTERNATIONAL REFERENCE CENTRE
FOR COMMUNITY WATER SUPPLY AND
SANITATION (IRC)

ANTIGUEDAD Y ACTUALIDAD DEL RIEGO
EN LOS ANDES
Volumen 2

Bárbara D. Lynch
Rodolfo Flores Chanduy
José Luis Villarán

IRRIGACION EN SAN MARCOS

Santiago E. Antúnez de Mayolo R.
María Teresa Oré

EL RIEGO EN AIJA

AGUA Y MITOS EN EL VALLE
DE ICA

Teresa Valiente

LA FIESTA DEL AGUA EN PU-
QUIO

Efraín Cáceres Ch.

AGUA Y VIDA EN MITOS ANDI-
NOS

Thomas y Helga Müller-Harbo

LA IRRIGACION PACCHANTA

Thomas S. Barthel

AGUA Y PRIMAVERA ENTRE
LOS ATACAMENOS

Jan Hendriks

DISTRIBUCION DE AGUAS EN
SISTEMAS DE RIEGO

AVANCES

Julio Noriega Bernuy

REGIONALISMO, LITERATURA
Y TRES NOVELAS PERUANAS
DELS. XIX

LIBRARY, INTERNATIONAL REFERENCE
CENTRE FOR COMMUNITY WATER SUPPLY
AND SANITATION (IRC)

P.O. Box 93100, 3309 AD, The Hague
Tel. (070) 814011 ext. 141/142

IR: VM 5036
LO: 827 PE86

ANTIGUEDAD Y ACTUALIDAD
DEL RIEGO EN LOS ANDES
VOLUMEN 2

	5	<i>Presentación</i>
BARBARA LYNCH RODOLFO FLORES CH. JOSE LUIS VILLARAN	9	IRRIGACION EN SAN MARCOS. <i>Transición a la Tradición Burocrática</i>
SANTIAGO E. ANTUNÉZ DE MAYOLO R.	47	EL RIEGO EN AIJA
MARIA TERESA ORE	73	AGUA, SISTEMAS DE REGADÍO Y MITO EN EL VALLE DE ICA 1900-1960.
TERESA VALIENTE	87	LA FIESTA DEL AGUA EN PU- QUIO.
EFRAIN CACERES CH.	99	EL AGUA COMO FUENTE DE VI- DA. <i>Traslación y Escape en el Mito Andino.</i>
THOMAS Y HELGA MULLER- HERBON	123	LA IRRIGACION PACCHANTA. <i>Extrato de una Comunidad en los años 80.</i>
THOMAS S. BARTHEL	147	EL AGUA Y EL FESTIVAL DE PRIMAVERA ENTRE LOS ATA- CAMENOS.
JAN HENDRIKS	185	DISTRIBUCION DE AGUAS EN SISTEMAS DE RIEGO. <i>Problemas y Alternativas.</i>
AVANCES		
JULIO NORIEGA BERNUY	213	REGIONALISMO, LITERATURA Y TRES NOVELAS PERUANAS DEL SIGLO XIX.

LIBRERIA "LOS ANDES"
Portal Comercio 126-1 9
CUSCO

PRESENTACION

En el primero de los dos volúmenes de Allpanchis dedicados al riego, Jeanette Sherbondy tuvo la gentileza de escribir la presentación y de incorporar su experiencia en el tema al sintetizar la argumentación de los artículos. La presente nota de presentación no podrá repetir la versación y agudeza de la anterior.

En este volumen 2, los artículos analizan el problema del riego desde diversas perspectivas. Quizá la principal sea aquella que estudia la relación entre por un lado, el Estado y/o agencias de desarrollo y, por otro, la comunidad. Los trabajos al respecto revelan una realidad compleja. En unos casos se reclama la presencia del Estado para suplir la insuficiencia comunal en otros esa presencia burocratiza el proceso de irrigación y reduce la participación comunera.

También tenemos en este volumen, análisis de largo plazo sobre la disponibilidad y uso del agua. Ambos estudios ponen de relieve las dificultades para aprovechar un recurso cada vez más difícilmente obtenible. Si el proceso secular de aridización va de Sur a Norte y de Oeste a Este (Antúnez de Mayolo), quizá la naturaleza está contribuyendo a ese proceso agro-espacial que actualmente impulsa el desarrollo agrario en el Centro y Norte del país y con mayor rapidez en las vertientes NE de los andes peruanos.

Otra perspectiva de aproximación al tema que también tiene varios artículos en el volumen es la mítica y festiva. Ella refuerza la conciencia que tenemos sobre la importancia del agua en la vida andina. El gran reto entre manos es convertir esa fuerza cultural en factor de desarrollo de la potencia productiva andina y de modos de convivencia humana que aporten a un nuevo concepto de civilización y progreso.

El tema del agua está concitando mucho la atención del investigador y del político. Es quizá el momento de concentrar esfuerzos y promover su análisis y también prácticas que restablezcan el sitio que el agua tiene en nuestra cultura. Allpanchis espera haber contribuido a ello y lo seguirá haciendo.

EL DIRECTOR

ANTIGUEDAD Y ACTUALIDAD DEL RIEGO EN LOS ANDES

IRRIGACION EN SAN MARCOS

Transición a la Tradición Burocrática

Bárbara D. Lynch
Rodolfo Flores Chauduví
José Luis Villarán Salazar

1. INTRODUCCION

El estudio del desarrollo de la irrigación suscita una serie de preguntas básicas relacionadas con el rol desempeñado por ésta en las sociedades andinas. Una suposición dominante, en gran parte de la literatura pasada, sobre la irrigación en el Perú, sugiere que los arreglos hidráulicos tanto en tierras semiáridas como en las áridas determinan en gran parte la naturaleza del estado y de la sociedad. La hipótesis hidráulica de Wittfogel, expandida, elaborada y aplicada al Perú por Stewart (1955), se constituyó en el paradigma elaborado y redefinido por toda una generación de intelectuales. Por ejemplo, Mitchell (1976), considera Quinua (Ayacucho) como una sociedad de irrigación y resuelve refutar algunas de las ideas de Wittfogel relacionadas con el centralismo y al despotismo. Aún así, Mitchell continúa percibiendo la irrigación como un factor preponderante en el proceso de formación social y política.

Tal vez, sería más apropiado considerar la agricultura basada en la irrigación como una actividad dominante en una de las varias zonas de producción explotadas por empresas agrícolas, familias y/o comunidades en los Andes, más que como la base de la

organización social local. Mayer (1977, 1979) y Golte (1980) elaboran este punto de vista. De acuerdo a Mayer, cada zona de producción controlada por una comunidad se caracteriza por un patrón de cultivo propio y un "sistema de distribución 'gratuito' de recursos, tal como el agua para riego, tierras de pastoreo y leña" (1979:57). Observando las interrelaciones entre las actividades agrícolas y de pastoreo en espacio y tiempo, Golte sostiene que las actividades de irrigación son relativamente flexibles, mientras que las actividades en tierras de secano deben ser programadas cuidadosamente para optimizar el uso del agua de la lluvia y para minimizar el daño de las heladas. Es así que las actividades en tierras secas determinan el calendario agrícola y las prácticas de riego serán alteradas y acomodadas a estas necesidades. Ampliando un tanto la verticalidad del concepto, Figueroa (1984) sugiere que la producción campesina en la Sierra implica una serie continua de intercambios entre la acumulación y la minimización del riesgo. Esta estrategia crea una diversificación tanto agrícola como ocupacional. En lo agrícola, los agricultores normalmente plantan muchas y diferentes clases de cultivos en parcelas físicamente dispersas. La producción pecuaria, la artesanía y el trabajo asalariado son los complementos usados para minimizar el riesgo agrícola.

La suposición de que la irrigación es la base de la sociedad y el punto de vista de que la agricultura de irrigación es sólo un componente de una estrategia compleja de sobrevivencia con dimensiones espaciales, temporales y ocupacionales, tiene implicaciones radicalmente diferentes para el desarrollo de la irrigación.

La irrigación en la Sierra también representa la convergencia de tres diferentes rutas hacia su desarrollo, cada una con su propio conjunto de relaciones entre gente, tierra y agua personificadas en instituciones. Sherbondy (1985) analiza estas relaciones dentro del contexto de los sistemas indígenas en Cuzco. Este patrón de relaciones y sus expresiones institucionales serán denominadas tradición andina de irrigación. Un segundo conjunto de principios e instituciones de irrigación fueron introducidos con la Conquista. Esta tradición hispana predomina en la Sierra de Cajamarca. Una tercera tradición, denominada burocrática (1), emergió durante el presente siglo. Esta tradición está compuesta por las instituciones, normas y valores asociados con el Estado y

con sistemas de riego construidos o administrados por agencias estatales. Todo esto no significa que la Sierra se esté convirtiendo en una sociedad netamente hidráulica o que el foco de control del sistema esté cambiando necesariamente del nivel local al estatal, sino que un nuevo conjunto de normas e instituciones ha surgido con lo que se denomina comunmente desarrollo de irrigación.

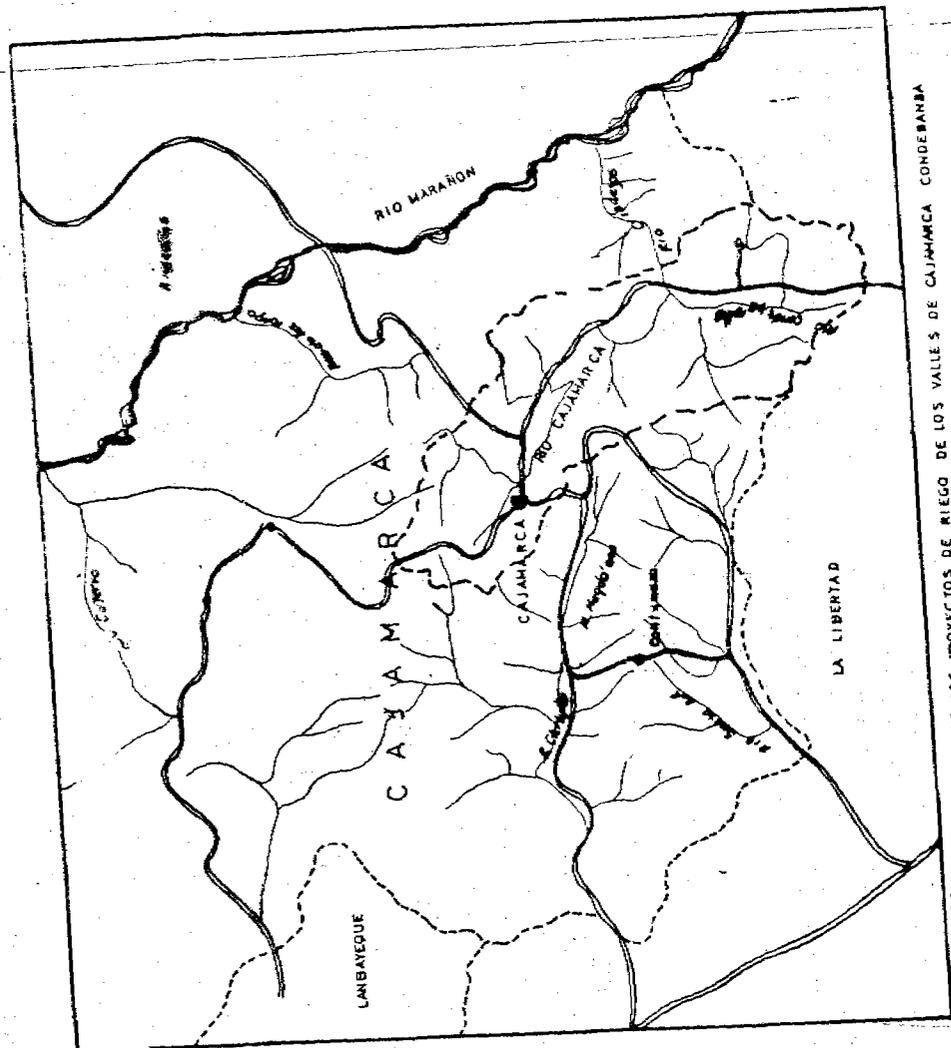
En algunos sistemas, la transición de la tradición hispana o de la tradición andina (o de alguna combinación de ambas) a la tradición burocrática parece estar aconteciendo. ¿En qué consiste esta tradición? ¿Cuáles son sus impactos e implicaciones? ¿Por qué parece estar ocurriendo con creciente frecuencia? Formularemos estas preguntas en referencia al desarrollo de la irrigación en pequeña escala en San Marcos, una pequeña capital provincial en el Departamento de Cajamarca.

San Marcos es un valioso caso que nos permite conducir: 1) el estudio comparativo entre las tradiciones de irrigación hispana y burocrática, 2) el exámen del rol de la irrigación en el contexto de un sistema agrícola diversificado y 3) el análisis de las razones e impactos de la transición de la tradición hispánica a la burocrática.

San Marcos está ubicado en la confluencia de los ríos Muyoc (Huayombamba) y Shilamaica, a más o menos 2.000 metros de altura. San Marcos y comunidades vecinas tienen varios microclimas distintos con condiciones variadas de suelos. Es una capital provincial —un núcleo urbano rodeado de anexos y caseríos— ubicada a dos horas de viaje de la ciudad de Cajamarca.

Densamente poblado durante el época Incaica, San Marcos fue convertido en 1565—6 en una reducción que concentró a las poblaciones de caxamarcas, Sañas, Cusmangas y Cañares (Flores, 1986). Hacia mediados del siglo XVIII, las mejores tierras del distrito fueron vendidas y consolidadas en grandes haciendas (Deene, 1977). Las tierras empinadas y menos fértiles fueron cultivadas por pequeños agricultores, muchos de los cuales tuvieron acceso a varias parcelas en diferentes alturas o zonas microclimáticas.

La historia demográfica de San Marcos muestra una presión creciente y constante sobre el uso de tierras bajo riego desde las postrimerías del siglo XIX, aunque la población en la zona de irrigación se mantuvo relativamente pequeña hasta los años 50. En



tre 1940 y 1961, la población en el distrito de San Marcos creció de 19.841 a 26.098 habitantes. El porcentaje de crecimiento para el periodo entre 1961 y 1972 disminuyó a más o menos 0.7 por ciento, debido a una fuerte ola migratoria. En las zonas regadas, cerca del núcleo urbano encontramos una tendencia opuesta. Una razón para el crecimiento de estas zonas bajas después de 1950 fue la erradicación de la malaria. Otra razón podría ser la "suburbanización" de las áreas rurales aledañas al núcleo urbano. Un resultado de la presión sobre las tierras regadas fue su creciente fragmentación y comodificación.

Con la promulgación de la Ley de Reforma Agraria de 1969, algunas haciendas de San Marcos fueron transformadas en cooperativas. La CAP Huayobamba, compuesta de 204 hectáreas irrigadas, 80,3 hectáreas de pastos naturales y 1454 hectáreas de monte, benefició a 86 familias. El deterioro de las condiciones del sector agrícola, la ley de parcelación promulgada por el gobierno de Belaunde en 1983 y el desafortunado empeoramiento de las relaciones de poder dentro de la CAP causaron su disolución en 1984. Sin embargo, las propiedades de la ex-CAP tienden a ser más grandes que en otras partes de la zona y la producción de comida y animales se destina mayormente a la comercialización.

La historia de la irrigación en San Marcos es compleja. Algunos canales tienen raíces precolombinas. Un sistema fue construido en el siglo XIX como empresa de una hacienda y otro para fines hidroeléctricos en los años 1960. La expansión del Estado a las actividades de irrigación local ocurrió tanto a nivel de regulación como a nivel de desarrollo de sistema. Tres agencias distintas tomaron parte en la creación de la tradición burocrática de irrigación: La Dirección de Aguas, La Fundación Terre de Bélgica y el Plan MERIS, con asistencia técnica de USAID.

El área de estudio, por lo tanto, contiene tierras de la vieja hacienda y pequeñas propiedades, zonas nuevas de irrigación y áreas rehabilitadas, producción pecuaria y agrícola y producción destinada al mercado y otra de subsistencia. Encontramos sistemas de riego controlados y operados localmente, un canal regulado y operado por la Dirección de Aguas y dos sistemas de canales extendidos, rehabilitados y administrados por el plan MERIS.

Pero San Marcos no es representativo de las comunidades de las tierras altas peruanas. Su población consiste casi en su tota-

lidad de mestizos de habla española. La ideología y el ritual que acompañan a las actividades de irrigación en la parte central y sur de la Sierra, en general no se observan en San Marcos. La irrigación es una actividad secular cuyas instituciones derivan de la tradición hispana o de la Ley de Aguas de 1969 y de las regulaciones del plan MERIS.

En 1984 se llevó a cabo un estudio socio-económico de la irrigación en San Marcos, como parte de un programa de investigación y entrenamiento diseñado con el objetivo de mejorar la administración del agua en los proyectos de pequeña y mediana escala llevados a cabo por el plan MERIS (2). Los objetivos del equipo de evaluación fueron: determinar el rol de la agricultura de riego en las estrategias de producción de la familia; examinar las relaciones existentes entre la agricultura bajo riego y en secano; establecer las influencias de la historia pasada de irrigación; y determinar el efecto de la intervención de la agencia en el comportamiento de los regantes y en las prácticas de administración de agua.

2. ESTRATEGIAS PRODUCTIVAS DE LA FAMILIA Y COMPORTAMIENTO DE IRRIGACION

El comportamiento de irrigación puede ser entendido sólo dentro del contexto de la economía familiar, que en San Marcos es principalmente una economía de subsistencia. El ingreso efectivo es limitado y se lo obtiene a través de la venta de los excedentes agrícolas, animales, productos recolectados, artesanías y del poder laboral de la familia. La propiedad de la tierra es un factor primordial de esta estrategia de producción y la agricultura de riego es afectada directa o indirectamente por los patrones de tenencia de la tierra. La tenencia de la tierra en San Marcos es distinta a los patrones comunes de otras partes de las tierras altas peruanas. Las propiedades comunales y las cooperativas virtualmente no existen y la dispersión de las tenencias parece ser un mecanismo menos importante de minimización de riesgo que en las partes Central y Sur (e.g., Figueroa, 1984; Guillet, 1981; Collins, 1986).

2.1 Adquisición de Tierra

Toda la tierra en la zona del proyecto San Marcos, sea bajo riego o en secano, ha estado en propiedad privada desde la disolución de la CAP Huayobamba, cuyas tierras bajo riego fueron mantenidas por la cooperativa y cuyos pastos naturales en la zona quechua fueron mantenidos y usados bajo un sistema comunal. Los propietarios de la tierra adquieren parcelas irrigadas y de tierra seca a través de herencia, compra o adjudicación (3). La herencia bilateral es común en San Marcos, aunque la distribución real tiende a favorecer al sexo masculino.

La erradicación de la malaria en los años 50 trajo consigo el desarrollo de un mercado de tierras en San Marcos. Campesinos de zonas altas y secas tienden a comprar tierras bajo riego en las proximidades del núcleo urbano de San Marcos. En las postrimerías de 1985, una hectárea irrigada en San Marcos costaba entre 18.000 y 20.000 Intis, precio pagado por el comprador sin mucho regateo. Aunque la irrigación del Plan MERIS es muy reciente para haber tenido un efecto pronunciado en la venta de tierra, datos de otros sistemas de riego sugieren un mejor acceso al agua aumenta el valor de la tierra y estimula la venta de tierra de terratenientes pobres a aquellos con más dinero a mano (e.g., Raynolds, 1986).

La creación de un mercado de tierras irrigadas tiene implicaciones interesantes para la organización del riego y la administración del agua. Donde los agricultores compran parcelas en la misma zona de irrigación, los cambios tienden a ser menores, pero cuando agricultores de tierras altas secas adquieren parcelas irrigadas, no sólo aumenta la presión sobre la fuente de agua, sino que se pueden generar distorsiones en el sistema de organización de riego debido a la falta de experiencia previa en la administración del agua. Tierras de riego próximas al núcleo urbano también pueden ser compradas para especulación. Queda por ver si los especuladores deciden invertir en el mejoramiento de la administración del agua a nivel de sistema o a nivel de chacra.

La mayoría de las familias del área del proyecto posee más de una parcela, con un promedio de 2.24 parcelas por familia (ver Tabla 1). Estas parcelas están normalmente ubicadas en distintas zonas microclimáticas, siguiendo, aunque sea en forma parcial, el patrón vertical descrito por Murra (1972), Brush (1977),

Golte (1980) y otros. El promedio de hectáreas bajo riego por familia es un poco menor —2.12 parcelas—, lo que indica la naturaleza limitada de la dispersión entre las grandes zonas ecológicas.

Cierto nivel de dispersión es común en todos los sectores estudiados en San Marcos, a excepción de Huayobamba, donde el tamaño de la parcela tiende a ser más grande y la producción combinada agrícola y pecuaria es una empresa más lucrativa.

La tendencia de adquirir parcelas de riego por parte de los agricultores de zonas altas y secas parece reflejar, por tanto, no sólo la "verticalidad", sino el deseo de trasladarse a una altura menor y más cercana a las facilidades urbanas, o dedicarse a la inversión especulativa.

La fragmentación es más marcada en San Marcos. Las tierras se dividen entre los herederos; las tierras de la cooperativa Huayobamba fueron divididas entre ex-miembros de la CAP; la venta de tierras es restringida sólo por los precios y la capacidad adquisitiva del comprador. El promedio de tenencia total es bajo —2.24 hectáreas para todo el distrito—. En la Huaylla, el promedio de la tenencia familiar es de 0.75 hectáreas. En contraste, en Huayobamba, el promedio total del tamaño de la tenencia es de 2.08 hectáreas y la mediana es de 2.0 hectáreas. Tal como se puede apreciar en la Tabla 1, el patrón de minifundio en tierras bajo riego es aún más acentuado en La Huaylla que en Huayobamba: las familias entrevistadas poseían entre una y ocho parcelas y entre una y cinco considerando sólo las parcelas de riego. Las familias de La Huaylla poseen un promedio de dos parcelas mientras que el promedio en Huayobamba es de 2.3.

La distribución de tierra en San Marcos es desigual, tanto en zonas bajo riego como en secano, y está altamente relacionada con la distribución de riqueza dentro del área del proyecto. El promedio del tamaño total de tenencia de la gente incluida en la muestra es de 1.1 hectáreas bajo riego y 1.1 hectáreas en secano. El noventa por ciento de las familias entrevistadas tienen una tenencia total de tierra por debajo de la unidad mínima agrícola familiar (cinco hectáreas en la Sierra; Caballero y Alvarez, 1980). Consecuentemente, las familias de San Marcos tienen que completar sus ingresos de la agricultura con otras actividades productivas.

2. Relaciones Tierra-Labor

La mayoría de las familias de San Marcos son dueñas y operan sus parcelas. Es muy raro encontrar gente sin tierra y casi no existen parcelas arrendadas. Sin embargo, allí donde la superficie total de las parcelas es muy pequeña para satisfacer las necesidades de subsistencia de la familia, sus miembros tienen que vender su fuerza laboral y/o la de sus animales de carga para aumentar la provisión de alimentos de la familia y obtener dinero en efectivo. Por el contrario, familias ricas con tenencias grandes y/o con familias pequeñas, tienden a contratar jornaleros en épocas de labor intensa o entran en una variedad caleidoscópica de arreglos de aparcería.

En la Huaylla, el 66 por ciento de los agricultores operan sus tierras propias usando sólo la labor familiar; 16 por ciento contrata peones para algunas obras específicas. En Huayobamba, el 42 por ciento emplea peones ocasionalmente. En San Marcos, los peones son pagados en efectivo y con comidas, lo que en 1985 vino a representar 15 intis por día además del desayuno y el almuerzo. Los empleadores son en general dueños de parcelas mayores de una hectárea, cuya población masculina económicamente activa se reduce por muerte o por migración. Las relaciones de cultivo compartido tienen variedad de formas. En general, la relación entre el propietario y el partidario depende de quien inicia el arreglo y del nivel de amistad o parentesco entre las dos partes.

Las formas de conducción de la tierra tienen un impacto directo en la administración del agua. A menudo, el propietario que tiene la responsabilidad organizativa directa en la toma de decisiones de irrigación delega los trabajos de riego en manos de los peones y partidarios, quienes tienen menor interés en el cuidado y conservación del sistema y de los suelos de la parcela. Por el contrario, el propietario puede no tomar las decisiones que respeten los intereses de los regantes reales. Finalmente, allí donde los dueños de las pequeñas parcelas son también partidarios o peones, ellos deben realizar una doble contribución: tanto a la construcción como al mantenimiento del sistema. Siendo estos agricultores demasiado pobres para contratar peones que les hagan sus tareas, ellos se ven forzados a servir de peones y partidarios para otros y a satisfacer esas obligaciones laborales.

2.3 Estructura Ocupacional y Administración del Agua

La mayoría de las familias de San Marcos se ocupa de una serie compleja de actividades productivas espacialmente dispersas. La agricultura es la ocupación principal y la base económica de las actividades productivas de la familia. Pero, si se toma en cuenta el reducido tamaño de la tenencia, la debilidad de los mercados y el limitado acceso a otras zonas de producción, las actividades productivas que no están relacionadas con la agricultura adquieren una relevancia crítica para el bienestar de las familias. Las actividades familiares se dispersan en espacio y se integran cuidadosamente en el tiempo, con producción agrícola y pecuaria integradas en base a las estaciones.

2.3.1 Agricultura

La agricultura se la practica en parcelas de secano y bajo riego distribuidas en varias zonas ecológicas. A excepción de Huayobamba, los cultivos de tierra irrigada y seca reciben atención y cuidado similares. La papa y el maíz son productos de primera necesidad que se cultivan en ambas zonas. Ollucos, ocas y habas se cultivan sólo en tierras secas y a mayores alturas. El cultivo de la cebada está también mayormente restringido a parcelas en secano, aunque se la encuentra mezclada con sorgo y alfalfa en una tabla irrigada en La Huaylla. Los cultivos restringidos a zonas bajas y bajo riego incluyen el ajo, el camote, las zanahorias, las arvejas, los porotos, las lentejas y varias verduras. Cultivos restringidos a una zona —sea irrigada o seca— se cultivan como complemento a la papa y el maíz y no como sus substitutos. A excepción del ajo, todos estos productos se cultivan para consumo doméstico.

Las prácticas de cultivo tanto en secano como bajo riego son esencialmente las mismas. Previo al Plan Piloto, las diferencias entre el rendimiento de tierra seca e irrigada eran muy pequeñas para determinar si la agricultura de riego tendría una ventaja comparativa sobre la de secano. Por ejemplo, el rendimiento de la papa es de 4000 kilos/hectárea, el promedio obtenido con riego es similar al obtenido en zonas secas, especialmente durante épocas de lluvia adecuada y de pocas enfermedades. La diferencia fundamental entre las dos zonas consiste en que los cultivos

de ambas épocas, seca y lluviosa, pueden ser cultivadas en tierras bajo riego, mientras que las parcelas en secano sólo pueden ser usadas para pastoreo durante la época seca.

2.3.2 Producción Pecuaria

La producción de ganado vacuno en Cajamarca se destina tanto a la producción de leche como a la de carne. Quince familias de Huayobamba pertenecen a una asociación de productores que vende leche a la planta de evaporación PERULAC en los Baños del Inca. La demanda local de leche es inestable y varias familias de San Marcos la producen exclusivamente para su uso y sólo en raras ocasiones se la vende a vecinos y parientes. El ganado vacuno usado como yunta pone a sus dueños en una situación ventajosa en las relaciones de arrendatario y de peón (4). Las vacas son usadas para la producción de leche y para la reproducción. Los animales representan una fuente segura de ahorros, fácilmente transformados en efectivo cuando se lo necesita, gracias al mercado semanal de animales en San Marcos.

La demanda de carne es relativamente estable. Muchos Huayobambinos y algunas familias de otros sectores se dedican al engorde de vacunos en sus pastos en tierras secas e irrigadas para su venta eventual en el mercado en San Marcos. Las ganancias dependen de la habilidad de regateo en la compra-venta de animales y en la disponibilidad de suficientes pastos para asegurar que los animales adquiridos ganen el peso adecuado. Por esta razón, muchas familias en Huayobamba prefieren dedicar sus parcelas bajo riego al cultivo de pastos mejorados.

2.3.3 Recolección

Dos productos colectados en San Marcos constituyen una fuente segura de ingreso suplementario y son favorecidos por la irrigación. La cochinilla se produce de insectos secados a escala (*Dactylopius austrinus*) que viven en el espinoso cacto pera. El insecto, recolectado principalmente por mujeres y niños y vendido en San Marcos, prospera en las hojas del cacto hechas succulentas por el acceso al agua. En los últimos años, ha habido un buen mercado para la cochinilla debido en parte a la disminución de su producción en el departamento políticamente conflictivo de Ayacucho.

Tara, o Taya, como se la conoce en San Marcos, es la vaina de un árbol leguminoso (*Casalpina espinosa*, Molina/Kuntze) nativo del monte. Cosechadas normalmente una vez por año, las vainas pueden ser recolectadas dos veces por año allí donde crece en tierras bajo riego. En San Marcos, hasta cuatro intermediarios compran tara de los recolectores a precios que fluctúan entre 70 y 100 Intis por quintal (110 libras) y envían las vainas a Pacasmayo, donde son procesadas y exportadas a Europa por su tanino.

2.3.4 Otras Ocupaciones

Ocupaciones secundarias incluyen la producción de artesanías (textiles, carpintería, albañilería y costura) y propiedad de pequeñas tiendas. Si bien estas actividades suplementan el ingreso de las familias agrícolas, ellas consumen tiempo y energía que podrían haber sido dedicados a la agricultura de riego. El trabajo asalariado es otra fuente importante de ingreso suplementario. De esta manera, las familias de San Marcos tienen poco tiempo para ocuparse de actividades que no estén integradas a su estrategia de subsistencia; y la capacidad de sus familias, o de los jefes de familia, de participar en actividades de administración de agua se ve severamente limitada. Por esta razón.

Los agricultores tienen que ser, frugales con su tiempo y energía. Participación en reuniones, comunicación del uno con el otro, rotación en la distribución y provisión de agua y trabajo de mantenimiento tendrán un "porcentaje de retorno negativo" una vez que se supera el nivel mínimo de esfuerzo (Uphoff 1986:15).

La necesidad de frugalidad es aún mayor donde la estrategia de subsistencia demanda la migración estacional para trabajo asalariado y actividades extra-agrícolas. Por lo tanto, no es probable que la administración del agua sea una actividad prioritaria para los sanmarquinos, sino que debe estar cuidadosamente integrada en la estrategia global de producción familiar.

3. ENTENDIMIENTOS Y PRACTICAS DE RIEGO

En vista de que las actividades de riego en San Marcos y en

Santa Rita forman parte de una amplia y variada tradición de irrigación, los agricultores ya poseen conocimiento de las prácticas relacionadas con el uso del agua, además de la experiencia previa en organización para la irrigación. Más aún, ellos tuvieron varias experiencias previas con agencias de gobierno y proyectos de obras públicas. Estos factores se reflejan en el comportamiento y expectativas relacionadas con la irrigación.

3.1 Medidas de Agua y su Uso

El uso de agua en San Marcos depende menos de los requerimientos de los cultivos que del volumen de agua y del periodo de tiempo en la que ésta está disponible y del tiempo de disposición de la familia para el riesgo entre sus otras actividades. En general, los regantes tratan de usar la mayor cantidad de agua en el menor tiempo posible.

Los sanmarquinos comparten algunas definiciones básicas sobre la medida del agua, así como reglas empíricas sobre el contenido de la humedad del suelo, intervalos ideales para el riego de cultivos determinados y relaciones entre el uso del agua y la productividad. Una de las medidas básicas del agua de riego en San Marcos es el *surco*. El surco se considera un flujo de aproximadamente 0.5 litros por segundo, pero varía de acuerdo al cultivo, el tipo de suelo, inclinación y largura del surco, y al estado de madurez del cultivo (5). El surco se interpreta también como un periodo de tiempo. Dos agricultores estimaron un periodo de provisión de tres horas a nivel de terrenos, y otro sugirió dos horas. En base a los surcos de agua disponibles se puede calcular la cantidad de tierra a dedicarse al cultivo de riego y la cantidad de semilla requerida.

Los cultivos se riegan ya sea por surcos o por riego de inundación. La papa, el maíz, la yuca, el camote, la cebolla, el ajo y la lechuga se riegan por surco. Cinco o seis surcos son eslabonados en una cadena: cada cadena tiene una compuerta por la que entra el agua de la acequia madre. Se considera que cinco o seis surcos de agua son suficientes para regar una cadena. El tamaño de la cadena varía con la inclinación de la parcela. El trigo, la cebada, las arverjas, los porotos, la alfalfa y el sorgo se riegan inundando las tablas. Este método puede causar serios problemas de erosión cuando los terrenos no son uniformes.

En lugar de examinar la humedad del suelo en el área de las raíces, los agricultores ponen mucha atención a la inclinación y el color de las hojas y a los indicadores superficiales de la humedad del suelo para determinar las necesidades de agua de las plantas. En teoría, los sanmarquinos prefieren el riego nocturno al diurno, porque se pierde menos agua cuanto menores sean los niveles de evaporación. Sin embargo, en la práctica, el riego diurno predomina por la inconveniencia y el costo extra del riego nocturno. En general, el riego nocturno se practica en épocas de escasez de agua.

3.2 Asignación y Distribución de Agua

El turno, una institución de irrigación común en la España medieval (Glick, 1970, Maass y Anderson, 1978) es, de acuerdo a normas locales, la unidad básica de asignación y distribución de agua. El turno se refiere tanto a la designación de días específicos de la semana o periodos del día para las laterales o los sectores de canal único, como al número de horas asignado a un determinado terreno. Por ejemplo, en Huayobamba el agua se distribuye a determinados sectores en días designados para ese propósito, pero dentro de cada sector no existe un patrón fijo de asignación.

El agua del viejo canal de La Huaylla era distribuida a dos sectores lineales (La Huaylla y Nulibamba-San Marcos) en rotaciones de doce horas. Dentro del sector de la Huaylla, los regantes fueron divididos en siete grupos de doce personas cada uno y cada grupo recibía agua en un día designado de la semana. Pero el turno no se hizo extensivo a regantes individuales. Los miembros del grupo regaban de acuerdo a cálculos estimativos de las necesidades de las plantas.

Se observaron turnos por hora en el canal Choloque y en algunos sistemas alimentados por vertiente, donde la escasez de agua es más pronunciada. El programa de distribución de agua en Choloque, preparado por el sectorista o representante de la Dirección de Riegos en San Marcos a solicitud del comité local de regantes, asigna agua a parcelas en días y horas predeterminadas. La duración del turno es directamente proporcional al tamaño de la parcela.

3.3 Derechos de Agua de Riego e Infraestructura

La Huaylla y Huayobamba tienen tradiciones distintas en relación a los derechos de agua. En la Huaylla y en otras localidades donde predominan las propiedades pequeñas, los derechos de agua son atribuidos a la tierra y por lo tanto pertenecen a los propietarios. Este hecho implica una obligación de participación en la limpieza y reparación de los canales y en la responsabilidad de elegir un juez de aguas. Los derechos de agua en Huayobamba pertenecen al patrón de la hacienda, quien los delega al arrendatario. Por su lado, el arrendatario distribuye la cantidad de agua disponible a los aparceros y colonos de la hacienda desde las 4:00 p.m. hasta las 7:00 a.m. A cambio de los derechos de usufructo de la tierra y el agua, los colonos deben proveer doce días de faena o trabajo en obras públicas por año y trabajar una semana por mes en los terrenos de la hacienda. La faena se la dedica mayormente a la limpieza de canales y reparación de cercas. Este sistema fue preservado por la CAP.

El agua en el Perú es considerada propiedad del estado, que la asigna a los usuarios de acuerdo a su necesidad. La autoridad de asignación la tiene la Dirección de Aguas. Los derechos de agua continúan estando inexplicablemente ligados a los derechos de tierra y se los adquiere a través de herencia y compra de tierra.

Previo al Plan MERIS, los derechos de la infraestructura física en La Huaylla pertenecían a los regantes, y los derechos de los canales de Huayobamba pertenecían al arrendatario de la hacienda. La presencia, del Plan MERIS en San Marcos incluyó la reestructuración de estos derechos en un proceso que ha generado conflicto.

3.4 Usos del Agua de Riego

El agua de riego en San Marcos se utiliza principalmente, pero no exclusivamente, para cultivos. El clima subtropical permite cultivos de época seca y de época de lluvia (campana chica y campana grande) además de árboles de clima caliente (v.s.), patatas, nísperos). Las Tablas 2 y 3 presentan una lista de los productos cultivados bajo riego en La Huaylla y en Huayobamba.

La mayoría de los cultivos bajo riego se producen para consumo doméstico, mientras que la alfalfa y el sorgo tienen valor

comercial como forrajes. También se vende la papa, el maíz, el camote y la yuca. Debido a problemas de transporte, cuellos de botella y la política de precios, los precios de los productos agrícolas son en general bajos o inestables, mientras que los precios de los insumos son altos y los suministros imprevisibles. Raramente las familias generan todos sus ingresos de la agricultura de riego y, particularmente, donde las tenencias bajo riego son muy pequeñas, la competencia por el uso de agua adquiere una mayor relevancia.

El agua se usa frecuentemente para regar los pastos naturales o mejorados. Durante la época de lluvias de 1984-5 (campana grande), aproximadamente el 37 por ciento de las parcelas bajo riego en Huayobamba y el 20 por ciento de las parcelas en La Huaylla fueron plantadas con pastos mejorados y forrajeras.

La alfalfa y el sorgo se cultivan frecuentemente en tablas y sirven en general para alimentar a los animales domésticos y, a veces, para la venta a otros productores de vacunos. Luego de la cosecha se amarra a los animales en las parcelas regadas para que consuman los residuos de las plantas y depositen su bosta en el terreno. De esta forma, el agua de riego contribuye a la rentabilidad de esta actividad de producción complementaria de muchas familias y provee una fuente directa de ingresos de algunas.

Si bien esta actividad no constituye un uso óptimo del agua desde la perspectiva de costo y beneficio, ella permite un uso más completo de las tierras secas y contribuye a la seguridad financiera de las familias de San Marcos en formas en las que la producción comercial de productos no puede.

La molinería es un uso tradicional del agua de riego para actividades no agrícolas en San Marcos. Aunque el número de molinos ha disminuido en los últimos años, cuatro molinos en La Huaylla y dos en Huayobamba continúan moliendo maíz, trigo, arvejas y lentejas tanto para consumo doméstico como para la venta. Los molineros en La Huaylla criticaron al Plan MERIS porque ellos dependen del flujo constante y regular del agua, pero a menudo lo encuentran reducido o bloqueado sin notificación previa. Cuando llueve, el vigilante del Plan MERIS cierra la boca-toma para prevenir el ingreso de basura al canal. Pero sin el flujo de agua, los molinos no funcionan y los clientes de los molineros se quejan por la espera de varios días para recibir su harina.

La generación de electricidad es el cuarto uso del agua de

riego. Por las tardes, el agua del canal de Huayobamba se desvía a una caída para generar electricidad. La provisión de electricidad en 1985 fue inadecuada y se proveyó a la mitad de la zona en bloques alternados de dos días. La demanda de electricidad en el Perú excede a la oferta y no existen alternativas más baratas que la hidroeléctrica, debido a los altos precios del combustible.

El agua del canal también se usa para faenas domésticas. La provisión de agua para el sector urbano de San Marcos proviene del canal Choloque. Esta es una de las razones de la escasez de agua en ese sector. Los reglamentos del Plan MERIS establecen que el agua debe ser sacada del canal antes de ser usada para lavar la ropa y otros usos domésticos. El agua sucia no debe ser devuelta al canal. Si bien esta prohibición se respeta en la mayor parte del área de acción. La contaminación del canal es común entre los usuarios de corrientes arriba, quienes no tienen interés en mantener la limpieza del agua que se suministra corriente abajo.

El agua del canal se saca también en grandes baldes y luego se la mezcla con tierra gredosa para la fabricación de adobes. En aquel sector de Huayobamba donde hay poca tierra para construir viviendas, los agricultores tienden a construirlas al lado de sus parcelas irrigadas. Los adobes se secan en el lugar donde se construirá la casa. El problema que se presente no está relacionado tanto con los usos conflictivos del agua como con la remoción de tierras irrigables de uso agrícola.

La colecta de cochinilla es más lucrativa donde el insecto habita las vainas húmedas del cacto pera espinosa (Moran et. al., 1982) y menos productiva donde el cacto es seco. De esta forma el riego crea un ambiente favorable para la producción de cochinilla. Igualmente, la tara produce vainas dos veces por año cuando se la riega y sólo una vez por año sin riego.

El Plan MERIS ha sido sensible con las necesidades de agua para objetivos no agrícolas e instaló un pequeño tanque para facilitar la extracción de agua para usos domésticos cerca de la cola del canal de La Huaylla.

4. LOS SISTEMAS DE RIEGO

4.1 Sistemas de Vertiente

San Marcos tiene sistemas de riego de vertiente y de desvío de río. Existen unos 25 sistemas de vertiente en el distrito que se

veles distrital y provincial eran arrendatarios de la hacienda Huayobamba y contaron con el apoyo del núcleo urbano de San Marcos y caseríos aledaños para la ejecución del proyecto. Residentes de todo el distrito fueron conminados a contribuir en la construcción del canal, sin importar si serían beneficiados o no por la nueva fuente de electricidad o de agua de riego. El canal se acabó de construir en tres años y los participantes entrevistados consideraron su contribución como una forma de labor forzada. El canal hidroeléctrico de Huayobamba proveyó agua tanto para la generación de electricidad como para el riego.

4.2.2 La Huaylla

El viejo canal de la Huaylla fue dividido en dos sectores lineales, cada uno supervisado por un juez de aguas, elegido en una asamblea de regantes y reconocido por autoridades legales y políticas. Los jueces de agua trabajaban sin remuneración. Más o menos desde 1925, estos jueces eran molineros que necesitaban de un flujo confiable para mover las ruedas de sus molinos en forma rentable, aunque casi no consumían nada de agua, dejándola correr para otros usos. Por eso es que los molineros estaban tan interesados en mantener los canales ubicados por encima de los molinos, pero no les interesaba su destino final. El poder de estos jueces—molineros venía de su prestigio y del hecho de que eran elegidos por y responsables ante sus constituyentes. El control fue facilitado por el pequeño número de regantes del sistema y la abundancia relativa de agua. Los regadores de La Huaylla consideran la época de los jueces molineros como un tiempo de orden e igualdad. La distribución era predecible, las multas eran innecesarias y el juez de aguas sólo tenía que llamar la atención para que los problemas se solucionaran. La participación en trabajos de limpieza y mantenimiento del canal era masiva. Los pocos ausentes contribuían con dinero para la compra de chicha y comida que se distribuía entre los trabajadores.

La autoridad de los jueces duró hasta 1975, cuando se formó el Comité de Constitución de la Asociación de Regantes de la Huaylla, de acuerdo a la Ley Peruana de Aguas de 1971 (Ley General 17752). La distribución de agua por sector y por grupo continuó durante este periodo, pero la ley dispuso el nombramiento de vigilantes—repartidores por el teniente gobernador de

entre los miembros del comité. El vigilante nominado reemplazó al juez de aguas elegido.

El periodo inmediato que precedió a la formación del Comité de Regantes fue muy tenso para la Huaylla. En 1974, el Muyo se desbordó y arrasó grandes extensiones del viejo canal de La Huaylla e inundó campos y huertos de los alrededores. Tal como se indicó anteriormente, la población y la venta de tierra en la zona de irrigación se estaban incrementando. En 1940 había 75 familias en La Huaylla; hacia 1961 el número se incrementó a 87 y en 1972 llegó a 114. La población se hizo mas heterogénea a medida que los residentes de zonas altas compraban parcelas irrigadas para producir forrajes y pastos para engordar al ganado. Algunas familias no tenían relaciones familiares en La Huaylla ni experiencia previa en riegos. La presión creciente sobre las facilidades de riego existentes y su rápido e inesperado deterioro a causa del ensanchamiento del lecho del río ocurrió casi simultáneamente. Fue en estas circunstancias que la autoridad de los jueces-molineros comenzó a declinar.

El Comité de Regantes se formó por mandato del recientemente nombrado sectorista del distrito de San Marcos. Su primer acto fue el de cerrar el molino del último juez de aguas porque éste había descargado agua al río. Se impusieron multas y por primera vez se recolectaron cuotas en efectivo. Los libros de actas del Comité registran muchos problemas en la administración de agua y otros relacionados con la capacidad administrativa del vigilante. Las multas se incrementaron, mientras que los problemas de robo de agua, pastoreo en los bordes de las zanjas, pérdida de agua y falta de manutención de los caminos de vigilancia al lado de las zanjas continuaron.

4.2.3 Choloque

El canal de Choloque fue similarmente controlado y manejado por jueces de aguas elegidos hasta 1975. Los regantes eran responsables de la limpieza río—arriba de sus parcelas, pero surgieron problemas cuando algunos regantes limpiaban más cuidadosamente, mientras que otros limpiaban partes del canal que no correspondían a las áreas de sus parcelas. Esta práctica de administración fue eventualmente abandonada.

El sector sufrió escasez de agua y conflicto durante los años

70. Estos problemas fueron probablemente el resultado de las mismas presiones que afectaron a La Huaylla: incremento en la presión de la población, incremento en la heterogeneidad social y el desastre natural. En 1975, los regantes de Choloque pidieron la asistencia del sectorista del Ministerio de Agricultura para el diseño de un sistema de rotación. Durante ese tiempo, se formó un Comité de Regantes y el sectorista nombró un vigilante, quien supervisó el riego de época seca y fue pagado por los regantes que recibieron papeletas donde se les notificaba sobre sus turnos. Los turnos se asignaban en base a una estricta relación entre horas y hectáreas. Choloque, al igual que los otros sistemas de canal, dependió de la movilización de la labor local para su mantenimiento y reparación.

5. TRANSICION A LA TRADICION BUROCRATICA DE IRRIGACION

5.1 Incursión de la Agencia en la Irrigación de San Marcos: Por qué y Cómo se Inició

Los años 70, consiguientemente, fueron testigos de la presión creciente sobre los sistemas de riego de San Marcos, generada por una combinación de factores interrelacionados: desastre natural, presión demográfica y cambio social acelerado. La respuesta local fue la de buscar asistencia para la irrigación fuera de la zona. Los residentes de Choloque acudieron al sectorista del Ministerio de Agricultura para que les resolviera sus conflictos con un programa de riego. En 1972, los agricultores de La Huaylla, Chuquiamo y Mollorco pidieron asistencia a SINAMOS para la rehabilitación y solicitaron comida suplementaria de CARITAS. Estas solicitudes fueron iniciadas por un pequeño grupo que contrató con sus propios fondos un ingeniero para el diseño de los planes de un nuevo canal.

En 1977, el Comité pro-construcción, de reciente creación, compuesto por los residentes de las aldeas de Mollorco, Chuquiamo y La Huaylla presentó solicitudes de colaboración a la Fundación ASBL-Terre de Bélgica. El grupo Belga ofreció asistencia técnica y material a condición de que los cultivadores contribuyeron con su fuerza laboral. El Comité presentó los planes ante-

riormente comisionados a la fundación belga, pero los belgas rediseñaron el proyecto, incluyendo un sifón para traer agua desde el lado de Huayobamba del río hacia Chuquiamo Alto y Mollorco. La principal fuerza detrás de estas solicitudes era un pequeño grupo de agricultores que superaron tanto intereses creados como una incredulidad pasiva, pero que eventualmente vieron paralizado su proyecto.

En 1980, el Plan MERIS empezó sus estudios en el área de San Marcos y al año siguiente se firmó un acuerdo de colaboración con la fundación belga para trabajar en el canal de Huayobamba, desde la bocatoma hasta el sifón. Los belgas aprobaron la provisión de cemento, fierro, arena y cascajo; la comunidad ofreció su fuerza laboral y el Plan MERIS la maquinaria y el personal calificado. La construcción del sifón se demoró debido al mal diseño, a la inundación y a la falta de supervisión técnica adecuada. Hacia fines de 1984, los fondos de la ASBL-TERRE para el canal de Chuquiamo Alto se agotaron. Mientras tanto, el Plan MERIS concluyó el nuevo canal de La Huaylla incorporando algunas tierras nuevas y sumamente inclinadas, alimentando agua al viejo canal de La Huaylla (Lateral A) y otros siete laterales, y finalmente vaciando los pocos excedentes en la cola del canal Choloque.

La tradición burocrática no fue simplemente impuesta en San Marcos. Una constelación de problemas y presiones sociales, demográficos y ecológicos minaron la legitimidad y resquebrajaron la capacidad de aguante de las instituciones derivadas de la tradición hispana de irrigación. A consecuencia de la creciente incapacidad de estas instituciones para responder a las necesidades de irrigación, los sanmarquinos buscaron activamente la asistencia externa. Pero la asistencia externa trajo consigo nuevas instituciones, todavía no adaptadas a las necesidades locales, y nuevas redes de relaciones entre regantes y burócratas.

5.2 Agricultores y Agencias en el Proceso de Desarrollo

En San Marcos, las iniciativas de los agricultores se dirigieron a la incorporación de nuevas áreas en La Huaylla.

Los agricultores presentaron solicitudes para la construcción del canal Chuquiamo Alto-Marcopampa-Mollorco, pero sólo un pequeño grupo de agricultores participó activamente en el proce-

so de pedido y en la planificación de las nuevas obras. Otros agricultores fueron indiferentes y no ofrecieron sus opiniones respecto al diseño del sistema.

Cuando la fundación ASBL-Terre y el Plan MERIS firmaron el acuerdo de cooperación en 1981, hubo muy poca participación de los agricultores de La Huaylla y casi ninguna por parte de agricultores de otros canales. El resultado fue una confusión en relación a los objetivos del proyecto. Los agricultores de La Huaylla y de Choloque sostienen que en el pasado hubo un mejor entendimiento entre el Plan MERIS y la fundación belga. El acuerdo que requería la construcción de un solo canal, saliendo directamente del sifón, era una opción que los agricultores consideraban más barata.

El Plan MERIS planificó mejoras en Huayobamba sin considerar intereses locales. Cuando la agencia sugirió una reunión con regantes locales para llegar a un convenio, sólo dos o tres regantes de Huayobamba asistieron. Los regantes de Huayobamba rehusaron en general participar en la construcción de las mejoras del Plan MERIS porque: 1) ellos no fueron consultados sobre esas obras y no vieron ningún valor en ellas y 2) ellos hubieran ofrecido su fuerza de trabajo si el proyecto hubiera sido diseñado para incluir nuevas áreas en el sistema de irrigación.

El primer proyecto grande de irrigación financiado externamente en San Marcos, el canal Chuquiamo-Marcopampa-Mallorco, se inició en 1981 con labor local. La asistencia alimenticia ofrecida consistió en leche en polvo, aceite, gallina enlatada y chococo. La fuerza de trabajo consistía en 214 beneficiarios en potencia: 95 de Chuquiamo, 72 de Mallorco y el resto del anexo Marcopampa. Los niveles de participación declinaron gradualmente durante los cuatro años del periodo de construcción. En 1981, el porcentaje de ausentismo era de 3.7 por ciento; el año siguiente llegó al 33.7 por ciento debido a la falta de herramientas y la ausencia de la maquinaria pesada cuando se la necesitaba para la excavación y la construcción de la plataforma para el sifón. Esta última obra resultó muy grande para la capacidad física de la fuerza local de trabajo. La moral de los agricultores se debilitó cuando las estructuras fueron colocadas impropiamente y tuvieron que ser rediseñadas;

El nivel de ausentismo subió a 68.7 por ciento en 1983, cuando 113 agricultores tuvieron que volver a las obras del Plan

MERIS. Durante los tres primeros meses de 1984, sólo 6.5 por ciento de la fuerza laboral inicial continuó trabajando en el canal. El promedio de asistencia durante el periodo de cuatro años fue de más o menos 50 por ciento de los beneficiarios en potencia (6). El trabajo se paralizó debido a la falta de apoyo económico de la Fundación ASBL-TERRE.

La construcción del canal de La Huaylla por el Plan MERIS comenzó en 1983 con fuerza de trabajo pagada y contribución laborales locales. Cada beneficiario se comprometió a contribuir con un total de doce tareas, sin considerar el tamaño de su tenencia en el área de incorporación. Las 1,030 tareas completadas representan un nivel de participación de más o menos 76 por ciento. La participación diaria estuvo por debajo del nivel acordado de 18 agricultores por día, con un promedio de solo 7.8 hombres por día.

Las doce tareas asignadas a cada uno de los 113 beneficiarios en potencia fue insuficiente para acabar el canal. El Plan MERIS suplió el trabajo voluntario con obreros asalariados y el canal se concluyó en menos de seis meses. La notoria disminución de la participación a comienzos de Octubre de 1983 coincidió con el periodo de preparación de la tierra para la campaña grande. La escasa participación pudo estar relacionada también con el hecho de que la conclusión del canal pareció inminente y a la existencia de labor asalariada. Hacia fines de 1983 los porcentajes de ausentismo llegaron al 60 por ciento.

En suma, los factores que contribuyeron a la disminución de la participación en San Marcos incluyeron:

1. La exclusión de los regantes del proceso de la planificación (7).
2. La falta de apoyo a las contribuciones locales de labor con la provisión oportuna de herramientas y equipo pesado.
3. El desengaño, debido a la mala planificación en la ubicación de la infraestructura.
4. El conflicto con otras obligaciones de trabajo, tanto a nivel de chacra como a nivel de proyectos en obras públicas.
5. La falta de convenios con los agricultores para determinar exactamente los requerimientos de mano de obra y la provisión de medios que aseguren la asistencia.

La tradición burocrática trajo consigo ciertas suposiciones sobre la participación y la movilización laboral. La primera es

que el costo de la oportunidad de los agricultores para proveer su mano de obra en la construcción es bajo, comparado con los beneficios derivados de la irrigación. Una segunda suposición es la de considerar que aquellos que participan en la construcción serán los futuros beneficiarios del sistema. Esto acontece sólo en casos donde los dueños/operadores conducen por sí mismos las tareas de riego y no en casos donde se las transfiere a los arrendatarios y peones. Una tercera suposición es que los agricultores contribuirían voluntariamente con su mano de obra a un proyecto sin haber participado en el proceso de la planificación. Los defectos de estas última suposición son ilustrados por los graves problemas de participación encontrados en Huayobamba.

La transición de las tradiciones de irrigación hispana y andina a la tradición burocrática viene acompañada de cambios en la organización local de irrigación. En sistemas que están nominalmente bajo la autoridad del Ministerio de Agricultura, la autoridad del varayoc o juez de aguas es reemplazada por la del Comité de Regantes, formado cuando se concluye el canal.

El Comité de Regantes de La Huaylla se formó de la fusión de los comités de La Huaylla y de Nulibamba-San Marcos, y desde 1983 se expandió e incluyó a los usuarios de agua del área de incorporación. El Plan MERIS, a través de la Oficina de Desarrollo Agrícola, ha intervenido activamente en el funcionamiento del comité buscando la resolución de problemas relacionados con la distribución de agua y al mantenimiento del canal. Pero, en lugar de reforzar la capacidad organizativa local, los técnicos del Plan MERIS asumieron las funciones del comité y se apropiaron los roles en la toma de decisiones. Los directores del comité se convirtieron en figuras pasivas que ejecutan lo que fue programado por la agencia. En este proceso, ellos perdieron la representatividad y la autoridad de la que gozaban los jueces-molineros.

El canal de Choloque también combinó dos Comités de Regantes y, por la relativamente baja capacidad de provisión de agua del sistema, el nuevo Comité fue capaz de mantener la autoridad sobre los regantes. Se instituyeron cuotas y la aplicación de multas y sanciones ha sido estricta. El Plan MERIS no ha desempeñado ningún rol en la organización del Comité, que mantiene fuertes relaciones con el sectorista del Ministerio de Agricultura. Los procedimientos de asignación de agua fueron instituidos e implementados por más de una década.

En teoría, el Comité de Regantes elige de entre sus miembros un vigilante cuyo nombramiento es aprobado por el Ministerio. Algunos vigilantes reciben pago, de las cuotas recolectadas entre los usuarios del agua, y otros no reciben pago, pero son favorecidos con agua. El vigilante es responsable de la apertura y cierre de las puertas del canal a su debido tiempo. Además, él debe supervisar y reportar casos de robo o mal uso de agua.

En La Huaylla, los vigilantes fueron elegidos en el pasado por el Comité de Regantes. La Lateral A de La Huaylla todavía tiene un vigilante sin pago elegido por el comité. Sin embargo, rompiendo la tradición, el vigilante del canal principal de La Huaylla es un empleado asalariado del Plan MERIS y ex-empleado del proyecto. El contacto entre el vigilante y el comité de regantes es mínimo. Existe un descontento general con el trabajo del vigilante y resentimiento por su posición. El vigilante no tiene contacto con el sectorista representante del Ministerio de Agricultura en San Marcos. La falta de control del comité de La Huaylla sobre el vigilante es un sintoma del resquebrajamiento institucional que, si no se lo repara, puede deprimir permanentemente la capacidad local de administración de agua. Por otro lado, los regantes consideran que tener un vigilante que es al mismo empleado asalariado del Plan MERIS constituye una intromisión del Plan en el control y asignación de agua.

6. DISCUSION

Lusk y Riley (1986:287) sugieren que el desarrollo de la irrigación consiste en lograr "un equilibrio entre las desventajas de la administración institucional pública y las fallas del mercado" o, puesto en términos más positivos, entre el bien común o público y las necesidades individuales. La transición a la tradición burocrática es un trayecto reiterado hacia la consecución de este equilibrio a pesar de los severos obstáculos externos. Probablemente se pueda llegar a un equilibrio exitoso reforzando las instituciones viables de las tradiciones hispana y andina y reemplazando los vestigios y elementos disfuncionales de estas tradiciones con una serie de nuevas adaptaciones adecuadas tanto al medio ambiente local como a la economía nacional. La transición de la tradición hispana de irrigación a la tradición burocrática en San Marcos ha sido difícil y aún no se ha completado. Las dificul-

tades de transición se generan en parte por la discordancia que existe entre las dos tradiciones y en parte por la incapacidad del Plan MERIS de construir sobre los aspectos positivos de los sistemas de irrigación existentes. En parte, ellas también se generan de los problemas internos del sector burocrático. Finalmente, muchos de los problemas enfrentados por los nuevos sistemas del Plan MERIS son precisamente aquellos que forzaron a los agricultores a acudir a la asistencia externa: recursos económicos inadecuados, presiones crecientes sobre las tierras irrigadas, creciente heterogeneidad poblacional, y reducida capacidad de los regantes para invertir tiempo en el mantenimiento y administración del sistema a causa de sus otras obligaciones ocupacionales. A estos factores deben añadirse los efectos empobrecedores de las desventajosas condiciones del comercio externo de los productos peruanos y los efectos de la continua crisis de la deuda externa, sobre todo en el sector agrícola.

Los problemas de transición en San Marcos son más agudos en seis áreas: derechos de la propiedad del agua e infraestructura física, distribución de agua, participación de los agricultores en la construcción, iniciativa local, capacidad de la agencia para responder a las iniciativas de los agricultores y coordinación entre agencias. Las primeras cuatro áreas reflejan la incoherencia que existe entre las políticas de la agencia y las expectativas locales, producto de experiencias previas en irrigación. Las dos últimas áreas problemáticas se generan por la relativa novedad de los proyectos estatales y por la falta de un enfoque coherente.

6.1 Cambios en Derechos de Propiedad

La incorporación de nuevas áreas de la irrigación en La Huaylla implicó una transferencia de derechos de agua de los regantes del canal viejo a los regantes del área de incorporación. Consecuentemente, los regantes de la Lateral A se opusieron a la construcción del canal y poco hicieron para cooperar con el Plan MERIS.

La asignación de derechos sobre la infraestructura del sistema es aún más problemática. Previo al Plan MERIS, los derechos de la infraestructura de La Huaylla eran de los regantes, mientras que en Huayobamba fueron asignados al arrendatario de la hacienda. Los canales construidos y alineados por el Plan

MERIS son de propiedad del estado y percibidos como tales por los agricultores. La percepción de la propiedad de canales preexistentes, mejorados por el Plan MERIS, es nebulosa. Los regantes no están seguros si pertenecen al estado o a la comunidad. Legalmente, sin embargo, canales que no han sido mejorados pertenecen a sus constructoras y sus descendientes o a la comunidad, pero los nuevos canales y los mejorados por la agencia del gobierno son de propiedad del estado. Esto desalienta a los regantes que rehusan invertir su tiempo en el mantenimiento y reparación. La situación se complica por el hecho de que no se asignó a ninguna agencia la responsabilidad de mantenimiento del canal.

6.2 Capacidad Organizativa Local

Es difícil decir si el declive en la capacidad local de organización es producto de la participación de la agencia. Se podría suponer que este declive se genera por la creciente heterogeneidad social o por las pesadas cargas impuestas al sistema debido al crecimiento de la población en la zona de irrigación. Pero, al Plan MERIS ha sido incapaz de revertir este proceso y más bien lo ha estimulado: 1) al no haber incluido a los regantes en el proceso de la planificación, 2) al haber nombrado y supervisado directamente a los vigilantes y 3) al haber intervenido directamente en las actividades del Comité de Regantes.

Por ejemplo, los regantes de la Lateral A no aceptaron la autoridad de los vigilantes y eligieron en su lugar a uno de los antiguos jueces de aguas. Este conflicto no ha permitido la creación de un sistema de turno por hora y ha estorbado los esfuerzos del Plan MERIS de rotar agua entre las laterales. Similarmente, el Plan MERIS no ha podido establecer un sistema de turnos en Huayobamba, donde se ha mantenido el programa de irrigación por sectores establecido por la CAP antes del proyecto. El robo de agua, especialmente por los regantes de la cabecera, es un problema serio. En general, el Plan MERIS no ha podido lograr el apoyo de los regantes que usaban agua de los viejos canales de la Huaylla y de Huayobamba. Los de Huayobamba sienten que fueron excluidos y esperan recuperar el control de la administración del agua.

6.3 Cambios en la Asignación y Distribución de Agua

El turno parece ser una institución más viable en los sistemas de vertiente y en el canal de Choloque que en los dos canales del Plan MERIS. Si bien el Plan MERIS es, en parte, un esfuerzo para asegurar a los regantes una fuente segura de agua, su impacto en las áreas del proyecto tuvo resultados opuestos por 1) el aumento del área de acción y 2) la incapacidad de programar y supervisar esquemas adecuados de rotación. El flujo que llega a las chacras depende del volumen de agua disponible en el canal durante ese tiempo, una cantidad que fluctúa ampliamente dependiendo de los cortes de agua río-arriba. La incorporación de nuevos regantes al sistema ha incrementado también la variabilidad de provisión de agua en las chacras. La falta de distribución confiable de agua en las chacras causa también que los regantes usen el agua fuera de sus turnos para suplir lo poco que reciben en los días asignados (8). Esto produce una reacción en cadena, exacerbando los problemas de desconfianza y de uso del agua fuera de turno.

6.4 Respuesta a las Iniciativas Locales

Las respuestas del Plan MERIS a iniciativas locales y el reconocimiento de instituciones de irrigación existentes en San Marcos fueron mixtas. La construcción del canal de La Huaylla fue, por lo menos en parte, una respuesta a iniciativas locales. Esto se evidencia por el rol del Comité Pro-Construcción en la contratación del ingeniero y en el pedido formal de asistencia de SINAMOS. Hasta el ingreso del Plan MERIS a San Marcos en 1980, la agencia tuvo suficiente experiencia previa con agricultores como para incluir a la comunidad (por lo menos en forma mínima) en las primeras fases de desarrollo del proyecto. Un Acta de Acuerdo fue firmada con representantes de la comunidad antes de la iniciación de la construcción.

Sin embargo, la constitución del comité no fue representativa de toda el área; el comité incluyó sólo a unos cuantos regantes de Huayobamba y a ninguno de Choloque. En general, el rol de la comunidad en la planificación fue pasivo. Los resultados de la representación distorsionada en el comité son notables en Huayobamba, donde las mejoras del sistema son consideradas "cosméticas" por muchos agricultores (9).

Actitudes similares se presentan también entre los regantes de la Lateral A de La Huaylla. A pesar de eso, el hecho de que los regantes de La Huaylla y agricultores de Chiquiamo Alto y Mollocco han estado envueltos en el proceso de solicitar asistencia técnica y financiera para la construcción, ha resultado en general en una actitud positiva y constructiva hacia la presencia del Plan MERIS en San Marcos.

6.5 Coordinación Burocrática

La responsabilidad del desarrollo de la irrigación en el Perú pertenece mayormente, pero no en su totalidad, al INAF (Instituto Nacional de la Ampliación de la Frontera Agrícola), una unidad semi-autónoma del Ministerio de Agricultura. El Plan MERIS, una unidad administrativa subordinada al INAF y al PEPMI, es esencialmente una agencia de planificación y construcción que ha asumido responsabilidades adicionales en las áreas de desarrollo agrícola y en la regulación del uso de agua (10).

La Dirección de Aguas del Ministerio de Agricultura es una oficina de regulación encargada de la implementación de la Ley de Aguas. Esta institución no tiene la capacidad de llevar a cabo actividades de construcción o rehabilitación. Se espera que el Plan MERIS se retire del proyecto una vez que se llegue al estado de "desarrollo agrícola completo", en un período de cinco años después de la construcción. Luego de la entrega del sistema de parte del Plan MERIS a la autoridad de la Dirección de Aguas, ningún organismo estatal tiene responsabilidad de su mantenimiento. Esta queda a cargo del Comité local de Regantes, cuyos miembros no tienen los derechos de propiedad de la infraestructura.

7 CONCLUSIONES

La agricultura de riego es un componente vital de la economía de San Marcos, pero, por sí misma, ella puede proveer subsistencia sólo a una pequeña minoría de los residentes del área. Otras familias tienen que integrar la producción agrícola de riego dentro de una estrategia compleja de producción que incluye el cultivo de tierras de secano: la producción pecuaria, la recolección, las artesanías, el trabajo asalariado y el comercio. Por esta razón, el agua es importante no sólo para la agricultura sino tam-

bién para otras actividades productivas. En este contexto, la administración del agua no es la base de la interacción social, sino un mero componente del complejo sistema de relaciones sociales y económicas. Su desarrollo debe ser sincronizado e integrado a las otras actividades.

La tradición de irrigación que surgió en San Marcos a través de los siglos pasados parece haber derivado de la experiencia colonial española más que de las instituciones y normas indígenas andinas. Esta tradición le ha sido razonablemente útil a San Marcos hasta la década de 1970. Una combinación de factores locales y externos (sequía, daños de inundación, presión de la población, heterogeneidad social, crisis agrícola, cambios en las leyes del agua) ha erosionado gravemente la capacidad local de administración de la irrigación. La respuesta local fue la de procurar la asistencia de agencias externas.

En lugar de reforzar las instituciones existentes de irrigación, la asistencia externa ha causado una transición difícil e incompleta de una tradición a otra. El proceso aceleró aún más la erosión de instituciones y roles pasados (el vigilante, el turno, organizaciones locales de irrigación), sin producir en su lugar un nuevo conjunto de roles e instituciones viables. Finalmente, la transición de la tradición hispana a la tradición burocrática de irrigación ha sido dificultada aún más por la falta de una definición clara de las esferas de responsabilidad. Todavía no se aclaró dónde acaba la responsabilidad del Plan MERIS y dónde comienza la del Comité de Regantes. Ni es siempre claro cómo han de dividirse las responsabilidades entre el Plan MERIS, una oficina de desarrollo y la Dirección de Aguas, una oficina de regulación.

Estas dificultades son tal vez inevitables, pero han sido agravadas por la crisis económica del Perú en general, la que afecta al sector agrícola en particular. No existen recursos suficientes para crear una administración eficiente de los programas de desarrollo de la irrigación. Además, grupos locales de regantes no tienen la capacidad de provisión que tienen las oficinas estatales. La combinación de precios bajos e inestables de los productos agrícolas con altos costos de los insumos y la creciente necesidad de la familia por conseguir dinero en efectivo, reducen la capacidad del agricultor de invertir en mejoras necesarias. El tiempo del agricultor es sumamente valioso, sin embargo, los programas de la oficina muchas veces fallan cuando suponen que su tiempo estará

siempre disponible para las actividades de labor o de organización.

Para acabar, debe notarse que la transición de la tradición hispana a la burocrática no ha procedido al mismo paso en todos los sistemas de San Marcos, ni han ocurrido los mismos problemas allí donde la transición está en proceso. En La Huaylla y en Huayobamba, los impactos sociales de la transición han sido mixtos en el mejor de los casos, mientras que los beneficios económicos han sido reales para muchos regantes. En Choloque, la intervención burocrática parece haber mitigado graves presiones en el sistema y reducido los niveles de conflicto. Los sistemas alimentados por vertiente quedaron totalmente fuera del alcance de la operación burocrática. Su pequeño tamaño ha contribuido a su viabilidad, pero puede ser también que la extensión del sistema de La Huaylla haya permitido que la demanda por agua vertiente se haya mantenido a niveles manejables.

NOTAS

(1) En lugar de examinar las tradiciones de irrigación, Hunt (1986) crea una tipología de sistemas de riego basada en la localización de su centro de autoridad. El distingue entre sistemas privados, localmente controlados (Cuadro de Irrigación Comunal) y sistemas de irrigación externamente centralizados o controlados (Cuadro del Gobierno Nacional). Esta tipología tiene muchas debilidades, ya que no todos los sistemas localmente controlados obtienen su autoridad de la comunidad. Primero, el control no siempre emana del lugar de ubicación del cual se obtiene la autoridad. En algunos casos —y Choloque es un buen ejemplo— la autoridad del Estado es delegada a la comunidad de regantes, los que controlan el sistema. En otros casos, individuos o entidades locales pueden administrar un sistema sin tener control sobre el mismo. En el Perú, es más útil ver las tradiciones de irrigación no como tipos o modelos, sino como ramales que se juntan en una variedad de sistemas de irrigación en diferentes partes de la Sierra.

(2) El Plan MERIS, El Proyecto de Mejoramiento del Uso de Agua y Tierra en la Sierra, fue un programa de irrigación a pequeña y mediana escala iniciado en 1976 y generado a partir de las preocupaciones peruanas en relación a la: 1) producción de cultivos, 2) migración de la Sierra a Lima y 3) erosión. El programa fue inicialmente administrado como una unidad semi-autónoma del Ministerio de Agricultura Peruano. Financiamiento para proyectos en Cusco fueron provistos por la República Federal Alemana; dineros para trabajos en Junín y Cajamarca procedieron de USAID. En los últimos años, se realizaron varios reportajes evaluativos del programa (ver Keller et al., 1984; Wilkinson et al., 1983; Painter et al., 1985). En 1986, un equipo del plan MERIS/USAID condujo actividades de investigación y extensión, destinadas a producir una estrategia para mejorar el uso del agua a nivel de chacra en la Sierra, y específicamente para los sistemas del Plan MERIS. Los datos socio-económicos presentados en este trabajo fueron reco-

lectados por la autora, por el Dr. José Luis Villarán, por el Lic. Rodolfo Flores Chanduvi y por Ruth Aguilar Cobián. El Lic. Jorge Orillo Zevallos recolectó datos comparables del sistema del Plan MERIS en Santa Rita.

(3) Esta última forma se aplica sólo a las tierras de la hacienda Huayobamba que fueron distribuidas entre su población residente en 1971, como resultado de la Reforma Agraria.

(4) Jornaleros pueden ganar hasta 45 Intis por día con una yunta.

(5) Este número se lo obtuvo pidiendo a varios agricultores en forma individual que indicaran el volumen de un surco. El volumen indicado fue entonces medido en un conducto Parshall. Considerando las condiciones del cultivo, del suelo y de la tierra, el volumen del surco se mantuvo sorprendentemente uniforme.

(6) Dentro del contexto de San Marcos, beneficiario se refiere a la familia dueña de una parcela a ser irrigada. A cada familia se le asigna un número de tareas o bloques de tiempo laboral en base al número de parcelas que posee en la zona. No se tomó en consideración

el tamaño de la tenencia. Aunque este procedimiento no es igual en otras partes del Perú, se supone en Cajamarca que los participantes en las actividades de construcción y mantenimiento serán adultos del sexo masculino.

(7) El INAF (1985) reconoció que este factor fue el mayor defecto de previas políticas de irrigación, aunque todavía no determinó cómo incluir la participación local en las primeras fases del desarrollo del proyecto.

(8) Los turnos en La Huaylla fueron establecidos por sectores, pero no para parcelas individuales. El uso de agua fuera de turno en este caso significa la extracción de agua del canal principal en días asignados al uso de otro sector.

(9) En cierto modo, esta actitud refleja el hecho de que Huayobamba fue mayormente un esfuerzo de rehabilitación y de mejora más que de incorporación de nuevas tierras al cultivo.

(10) Ver Nunberg, 1983 y Painter et al., 1986, para un análisis detallado del contexto institucional del Plan MERIS. Algunos de los aspectos tratados anteriormente fueron identificados por el Ing. Julio Guerra.

17
**TABLA 1: DISTRIBUCION DE PARCELAS Y PARCELAS BAJO RIEGO
 SAN MARCOS (CAJAMARCA), 1985**

Sector	Familias	Parcelas / Familia		Total Ha / Familia		Ha. Bajo Riego / Familia	
	En Muestra	Promedio	Mediana	Promedio	Mediana	Promedio	Mediana
Huayobamba	42	2.29	2.0	2.08	1.00	1.94	2.00
Choloque	62	2.27	2.0	2.03	1.25	0.61	0.75
La Huaylla Antigua	51	1.90	2.0	1.18	0.50	0.74	0.30
La Huaylla (Inc.)	69	2.07	2.0	1.61	0.75	0.90	0.50
Manantial Chuquiamo	36	2.75	2.5	2.58	1.38	0.30	0.07
Canal Chuquiamo	38	2.39	2.0	5.01	1.31	1.37	0.25
SAN MARCOS	298	2.24	2.0	2.24			

**TABLA 2: CULTIVOS EN TIERRAS BAJO RIEGO: LA HUAYLLA
 CAMPAÑA GRANDE**

Cultivo	CAMPAÑA GRANDE				CAMPAÑA CHICA				Ambas Estaciones	Total Parcelas	o/o Parcelas
	No. 1	No. 2	Otro	o/o Parcelas	No. 1	No. 2	Otro	o/o Parcelas			
Papa	37			16.6	87			40.7	23	101	55.5
Yuca	7	3		4.5	5	1		2.8	4	12	6.6
Camote	2	5	1	3.6	3	2		2.3	4	9	4.9
Zanahoria	1		1	0.9			2	0.9	1	3	1.6
Arracacha				0.0	1			0.5		1	0.5
Maíz	80	7	1	39.5	1			0.5	1	88	48.4
Cebada	2			0.9	2	3		2.3	2	5	2.7
Trigo	2	1		1.3	2	1		1.4	1	5	2.7
Sorgo				0.0		1		0.5		1	0.5
Arvejas	4	6		4.5	12	16	2	14.0	6	34	18.7
Frejoles	4			1.8		5		2.8		10	5.5
Alfalfa	32	18	7	25.6	39	16	5	28.0	46	71	39.0
Rye grass			2	0.9			2	0.9	2	2	1.1
Pastos	2	1		1.3	3	1		1.9	3	4	2.2
Ajo	3	2		2.2	5	2	3	4.7	2	13	7.1
Rocoto	1			0.4	1			0.5	1	1	0.5
Repollo				0.0	1		1	0.9		2	1.1
Col				0.0	1	1		0.9		2	1.1
Cebolla				0.0		1	1	0.9		2	1.1
Tomate				0.0		1		0.5		1	0.5
Palta		1		0.4		1		0.5		1	0.5
Caña Azúcar	1			0.4				0.0	1	1	0.5
Linaza			2	0.9				0.0		2	1.1

No. parcelas = 240 Parcelas bajo riego = 193
 No. familias = 120 Familias con tierras bajo riego = 118

Parcelas donde no hay datos sobre cultivos:

Campana grande 5
 Campana chica 15
 Todo el año 11

N (Estación seca) 167 parcelas irrigadas
 N (Estación lluviosa) 177 parcelas irrigadas
 N (Todo el año) 182 parcelas irrigadas

TABLA 3: CULTIVOS EN TIERRAS BAJO RIEGO: HUAYOBAMBA

Cultivo	Campaña Grande			Campaña Chica			Total Parcelas	Ambas Campañas	Total Parcelas	o/o Parcelas		
	No. 1	No. 2	Otro	Parcelas	o/o	No. 1					No. 2	Otro
Papa	19			22	41	4			14	51	60	69.0
Yuca	10	5		18	7	4			12	14	26	29.9
Camote	3	5		9			1		4	6	9	10.3
Maíz	38	10	4	56	1				1	1	52	59.8
Cebada	1			1	1						2	2.3
Trigo	2	2	2	5	1	3		3	3	5	7	8.0
Sorgo			7	0	6	3			5	15	1	1.1
Arvejas	1	4		6						0	1	1.1
Frijoles	1			1						0	1	1.1
Lentijas	0	1	0	1						0	1	1.1
Alfalfa	8	3	2	13	8	2	1		10	14	14	16.1
Pastos	1			1	1					1	2	2.3
Ajo	1	5	7	7	11	5	3		12	24	20	23.0
Repollo				0						1	1	1.1
Patata	1			1						0	1	1.1
Linaza			1	0			1		1	1	1	1.1
No. parcelas	= 96											
Total familias	= 42											
				Parcelas bajo riego = 91								
				Familias con tierra bajo riego = 41								
Parcelas bajo riego donde no hay datos sobre cultivos:												
Campaña grande				2								
Campaña chica				7								
Todo el año				4								

(*) Apartado 18-5469. Lima 18 - Perú

EL RIEGO EN AIJA

Santiago Erik Antúnez de Mayolo R.*

El proceso secular de aridización de nuestra patria avanza de S a N y de O a E (Antúnez, 1976). El volumen de la precipitación pluvial por esta causa disminuye aproximadamente en un 70% por siglo. A esta merma de agua en los ríos se suma la disminución ocasionada por los deshielos de las cordilleras, que, de 2,872 m³/s de agua que proporcionaban en 1532, hoy tan sólo contribuyen con unos 350 m³/s.

Los incas fueron conscientes de este proceso de aridización y lo controlaron mediante el riego de los pastos altoandinos (Antúnez, 1981). A partir de Pizarro, la dominación hispana y durante la republicana, la aridización y desertificación del territorio aumentó en forma creciente. Esta afirmación puede ser comprobada por quien lea las Crónicas de los siglos XVI y XVII y compare sus descripciones con lo que hoy presenciamos, donde se constata el cambio profundo que ha ocurrido.

En este caso, se debe tomar conciencia de lo urgente que es impedir que hombres y animales sigan depredando la cobertura

vegetal, y de la imperiosa necesidad de que se adopten previsiones y ejecuten obras que coadyuven a controlar, o por lo menos disminuir, los efectos de la aridización y desertificación de nuestro territorio. De otra forma, los habitantes del mañana carecerán de agua para las más vitales necesidades y sólo la verán discutir sin poder aprovecharla en los meses de lluvia, que cada año serán más erráticos e imprevisibles.

Aproximadamente hacia 1620, Bernabé Cobo recorre el territorio nacional y en su obra nos da la siguiente descripción:

“Desde que entra la Sierra en los términos del Perú por la provincia de Quito, hasta llegar a la provincia de Guaylas, que es la diócesis de Lima, no tiene más que una loma o cordillera de cerros nevados, al modo de una cresta, la cual por unas partes es más ancha que por otras, pero que desde la provincia de Guaylas se divide en dos ramas o *cordilleras nevadas* que corren por las orillas o extremos de la sierra; la una por el lado occidental de ellas, no muy apartada del Mar del Sur, y de la otra por el lado oriental”.

El ramal oriental de la Cordillera de los Andes a que se refiere Cobo es conocido como “Cordillera Blanca”, debido a que sus faldas y cumbres estaban cubiertas de nieve; hoy sólo sus picachos están en parte. Mientras que el ramal occidental está hoy desprovisto de nieves y se le denomina “Cordillera Negra”, debido a que hace muchas décadas sus más altas cimas nevadas dejaron de serlo. Una de las pocas veces que la vi blanca, por partes, fue en 1921, cuando cabalgando de Aija a Huaraz (38 km) dejaba el instinto del animal encontrar entre el albo manto el camino más seguro que me condujera al paso de Cuncush (4,435 m.s.n.m.).

El proceso de aridización del territorio ocasionó la desaparición de los nevados en la Cordillera Negra y la reducción del área de las nieves perpetuas, proceso acentuado por la acción de inmigrantes y sus descendientes, así como la de los bovinos, equinos, ovinos, caprinos y suidos introducidos en nuestra patria.

En el Antiguo Perú no existió la costumbre de quemar los pastos; esta práctica fue instaurada en nuestra patria por los ganaderos hispanos, que siguiendo la costumbre española prendían fuego a los pastos en la noche que antecede al día de San Juan

(24 de Junio).

Tal práctica destruyó la vegetación anual y reemplazó las plantas suculentas por el incomible iru y el duro ichu, cuyas profundas raíces y resistencia les permitían soportar la acción del fuego. Las pasturas que tenían los incas no fueron los pajonales que hoy existen.

Contribuyó a esta desertificación del territorio el tipo de ganado importado ya que, al comer, arranca del suelo las plantas, desarraigándolas, con lo cual no rebrotan; en cambio los camélidos, bien sean llamas, alpacas, vicuñas o guanacos, cuando comen, cortan los pastos con sus dientes, los que así rebrotan fácilmente.

No menos incidente en la desertificación del territorio fue que los inmigrantes y sus descendientes dejaron que sus animales destruyeran los canales que regaban unos quince millones de hectáreas de pastizales.

Esta destrucción de los canales de riego de los pastos se debió a que los ovinos, bovinos, equinos y caprinos, al caminar, pisaban los muros de las acequias de riego, destruyéndolas, pues habían sido construidas con champa; en cambio, antaño no sucedía esto, ya que nuestros camélidos saltan sobre las acequias sin destruir sus bordes.

El daño fue tan grande que en 1567 López García de Castro creó la autoridad de Alcaldes de Aguas para que éstos evitaran se prosiguiera el daño. Al particular, en los Anales de Montesinos (1642: 2:21) se lee:

“1567, comenzó a erigirse el oficio de Alcaldes de Aguas en este Reyno, originase de que en la mayor parte de sus tierras se riegan por acequias, y los ganados las echaban a perder”.

Estos alcaldes fueron incapaces de controlar el daño, pues en 1613 Guamán Poma impetra a los hispanos y amargamente comenta cómo el ganado introducido destruía la paciente y enorme red de riego creada por las culturas precolombinas.

Hoy día podemos observar los restos de estos canales en la Puna.

Los incas acostumbraron a regar los pastos para aumentar la infiltración de las aguas y así disponer de mayor dotación de agua

en los pisos inferiores, a los que llegaba de dos a seis meses después de haber cesado las lluvias. En esta forma, la agricultura en la quechua y en la chala o llanos se efectuaba intensivamente. Este provechoso sistema de aprovechar la tierra y el agua ha ido decayendo conforme los manantiales o puquiales fueron disminuyendo sus aguas.

En nuestro continuo trajinar por las serranías de la patria hemos constatado, a lo largo de los años, el agotamiento de muchas de estas fuentes de agua.

Otro elemento que ha contribuido enormemente al alejamiento de las lluvias y desaparición de los nevados ha sido la tala de la vegetación arbórea, arbustiva y de matorral que existía en nuestro territorio. En la costa, millones de hectáreas de bosques fueron convertidos en carbón. Otra decena de millones de hectáreas de lomas, cuyas plantas ocultaban a hombres cabalgando, fueron también exterminadas por el excesivo pastoreo y la substitución de la fauna a que hemos aludido anteriormente.

Tal acción en la costa formó focos calientes que disiparon las nubes, cuyas masas húmedas ascendieron, convirtiéndose en hielo microscópico que fue arrastrado hacia otros lugares.

Algo similar a lo acontecido en la costa sucedió en la sierra y en la puna. La molición del habitante promedio, la codicia del minero y la imprevisión de los ganaderos llevaron a destruir la vegetación arbustiva. Desapareció así el "Cuncuchs" (*Puya raimondi*) que crecía exuberante en el abra antes mencionada y en la que hoy no se ve un solo ejemplar. Esta extinción se debió a que, además de ser empleados sus vástagos como leña, los ganaderos hispanos y sus descendientes también la talaron, debido a que las puntas de las hojas de esta planta terminaban en agujas curvas con puntas hacia arriba, donde se enganchaban los vellones de los carneros que iban a comer los tiernos pastos que crecían al pie del cuncush por efecto de la humedad que la misma planta ocasionaba. Al engancharse el vellón, el animal saltaba y cada vez que lo hacía quedaba enganchado más alto, resultando finalmente en el aire.

Hoy sólo quedan ejemplares de cuncush al norte del paso de Cuncush, en el lugar conocido como Huinac.

El sombrío panorama que tendrá el Perú en el siglo XXI exige que presentáramos escuetamente lo que antecede, para tomar

conciencia de la gravedad del proceso de aridización y desertificación, agravada por la erosión, debido al inadecuado manejo del suelo. De proseguir este actuar, aumentará el hambre, miseria y violencia para la generación del año 2000 (Antúnez, 1986).

La falda oriental de la Cordillera Negra forma el flanco NO del Callejón de Huaylas, mientras que su falda oriental da origen a la formación de "vertientes", en las que se hallan enclavados los valles de Nepeña, Casma Huarmey, Culebras y Fortaleza. Aija se halla situada en la cabecera del río que desemboca al norte del puerto de Huarmey.

De las nieves que constatará Cobo en la Cordillera Negra, sólo queda la conocida con el nombre de Marey, que se encuentra en una pequeña caverna a 4,520 m.s.n.m. al pie del abra de Huancapeti (4,534 m.s.n.m.). De Marey se extrae el hielo que se lleva a Aija envuelto en ichu, el que no llegará a derretirse mayormente si al transportarlo las raíces del ichu están sobre la nieve y la punta del ichu hacia el exterior y hacia abajo.

Al sur del paso de Huancapeti, aproximadamente a un kilómetro y medio, encontraremos la naciente de la quebrada de Llocilla, en cuya cabecera existen tres vasos naturales o lagunillas que fueron utilizadas por los pobladores pre-colombinos, quienes aumentaron su capacidad de almacenamiento mediante represas. Estas lagunas de Llocilla han perdido sus nombres primitivos, que de niño escucháramos citar; hoy se les conoce simplemente como Santiago 1, 2 y 3.

Más al sur arranca otra pequeña quebrada en la que encontraremos otros tres vasos naturales, que también fueron represas y utilizados, que se denominan las lagunas de Q'aran.

Las quebradas de Llocilla y Q'aran se juntan en el lugar denominado Pallca. Este lugar de encuentro de las aguas fue también el del encuentro ceremonial, tal vez ritual religioso de las comunidades de los pueblos de La Merced y de Aija.

La tradición de reunirse en Pallca perduró hasta hace unos 7 lustros. En este lugar se recibía o despedía a los hijos o visitantes ilustres de Aija, bajo el sol calcinante o protegidos por los ponchos de la lluvia. Entre la fanfarria de los músicos, discursos, abrazos y libaciones, se expresaba el afecto de un pueblo que siempre se distinguió por su hospitalidad, cultura y civismo, y que inspiró a Raimondi calificar a Aija como la "Perla de las vertientes".

En nuestros días ha desaparecido la costumbre, pues una carretera de 35 km. une Recuay con Aija. Esta carretera fue construida con el esfuerzo del pueblo bajo la dirección de Constantino Antúnez, sin costo para el Estado. Decíamos el civismo de los habitantes de la provincia de Aija, ya que caminos, locales escolares, iglesias, represamiento de lagunas y otras cosas han sido construidas por el esfuerzo de sus moradores.

El arroyuelo que se forma en Pallca era detenido mediante una construcción de piedra conocida como Ucanan, que servía como toma repartidora de aguas que distribuía diez riegos al canal de Huacsimba y para diez riegos al canal de Qesimpa. La construcción precolombina de piedra ha sido reemplazada por una de concreto y compuertas de fierro.

El canal de Huacsimba lleva las aguas a Quirap y Shipshaq (La Merced) y va faldeando el picacho de Pushpum, constituido por magnetita, conocido como imán negro o hembra. En tanto que el canal de Qesimpa faldea el picacho de Q'aqesh (imán macho) hasta llegar a Hirqa, encima de Aija. Cuenta la leyenda que la construcción de este canal fue posible debido a que dos sacerdotes se convirtieron en culebras y taladraron la roca.

En Hirqa, encima de la ciudad de Aija, se bifurca la toma para regar los cultivos al pie de Aija y los de Seque, que se hallan en la falda opuesta del cerro. Aija fue construida sobre una ladera de roca, impropia para el cultivo. De noche, las aguas son almacenadas en los q'ita (estanques de agua) de Huancall, al pie de Marqato, así como en el de Shiquin, al pie de Chunchunpunta.

La ciudadela de Marqato precedió cronológicamente a Chavín. De niño, más de una vez jugué entre sus chullpas y silos que aún existían en parte destruidas, ya que la mayor parte de las piedras habían sido empleadas para levantar los anchos muros de la Iglesia de Aija. Otra parte, no menos considerable de restos precolombinos, fue empleada para construir los cimientos de los edificios de la ciudad de Aija. Con el terremoto de 1970, prácticamente desapareció lo que restaba de Marqato y gran parte de los restos arqueológicos de Chunchunpunta.

Si bien quedan recuerdos del proceso judicial por el cual los habitantes de Aija se liberaron de la obligación establecida por los Incas de llevar los troncos de árboles con los cuales se construían los puentes sobre el río Santa en las inmediaciones de la ciudad de Recuay, no quedan testimonios escritos ni tradición oral sobre

la forma cómo se construyeron los muros que represaban las numerosas lagunas, así como tampoco detalles de la técnica que se seguía para la construcción de los "qita" o estanques que sirven para almacenar las aguas que llevarán los canales o acequias.

Los vasos de almacenamiento de agua, según la técnica contemporánea, tienen la pared en contacto con el agua, casi vertical, y un plano inclinado fuera de la laguna para resistir la presión del agua.

En las qochas (lagunas) de Aija que han sido represadas observamos lo contrario. Los muros interiores son construidos probablemente con arcillas impermeables y tienen una ligera inclinación que, como hemos dicho, se introduce en la laguna, probablemente para disminuir la fuerza del agua y maximizar la impermeabilidad, al mismo tiempo que se disminuye el empuje de salida y se reduce el efecto erosivo al desaguar.

Los parapetos de las presas son construidos con piedra o champas y un barro lajoso (arcilla) que será fuertemente apisonado (h'arur). Las compuertas son construidas con champas, si es que la presa es de poca altura, mas si los muros son altos, las compuertas (shucclu) de descarga, son construidas con champas y piedra, con canales de descarga del mismo material.

Caso notable es el de la laguna de Tapacocha, en las inmediaciones de Aija (actualmente forma parte de la Provincia de Recuay). Sus muros deben tener alrededor de 4 mt. de alto. Si mal no recuerdo, esta laguna cuenta con una decena de compuertas de descarga, situadas a distintas alturas, a fin de descargar sucesivamente el agua almacenada del nivel superior al inmediato inferior.

El almacenamiento de las aguas se logra mediante el q'ocha h'aruna, que consiste en bloquear la salida del agua aplicando champas y barro lajoso fuertemente apisonado (h'arur) para evitar la filtración a través del tapón.

Las compuertas se abren mediante el q'ocha tocurani, es decir, golpeando fuertemente con un turqu (bastón) de queru (Aliso, *Alnus* sp.).

Los estanques o q'ita de Huancall y Shiquin son de poca altura, aproximadamente metro y medio, y fueron construidos con champas y piedras. Los desagües son canales de piedra. Es probable que antiguamente a estos estanques se les denominara qitaqocha, es decir, parecido a una qocha o lagunilla.

La precipitación pluvial sobre la localidad de Vertientes es reducida, ya que depende de las nubes que vienen del Atlántico y que ya han descargado parte de su contenido sobre los valles interandinos y el Callejón de Huaylas. A esta pluviosidad de origen atlántico hay que añadir las escasas formaciones nebulogénicas generadas en el Pacífico. Cuando las nubes proceden de la zona ecuatorial, las lluvias son intensas, pues están asociadas al fenómeno de "El Niño", ocasionando más daños que beneficios, dada la alta gradiente y la topografía accidentada de la zona de Vertientes.

Estas condiciones singulares han generado un derecho de aguas especial, que lo diferencia del derecho de agua en los valles interandinos, donde se regula mayormente por la distancia a la que el predio se halla de la bocatoma del canal de riego. En Vertientes, el derecho de riego lo tiene el predio cuyos requerimientos de agua son mayores dentro de una escala de valores establecida.

La primera opción la tienen las menestras, debido a que cuando les falta el agua las vainas se abren y se disemina la semilla.

Antaño se cultivó el pushpo (*Phaseolus* sp.), variedades de poroto de altura, que llegaban a los 3,400 m.s.n.m. y que hoy sólo se encuentran hasta los 2,300 m.s.n.m., ya que se perdieron las variedades de más altura, en gran parte debido al ataque de pestes y plagas introducidas en la zona.

Hoy el pushpo o numia ha sido substituido por las habas. El tarwi o chocho (*Lupinus mutabilis* sp.) se siembra alrededor de los campos y mayormente en cultivo de secano (chuchin).

La segunda opción en el riego la tienen el maíz y luego el trigo y cebada. Antiguamente existieron dos variedades de cereales nativos de los Andes, procedentes de Argentina y Chile. Su cultivo fue introducido al retorno de las tropas incas que invadieron Bolivia y Chile, trayendo consigo estas variedades al Perú.

El tuca era parecido a la cebada y el mangu al centeno; tal vez, el grano conocido como chili o q'ara (Antúnez, 1979) corresponde a una mutación del tuca o una variedad introducida en la época hispana. Este grano es muy estimado por el campesino puneño debido a su resistencia a las heladas, sequías y granizadas. Es más nutritivo que la cebada o trigo y de muy fácil cocción, ya que revienta como el pop-corn al ser tostado. Es de fácil masticación.

ción.

En 1976 proporcionamos semillas y sugeríamos al Director de Experimentación de Puno que se propagaran estas variedades y mejorara sus características. Además del chili, que es parecido a la cebada, en Aija se hallan las variedades de q'ala peca de grano grande parecido a la avena; el tintash, de grano más pequeño, de color parecido al trigo, y el coshru, de grano arrugado y de parte pequeño oscuro; todos estos granos son sumamente raros por hallarse en extinción y no recibir la atención de parte de los genetistas.

Es probable que, en base a las distintas necesidades de agua de estas dos especies (tuca y mangu), subsista hoy la diferenciación de prioridad de agua de riego, pues, después del maíz, la primera preferencia la tiene el trigo y luego la cebada, ya que se considera a esta última como más resistente a la sequía.

La última opción en el riego la tienen los pastos, cuyo sistema radicular les confiere mayor resistencia a la sequía.

Los terrenos cultivados en callpar, es decir, bajo riego, pueden recibir el riego bajo dos modalidades. Cuando hay abundancia de agua los suelos son inundados, pues en este tipo de cultivo no hay surcos.

En las tierras bajo riego y con escasez de agua, el cultivo se realiza bajo la modalidad de chaqui-requesinan, es decir, el agua se hace detener en las inmediaciones de la planta, para lo cual se atraviesa el surco con el pie y se dirige el agua hacia la planta con la ayuda del "turqu".

Los canales secundarios de riego bifurcan sus aguas en los puntos conocidos como yacu-raquina, lugar de discordia de los colindantes o regantes en la determinación de igual repartición de las aguas. En Aija no llegamos a ver las piedras horadadas que empleaban los wari (Ayacucho) para repartir equitativamente las aguas. Las piedras por sus huecos sólo dejaban pasar una cantidad precisa de agua. Lamentablemente, en Ayacucho ya no se puede determinar el volumen de agua que se empleaba en algunas parcelas, pues los cuidadores de las ruinas amontonaron todas las piedras que se hallaban en los campos de cultivo.

De niño vi en Hirqa y aún hace unos meses volví a presenciar la reunión de los agricultores en el yaquuna (Junta de Regantes), que diariamente se realizaba entre las 5 y 30 y 6 y 30 de

la mañana. Presidía la Junta el Juez de Aguas (cuyo nombre quechua es *yacu raqueq*). Este Juez, cual el "mallku umachuriri" de los aimaras, resolvía sobre el terreno las pretensiones al mejor derecho del agua de cada uno.

Son los regantes quienes otorgan autoridad al *yacu raqueq*, así como al *mallku umachuriri*, para que reparta el agua. De haber sido autoridades estatales *inças*, en el caso de Aija, hubieran recibido la designación de *Yacu Qamayoq*.

Hace menos de medio siglo que el Ministerio de Agricultura, con su Dirección de Aguas, asumió la designación de los Jueces de Aguas. Hasta entonces, tal nombramiento era realizado por los mismos agricultores, quienes el mes de Abril se reunían y elegían entre ellos al que sería el *yacu raqueq* el año siguiente.

La Autoridad de Aguas tenía la atribución de ordenar el *qocha pitse*, o sea, la limpieza de las acequias y canal principal. Esta tarea se realiza todos los lunes que siguen al domingo de Quasimodo, es decir, 8 días después de Pascua de Resurrección.

Probablemente, en la antigüedad, esta tarea de limpieza de las acequias se efectuó en la luna llena que cae entre abril y mayo, fecha movible que los sacerdotes hispanos (para erradicar las prácticas paganas) obligaron a cambiar a la Pascua de Resurrección.

El *yacu raqueq* decidía asimismo la oportunidad de efectuar la clausura de las compuertas de las lagunas y sus aperturas.

En los casos que en la Junta los regantes no se ponían de acuerdo en quien tenía mejor derecho a las aguas, correspondía al Juez visitar los predios y, después de su inspección ordenar el reparto del agua.

LA LLUVIA COMO RIEGO

Cuando los cultivos se realizan bajo secano (*chuchuín*) se requiere que la precipitación pluvial ocurra tanto para salvar el cultivo como cuando el suelo debe estar húmedo para poderlo labrar y sembrar.

Además, en aquellos lugares de reducido escurrimiento de agua, o al haberse agotado el agua almacenada en las *q'ochas*, es también indispensable que se produzca la lluvia a fin de disponer de agua para el riego.

Al no llover en todo el orbe, todos los pueblos han acostum-

brado elevar sus plegarias a todos los dioses del universo. Las culturas precolombinas peruanas también iniciaron sus rogativas más racionalmente, pues desarrollaron posteriormente la técnica de la "Huacaylla", que consistía en una inducción de lluvia que la civilización occidental sólo después de 450 años llegó a crearla cuando sus aviones fueron capaces de volar a gran altura y sembrar las nubes con sales de yoduro de plata para producir la llamada "lluvia artificial" (Cloud seeding).

Antecedentes:

"Huacaylla, procesión supersticiosa que usaban los indios invocando la lluvia". Ricardo 1586:41

"¿De qué lagunas traen cántaros de agua para rociar la chacra y pedir lluvias? ¿A qué lagunas tiran piedras para que no se sequen y vengan lluvias?" Reyna 1653:8

"Se mochaba al ídolo *Urpai Uachac* (Cima del cerro) para tener lluvias". Mangas ms. 1663:8

"Cordillera de Cachén. Cuando la estación es muy seca y no llueve desde mucho tiempo y de consiguiente sus sembríos se están perdiendo, bajan a la Costa con odres y, dirigiéndose hasta el puerto de San José, llenan sus odres de agua de mar, la que llevan enseguida hasta su tierra y la desparraman con ceremonia en los terrenos a donde quieren que llueva". Raimondi ms. lib. 1959:123

"Los de la sierra bajaban a Chilca, donde hacían contrata con el Alcalde, quien les pagaba para que llevaran el agua a las alturas de Huarochiri, a fin que produjera las lluvias que traerían las aguas a Chilca. "Pucomanta" es probablemente el lugar donde la dejaban vaciar, goteando sobre sargazo que también llevaban de la playa. Dicen que tenían que bajar corriendo, pues cuando la dejaban vaciar, al poco rato comenzaba a llover. Los pastores no dejaban llevar el agua, porque las crías de los carneros se les morían con la granizada. El agua se sacaba de altamar, a la altura de las salinas de yaya. Cuando la *Llapama* (avenida) llegaba a Chilca, el Alcalde recogía el óbolo voluntario para pagar a los que hacían llover". Caycho. Chilca 1978:cp

“De la cordillera comienzan a salir nubes que van al mar, luego del mar salen nubes que van a la sierra. Es en aquel momento en que los de la sierra, incluso yo, llevamos el agua del mar a la sierra y la dejamos destapando los porongos, con lo que comenzaba a llover. Sacaban el agua a 4 millas del agua fría o distante de la orilla donde la mar brava golpea, se dejaba en Timpo (Pampa Galera), se dejaba gotear sobre sargazo, se sacaba el agua de noche”. Navarrete. Nazca 1980:cp

Los antiguos peruanos desarrollaron una técnica racional, destinada a romper la estabilidad de las nubes y obtener su conversión en lluvia.

Huacaylla

En las citas que anteceden y en otras similares que hemos recogido, se señala que para inducir las lluvias se trataba de aumentar la humedad de la atmósfera, bien fuera aspergando los terrenos, cuya agua se volatilizaría casi inmediatamente, o provocando el oleaje de las lagunas, lo que a su vez por los vientos ocasionaría mayor evaporación.

Con el sucesivo perfeccionamiento de la técnica, hallaron que el agua del mar fría y salina era la mejor inductora de la lluvia.

Esta idea tendría su origen en el sabor salino de las rompientes marinas, así como la creencia general en la costa peruana que las nubes bajan de las cordilleras en los meses de junio a agosto y van a beber el agua del mar, para luego regresar a las cordilleras en los meses de septiembre a octubre.

La procesión de llevar el agua del mar a las abras cordilleras o a las lomas, realizada por los Tamiacamayoc (hacedores de lluvia), bien pudo ser el Huacaylla a que se refiere Ricardo y que se efectúa cuando las lluvias se atrasan.

Decenas de agricultores de los valles escasos de agua como el de Chilca, Nazca, etc. pueden atestiguar que aún se emplea la técnica nativa para inducir la lluvia. La costumbre es que los hacedores de lluvia recibirán su paga después de que las aguas hayan llegado a los suelos agostados.

En el mar, en algunos lugares cercanos a la playa y en otros

a unas cuantas millas, se produce el afloramiento de aguas oceánicas muy frías y de alta salinidad. De estos surgimientos de aguas frías salinas se obtenía para este propósito el agua, que era envasada antaño en cántaros de barro cocido y ahora en bidones de plástico.

Pescadores y agricultores conocen aún los sitios de donde se extraía esta calidad de agua, de preferencia por la noche, para luego llevarla rápidamente a las abras o pasos, en los cuales circula el viento con alta velocidad y en ráfagas continuas.

Llegado al lugar, se deja vaciar lentamente el agua, lo que se obtiene al introducir una paja en la boca del recipiente y tapanla en forma tal que el agua salga gota a gota.

El agua deberá caer sobre el sargazo, el que probablemente esté actuando como un catalizador en la evaporación del agua, a no ser que sólo sirva como medio que impida su infiltración en el suelo.

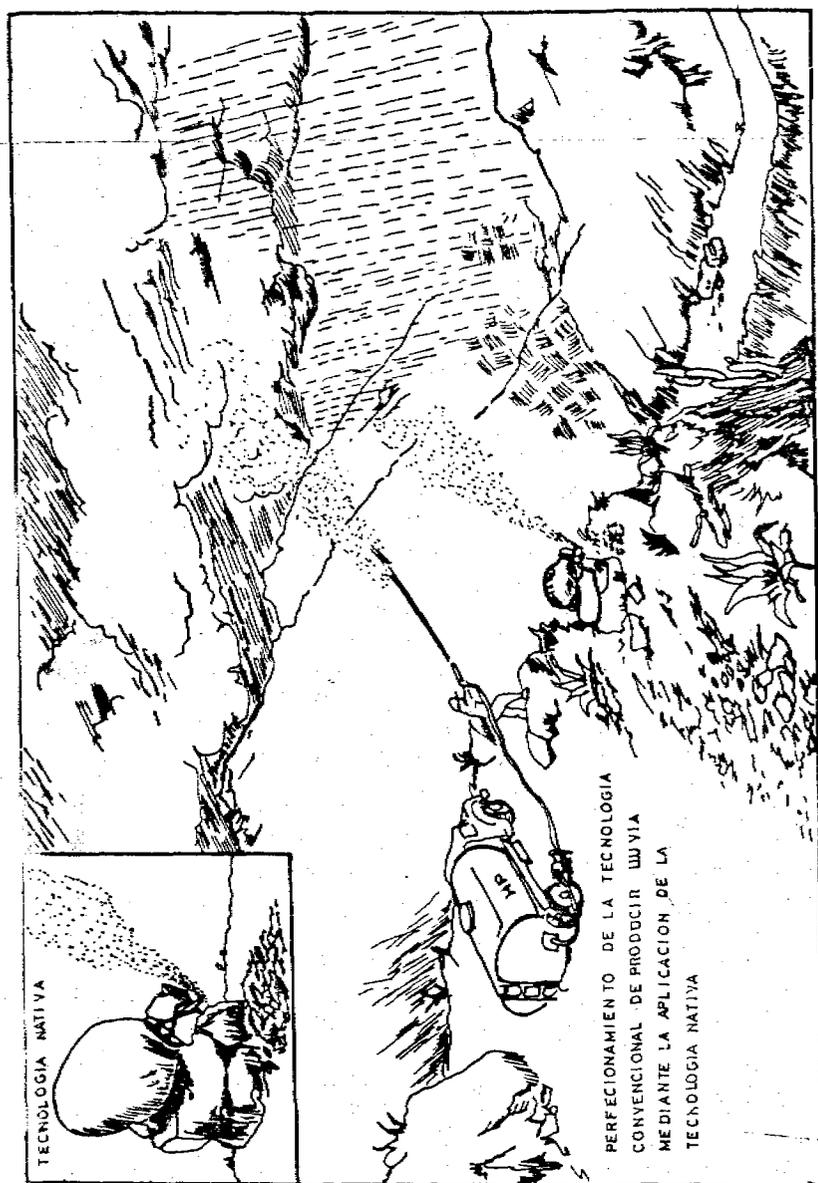
Al evaporarse el agua, arrastra las sales minerales contenidas, y es sabido que las isopleas arrastradas por el viento contienen calidades distintas de sodio, cloruros y sulfatos que las contenidas en el mar por la reacción físico-química que se produce.

Al evaporarse el agua marina, toma las cargas eléctricas de la tierra, las que va aumentando en su recorrido por el espacio.

Figuroa, en su “Opúsculo de Astrología” (1690), sin duda tomando el conocimiento nativo, decía: para que se produjera lluvia se requería que la atmósfera superior estuviera fría y que se encontraran vientos contrarios, los que habían de hacer frente a la nube y obtener su precipitación.

Es justamente este efecto el que hace que el viento sople en las cordilleras, pues al llevar las “salmueras” hace que éstas ataquen por su parte inferior a las nubes, es decir, por su lado más inestable, y ocasiona que las partículas minúsculas de agua y sales, especialmente las minúsculas hidrosópicas del cloruro de sodio, sirvan de núcleos para condensar los vapores húmedos o cristales de hielo de las nubes, produciendo al mismo tiempo descargas eléctricas que rompen el equilibrio nebulogénico, ocasionando lluvias y granizadas.

Al pulverizar el agua de mar, la sal que se agrega a la lluvia con esta técnica es de millonésimas partes por parte de agua, por lo que no tendría efecto nocivo sobre los cultivos ni aumentaría la salinidad de los suelos. Al contrario, al provocar las descargas



eléctricas, incrementará el nitrógeno contenido en la precipitación pluvial con el correlativo aumento de la fertilidad.

Sería muy fácil probar la verdad o falsedad de estas prácticas. Es necesario que alguna embarcación envase agua en los lugares de surgimiento marino y sean estas aguas conducidas a los lugares apropiados, donde a alta presión se nebulizaría muy finamente el agua, a fin de que pueda ser arrastrada por el viento (ver Lámina No. 1).

Agregando radio-isótopos a las aguas por nebulizarse, y recolectando el agua de lluvia, podría comprobarse si los isótopos se hallan presentes.

Es interesante acotar que, meses después que objetáramos el proyecto israelita, se recibió la noticia de que en Israel se estaba ensayando obtener lluvia artificial, soltando al viento partículas muy finas de carbón. Es decir, el principio que ahora experimentan en Israel es similar al empleado en el antiguo Perú, que consistía en sembrar elementos minerales en el aire que afectarían a la nube por su parte menos estable.

Por las informaciones que recibíáramos de los campesinos, inferimos que la inducción de lluvias se realiza en nubes de pequeños a grandes volúmenes, en baja o a gran altura, sucediendo que la lluvia cubra grandes superficies por su relativo lento proceso de resolución, que tiene lugar en forma de lluvia o granizo.

De comprobarse la valía de esta técnica precolombina, serviría no sólo para mejorar las condiciones hídricas en la sierra, sino también permitiría regenerar la vegetación en nuestras lomas costeras, al obtener la precipitación sobre suelos que se hallan entre los 300 y 1,000 m.s.n.m.

Hay quienes piensan que los "indios" son ignorantes, incapaces de contribuir al desarrollo del país y son causa de nuestro atraso, pero vemos que sus resultados y los nuestros son contrastantes. Ellos supieron hacer un mejor uso de nuestro suelo que el que efectuamos en nuestros días. En Tumbes ahora se cultiva bajo riego tan sólo el 90/o del área cultivada en 1532; en Zaña el 530/o (Eling 1977); en Jequetepeque 380/o (Cosock Sutton 1940). Ortloff nos demuestra que en los valles de Chicama y Moche se cultiva hoy sólo entre 340/o y 400/o de lo que efectuaron los Chimús, etc. La construcción de túneles, canales y acueductos de las civilizaciones precolombinas no sólo demuestra un elevado conocimiento de la hidráulica, sino además implica la ejecución de

cálculos en forma muy eficiente.

Esta técnica de inducción de lluvias, constituiría una prueba más de la creatividad de nuestros antepasados.

Ensayemos la técnica nativa, pero experimentémosla apoyada con los elementos que nos proporciona la tecnología contemporánea.

El costo de aplicación de esta técnica es mínimo y las proyecciones de su uso son incalculables. Millones de hectáreas de pastos en las lomas costeras serían nuevamente regeneradas y habría desaparecido la limitación que crea el fenómeno de subsidencia, así como el espectro de las sequías graves en nuestros altos andes.

Después de comprobar bajo diversos aspectos tecnológicos lo acertado de las prácticas precolombinas, pienso que la técnica de inducción de lluvias desarrollada por los incas debe tener un rango de validez y operatividad física que la lógica indica ser factible.

¿Será usted, estudioso lector, agricultor, ganadero o investigador, quien tenga el mérito de mostrar a la comunidad científica contemporánea el error o la valía de esta práctica ancestral?

La capacidad creadora de nuestros antecesores amerita ser verificada, y en lo válido exaltada. Recordemos lo que decía un italiano de nacimiento y peruano de corazón:

“¡Extraño fenómeno! Mientras en todos los países del mundo reina un exagerado espíritu de nacionalismo que juzga a sus hombres superiores a todos los de las demás naciones, en el Perú; al contrario, no se tiene fe en sus compatriotas, no se aprecian sus trabajos y pasan desapercibidos”. Raimondi.
El Perú 1874:1:32

ALMACENAJE DE AGUA DE REGADÍO EN EL SUBSUELO

La densa cobertura de pastos, arbustos, matorrales en la sierra y puna de hace cinco siglos, determinaba una alta tasa de infiltración del agua de lluvia, y era además incrementada la humedad del suelo por la práctica de regar millones de hectáreas de pastos en la puna.

Estos dos factores incidían en forma importante en la mayor disponibilidad de agua para el riego.

Hoy, la tala de la vegetación, la rotura de los canales a que hemos hecho referencia, el sobrepastoreo, la acción taponadora que ejerce el ganado exótico al caminar con sus cascos o pezuñas, todo lo cual determina que el volumen de precipitación y su infiltración del agua sea reducida y consecuentemente el almacenaje del agua de lluvia en el suelo es mínimo, disminuyendo así los caudales en lagunas, riachuelos o puquiales.

Permítasenos aquí efectuar una disquisición apartándonos algo del tema. Estimamos que la situación de subdesarrollo en la que el hambre, salud enfermiza y pobreza agobia a la gran mayoría de la población, nos impide darnos el lujo de hacer historia para engalanar nuestros conocimientos o demostrar nuestra capacidad intuitiva o lógica. El fin debe ser aprovechar la experiencia del pasado, lograr superar las condiciones del presente y evitar los daños en el futuro. De otra forma, actuamos cual avestruces que se esconden para no ver llegar su fin.

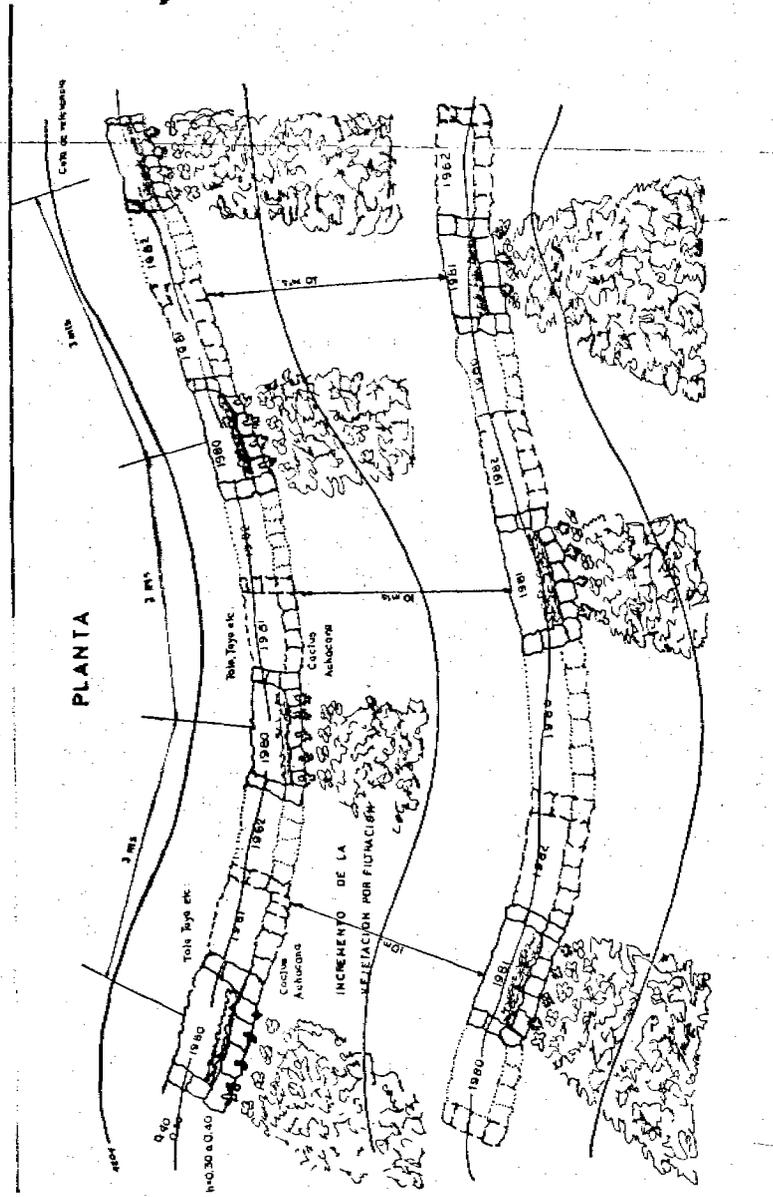
El proceso de aridización y desertificación de nuestro territorio, que hemos reseñado más arriba, requiere que sea contrarrestado, y si bien los incas lo lograron mediante el riego de los pastos altoandinos, el haber disminuido las lluvias y desaparecido en su mayoría los aportes del agua procedente de los deshielos, debemos crear los medios de maximizar la precipitación pluvial, para almacenar el agua en el suelo de nuestros andes y así crear condiciones que permitan mejorar el hábitat, mientras otras acciones a más largo plazo, como las de la reforestación masiva, sean realizadas.

Aplicando este concepto es que en 1976 desarrollamos para Puno el empleo de una técnica que permitiría mejorar notablemente las condiciones hídricas en la sierra y gradualmente mejorar los recursos de agua en la costa (ver lámina No. 2 y perspectiva lámina No. 3).

Amplia información sobre esta técnica se halla en el documento editado por ESAN (junio de 1985) que resume las exposiciones que sobre este tema y otros efectuáramos en aquel Centro Superior de Estudios y cuyo título es “Regeneración Hídrica y su Repercusión en la Alimentación”.

La contribución de las lluvias a la formación del acuífero costero depende de la intensidad de la lluvia y del tiempo en que ella se precipita.

Salvo cuando se trata de suelos rocosos, las lluvias con lámi-



nas de agua inferiores a 2 mm. no llegan a producir escurrimientos superficiales, pues las aguas son infiltradas y/o evaporadas.

Se producen escurrimientos por lo general cuando en un período corto la precipitación es mayor de 2 mm., siendo entonces posible almacenar el agua para infiltrarla al suelo. De lo contrario, las aguas en contadas horas terminarán en el mar o en el Lago Titicaca.

Para detener el agua y obligarla a infiltrarse, proponemos abrir huecos o p'unqu de unos 0.40 m. a 0.45 m. de ancho, por unos 0.80 m. a 0.90 m. de largo y de unos 0.20 m. a 0.25 m. de profundidad. Cada p'unqu permitiría almacenar e infiltrar unos 60 a 70 lt. de agua procedentes de lluvias cuya láminas sean hasta del orden de los 20 mm. Lluvias superiores a éstas son raras.

El trazado del p'unqu se efectúa mediante el tripode o escantillón que diseñáramos para Puno en la Campaña de Reforestación de 1976 (ver lámina No. 4). Con este tripode se pueden trazar unos 400 puntos de nivel, es decir, cubrir algo más de una hectárea/día con líneas de contorno equidistantes a 10 m. Naturalmente, la equidistancia de las líneas de contorno depende de la gradiente, la profundidad y la textura del suelo (ver lámina No. 1).

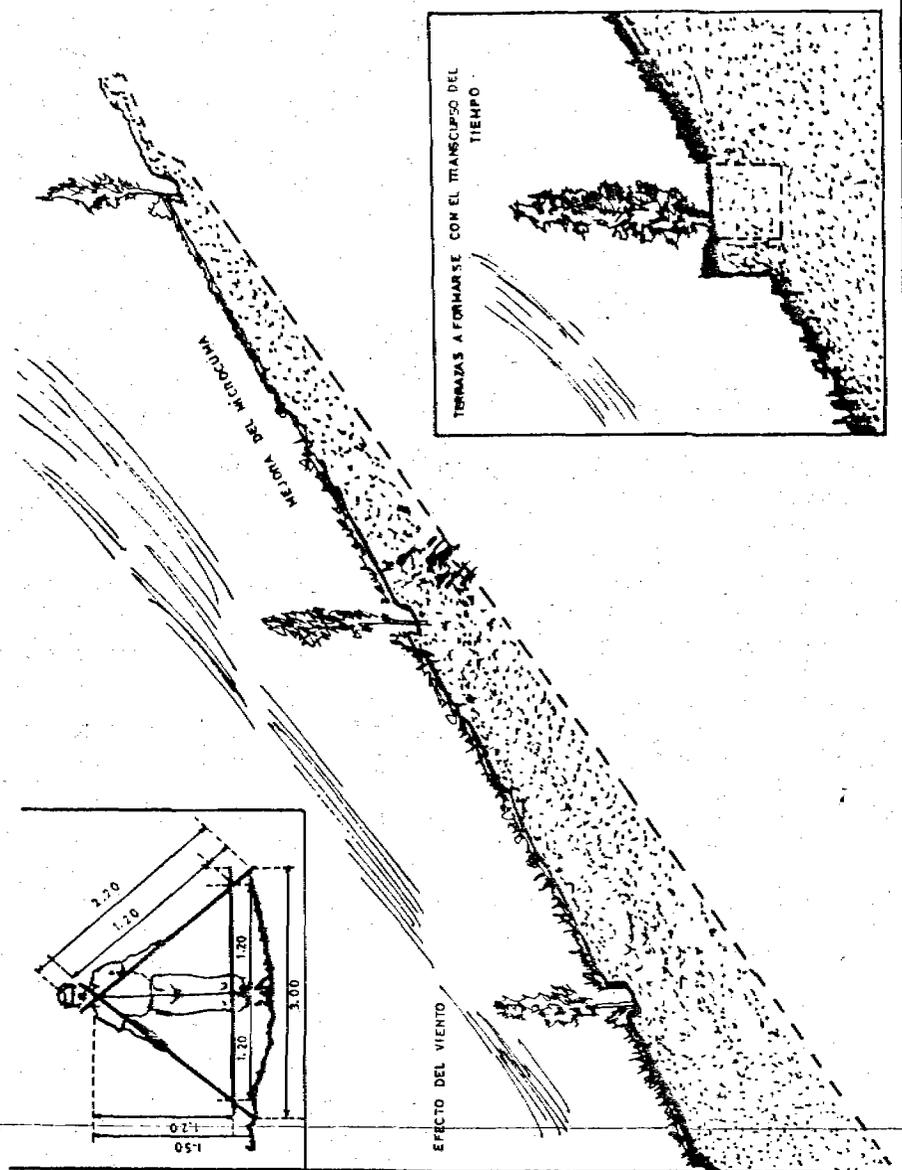
Siguiendo la línea de nivel, dos tacleros cavan huecos con cuatro golpes dobles de chaquitacla. Es posible efectuar en minuto y medio la cavidad antes mencionada.

El ayudante retira los corpas o tepes (terrones paralelepípedos) que remueve la chaquitacla, y coloca éstos sobre el borde exterior que da hacia el fondo del valle y en los costados del hueco paralelos al eje de máxima gradiente.

En el hueco formado se siembran plantas de acuerdo a la zona donde se efectúa el trabajo. Pero sobre los tepes extraídos se siembran cactus como el airampo (*Opuntia soherensis*), cuyas semillas tintóreas tienen alto valor comercial y cuyo sistema radicular contribuye a consolidar el tepe y evitar su erosión por la lluvia.

Se intercala en los huecos matas y arbustos, como pueden ser especies de leguminosas silvestres del género lupinos, que crecen hasta los 4,100 m.s.n.m. Se siembra también colle, quishuar, etc.

El objeto de esta vegetación es obtener cortinas rompe-vientos (ver lámina No. 3) que elevarán sucesivamente los vientos fríos y resguardarán la temperatura del suelo, favoreciendo el de-



sarrollo de la vegetación y simultáneamente la fijación de nitrógeno, que permitirá mejorar la fertilidad en los niveles inferiores.

Al pie de los p'unqu se sembrarían especies silvestres de raíces comestibles, de las cuales hemos encontrado muchas que poseen propiedades nutricionales superiores a la papa (ver tabla No. 5, pp. 163/4 de nuestro libro "La Nutrición en el Antiguo Perú").

Es urgente sembrar estas raíces para formar reservas nutricionales para los años de graves sequías, que de tiempo en tiempo se presentan. Estas raíces silvestres crecen y florecen incluso sobre la nieve y soportan heladas de menos veinte a menos treinta grados centígrados, así como sequías prolongadas.

No hay que olvidar que las sequías de 14 años de duración no son raras en el Altiplano, y las tradiciones dan cuenta de sequías extremas que duraron de siete a diez años. Acostumbrados como estamos al período de bonanza climática que hemos tenido en el último siglo, no reparamos en la crudeza del clima en siglos anteriores. Tampoco hemos previsto cómo librarnos de sus consecuencias. Mas, cuando en el futuro no hemos de poder recibir el apoyo de alimentos foráneos, ya que aquellos serán también escasos y fuera del alcance de nuestra capacidad de adquisición, debemos tomar serias precauciones.

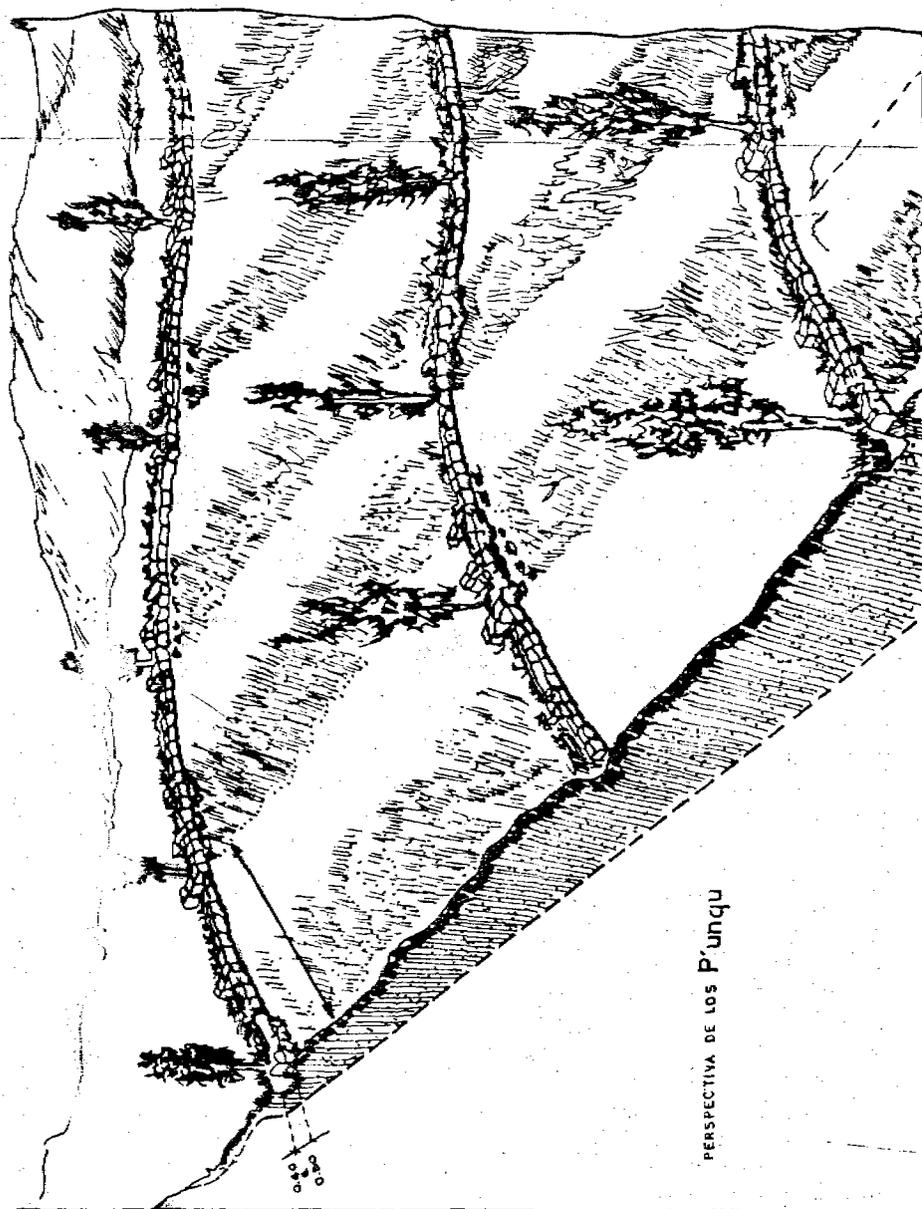
La construcción de los p'unqus demanda por hectárea unos 13 jornales de tacleros y 7 de un ayudante, además de otras 7 jornadas de un agricultor que recoja semillas y esquejes y los plante en los huecos de los p'unqus.

Cuando por la erosión natural del suelo se colmaten los p'unqus, será tiempo de abrir otros a nivel intermedio, pero ya se habrá formado sobre el p'unqu antiguo una tierra fértil orgánica que producirá abundante pasto de alta calidad.

El agua infiltrada servirá para triplicar la capacidad de soporte del ganado en su área de influencia, con lo que la rentabilidad será altísima.

De criarse llamas en estos pastos mejorados, se podría obtener por animal un rendimiento de 100 kg. de peso vivo/año, es decir, 46 kg. de carne. Criando ovejas apenas se obtendría 25 kg. de peso vivo y 11 kg. de carne. El pelo de la llama se puede vender a tres veces el precio que la lana del carnero, y de la llama podemos obtener cueros del cual el país es deficitario.

Una hectárea trabajada con el sistema de p'unqu puede alimentar cuando menos a tres llamas por año.



Por Thomas (1980:cp) sabemos que, comparativamente, los rendimientos a obtenerse de un carnero, alpaca o llama son los siguientes:

RENDIMIENTO COMPARATIVO DE NUTRIENTES OBTENIBLES EN UNA UNIDAD DE PASTOS CON LA CRIA DE CARNEROS MEJORADOS, ALPACAS O LLAMAS RUSTICAS

	Carnero kg.	Alpaca kg	Llama kg	Ovino %/o	Alpaca %/o	Llama %/o
Peso vivo	21	61	91	100	100	100
Carne	8.178	28.602	43.331	38.5	41.5	46.6
Sesos	0.090	0.174	0.258	0.4	0.3	0.3
Corazón	0.085	0.570	0.844	0.4	0.9	0.9
Intestinos	1.138	1.770	2.619	5.3	2.9	2.9
Hígado	0.238	1.685	2.494	1.9	2.7	2.7
Pulmones	0.295	1.030	1.526	1.4	1.6	1.6
Estómago	0.615	1.590	2.353	2.9	2.5	2.6
Grasa visceral	0.422	1.265	2.872	2.0	2.0	3.2
Sangre	0.224	1.509	2.233	1.0	2.5	2.4
Cabeza	0.685	1.682	2.489	3.2	2.7	2.7
Pies	0.215	0.914	0.252	1.0	1.5	1.5
Huesos	1.827	2.388	7.964	8.6	8.8	8.8
Lana	2.523	2.472	2.658	11.9	4.0	2.9
Piel	1.486	3.425	5.069	7.0	5.5	5.5
Contenido intestinal Kg.	3.120	9.363	13.857	14.7	15.2	15.2
Kcal	18.329	62.030	92.554			
Kcal por kg. de peso vivo	863	1.009	1.018			

Fuente: Thomas:160-2

Antaño, la carne de la llama tenía amplio consumo, hasta que en 1870 David Forbes, en la Academia de Ciencias de Gran Bretaña, erróneamente comentara que la llama portaba y contagiaba la sífilis.

En 1911 Edmundo Escomel demostró que las llamas no podían contraer la sífilis, como ha sido comprobado en la Argentina y Bolivia. Hermelinda Rivero (1970) y Manuel Moro (1971) han demostrado la misma tesis.

Es evidente que en nuestra época la carne de llamas, carneros, vacas, cerdos en gran parte se encuentra infestada de diversos parásitos que pueden introducirse en los órganos de quienes la consumen. Esto se debe a que se han perdido las prácticas de sanidad que observaban nuestros antecesores, por lo que en nuestros días la carne de cualquier animal en el Perú *sólo debe ser consumida cuando ha sido muy bien cocida*, es decir, que haya sobrepasado los 85°C en forma total. De otra forma, los parásitos y huevos que tenga el animal infestado se criarán en el cuerpo de los consumidores.

Corresponde a quienes tienen responsabilidad y sensibilidad humana advertir a nuestros campesinos que *ya no pueden consumir el charqui sin que éste haya sido también perfectamente cocinado*, ya que los huevos de los parásitos pueden permanecer alejados en el charqui y renovar su actividad al ser ingeridos por hombres o animales.

Otras ventajas a derivarse de la técnica del p'unqu son la regeneración de los pastos, ya que especies más nutritivas reemplazarán a las actuales por la mejora del ambiente, suelo y humedad. Se almacenará el agua en el suelo y subsuelo, permitiendo aumentar el rendimiento de forraje, que será verde y apetecible por el ganado durante un mayor número de meses.

El sistema de cortinas vegetales contribuirá a mejorar la temperatura del suelo, con lo cual existirá mayor actividad de la microflora y de la cobertura vegetal. Se evitarán las llocllas (impropiamente llamados huaycos), ya que el agua que debería descender rauda se almacena y no contribuye con masas erosivas. Se regula la descarga de los ríos, pues su caudal lentamente irá descargándose por efecto de la infiltración y percolación profunda. Se conservarán los suelos, los que no serán arrastrados por las lluvias y aquel material fino orgánico que hoy termina en el mar se depositará en los huecos de las cochas para ser utilizado por las plantas.

El acuífero costero recibirá el aporte constante de las aguas cordilleranas de dos a seis meses después de haber cesado las lluvias en la sierra. En todos los pisos inferiores a los p'unqus volve-

rán a manar los puquiales que hace tiempo dejaron de serlo. No es menos importante que recién el poblador podrá disponer de ramas y materiales para combustible, el que ya no existe, teniendo en algunos lugares que cocinar con paja.

Además, la cría de la llama permitirá disponer de taquia (excreta) que puede ser utilizada en la cocción, ya que su humo ni es acre ni causa ceguera como la ocasiona la de carneros. No nos referimos a la bosta, ya que ésta, si bien puede ser utilizada en las partes bajas, no lo es en las alturas, porque los bovinos carecen de condiciones para sobrevivir en las grandes alturas, en las que se construirían preferentemente estos p'unqus.

Demás está decir que la técnica permitirá mejorar la cobertura y arborización de las laderas fuera del alcance del suelo así tratado. No menos importante es que la técnica disminuirá la intensidad de las heladas e inducirá la precipitación pluvial por el menor albedo, y al abatir la temperatura por la sombra y la evapotranspiración facilitará las lluvias.

En nuestra patria hay mucho por hacer y así subsanar el daño que en 450 años se ha ocasionado a nuestra ecología y sociedad. Habiendo ocupado el primer puesto en el concierto de las naciones americanas, hoy por nuestra indolencia, egoísmo y formación valorativa hemos llegado a ocupar el octavo puesto en Sud-América.

Mejorar el nivel de vida de los nuestros, asegurando las condiciones de prosperidad en la que hijos y descendientes transcurran su existencia, debe ser tarea cotidiana de todos. Ahora y mañana debemos aunar nuestros esfuerzos para superar las limitaciones que puedan existir en la actitud y aptitud de nuestros comarcanos, así como mejorar las condiciones de nuestro hábitat.

Es oportuno recordar que la trilogía del credo inca que los llevó al éxito fue: 1) la realización del individuo como ser humano, 2) la mejora constante del hábitat, y 3) la optimización del esfuerzo minimizando el uso de los recursos.

AGUA, SISTEMAS DE REGADIO Y MITO EN EL VALLE DE ICA, 1900-1960*

María Teresa Oré

INTRODUCCION

La Costa peruana se caracteriza por la presencia de grandes zonas desérticas, en medio de las cuales sobresalen como excepción algunos valles. Es por ello que los antiguos sistemas hidráulicos pre-hispánicos existentes hasta hoy cobran particular importancia, en la medida que permitieron ampliar los escasos recursos de agua existentes en la zona. Posibilitaron así el surgimiento y desarrollo de los valles agrícolas costeros actualmente existentes.

Así, diversos autores, entre ellos Macera, nos llaman la atención sobre este aspecto olvidado por los investigadores actualmente: entender el desarrollo de la agricultura costera a partir de reconocerla como *sociedades hidráulicas*. Nos dice lo siguiente:

“Desde Lambayeque hasta Ica, diferentes estudios han puesto en evidencia una mayor extensión y perfeccionamiento de los sistemas de irrigación. Es legítimo, en este caso, hablar de sociedades hidráulicas como las de China, Mesopotamia y Egipto, con poderes políticos que regulaban los tra-

bajos colectivos consiguientes así como los turnos y derechos en el uso del agua. Los sistemas de reciprocidad debieron ser combinados con un elaborado régimen de redistribuciones estatales. Desarrollos económicos de esta clase resultan imposibles sin el simultáneo desenvolvimiento de ciencias (matemáticas y astronomía) y técnicas (La ingeniería hidráulica)". (1).

Estos sistemas hidráulicos pre-hispánicos adquirieron diversas modalidades no excluyentes entre sí. Entre las más importantes sobresalen las siguientes: hoyas, acueductos y canales de irrigación. Sobre los canales va a girar nuestro trabajo. Fueron la forma más extendida en toda la Costa peruana. Consisten en la derivación de las aguas de superficie de un río o en el aprovechamiento del cauce de varios ríos hacia tierras que no tenían acceso al agua.

Estas construcciones permitieron el desarrollo de la agricultura y el mantenimiento de una gran población. Sin embargo, todavía no se han investigado debidamente sus implicancias sociales. Al haber afluencia de agua solamente en determinados meses del año y en un volumen escaso, la organización social de la agricultura va a asumir características específicas: los cultivos serán uniformes, el agua será dosificada en forma estricta según los turnos y se realizarán una serie de tareas para el mantenimiento y la limpieza anual de los canales que serán realizadas colectivamente. Así, Jurgen Golte nos dice que:

"El ámbito de organización estará básicamente determinado por el ámbito del sistema de riego, el cual podría definirse como un sistema de escasez compartida (2).

Esto significa que la ingerencia de la colectividad en cada agricultor individual deberá ser tanto más fuerte, donde la escasez del agua sea mayor con respecto a la población.

Estas construcciones hidráulicas de origen pre-hispánico sin embargo han sido ampliadas sucesivamente en diferentes momentos, como lo observa Golte; es un trabajo acumulativo. Sin embargo, es en la época Inca cuando la mayor parte de estas construcciones, en especial los canales de riego, fueron ampliados como una forma de consolidar su sistema político, consiguiendo el

reconocimiento de parte de las poblaciones costeñas recientemente conquistadas.

Cuando los españoles llegaron, se admiraron del conocimiento que aquí existía sobre los sistemas de regadío:

"Los Indios del Alto y Bajo Perú son hidráulicos por naturaleza, conducen por derivación el agua a través de las montañas, de modo que parecería que sube a ellas: hacen sus nivelaciones a la simple vista entre los puntos extremos, dando a la acequia la inclinación correspondiente. Miden con el pie el volumen cúbico del agua que corren y calculan con precisión la cantidad de agua que sale por una toma, en un espacio de tiempo dado, valiéndose para ello de los métodos más primitivos" (3).

Junto a la organización social del sistema de riego se encuentra el significado simbólico y mítico que las poblaciones nativas de la Costa otorgan a estas construcciones hidráulicas pre-hispánicas, significado que está íntimamente vinculado con el agua, como símbolo de vida y de su desarrollo como pueblos agrícolas. De ahí la particular importancia que cobran las leyendas alrededor del agua y de sus sistemas de regadío, así como la ligazón existente entre ambas.

EL CANAL DE LA ACHIRANA EN EL VALLE DE ICA

La importancia y la antigüedad de este canal la han consignado también diversos cronistas. Dice Garcilaso de la Vega en sus Comentarios Reales:

"Al Valle de Ica, que es fértil como lo son todos aquellos Valles, ennoblecieron todos aquellos reyes Incas con una hermosísima acequia que mandaron sacar de lo alto de la sierra, muy caudalosa de aguas, cuyas corrientes trocaron en contra con admirable artificio, que yendo naturalmente encaminada al levante, las hicieron volver al poniente, porque un río que pasa por aquel valle traía muy poca agua de verano y padecían los indios mucha esterilidad en sus sembrados..." (3).

La Achirana presenta un buen trazo que denota un gran conocimiento de ingeniería: recorre todo el valle de Ica y atraviesa precisamente las tierras más fértiles, donde están ubicados la mayoría de pequeños propietarios y los ex-fundidos o haciendas más importantes del valle, actualmente cooperativizados. En su recorrido atraviesa los poblados más importantes del valle. Irriga actualmente un total de 17,500 Has. cultivables, que constituyen más de la mitad de las Has. cultivadas del valle de Ica. Su extensión es de 52 km. de recorrido, que van de norte a sur. Se inicia en el poblado de Los Molinos, donde se encuentra la construcción de la bocanoma del canal, y concluye a la altura de Ocucaje. Los poblados que atraviesa —antes caseríos rurales— son: Los Molinos, Santa Rosa, La Tinguiña, Parcona, Los Aquijos, Pueblo Nuevo, Tate, Pampa de Tate (conocida como La Pampa de los Castillos), Santiago, La Venta (altura de Ocucaje), donde termina. Inicialmente, el recorrido del canal llegaba hasta la altura de la comunidad de Tate; la ampliación de su extensión se produjo en 1950. Durante el año, experimenta una gran variabilidad en el volumen de agua: procedente una parte del “agua de avenida” o agua de temporal durante los meses de Diciembre, Enero, Febrero, Marzo. Y la otra procedente de la derivación del agua de Choclococha, que la sueltan los otros meses del año.

La importancia de este canal para la población de la zona se expresa en la vigencia actual de la leyenda de La Achirana.

Entender el papel del canal para el desarrollo agrícola del valle y el valor simbólico que representa para su población es uno de los objetivos del trabajo de investigación que hemos iniciado. Aquí presentaremos algunas de las ideas que han venido surgiendo en el transcurso del trabajo.

Estudios arqueológicos realizados en el canal de La Achirana han encontrado vestigios de diversas plantas de riego, así como los restos de tiestos que indicaban que este habría sido construido probablemente en sus primeros trazos en la cultura Nazca. Además, en las laderas de algunas colinas, junto a su cauce, se han encontrado pequeñas fortalezas o miradores, posiblemente con el fin de evitar ser invadidos por poblaciones vecinas cuando se producían sequías en los valles aledaños.

De estos estudios se podría deducir el origen pre-inca del canal, aunque, probablemente, en la época incaica este canal haya sido mejorado y ampliado en forma importante, como una forma

de consolidar el poder y la hegemonía política en esta zona. En la tradición oral de los campesinos del valle, el origen del canal es atribuido en forma particular al Inca Pachacútec y a su ejército, cuando estuvieron en la zona. Ellos afirman que: “es la más importante obra pública que han recibido de todos los gobiernos”. Veamos algunos de sus testimonios orales:

“Yo escuchaba que Pachacútec, en ese entonces, era un rey, y que aquí había una india tateña que se llamaba María Chira. Y ella pidió que haga La Achirana para todos sus peatoques que somos nosotros. Entonces, el señor Rey puso unos cuarenta mil hombres, fue así como tomó irrigación para aquí La Achirana. Es por ella que tenemos vida. Oyendo hablar de esa señorita, que seguro sería reina, seguro simpática, yo me encanto, porque pidió vida para su pueblo. A mí me enorgullece, quisiera haberla conocido para adorarla como a una virgencita. Esto es para mis hijos, aquí dejamos la vida, la gloria. Por eso cuando yo me acuerdo de María Chira yo hasta le rezo como rezarle a mi madre. La señorita María Chira es la madre de los pueblos de Tate y Pachacútec. Quien no quiere a una madre no es una persona noble”.

(Ignacio López, n. 1900. Comunidad de Tate).

“Cuando el Inca terminó La Achirana se casó con la Tateña, pero cuando vinieron los españoles, él les ofreció un alto así de oro y plata para que no lo mataran, pero los españoles lo mataron. Si no, él estaría vivo hasta hoy y viviría en estas tierras. Antes de morir el Inca, de cólera, mandó encerrar todos sus tesoros en el cerro “Los cerrillos”, y algunas noches se ve que de ese cerro baja una bola de oro encendida de fuego y se lleva el agua”.

(Víctor Huamán, n. 1891. Caserío Santa Rosa).

De aquí se desprende que La Achirana tiene para los campesinos de la zona no sólo una importancia económica, sino la de legitimarlos como los auténticos poseedores de estas tierras, por ser descendientes de los antiguos constructores del canal. Se identifican con la zona y se definen como pueblos agrícolas. Además,

simbolizan su unión con el Imperio Incaico a través del "matrimonio" de Pachacútec con María Chira. A través de la leyenda, La Achirana es la afirmación material de su identidad como pueblos agrícolas.

ALGUNOS ELEMENTOS DE ANALISIS: EVOLUCION AGRICOLA DEL VALLE DE ICA, 1900-1960

Es nuestro interés analizar la evolución y el desarrollo agrícola del valle de Ica en torno a su principal y más escaso recurso:

El agua. En tal sentido, cobran especial importancia sus sistemas de regadío (agua superficial y agua subterránea), la organización social que se va a formar alrededor de ellos y la relación que van a guardar con el tipo de cultivos, las formas de propiedad y tenencia de la tierra. Del control y el uso del agua depende el aprovechamiento de las tierras; por ello la importancia vital de la permanente búsqueda de nuevas fuentes hídricas, así como de la administración y distribución de las aguas.

El valle de Ica, situado en medio de extensos arenales, contaba en 1890 con 12,000 has. cultivadas. En 1960 había alcanzado las 28,000 has. cultivadas, según datos de la ONERN.

En esta expansión acelerada de su frontera agrícola, pueden distinguirse dos momentos importantes:

a) 1900-1930: en estos años el valle va a reorientar su economía básicamente hacia el exterior con el cultivo masivo del algodón, que va a desplazar a los cultivos tradicionales de la zona, como eran los viñedos, las menestras y las frutas. La introducción de este cultivo del algodón va a alterar el equilibrio que existía en cuanto a demanda de agua, en relación a los otros productos. Este nuevo cultivo demanda mayor cantidad de agua y especialmente en un determinado mes del año, para evitar que el algodón contraiga plagas que pongan en peligro su producción. Esta urgencia de mayor demanda de agua y el cultivo cada vez en aumento del algodón, tanto de parte de hacendados como de campesinos, obligó al mejoramiento y ampliación de sus sistemas de regadío existentes. En estas obras de construcción y mejoramiento cumplió un papel fundamental el canal de La Achirana, en la medida que la mayor parte de las obras fueron realizadas en él, con lo cual aumentó su disponibilidad y volumen de agua. Sin embargo, aquí hay que añadir un elemento importante; en

1902 se dio por primera vez en el Perú *el Código de Aguas*, mediante el cual el control y la administración de las aguas pasaban a manos del *Estado*. Esto va a marcar una etapa importante en la historia agraria peruana. De allí que todas las obras de ampliación y mejoramiento del sistema de regadío van a ser impulsadas desde el Estado y el control y la administración del agua van a estar a manos de los funcionarios estatales. En todo ello cumplieron un rol importante los ingenieros de aguas, cuya figura más representativa será el Ingeniero Sutton. Este cobrará no sólo una importancia técnica por los proyectos de irrigación que fomentó en toda la Costa peruana, sino, a la vez, una importancia política en el gobierno de Augusto B. Leguía.

Es por ello que todas las obras de mejoramiento del canal de La Achirana fueron realizados por el Estado, así como la administración y control de sus aguas estuvieron a cargo de funcionarios estatales. Marcando con ello una etapa diferente en el valle, en el cual tradicionalmente el control del agua estaba a cargo de los hacendados locales importantes y no existía reglamentación para el uso de sus aguas. El mantenimiento y la limpieza anual del canal estaba a cargo de los indígenas.

b) 1930-1960: es la segunda expansión agrícola importante del valle; con ella se conquista nuevas tierras al desierto, mediante la construcción de importantes obras de irrigación, entre las que destaca la construcción de la Bocatoma en 1932 y la derivación de las aguas de Choclococha para el valle de Ica (1940). Ambas obras serán realizadas a través del canal de La Achirana. Esto supuso un aumento importante en el volumen de agua destinado al valle y el canal alcanza así mayor importancia para la zona. La otra forma mediante la cual se ganaron tierras al desierto fue con la utilización del *agua del subsuelo*, mediante la construcción de pozos y la introducción de motores para su bombeo. Esto se inició a partir de los años treinta y se intensificó en los cuarenta. Vale la pena señalar que Ica es el departamento del Perú donde se construyeron el mayor número de pozos, llegando hasta un número de 1,000. Sin embargo, el tiempo de duración de los pozos tiene un límite, en la medida que el agua del subsuelo vaya bajando su nivel en proporción al uso que se le dé.

Este tipo de innovaciones y modificaciones en su sistema de regadío existente permitió al valle de Ica conocer la expansión radical de su frontera agrícola en pocos años.

Las preguntas que surgen son: ¿qué tipo de transformaciones económicas y sociales trajeron todas estas innovaciones? ¿El nuevo cultivo —el algodón— implicó la aparición o consolidación de formas nuevas de explotación como las haciendas modernas? ¿En qué medida este cultivo, masivamente sembrado por campesinos y hacendados, supuso una nueva forma de riego o diferencia de los cultivos tradicionales? ¿Esta dinamización del agro iqueño atrajo el aumento de la fuerza de trabajo eventual y permanente y con ello el importante movimiento migratorio desde las zonas serranas colindantes al valle? ¿Cómo repercutieron las transformaciones en el uso y la administración del agua de parte de los funcionarios estatales, en su relación con los hacendados iqueños y los campesinos? ¿Qué proyectos políticos estaban detrás de los grandes proyectos de irrigación para el valle y qué papel jugaron en él los ingenieros de aguas? Finalmente, ¿qué consecuencias trajeron para el valle la introducción de motores para extraer el agua del subsuelo? Estas son algunas de las preguntas que trataremos de responder en el trabajo.

EXPANSION AGRICOLA Y MOVIMIENTOS CAMPESINOS EN EL VALLE

Estos dos momentos, de 1900-1930 y de 1930-1960, que corresponden a dos etapas en el desarrollo agrícola del valle, pueden apreciarse de forma nítida a través de dos movimientos sociales importantes en dicho valle: a) el movimiento campesino de Parcona, en 1924; b) La usurpación de las tierras comunales de Pampa de los Castillos, de propiedad de la comunidad de Tate, en 1950. Comparándolos, podemos entender el tipo de transformaciones sociales y económicas que atravesaba el valle y el papel que en él desempeñaron los hacendados, funcionarios estatales y campesinos, así como contraponer sus distintas percepciones de "desarrollo". En forma muy breve, presentaremos ambos movimientos y las preguntas que de allí surgen para su posterior análisis.

A) Las primeras organizaciones y sindicatos campesinos en el valle se van a formar a partir de las "asociaciones de regantes", las cuales van a tener reconocimiento legal y auspicio con la expedición del Código de Aguas del Perú, en 1902, y con el Reglamento de Aguas de 1912. Estas "asociaciones de regantes" orga-

nizaban el trabajo comunal que tradicionalmente los campesinos realizaban desde tiempos ancestrales en el mantenimiento y la limpieza anual del canal de La Achirana. Además de los trabajos permanentes de reparación y mantenimiento que se hacían durante todo el año, en el mes de octubre se realizaba anualmente la limpieza del cauce y estos trabajos eran previos a la llegada del "agua de avenida" o agua de temporada. La realización de estas tareas era vital para la agricultura del valle y estaba a cargo de los indígenas del lugar. Los hacendados no participaban de estos trabajos, salvo mandando sus peones o capataces. En la tradición oral de los campesinos de la zona, ellos recuerdan como se realizaban estos trabajos:

"Anteriormente, hace unos años, se limpiaba todo comunalmente. Desde los Aquijes para acá, toditita la gente venía para limpiar las bocatomas. Duraba dos, tres meses. Había más de dos mil o tres mil indios y de allí no se escapaba nadie. Allí la ley era la ley. ¿Usted no fue...? Ah, está bien! Venía el agua y usted se quedaba sin regar. Uno estaba dos semanas enteras trabajando, comiendo un poquito, con el fin de avanzar. Yo he ido a pelear con mi papá cuando era chico. Tres semanas íbamos a pelear, desde temprano estábamos y cada vez más cerca, hasta que estábamos por aquí, por Parcona. Y cuando terminábamos, allí a tomar la cachina. El agua venía los primeros días de noviembre y diciembre y allí comenzaban a repicar todas las campanas con gusto. Se hacía la fiesta el día que se terminaba la limpia. Había muchos paisanitos que habían venido de Tate, tenían su guitarra, tocaban... era una alegría máxima, por cuanto habían terminado el cauce".

(Mauricio Pacco, N. 1899, Parcona).

Estas asociaciones y sindicatos de regantes tuvieron un gran dinamismo a partir de 1915, y contaban con gran reconocimiento y apoyo de los administradores e ingenieros de aguas. Sus primeros conflictos fueron precisamente por obtener el *derecho al uso del agua*, y frente a los abusos que los hacendados hacían de este derecho. Estos reclamos fueron aceptados por la Dirección de aguas del valle de Ica, frente a la indignación de los hacendados

locales, quienes ahora eran "cuestionados" en su derecho al uso del agua. Estas asociaciones de regantes dieron origen en 1920 a la primera Federación campesina del valle de Ica, organización que es disuelta a raíz del movimiento campesino de 1924. Aquí no queremos ahondar en detalles de este movimiento, sino introducir algunas reflexiones y preguntas acerca del contexto que lo rodeó.

¿En qué medida este movimiento grafica una etapa dentro del desarrollo agrícola del valle, caracterizado por el cultivo intensivo del algodón y el mejoramiento de sus sistemas de regadío. A las fricciones tradicionales entre hacendados y campesinos por el derecho al uso del agua, ¿aparecen ahora las fricciones entre los hacendados y los funcionarios estatales por la administración y el control de dicho recurso? ¿Cómo intervienen los campesinos en esa relación? ¿Qué papel jugaron los sindicatos y asociaciones de regantes? ¿Cuál era la concepción de "desarrollo" que manejaban los ingenieros y técnicos, los hacendados y los campesinos? Y finalmente, ¿cómo se ubica este movimiento campesino, con repercusiones políticas nacionales en el gobierno de Leguía, en este nuevo tipo de conflictos que surgieron por el control y la administración del agua?

B) Posteriormente, en los años cincuenta, varios hacendados se apoderan de extensos terrenos comunales conocidos como "La Pampa de Los Castillos", poblados de extensos huarangales, pero carentes de riego. Estos terrenos eran propiedad de la antigua comunidad de Tate y el agua que conseguían era muy eventual, pues dependía del deshielo de algunos nevados de las zonas altas en determinadas épocas del año. Los hacendados, con la introducción de los pozos y los motores para el bombeo del agua del subsuelo, empiezan a invadir estas tierras comunales y van a surgir nuevos fundos o haciendas en estas tierras. Los campesinos emprenden largos litigios judiciales para recuperarlas, sin embargo las van a perder irremediabilmente al cabo de unos años. Como una manera de contener el avance de los hacendados, los campesinos deciden asumir por su cuenta y riesgo la ampliación del canal de La Achirana. De esta forma, poder ellos cultivar sus propios terrenos y frenar así la usurpación de sus tierras.

Este hecho, ¿nos grafica otra etapa dentro del desarrollo agrícola del valle?, caracterizado ahora por la conquista de nuevas

tierras de cultivo para el algodón, en terrenos que habían sido bosques de huarango o tierras áridas no apropiadas para el cultivo, debido a su carencia de riego. Entonces, la búsqueda de nuevas fuentes de agua, tanto para hacendados como para campesinos, se vuelve vital. ¿Qué significó la introducción de los pozos para la agricultura del valle? ¿En qué medida este recurso, utilizado fundamentalmente por los hacendados (por su alto costo), fue una forma de evadir el control y la administración de las aguas de regadío de parte de los funcionarios estatales? ¿Hasta qué punto el empleo de esta nueva técnica, que contó con el auspicio de la Sociedad Nacional Agraria, escapaba a la "escasez compartida" de la cual Golte nos hablaba al inicio? Pues aquí el recurso agua es permanente, no está sujeto a fluctuaciones y no depende de ninguna ingerencia colectiva, pues es usado en forma particular. Los campesinos, al ampliar el canal de La Achirana, ¿estaban apelando a su legitimidad como descendientes de los antiguos constructores y usuarios del canal?

En esta confrontación entre hacendados y campesinos por tener el acceso al agua y la forma distinta de acceder a este recurso (los pozos de bombeo o la ampliación del ancestral canal de La Achirana) no se ponen en juego solamente distintas modalidades tecnológicas, "modernas versus arcaicas", adoptadas por unos y por otros según sus recursos económicos respectivos: intervienen también elementos ideológicos. ¿En qué medida los campesinos y hacendados participan de la noción de "progreso" o "desarrollo"? Aunque varíen en sus concepciones, para los hacendados el "desarrollo" estaría asociado a la introducción de nuevas técnicas, mientras que los campesinos lo fundamentan en su conocimiento ancestral de construcción de canales.

En suma, en ambos movimientos sería la vigencia del canal de La Achirana lo que les confirió *legitimidad* a los campesinos en sus reclamos sobre tierras y aguas. Las características de estos movimientos expresan así el significado múltiple de La Achirana: tecnológico y económico, pero también social e ideológico.

REFLEXIONES FINALES

No queremos dejar de señalar algunos temas que nos parecen importantes para ser desarrollados en las futuras investigaciones sobre los diversos valles costeros del país; algunos de ellos

son los siguientes:

a) Determinar la importancia y las implicancias económicas, sociales y políticas que trajo la administración y el control del uso del agua de parte del Estado peruano. ¿Qué consecuencias trajo y como afectó a los intereses de los hacendados locales y de los campesinos? ¿Qué tipo de organizaciones fomentaron la expedición del Código de Aguas de 1902? Papel que desempeñaron las asociaciones de regantes, las juntas de usuarios y la evolución que estas organizaciones han atravesado hasta la actualidad.

b) ¿Qué efectos económicos y políticos tuvo la ejecución de grandes proyectos de irrigación en los valles de la Costa paralelamente a la introducción de nuevos cultivos como el azúcar y el algodón?

c) ¿Qué concepción de "desarrollo" manejaron los técnicos e ingenieros de aguas que impulsaron y llevaron adelante los grandes proyectos de irrigación en la costa? Aquí debemos señalar de manera especial la importancia de un personaje clave que llevó adelante los más importantes proyectos de irrigación, el ingeniero Charles W. Sutton. El rol técnico y político que este ingeniero desempeñó especialmente en el gobierno de Leguía es un tema que debería ser abordado (4).

d) ¿Qué papel desempeñó la técnica en las percepciones sobre el "desarrollo" agrícola del país? ¿Hasta qué punto es un asunto político e ideológico? ¿El "mito del desarrollo" se plasmó en los grandes proyectos de irrigación?

La investigación sobre los sistemas de regadío en el desarrollo agrícola costero es un aspecto descuidado e ignorado en general por los investigadores. Como afirma Golte, es un aspecto que ha sido dejado a los ingenieros y técnicos especializados y no ha sido retomado por los científicos sociales.

En todo caso, el desafío para iniciar trabajos sobre la importancia de los sistemas de regadío en los valles de la costa es todavía un reto y un vacío en la historia agraria peruana.

Lima, 24 de octubre de 1986.

(3) Este trabajo forma parte del proyecto: "Balances de Investigación en Sistemas Hidráulicos y Andenería Pre-Hispánica". Coordinador del proyecto: Ing. Soledad Bernuy. OPCT. Auspiciado por CONCYTEC y OEA.

NOTAS

(1) Macera, Pablo: *Visión Histórica del Perú. (Del Paleolítico al Proceso de 1968)* p. 56. Editorial Milla Batres, Lima 1978.

(2) Mitre Bartolomé: *Las Ruinas del Tiahuanaco*. (Recuerdo de Viaje) Buenos Aires, 1870. Citado por Hans Horkheimer en: *Alimentación y Obtención de Alimentos en el Perú Pre-hispánico*. p. 140. UNMSM Lima, 1973.

(3) Garcilaso de La Vega: *Comentarios Reales*. Edición

Buenos Aires, 1943, citado por Hans Horkheimer en op. cit.

(4) Sobre este aspecto, Jürgen Golte tiene reflexiones bastante interesantes, aunque todavía no publicadas. Hemos leído un trabajo inédito en el que se comienza a abordar este tema, de Manuel Glave Testino: "Agrarismo, Oncenio y Mercado: La irrigación de Olmos o Lambayeque". PUC, Lima, diciembre 1984.

LA FIESTA DEL AGUA EN PUQUIO

Teresa Valiente
Proyecto de Educación Bilingüe. Puno

Puquio, capital de la provincia de Lucanas, está ubicado al suroeste del departamento de Ayacucho, aproximadamente a 180 km. de Huamanga, capital del departamento, y 480 kms. al sureste de Lima. Puquio está a una altura de 3,200 m.s.n.m. y se extiende desde la parte central de la ladera hasta la cima de una colina rodeada por diversos campos de cultivo. En 1941, Puquio contaba con 7,000 habitantes, en 1961 eran 10,000 y en 1977 la población había aumentado a 16,000 pobladores. El abra más importante en la región adyacente a la región de Puquio es el Sillanayok: el Pedroroko es el cerro de mayor significado religioso local después del Qarwarasu, nevado tutelar de la provincia. De las tres montañas, el Pedroroko juega el rol más importante en la fiesta del Agua.

Puquio, como capital de Lucanas, es asiento de diversas representaciones de la administración y del gobierno en la provincia: la autoridad política, es decir la subprefectura, la PIP, el alcalde, la guardia civil, el juzgado de primera instancia, oficinas de representación agraria y educación y bancos nacionales; además, Puquio cuenta con un hospital estatal.

En el centro de la ciudad, la plaza principal es el lugar de reunión más importante para los puquianos: aquí se encuentran

* Los datos para este trabajo fueron recopilados en 1977, en un trabajo de campo apoyado por el Instituto Latinoamérica de la Universidad Libre de Berlín.

los maestros después de la escuela, jóvenes foráneos, empleados de la administración, policías, sacerdotes. En la plaza principal se han dispuesto parlantes: al atardecer se puede escuchar música. En los primeros diez minutos se transmite música de la región, en los siguientes 90 minutos se oyen melodías modernas: pop y cumbias. Alrededor de la plaza se encuentran los edificios públicos más importantes, la catedral, una sociedad de transporte y la casa para la juventud, asesorada por sacerdotes alemanes.

La periferia de Puquio se compone de los cuatro ayllus tradicionales: Qollana, Chawpi, Qayaw y Pichqachuri. Cada comunidad tiene su propia plaza principal, su iglesia, una casa comunal, así como su propia organización política. Cada 14 días se reúnen los miembros de la comunidad en la casa comunal. Allí discuten problemas que afectan al ayllu y deciden posibles soluciones, por ejemplo, la distribución del agua para la irrigación de las chacras.

La vida económica de Puquio depende de la producción agropecuaria, del cultivo de papa y otros tubérculos, maíz, cebada, trigo, de la crianza de ganado vacuno y lanar, así como del comercio y transporte. Aquí, Puquio ocupa una posición clave en la provincia. Por un lado, la ciudad tiene el monopolio del comercio de la coca y, por otro lado, desde Puquio se distribuyen comercialmente productos alimenticios e industriales (por ejemplo, tejidos sintéticos), adquiridos en la costa, hacia el interior de la provincia. Para nuestro tema, sin embargo, nos vamos a ocupar principalmente del sector agrario, ya que éste juega el rol más importante en la fiesta del agua.

En la región de puna hay dos zonas principales de cultivo: la qochqa y el parquy allpa. En la qochqa (tierra de secano) el ciclo agrario empieza a finales de octubre, con la preparación de las chacras para la siembra, y termina con la cosecha, en los meses de mayo, junio y julio. La qochqa es cultivada por un determinado período (3 años) y luego es dejada en descanso para su regeneración. En el primer año se siembra papa, en el segundo año habas y luego, en el tercer año, cebada. A continuación, la chacra descansa entre ocho y diez años. La duración del descanso depende de la calidad del suelo.

En el parquy allpa o chacra yakuqoq (la tierra que es irrigada) se siembra alfalfa, maíz, trigo y la michka, que es el cultivo temprano de determinados tipos de papa y maíz. La michka puede ser cosechada tres meses más tarde y así se pueden sobrellevar

los meses de lluvia, es decir, el tiempo de mayor carencia. El cultivo de la michka está en directa relación con la fiesta del agua que se realiza en agosto y setiembre, los meses de mayor falta hídrica.

LA FIESTA DEL AGUA

¿Qué es la fiesta del agua? Diversos autores están de acuerdo en que se trata de un ritual de fertilidad en relación directa con el ciclo agrícola. En Puquio, este vínculo se expresa en la limpieza comunal de los canales de irrigación y en el cultivo inmediato de la michka.

Punto central de la ceremonia es el agua; pero, no cualquier agua puede ser utilizada. Se diferencian dos tipos de fuentes:

a) La fuente de arriba, de Puntapata hasta Qoricocha; aquí el agua pertenece al Pedroroko y es distribuida por el tayta varayoq entre los miembros de la comunidad.

b) La fuente de abajo, que comprende los ríos Yanaweque y Qochanqa y la laguna Allaqocha. El agua es distribuida por el regidor (cargo municipal). Una tercera fuente hídrica es la represa de Yawriwiri, que fue construida con ayuda estatal.

En la ceremonia, el Pedroroko juega el rol más importante. Pedroroko es el lugar de origen del agua, cuya función es fecundar a la Pachamama, la madre tierra. En el Pedroroko se encuentra el puqial sagrado, un lago, al cual se le hacen ofrendas.

En la ceremonia del agua se pueden diferenciar dos fases:

- 1) El pagapu, es decir, el rito de ofrendas al wamani representado por el Pedroroko, la montaña local de mayor importancia.
- 2) El angosay o el rito de ofrendas a la Pachamama, la madre tierra; esta ceremonia se lleva a cabo en la laguna principal de la comunidad.

Las comunidades de Pichqachuri y Qayaw realizan juntas sus rituales durante la fiesta del agua. Para ellas se trata, en primer lugar, de una ceremonia religiosa de fertilidad, componente principal de su vida social. En cambio, las comunidades de Qollana y Chawpi se encuentran en una relación de competencia de status cuando realizan por separado y en fechas diferentes su fiesta del agua. Este aspecto está en primer plano. En la plaza principal se encuentran los comuneros, la "gente principal" y visitantes foráneos. Chawpi goza, desde hace años, la fama de tener los mejo-

res danzantes de tijeras y mayor cantidad de arpistas. Ambos dan a Chawpi prestigio y fama de ser una comunidad rica. La fiesta se lleva a cabo cada año a mediados de agosto y dura cuatro días.

La fiesta del agua de Qayau y Pichqachuri

El pagapu: dos aukis, el mayor y el menor, y el pongo participan en el pagapu. Dos días antes los comuneros y el mayordomo empiezan con los preparativos. El mayordomo visita cada familia y solicita productos de la última cosecha, los cuales posteriormente serán seleccionados por él y su familia así como por sus compadres y comadres: todos ellos elaboran la illa, pequeñas figuras de animales de harina fina de maíz y preparan así mismo la chicha. La cruz de madera que va a portar el awki mayor es adornada con la flor de qantu.

En el día de la ceremonia de ofrendas, al atardecer, solamente los awki y los pongo suben al Pedrorko: los comuneros los acompañan hasta las afueras del pueblo. El pagapu se realiza entre media noche y la alborada: el awki mayor ofrece a Pedrorko los productos seleccionados y los deja en el pukullo, una especie de tumba. Arguedas (1975) informa que de uno de estos pukullos escapa volando un picaflor y que esto produce en el awki un sentimiento de abandono. El awki le clama por ayuda, luego arroja al lago los corazones de un carnero y de una llama blanca. Aquí queremos señalar que el sentimiento de abandono es tema central en diversas leyendas, historias y cuentos en la región de Puquio.

Después de realizado el pagapu y del abrazo ritual a una piedra determinada, los awki y los pongo se duermen. En la alborada, la carne de los animales sacrificados es ritualmente consumida. Antes de regresar al pueblo los awki y los pongo recogen flores silvestres y waylla ichu, paja de la puna de la cual elaboran cruces adornándolas con las flores.

Durante el camino de regreso se llevan a cabo tres pausas rituales llamadas meskipa y en las que se canta el waylli. El awki mayor pide permiso a Pedrorko para poder separarse, debido al angosay que debe ofrecer a la Pachamama, pero también le pide que le permita regresar a él un año más tarde.

De acuerdo al lexicon Quechua del siglo 16 (Gonzales Holguín 1952), los auquicuna pertenecían a la nobleza inca, ellos eran los capai auqui auquicunap auquin, los señores, también llama-

mados orejones, rinriyoc auqui. Del grupo de los auquicuna se seleccionaban aquellas personas que ocupaban altos cargos políticos, militares y religiosos.

Los apus eran los señores de mayor rango, es decir, los curacas, principales (González Holguín, 1952: 31); el Inca era llamado Sapay Inca, Señor Unico. De la voz "Apu" se derivaba la palabra apusquicuna (abuelos antepasados descendencia). No es claro, debido a la carencia de información, la posición del pongo o punku — puerta. Dentro del contexto de la estructura social inca, el punku camayok tenía una especial función, él controlaba las vistas en el acllawasi, la casa de las escogidas.

El varayoc —un cargo político— y el mayordomo —un cargo religioso—, son instituciones surgidas durante el tiempo colonial y que fueron integradas en el sistema español municipal. El varayoc representaba la comunidad y el mayordomo tenía la responsabilidad de atender los asuntos de la iglesia.

Todos estos conceptos: awki, apu, pongo, varayoc y mayordomo tienen actualmente otro significado. En la región de Puquio las cumbres más altas son llamadas Apu. Ellas son los señores acompañantes del wamani.

El cargo de auki es exclusivamente religioso y antiguamente era hereditario. Cada comunidad tenía sus propios auki. Actualmente ya no es así, no todas las comunidades tienen auki. Más bien, es común contratarlos de otra comunidad. Una condición, sin embargo, es que las personas en cuestión sepan de memoria los rezos y cantos correspondientes. El auki menor es elegido por el auki mayor, siendo su alumno hasta que algún día lo sustituya y se convierta él mismo en auki mayor y escoja a su vez un auki menor.

La palabra auki también tiene otros significados: espíritu de las minas, hechicero; además, auki quiere decir anciano y honorable y awkilla significa abuelo o antepasado.

El pongo es el ayudante del auki mayor. El es elegido por éste y el varayoc. Su función privilegiada de ayudar a los auki y acompañarlos hasta el Pedrorko está en relación contraria con la situación del pongo en la estructura de la hacienda andina, en la cual el pongo está en absoluto servicio del hacendado.

El mayordomo también es un cargo religioso, que debe ser asumido por los varones casados, por lo menos una vez en su vida. En Puquio, este cargo se ha convertido en un instrumento de

prestigio, el mayordomo es responsable de todos los gastos de la fiesta; él paga la comida y contrata a los danzantes de tijeras, el machuq y a los arpistas. El prestigio del mayordomo y de la comunidad es medido en el número de danzantes de tijeras y arpistas.

En 1977 Chawpi tenía seis arpistas, Qayau tres, Pichqachuri cuatro y Qollana cinco. Para cumplir con todos los gastos, el mayordomo se prepara algunos meses con anticipación. Él trabaja como jornalero fuera y dentro de Puquio, comprometiendo a su propia familia bajo el principio de la reciprocidad. Por otro lado, se han dado situaciones, por ejemplo en Qollana, donde familias de misti, es decir, familias foráneas ricas, han intentado asumir el cargo de mayordomo para elevar el propio prestigio y el de la comunidad. Sin embargo, ésta ha rechazado dichos intentos, pues "no es su fiesta".

El varayoq es un cargo político. El varayoq es elegido anualmente por los miembros de la comunidad. Sus obligaciones consisten en representar a la comunidad y distribuir justamente el agua para el riego.

El angosay: como ya se ha mencionado anteriormente, en el angosay se realizan las ofrendas a la pachamama, la madre tierra. Dos angosay se llevan a cabo: en la laguna de Moyalla el día del retorno de los awkis y pongos, después de la visita en el Pedrorko, y en la laguna de Churulla al día siguiente. A medio día, todos los miembros de la comunidad se dirigen hacia Moyalla (aproximadamente 4 1/2 km. de distancia de Puquio). Se puede observar una diferenciación territorial: al lado derecho de la laguna, al este, se reúnen todos los miembros de Pichqachuri; al lado izquierdo, al oeste, se encuentran los comuneros de Qayau. Cada comunidad tiene su propio grupo de músicos, una "capitana", danzantes de tijeras, arpistas y fiambre. Además, tienen sus propios llamichos, ñakaq, qamillo, wamanguino, quienes se mezclan entre el público.

Todos los awkis y pongos se encuentran al borde de la laguna sobre la puerta de exclusiva. Aquí se realiza el angosay y la adoración de las cruces; que son colocadas sobre una piedra al lado de la esclusa. La Cruz del awki mayor, adornada con las flores de qantu, está en el medio, entre las cruces de ichu que pertenecen al awki menor y al pongo. Los awkis mayores están parados precisamente en la línea de separación, entre el lado derecho e iz-

quierdo de la laguna; ellos empiezan con el angosay, es decir, ellos vierten en el canal un líquido rojizo, una mezcla de vino rojo y agua de la laguna. Lo mismo repiten hombres y mujeres que están parados a ambos lados del canal. Luego, los varayoq realizan la adoración de las cruces; ante éstas se arrodillan los varayoq y ancianos empezando a rezar. A continuación, cada comunidad regresa a su lugar para comer. Los comuneros se agrupan en forma diversa: los hombres están separados de las mujeres y los solteros de los casados. Las mujeres distribuyen la chicha y los alimentos, los awki angosan con todos; es decir, antes de beber vierten una parte de la bebida a la tierra.

Durante la comida aparecen diversos personajes con funciones propias:

a) Un grupo de pasñas (mujeres jóvenes solteras que cantan al lado de la laguna con acompañamiento de música de arpa). Las pasñas están elegantemente vestidas, llevan coronas de flores de papel y están caminando de una comunidad a otra.

b) La 'capitana', una niña de cinco años, también elegantemente vestida, lleva puesto un sombrero de paja y un bastón, ella está acompañada por mujeres adultas; la 'capitana' danza en el borde de la laguna, su función es la de ahuyentar a los malos espíritus.

c) El qamello, quiere representar al curandero, se preocupa por las enfermedades y da consejos sobre su curación. Qamello deriva de la palabra qamilli, que designa en Bolivia al indígena que vende hierbas, amuletos, medicamentos, etc. (Perroud 1970: 60).

d) El wamanguino, quien está cargado de harapos, asume la función del comerciante. En forma jocosa, intenta vender al público los harapos a precios altos. Hasta los años 40 el wamanguino era realmente el comerciante que, atravesando los pueblos intermedios, venía desde Huamanga —ahora Ayacucho— hasta Puquio ofreciendo mercadería. Desde que se construyó la carretera Nazca-Puquio, sin embargo, el wamanguino fue desapareciendo, a medida que surgía el estrato de comerciantes en el mismo Puquio.

e) Actuación de los negritos, ñakaq o naccac y de los llamichos: en el caso de los ñakaq o naccac se trata de hombres jóvenes de aproximadamente 18-20 años de edad, quienes se han pintado la cara de negro. Algunos se han disfrazado como ingenieros

mineros, otros como soldados o policías; uno de ellos porta un cartapacio de abogado. Todos tienen una kallwa que tiene la forma de una espada, simbolizando el orden. Los nakaq se mezclan entre el público y hacen el ridículo tratando de restablecer el orden; las mujeres huyen de ellos presas de pánico. Los ñakaq se comportan agresivamente y exigen de los jóvenes la limpieza simbólica del canal de agua mediante el trabajo comunal. Actualmente, en Puquio, la palabra ñakaq o naccac significa degollador; en Huancavelida, que es una región minera, el ñakaq es el espíritu de la mina, el cual se alimenta de carne humana.

Por el contrario, en el caso de los llamichis, se trata de varones adolescentes de 15 años aproximadamente y vestidos como michi, es decir, pastores de la puna. Ellos llevan un pasamontañas, visten waras parchadas, makitos de lana y yanques. Cada uno lleva su waraka de lana. Hay mayor cantidad de llamichos que ñakaq; ellos asustan especialmente y con intención a las mujeres. Ellos quieren dar la impresión de secuestrar a los niños; por esta razón llevan a la espalda muñecas "heridas" o decapitadas. Los llamichu siempre están en grupo, a veces tirándose al suelo se revuelcan imitando el coitus y tratan de infundir miedo al público enseñando animales muertos, por ejemplo una culebra, un sapo, o pájaros, o con un cerdo moribundo.

La hilaridad dura hasta poco antes de ocultarse el sol; luego, ambas comunidades regresan a Puquio. De trecho en trecho se realizan meskipas: se bebe, se toma y se danza, los awki esparcen llampu (harina fina de maíz) sobre determinadas piedras. Después de la última meskipa, donde el camino se bifurca, las comunidades se separan, cada una se dirige a su propia plaza principal, donde siguen festejando hasta el amanecer.

El segundo angosay se realiza al día siguiente en la laguna de Churulla, 2 - 3 km. de distancia de Puquio. Sin embargo, ambas comunidades festejan separadamente hasta el mediodía. Qayau prepara una pachamanca en la laguna de Moyalla; Pichqachuri, en cambio, ha preparado su comida en la laguna de Churulla. El angosay se lleva a cabo en la tarde, cuando la comunidad de Qayau ya está presente. Como en el día anterior, el angosay se efectúa por los awki, sobre la esclusa. En este día, no obstante, no es el angosay la parte central de la ceremonia, sino las competencias entre los danzantes de tijeras, los machuq y los arpistas. Cada uno intenta demostrar sus habilidades y así ganar al público para sí.

Los danzantes de tijeras, vestidos muy ostentosamente, bailan ininterrumpidamente. Los machuq son bromistas, los arpistas tocan música moderna y antigua de la región. También está presentes los ñakaq y llamicho, quienes intentan apartar al público de grupos que están en competencia.

Momentos antes del sol poniente, regresan todos juntos a sus respectivas comunidades. En el camino de regreso, las competencias continúan. En la plaza y las calles principales del pueblo se baila el ayla durante toda la noche; es decir, alrededor de cada arpista se forman grupos que bailan en ronda, también hay otros grupos que recorren las calles bailando, realizando meskipas y reventando cohetes en cada cruce. Es la noche de los maqta (varones solteros) y las pasña (mujeres solteras); promesas de matrimonio se llevan a cabo. Los maqta buscan a sus pashas elegidas, éstas intentan esconderse o disfrazarse para desafiarlos. Al mismo tiempo, también es la noche del maqta falso.

Se cuenta que anteriormente los misti se disfrazaban con poncho para seducir a las pasña. El maqta falso moderno no es un misti, sino un miembro de la misma comunidad. El no vive más aquí, sólo está de visita debido a la fiesta, no tiene más interés en cumplir con promesas de matrimonio. Finalmente, al día siguiente, la fiesta finaliza en casa del varayoq, allí se elige al nuevo mayordomo para la fiesta del agua del año siguiente.

BIBLIOGRAFIA

- ALVA, Juan Luis
MS L'acequia. Descripción inédita proporcionada por el Dr. Hermann Trimborn.
- ARGUEDAS, José María
1970 Pongoq mosqoynin. "Rikchay", 1, 1: 41-47. Lima.
- 1974 Yawar Fiesta, Buenos Aires.
- 1975 Puquio una cultura en proceso de cambio. En: Formación de una cultura nacional indoamericana: 34-79. México.
- CARRION, Rebeca
1955 El culto al agua en el antiguo Perú. Lima.
- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
1952 Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca. Lima.
- MURRA, John V.
1972 El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. Huánuco, Perú.
- ROSSIO, Juan
1976 El simbolismo del agua y la representación del tiempo en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca. "Actes du XLIIe Congrès International des Américanistas", IV: 377-396. París.

PERROÚD, Clemente
1970 Diccionario Castellano-Kechwa-Castellano. Lima.

RAIMONDI, Antonio
1863 Notas de viaje.-Vol. 4. Lima.

REICHE, María
1975 Peruanische Erdzeiche. München.

SOLER BUSTAMANTE, Eduardo
1954 Proyecto Yauyos-Huarocharí. La agricultura en la comunidad de San Pedro de Huancaire. "Revista del Museo Nacional", XXIII: 90-139. Lima.

TELLO, Julio C.
1923 Wallallo. "Revista Inca", 1. Lima.

EL AGUA COMO FUENTE DE VIDA Traslación y Escape en los Mitos Andinos*

Efraín Cáceres Ch.

I. INTRODUCCION

Este trabajo es producto de visitas constantes que hice a los sectores de Huarocondo (1984) y Ccorca (1985); ambos sectores están situados en el departamento de Cusco, el primero es un distrito de la provincia de Anta, el segundo es un distrito de la provincia de Cusco, ambos pertenecen a pisos ecológicos diferentes: el primero quechua y el segundo suni.

En estos sectores, que pertenecen al mundo andino, hemos hallado también, como era de esperar, esquemas culturales expresados en mitos que reflejan su cosmovisión.

El mito en los andes tiene que ser comprendido como un conjunto esencial de reglas de conducta por las que se rige una comunidad, un sitio, que puede ser todos los sitios; un lugar que los contenga y nos contenga a todos; sede del tiempo, consagración de los tiempos, lugar de cita de la memoria y el deseo, presente común donde todo pueda recomenzar (García; 1975; Fuentes C., 1969).

(*) Trabajo expuesto en el "Primer Seminario de Investigación en el Sur Andino". Cusco, 1985.

Asimismo, el mito andino tenemos que entenderlo como un elemento cultural, continente no sólo de aspectos religiosos, ya que simultáneamente engloba algunos elementos conceptuales materialistas espontáneos, embriones de interpretaciones científicas, éticas y estéticas (Shajnovich, M. 1976; Valcárcel, Rosina 1976).

El estudio de esta forma de expresión cultural (mito) en el Perú aún no toma cuerpo ni consistencia, razón por la cual José María Arguedas recomendó afinar metodologías y agudizar su observación.

La visión del indio o "del vencido" recién se viene vertebrando como corriente antropológica; esta corriente ha logrado su constitución a partir de la preocupación de investigadores como N. Wachtel, Zuidem, John V. Murra, etc.

Uno de los documentos utilizados por estos estudiosos para analizar y comprender la "visión de los vencidos" fue el encontrado en 1908 por PIETSCHMAN en la Real Biblioteca de Copenhague, en forma de manuscrito y cuyo autor era Felipe Guamán Poma de Ayala: "Nueva Crónica y Buen Gobierno"; este documento es actualmente muy conocido y sirve de base a todos los estudiosos sobre cultura andina y etno-historia.

Así también, la difusión del documento "Relación de Antiquidades desde Reyno del Pirú, Crónicas peruanas de interés indígena" de Juan Santa Cruz Pachacuti Yupanqui; la traducción hecha por José María Arguedas del documento de Francisco de Avila: "Dioses y hombres de Huarochirí" (1598?), sirven de sustento para la comprensión de la visión indígena.

Las crónicas de los conquistadores como Cieza de León (1533), Betanzos (1551), Sarmiento de Gamboa (1572), Zárate (1555), Acosta (1590), Cobo (1653), Polo de Ondegardo, etc., deben ser observadas con reservas, pues todos estos documentos tienen una visión eminentemente europea, mientras que la transmisión difiere de los que convencionalmente utilizan los europeos. De aquí nacen las múltiples complejidades de la investigación histórica en este territorio; no hay documentos de los propios campesinos, siempre es otro el que habla o escribe. Por esto, el historiador tiene que superar su fijación a la lectura de textos escritos y pensar en la utilización de testimonios orales (antropología), interrogar a la cultura popular (arte y folklore) e incluso

a los vestigios materiales del pasado (arqueología colonial y republicana)" (Burga, M; Flores Galindo: 1982-86).

Por su parte, Ortiz Rescaniere observa que "en las llamadas crónicas existen escasas referencias a la música, a la poesía, a la historia y a la literatura orales de los pueblos andinos" (Ortiz, 1973).

Por todas estas razones, José María Arguedas, quien dedicó gran parte de su vida a la reivindicación y difusión de los valores andinos, lanzó el primer grito y tuvo en los últimos años de su existencia una preocupación que llegó a niveles de angustia; angustia que se refleja en el comentario que César Calvo hace de su conversación con Arguedas: "... cierta vez, conversando con José María Arguedas, que ya había intentado suicidarse y se estaba reponiendo, una noche cantando huaynos, bebiendo, yo, aprovechando los tragos, le dije: 'José María, ¿qué podemos hacer los que te queremos para que no te mates? Y José María, sumamente mareado, pero sumamente lúcido, me dice: "Impidan la llegada de los españoles" (Calvo, C.; 1983).

Otro testimonio de esta preocupación nos lo presenta Pierre Duviols: "La víspera de su muerte entregó a "El Comercio" un artículo titulado "Salvación del Arte Popular", en el cual declaraba que "La literatura oral, los mitos, las leyendas y cuentos" que constituyen "un documento tan valioso para el estudio de la cultura andina y el conocimiento de la naturaleza misma del ser humano..., están en peligro de muerte, de extinción absoluta, de estas extinciones que no dejan huellas". Estamos en condiciones de afirmar que este gran peruano murió con esta angustia" (Duviols, P., 1973).

Por estas consideraciones, creemos importante el tocar este punto. El presente trabajo es, en esta perspectiva, una tentativa de análisis de dos discursos míticos del mundo andino, que tienen un común denominador: el agua, que les sirve como fuente de vida, de traslación y escape.

Para llegar a este punto (AGUA), creemos necesario dar una rápida mirada a los antecedentes teóricos y metodológicos con los que se cuenta para analizar un mito y así comprender su significado.

2. ALGUNAS DEFINICIONES SOBRE EL FACTOR SIMBOLICO DEL MITO

Es determinante comprender y saber cómo se debe tomar un discurso mítico. Este trabajo responde a una búsqueda de su lógica, con un estilo personal, quizás rompiendo con los esquemas académicos tradicionales, para así llegar a una visión del problema mítico que es esencialmente un problema de lógica. Este punto también fue planteado así por Henrique Urbano (Urbano, 1977).

Si el discurso mítico marcha por senderos simbólicos, es preciso concebir que los hechos y gestos de esta sociedad han sido también codificados en lenguaje simbólico. Los mitos, a la vez que ilustran sobre la estructura mental andina, permiten la comprensión de la significación social de su universo simbólico.

Si el mito, se dice, tiene una lógica propia, es preciso buscarle las raíces y las limitaciones; la representación que hace del universo es forjada al mismo tiempo que se forja una organización social, económica y política. El mito refleja la imagen que una sociedad posee de sí misma, de sus modos de organización, de sus instituciones, de las reglas que fijan las relaciones sociales y la alianza con otros grupos sociales o sociedades (Vallée, Lionel, 1982).

Bajo este lineamiento desarrollaremos la exposición metodológica del presente trabajo.

3. ASPECTOS METODOLOGICOS DE ANALISIS

Las metodologías para el análisis de mitos recién se vienen vertebrando. Las más conocidas son las de Levi-Strauss y Zuideña, así como la expuesta sucintamente por Lionel Vallée cuando analiza el discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui. Otra es la presentada por Ballón y Campodónico, que muestra una alta complejidad.

Sintetizando estas metodologías, tendríamos lo siguiente:

El método de Ballón y Campodónico es planteado para sociedades multilingües y pluriculturales como la sociedad peruana.

Se basa en el modelo "inaugurado" por Vladimir Propp, y que fuera profundizado por A.J. Greimas: estudiar la literatura étnica teniendo presente las restricciones de sus diferentes niveles

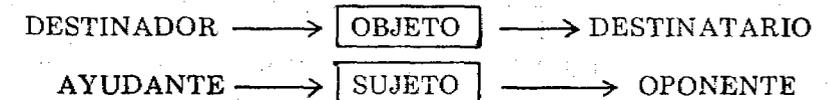
de aprehensión paradigmática (manifestación lingüística, organización superficial y organización profunda) y sintagmática (inter-texto).

— "El análisis abarca la representación semiótica del relato y subsidiariamente algunos aspectos del modelo constitucional de la significación" (La actividad y el mensaje).

A su vez, estas perspectivas se originan en la relación eje de todo relato:

- Sujeto/objeto: que determina el orden "evenimencial"
- Destinador/destinatario: de naturaleza contractual.

Operatoriamente, ellos prefiguran el "modelo actancial mítico".



Las funciones sintácticas de los actuantes pueden ser positivas o negativas, originándose las oposiciones siguientes:

FUNCIONES SINTACTICAS

Positivas		Negativas
SUJETO	/	ANTISUJETO
OBJETO	/	OBJETO NEGATIVO
DESTINADOR	/	ANTI DESTINADOR
DESTINATARIO	/	ANTI DESTINATARIO
AYUDANTE	/	OPONENTE

Es en este contexto que Ballón y Campodónico desarrollan el análisis de un discurso mítico, mostrando en el ejemplo de aplicación bastante detalle y complejidad.

La metodología desarrollada por CLAUDE LEVI-STRAUSS plantea primeramente una diferenciación de los tiempos: corto y largo: "que ciertos hechos pertenecen a un tiempo estadístico e irreversible y otros a un tiempo mecánico y reversible; ...una y otra historia (corto y largo) van a la par, y no es contradictorio

que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aun cuando haga intervenir combinaciones estructurales cuyo número es limitado.

En Antropología, tanto como en lingüística, actualmente sabemos que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. En este sentido, ya "la distancia entre ambos aspectos se reduce" (Levi-Strauss, C.; 1968: XXXIV).

Distinguiendo la diacronía y la sincronía (tiempos cortos y largos); plantea su nueva hipótesis: "Postulamos en efecto que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino "haces de relaciones", y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento "natural", logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la "lengua" y del "habla" (Levi-Strauss C., 1968-191-192).

Manipula el mito como si fuese una partitura orquestal transcrita pentagrama tras pentagrama, que hay que reconstruir; Ej.: con números enteros: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, y se tiene que reagrupar de la siguiente manera:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Pero la más sencilla (no por ello menos científica) es la de Lionel Vallée (1982), que cifra sus análisis partiendo de la definición de categorías antropológicas como espacio y tiempo, realidades físicas y simbólicas que se encarnan, por lo tanto, en la organización social.

Los andinos no conciben el espacio exclusivamente en términos "vertical-horizontal". El tiempo tampoco es concebido exclusivamente como lineal, puesto que el mundo andino, como sociedad agraria, está dentro de la repetición de los ciclos de la naturaleza. El tiempo en el mundo andino, según Vallée, es a la vez varios y uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular. El tiempo es sagrado: todo el proceso de producción de bienes materiales está concebido en términos representativos o simbólicos. Cada gesto que acompaña este proceso está impregnado de creencias y ritos. Pero tampoco el andino escapa a la doble realidad del:

- a) Tiempo secuencial: nacimiento - vida - muerte;
- b) Tiempo repetitivo lineal: pasado - presente - futuro;
- c) Tiempo circular: día - noche, primavera - verano - otoño - invierno.

Según Mircea Eliade, el tiempo sería circular, reversible, recuperable; una especie de presente mítico eterno que se reintegra periódicamente por medio del artificio del rito y este sería el tiempo en el Ande (Vallée, L. 1982).

Asimismo, Vallée diferencia dos tipos de tiempo, el primero: un tiempo cósmico determinado por el reloj sideral, y segundo: un tiempo simbólico determinado por los seres vivos (ver Vallée, 1982). Pero es necesario subrayar el tiempo que signa la naturaleza. Pues a esta temporalidad fundamental no escapa ninguna sociedad, debido a que la sociedad es parte integrante de un ecosistema determinado.

El espacio, en el Ande, es doble y a la vez uno solo, contradictorio y armonioso, lineal y circular. El espacio que cuenta es el espacio social. La producción de bienes materiales se desarrolla en un universo físico simbólico (reglas de acceso a la tierra, delimitación de costumbres sociales y simbólicas, etc.), que es simultáneamente "propiedad" de los individuos y de los grupos, por lo

que todo individuo y todo grupo evoluciona en un espacio circular determinado; por una parte, por su posición en la jerarquía social (status, clase) y en la jerarquía religiosa y, por otra parte, por su pertenencia natural (sistemas de parentesco: el espacio de las relaciones de alianza) y, finalmente, por su unidad económica de base (familia o "ayllu", etc.), luego, el espacio determinado por las relaciones de producción).

La ubicación de todos y de cada uno en un espacio, a la vez geográfico y mental, aparentemente contradictorio, ocasión de desarrollo de antagonismos, sirve así en última instancia a la creación de solidaridad (Vallée, L.; 1982; 106).

La conjugación de tiempo y espacio en el Ande se encarna en la organización social como dos realidades físicas y simbólicas. En el Ande, el tiempo y el espacio se unen en la PACHA. El tiempo está fundamentalmente ligado a la Paccarina (origen, despertar, comienzo), que es un lugar por lo general correspondiente a la tierra (lagunas, manantiales, socavones, etc.). Todas las cosas tienen una "madre" y son "el espacio y el tiempo", encarnados análogamente en la dadora de vida por excelencia, la PACHAMA, de donde proviene todo y todo retorna.

El origen es omnipresente y estará con nosotros en el porvenir. El paso del tiempo no es especialmente importante, porque siempre está presente; lo esencial y fundamental es el comienzo de las cosas. El espacio y el tiempo simbólicos son, por lo tanto, comienzos en futuro constante (Vallée, L. 1982).

Este sería el contexto conceptual con el que abordaríamos la cosmovisión andina expresada en mitos. A continuación expondremos dos mitos: el primero recogido en Huarucondo, provincia de Anta, departamento del Cusco, y lo titularemos mito del INKA HUAMANTICA, en el que incluiré dos textos para medir sus variaciones, de acuerdo a las circunstancias del informante.

El segundo mito lo hemos titulado mito del COLLA Y LA ÑUSTA. Este mito fue recogido en la comunidad de Ttotorá, distrito de Ccorcca, en Cusco.

Exponemos secuencialmente cada uno de ellos.

4. MITOS DE HUAROCONDO Y TTOTORA

4.1. Mito del Inka Huamantica

4.1.1. Texto I

Informante: Policarpo Ccahua Quispe, de 47 años de edad, natural de Huarucondo, con 2do. año de instrucción primaria. Fecha de recolección: 7 de diciembre de 1984, en Huarucondo.

"Antiguamente había un INKA HUMANTICA, que vivía aquí en Huarucondo. El Inka era muy poderoso ("munayniyoc"), hasta el señor cura lo respetaba. Sólo cuando él ya entraba a la iglesia, recién el cura comenzaba la misa. Este Inka tenía una mula que sólo comía choclos de oro y plata y caminaba montado en esta mulita.

Un día, el Inka Huamantica discutió con el señor cura fuertemente, y el cura se fue al Cusco a avisar a los gendarmes y el Inka sabía esto, por eso estaba esperando con su mula, listo para escapar de Huarucondo.

Los gendarmes vinieron hartos, y el Inka los vio que venían por la pampa y montó en su mulita y se escapó por la ladera de Aymaraes, como quien va a Huayllacocha. Y cuando los gendarmes ya estaban por agarrarlo al Inka, él se entró al agua de la laguna de Pichuisu y no salió más.

Los gendarmes esperaron, pero el Inka no salió nunca más hasta hoy día.

Cada vez que llega la nube a ese sitio (laguna de Pichuisu), siempre llueve en Huarucondo".

4.1.2. Análisis del Texto I

Con el propósito de buscar la lógica de este mito, primeramente subrayaremos los actores principales:

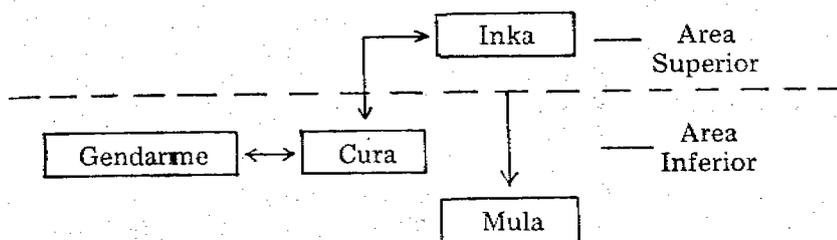
Inka - Cura - Gendarme

Inka: De acuerdo a este mito, se puede afirmar que es el personaje que tiene mayor relieve. En la conciencia del hombre andino se presenta como un ser superior a todo lo existente en Huarucondo y tiene poderes (munayniyoc).

Cura: Inferior al Inka, mostrado esto por el respeto que el cura tiene al Inka (sólo cuando él ingresaba a la iglesia, recién el cura comenzaba la misa). Pero en la conciencia del hombre andino el cura goza de respeto y consideración ("señor cura").

Gendarmes: Son los elementos de fuerza que el cura usará para querer imponerse sobre el Inka, si es que no igualarlo en status. Pero también estos denotan el carácter coercitivo de la sociedad colonial.

Analizando el tipo de relación existente entre los actores encontramos la siguiente figura:



Es decir, el Inka tiene superioridad en la conciencia del hombre andino sobre los agentes extranjeros, españoles, representados por: cura, gendarme y mula (cura hace misa sólo cuando entra a la Iglesia el Inka, gendarmes son el brazo de apoyo del cura, y la mula es montada y criada por el Inka). El tipo de relación será de superior a inferior, no de reciprocidad, sino forzada, que con una discusión se desarticula totalmente.

El Inka es consciente de su superioridad, porque es su pueblo; el cura es forzado a aceptar la condición de inferior, por ser extranjero, pero esta aceptación es coyuntural, luego sufre una ruptura y apunta al Inka con las fuerzas vivas con las que cuenta ("gendarmes").

La relación Inka-mula es otro de los factores que denota superioridad de lo andino sobre lo occidental; de lo autóctono sobre lo extranjero. Pero la mula la asimila el Inka, o sea, la utiliza, "la monta" y la cría a costa de sacrificio ("dar de comer oro y plata"); es decir, el aspecto extranjero en la conciencia del mundo andino no sufre una repulsa cortante, sino está la selección y la utiliza en provecho de lo andino. Expuesto en otras palabras: de todo lo traído por los europeos (tecnología, produc-

tos y animales), el andino logra asimilar algunos, previa selección y adaptación a su realidad.

Otro aspecto que se puede observar es el factor agrario, simbolizado por el "cholo", que genera bienestar y estabilidad, es decir, el elemento "choclo" refleja el carácter de la sociedad andina, que es eminentemente agrícola. Lo agrario produce riqueza en la conciencia del andino ("choclo de oro y plata"). Pero aquí, en torno al "choclo de oro y plata", se define el factor de relaciones. La mula, animal europeo, simbolizará a los españoles, ávidos de metales preciosos (oro y plata); este afán lo rubricó Hernán Cortez en 1504 con sus palabras: "yo he venido aquí a coger oro y no a labrar el suelo como un campesino". Esta es la clara definición de la destrucción de una sociedad agrícola como la incaica, para sobre ella construir una sociedad minera como la colonial.

Entonces, está claro que en la conciencia del andino surge la plena identificación del español con la mula; cuestión que se podría tomar como una resistencia pasiva, puesto que MULA, además de ser un animal extranjero o europeo, en la cosmovisión andina tiene connotaciones despectivas de censura a ciertos actos in-usuales o relaciones contra-natura (ver Morote, E. 1952).

El aspecto ESCATOLOGICO del mito se expresa en que el Inka, consciente de la amenaza de sus enemigos inferiores y sabedor de cuales pueden ser los resultados, prefiere ingresar al agua (laguna), o sea, a la fuente de su origen. Salvándose de esta manera de ser mancillado en poder de los "gendarmes".

El elemento agua, en la conciencia del andino, tiene una simbología de vida, de fuente, de paccarina, pues es de allí de donde salió el Inka y los animales. Al ingresar el Inka a la laguna de Pichuisu en Huarcoondo, reafirma su poder y su carácter de hijo de dioses del Kaypacha.

4.1.3. Texto II

— Informante: Martín Areccayce Nayhua, de 25 años de edad, natural de Huarcoondo, con 5to. de secundaria. Testimonio transferido por su abuelo Casimiro Nayhua, que murió en 1978 a los 110 años, analfabeto.

— Fecha de recolección: 4 de Octubre de 1984.

"Existía un Inka en Huarcoondo, ha podido ser el último

Inka, llamado Mariano Huamantica. Y llegando saber su existencia, el cuartel del Cusco ha ido a Huarucondo a cogerlo al Inka.

El cuartel llegó a Huarucondo y no sé cómo el Inka ha podido ver desde su fortín y ha podido tener un caballo ya listo y montó y se escapó. Se fue por el camino que actualmente existe en Aymaraes, como quien se va a Huayllacocha, y no lo alcanzaron. El Inka se volteó al cerro, como quien va a Huayllacocha; como estaba a pie el cuartel, no alcanzaron al Inka. Y al llegar al punto del cerro (cumbre), el Inka avanzaba a la pequeña lagunita Pichuisu, y cuando estuvieron por alcanzar al Inka, ya que el Inka estaba parado al lado de la laguna, el Inka se lanzó al agua caballo y todo y no apareció hasta hoy día, y el camino existe hoy.

Posteriormente fueron a comprobar y no hallaron nada. Desde entonces esta laguna se llama Pichuisu.

Cuando la nube baja a este sitio, siempre llueve”.

4.1.4. Análisis del Texto II

Esta segunda versión del mito tiene una estructura común básica con el Texto I, solamente sufre variantes por la circunstancia del informante.

Algunas variantes que se pueden notar son:

La existencia del Inka en Huarucondo, teatro exclusivo de los hechos señalados, se expresa como una situación desconocida por el poder colonial. El Inka existía sin el conocimiento de los españoles. La afirmación de que “ha podido ser el último Inka” se nos presenta como una esperanza frustrada, ¿para la reversión al pasado? ¿O para la construcción de la sociedad andina justa?

Los españoles son conscientes del potencial subversivo que la presencia del Inka generaba, por lo cual tratarán de eliminarlo por medio de la fuerza, representada por el “cuartel”.

El Inka, conocedor de lo que puede sucederle, ingresa a la fuente de su origen, el agua.

4.1.5 Variantes en los Textos I y II

Las variantes se expresan fundamentalmente en los siguientes elementos:

Texto I

Gendarme
Mula

Texto II

Cuartel
Caballo

Asimismo, hallamos una variante en cuanto a la forma de cómo fue el acto de ingreso del Inka al agua de la laguna Pichuisu: en el primer texto “se entró al agua”, este acto denota naturalidad, es decir, reencuentro con su fuente, en forma armoniosa y pasiva.

En el segundo texto “el Inka se lanzó al agua”; este acto, por el contrario, denota fuerza, violencia, o sea, el Inca se reencuentra con su fuente bruscamente.

En ambos textos funciona la laguna de Pichuisu como indicador par la predicación meteorológica: “cuando las nubes bajan a este sitio, siempre llueve”.

En el segundo texto, la vivienda del Inka es representada como un “fortín”. Este elemento nos puede indicar que el Inka era consciente del peligro que corría y necesariamente tenía que tomar medidas de seguridad. Estos elementos son variantes del discurso mítico; en este contexto son debidas a que el narrador reinterpreta el mito según sus experiencias propias, sin cambiar el significado.

4.2. Mito del Colla y la Ñusta

— Informante: Lucio Huamán Huamán, de 38 años de edad, natural de la comunidad de Ttotora (Ccorca), con 3ro. de secundaria. Testimonio transferido por su padre Jacinto Huamán, de 78 años de edad, analfabeto, natural de la comunidad de Ttotora.

“En K'umpo Ccasa hay construcciones que dicen las hizo el Ccolla, que tenía compromiso con la Ñusta que salió de la laguna con sus ovejas.

La Ñusta y el Ccolla se alimentaban de tierra roja, de tierra amarilla y de tierra negra; estas partes hoy se llaman Puka Q'asa, Q'ello Q'asa y Yanayanayoq; estas tierras se preparaban en mazamorra.

La construcción avanzaba y avanzaba. Un día, el Ccolla, al

estar construyendo, se hizo chancar la mano derecha con la piedra y le bajó un dedo, y de cólera el Ccolla se rindió y se divorció de la Ñusta, y el Ccolla, con todas sus llamas y alpacas, se fue a lo que hoy es el Altiplano.

La Ñusta, de cólera, con sus ovejas se mitió a la laguna de Ichu Ccocha o Ancas Ccocha. Y según lo que me contó mi papá, subterráneamente por el agua había caminado, y quería salir a la altura de Uno Paccariq, pero, cuando justo en ese lugar estaba saliendo, ha podido ser vista por un auqui o por una persona y se quedó convertida en piedra.

En ese lugar hay piedras como las que hay solamente en K'umpo Q'asa. Por eso que a Uno Paccariq también se le dice Ñusta Puncu, porque es un socavón como puerta de chincana; allí se encuentra hoy la Ñusta petrificada, agarrándose la cintura con una mano y con la otra agarrando su montera, como saludando, parece arrodillada y de allí sale agua; es el ojo del río Ttotora.

En K'umpo Q'asa, en la actualidad, existen unos grandes corralones de pura piedra, dicen que esos corralones servirían para el cuidado de sus ovejas, alpacas y llamas. También existen otros corralones medianos de piedra y también habitaciones de piedra que no están techados, sino sólo muros. La calidad de las piedras es espinosa, de color blanco azulado y sólo abunda en esa parte nada más y no se encuentra en ningún otro sitio.

En este lugar hay también volcancitos, cinco volcancitos, y el más grande, en luna llena, vaporea fuerte; cuando uno tira a su hueco una piedra, repica, como campana. Los ccollas han podido irse con sus llamas y alpacas hasta Puno por los volcancitos".

1. Análisis del mito

El espacio geográfico del mito es K'umpo Q'asa, y para la ubicación del área y certificación del mito quedan en la actualidad construcciones ("corralones grandes, chicos y viviendas").

Los héroes de este mito son:

Ccolla: que simboliza el piso ecológico suni y puna, significado por los animales que le pertenecen (alpacas-llamas); él busca habitat.

Ñusta: Simboliza el piso ecológico suni-quechua, significado por la oveja; por lo tanto se petrifica o se queda en la zona.

Ccolla y Ñusta: tiene un origen etiológico: (sale de la laguna, viaja por el volcán). Su alimentación es básicamente de tierra (Pachamama).

- Tierra Roja	-	Puka Q'asa
- Tierra amarilla	-	Q'ello Q'asa
- Tierra negra	-	Yana Yanayoq

La relación entre ambos héroes es de unión (hombre-mujer), por los bienes, por el sexo, por la búsqueda de un futuro común simbolizado en la construcción de las viviendas.

Pero este afán sufre una ruptura, un truncamiento por el accidente del Ccolla "construyendo se hizo chancar la mano derecha con la piedra, y le bajó un dedo".

Esta violencia marca el punto del desgarramiento; violencia simbolizada en "cólera" y cada héroe ocupará su verdadero lugar en el orden ecológico.

Los medios de traslación son el agua y el volcán. La Ñusta, que sale de la laguna, vuelve al agua para trasladarse hasta "Uno Paccariq". El Ccolla utiliza el orificio del volcán para trasladarse por el interior de la tierra hasta el Altiplano.

El indicador significativo que se usa para hacer el seguimiento de la ruta recorrida por la Ñusta es la calidad de la piedra ("es espinosa, de color blanco azulado y sólo abunda en esta parte nada más y no se encuentra en ningún otro sitio"), es decir: en "K'umpo Q'asa y en Uno Paccariq". La ruta seguida por el Ccolla la define la presencia de la llama y la alpaca en el Altiplano.

Este mito es por excelencia un mito etiológico, pues explica la presencia de bienes materiales (animales) en los pisos ecológicos de quechua, suni y puna. Al mismo tiempo, este mito sugiere elementos escatológicos: el fin de la Ñusta (petrificación).

5. CONFRONTACION DE ELEMENTOS COMUNES EN LOS MITOS: EL AGUA

Expuestos los dos mitos (Inka Huamantica - Del Ccolla y la Ñusta), trataremos de confrontarlos en sus elementos comunes; ambos nos sugieren como elemento común el agua.

El agua en forma de laguna juega en ambos mitos un rol muy importante.

Nos atrevemos a realizar esta comparación inspirados por la que hace Zuidema de los mitos de Huatyacuri con el de Bororo. Aunque siguiendo los lineamientos de Levi-Strauss, hubiera sido bastante difícil hacer una comparación de los dos mitos, no solamente debido a la "distancia geográfica", sino también a la "distancia social" (Zuidema, 1977). Pero en este caso, la "distancia geográfica" y "la distancia social" no son insalvables, sino, mas bien, afirmaríamos que son dos mitos que ratifican el valor del agua y la concepción simbólica que el mundo andino maneja de ella.

5.1. El agua en la cosmovisión andina

El agua en la cultura pre-incaica e incaica tuvo una decisiva importancia, y esta importancia es la que se muestra en mitos que explican el origen de la vida y por ende del hombre. El mar, los lagos en el Ande juegan un rol decisivo en la cosmovisión andina, se asocian a los orígenes del mundo. Así, por ejemplo, la deidad creadora Ticsi Viracocha se identifica estrechamente con el mar (Mama Cocha) y los lagos de la sierra son considerados como representantes menores del mar, los canales subterráneos que comunican con otros generan las rutas subterráneas que son utilizadas por los mismos hombres. "Los antepasados viajaron por rutas acuáticas subterráneas" (Arguedas, 1956). Esto tiene su paralelo en el mito que Sarmiento de Gamboa relata: Viracocha y dos compañeros agarran a Tarapacá, lo amarran a una balsa y lo meten en el lago Titicaca por ser rebelde. El río Desaguadero lo conduce a otro lago en el país de los Aullagas (Lago Poopó), donde desaparece. Este mito se refiere al fenómeno hidráulico de que las aguas fluyen del lago Titicaca al lago Poopó, que no tiene desaguadero y parece que las aguas desaparecen dentro de la tierra. Explica también los orígenes de las aguas que brotan en la cordillera occidental, cerca del Pacífico Sur, en Tarapacá (Sherbondy, J. 1982; Cáceres, E. 1984).

Es la cosmovisión andina, el lago Titicaca representa el mar y es allí que, según los mitos, se origina la vida; así también la llama y la alpaca salen del ojo de los manantiales y allí también retornarán cuando el hombre los trate mal; este aspecto es ilustra-

do por el mito hallado en las alturas de Ocongate por David y Rosalinda Gow:

"Había antes alpacas hace mucho tiempo. Cuando amaneció se había ocultado debajo de la tierra donde hay manantiales. Entonces, cuando salió el sol otra vez, han salido de un manantial todos los animales. Por eso estamos ofreciendo un despacho (ofrenda) para un manantial y a las lagunas al pie del Ausangate. Si no hubiera habido el manantial subterráneo no hubiéramos tenido animales. El manantial y las lagunas son los dueños de los animales. Por eso ofrecemos despacho para manantial y para laguna porque los guardaban" (Gow, David y Rosalinda; 1975): 142).

También en el Titicaca el mundo fue creado, sirviendo así como centro de la dispersión subterránea de aguas y ayllus (Sherbondy, 1982). O sea, todas las lagunas, además de ser aldeas sumergidas, en algunos casos son fuente de vida; por ejemplo, del Titicaca salen Manco Cápac y Mama Ocllo, de la laguna de Yaurihui salen los cuatro hermanos Mayo:

- Mayo Sahuá: que cae al barranco y se convierte en laguna.
- Mayo Huaylla: al tomar agua se convierte en ichu o paja.
- Mayo Huacca: por la sandalia de oro regresa y se petrifica.
- Mayo Anta: fundador de Antamarca, hoy Andamarca.

El nombre Mayo que llevan estos hermanos es la alusión más explícita de la asociación de este mito con la simbología del agua.

En otro mito, expuesto por Osio (1977), se explica el origen de los apellidos andamarquinos y hallamos el de Quillas.

"... antes vivía una persona llamada Ñaupá Runa, que quiere decir hombre antiguo. Este hombre era salvaje y vivía en las Pinchas (acueducto subterráneo hecho de piedras labradas) que van de Chocapata a Panccapata..." (Osio, 1977).

Otro, en el mito de los Waris, de la laguna de Choclo Cocha, laguna grande en la puna de Guaytará, en la antigua circunscripción de Vilcashuamán, salen:

- Un puma: que representa a los chancas.
- Un perro: que representa a los huancas.
- Un huaman (águila) que representa a los Poq'ras.
(Comunicación personal de Luis Miguel Glave, 1984).

Esta visión, agua, fuente de vida, parece que no sólo es una identidad del mundo andino, sino que también otras naciones, como las áreas selváticas (los Shuar), la manejan. Por ejemplo, Siro Pellizzaro, al analizar el mito de Tsunki, plantea: "La hermosa Tsunki, que sale de las profundidades de las aguas, mientras un cazador busca la lemucha perdida, no es más que la luna llena que se refleja en las aguas en una noche serena. La noche de luna es apta para inspirar un romance amoroso entre un cazador y la hija del agua" (Pellizzaro, S. 1979). Aquí el agua será vista como generadora de la vida y el amor para la reproducción del ser humano, el agua se personificará en una mujer.

Por todas estas consideraciones, las fuentes de agua llegaron a ser huacas principales de los Inkas y fueron incorporadas en el sistema de ceques, el "modelo" incaico de su organización religiosa, social, territorial y política (Sherbondy, J. 1982).

5.2. El Agua en los Mitos de Huarcocondo y Ttotora

El elemento agua en estos mitos también cumple los roles que anteriormente hemos descrito, es decir, el agua se presenta en las etapas siguientes de los mitos.

5.2.1. Mito Inca Huamantica (Huarcocondo)

5.2.1.1. Texto I

"... cuando los gendarmes ya estaban por agarrarlo al Inka, él se entró al agua de la laguna de Pichuisu y no salió más".

5.2.1.2. Texto II

"... ya que el Inka estaba parado al lado de la laguna, el Inka se lanzó al agua caballo y todo y no apareció hasta hoy día...".

5.2.2. Mito del Ccolla y la Ñusta (Ttotora)

"... la Ñusta, ... salió de la laguna con sus ovejas. "Y la Ñusta, de cólera, con sus ovejas se metió a la laguna de Ichuccocha o Ancas Ccocha, ... subterráneamente por el agua había caminado y quería salir a la altura de Uno Paccariq (donde sale el agua). Pero, cuando justo en ese lugar estaba saliendo... se quedó convertida en piedra".

En el primer mito (Huarcocondo), el Inka utiliza el agua como un escape a la presión exterior ("gendarmes" o "cuartel"), escape que en el primer texto va a tomar relieves de reencuentro armonioso con su madre o fuente de vida. Y en el segundo texto toma forma violenta (pareciera que el informante sugiere un suicidio).

Pero, en ambos casos, salvando las variantes, para el Inka Huamantica el agua es una vía de escape de la dominación extranjera, la injusticia, etc.

Otro aspecto que es preciso señalar, es que los informantes de los textos, tanto del uno como del dos, señalan que el Inka ingresó al agua y no salió "hasta hoy día" ¿Acaso queda la esperanza de que vuelva al Inka Huamantica? Si esto sucediese, este mito quizá estaría en la misma pista del mito Inkarry.

En el segundo mito (Ttotora), se subraya en forma clara las otras dos bondades del agua.

El agua es fuente de vida porque de ella la Ñusta con sus ovejas (bienes) y una vez que ensaya lo irrealizable: alianza, "compromiso" con el Ccolla, nuevamente retorna a las aguas de la laguna (su madre) y el ingreso, por más que la coyuntura es violenta ("cólera"), es armonioso ("se metió").

La otra función de traslación se halla en el segundo mito, cuando la Ñusta, al ingresar a las aguas de la laguna, se traslada subterráneamente hasta Uno Paqariq; explica esto el conocimiento de rutas subterráneas del agua.

Los pueblos andinos antiguos habían observado las relaciones subterráneas entre un lago y los manantiales formados por filtraciones de agua (Sherbondy, J. 1982); en consecuencia, este fenómeno de la traslación de la Ñusta subterráneamente indicará que las aguas del río Ttotora son aguas de la laguna de "Inchuccocha" o "Ancascoccha".

Todas estas bondades que expresan los mitos sobre el agua las concentrará un mito narrado por don Isidoro Huamaní, natural de la región de Andamarca, Ayacucho, en 1971.

“Perú comienza en el lago Titicaca, que es el sexo de nuestra madre tierra y termina en Quito, que es su frente. Lima, dicen, es la boca y Cuzco su corazón palpitante, sus venas son los ríos. Pero Mama Pacha se extiende más y va muy lejos, su mano derecha será tal vez España. Lima es su boca, por eso ya nadie, ningún peruano, quiere hablar nuestra lengua” (Ortiz, R.; 1973).

Esto muestra que el andino va codificando simbólicamente la visión sobre su medio en cinco esferas distintas, pero inseparables de la realidad social.

- Individuo;
- Familia;
- Comunidad Inmediata o Regional;
- Comunidad Mediata o Nacional;
- Comunidad Total o Humanidad.

Esperamos que con las acotaciones precedentes hayamos aportado al debate para encontrar el contenido “simbólico-intuitivo” que la narración oculta.

6. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LOS PORTADORES DE LOS MITOS Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Para abordar este punto nos apoyaremos en algunas precisiones y reflexiones que ya fueron expuestas anteriormente.

Soto nos da dos pautas para la codificación del informante. Cuando el sufijo es mi (o - m), el hablante expresa que su enunciado es de primera mano, que el juicio que emite se basa en su experiencia y, por ello, asume responsabilidad ante él.

Cuando el sufijo es si (o - s), el informante refiere algo basado en la autoridad de otras personas y que no es de su experiencia personal (Soto: 1976).

Otro tipo de codificación es la planteada por Efraín Morote

Best, quien sugiere tres variables en base a las actitudes que adopta el informante:

- Primero : se produjo indudablemente
- Segundo : pudo haberse producido
- Tercero : no se produjo jamás.

Según los mitos transcritos en este trabajo, hallamos los siguientes resultados:

Policarpio Ccahua Quispe, de 47 años de edad, natural de Huarcocondo, comunero, con segundo grado de instrucción primaria, portador del mito Inka Huamantica, asume frente al mito la posición de no ser el testigo presencial, pero se basa en la autoridad de otras personas y adopta la posición de que sí se produjo indudablemente, esto lo muestra en los rasgos categóricos de su afirmación: “antiguamente había... que vivía... este Inka tenía... etc.”.

Martín Areccayce Nayhua, de 25 años de edad, natural de Huarcocondo, con quinto de secundaria, portador del mito Inka Huamantica, asume la posición de basarse en la autoridad de su abuelo, Casimiro Nayhua, que murió en 1978 a los 110 años, analfabeto. Para Martín, el mito pudo haberse producido; esto lo demuestran sus afirmaciones imprecisas, como: “ha podido ser... no sé cómo ha podido ver... ha podido tener”.

Lucio Huamán Huamán, de 38 años de edad, natural de la Comunidad de Ttotora, con 3er. año de instrucción secundaria, se apoya en las palabras de autoridad de su padre, Jacinto Huamán, de 78 años, analfabeto, natural de la comunidad de Ttotora. Para Lucio, el mito pudo haberse producido, pues muestra temor de afirmarlo por sí mismo; en los niveles determinantes y más significativos del mito recurre a la imagen de sus padres; esto lo refleja cuando afirma: “según lo que me contó mi papá”.

A estas alturas del trabajo es necesario reflexionar sobre la veracidad o no de los mitos y señalar sus valores.

Si bien es cierto que los mitos hablan por medio de símbolos, una condición de su eficacia es que sean creídos, para, de esta forma, ingresar en el mundo de la lógica andina.

Al ingresar a este mundo se verificará la autenticidad de los hechos relatados, que descansan en el testimonio personal. Este aspecto, ANSION lo plantea así “... el destinatario podrá evaluar

- Un puma: que representa a los chancas.
- Un perro: que representa a los huancas.
- Un huaman (águila) que representa a los Poq'ras.
(Comunicación personal de Luis Miguel Glave, 1984).

Esta visión, agua, fuente de vida, parece que no sólo es una identidad del mundo andino, sino que también otras naciones, como las áreas selváticas (los Shuar), la manejan. Por ejemplo, Siro Pellizzaro, al analizar el mito de Tsunki, plantea: "La hermosa Tsunki, que sale de las profundidades de las aguas, mientras un cazador busca la lemucha perdida, no es más que la luna llena que se refleja en las aguas en una noche serena. La noche de luna es apta para inspirar un romance amoroso entre un cazador y la hija del agua" (Pellizzaro, S. 1979). Aquí el agua será vista como generadora de la vida y el amor para la reproducción del ser humano, el agua se personificará en una mujer.

Por todas estas consideraciones, las fuentes de agua llegaron a ser huacas principales de los Inkas y fueron incorporadas en el sistema de ceques, el "modelo" incaico de su organización religiosa, social, territorial y política (Sherbondy, J. 1982).

5.2. El Agua en los Mitos de Huarcoondo y Ttotora

El elemento agua en estos mitos también cumple los roles que anteriormente hemos descrito, es decir, el agua se presenta en las etapas siguientes de los mitos.

5.2.1. Mito Inca Huamantica (Huarcoondo)

5.2.1.1. Texto I

"... cuando los gendarmes ya estaban por agarrarlo al Inka, él se entró al agua de la laguna de Pichuisu y no salió más".

5.2.1.2. Texto II

"... ya que el Inka estaba parado al lado de la laguna, el Inka se lanzó al agua caballo y todo y no apareció hasta hoy día...".

5.2.2. Mito del Ccolla y la Ñusta (Ttotora)

"... la Ñusta, ... salió de la laguna con sus ovejas. "Y la Ñusta, de cólera, con sus ovejas se metió a la laguna de Ichuccocha o Ancas Ccocha, ... subterráneamente por el agua había caminado y quería salir a la altura de Uno Paccariq (donde sale el agua). Pero, cuando justo en ese lugar estaba saliendo... se quedó convertida en piedra".

En el primer mito (Huarcoondo), el Inka utiliza el agua como un escape a la presión exterior ("gendarmes" o "cuartel"), escape que en el primer texto va a tomar relieves de reencuentro armonioso con su madre o fuente de vida. Y en el segundo texto toma forma violenta (pareciera que el informante sugiere un suicidio).

Pero, en ambos casos, salvando las variantes, para el Inka Huamantica el agua es una vía de escape de la dominación extranjera, la injusticia, etc.

Otro aspecto que es preciso señalar, es que los informantes de los textos, tanto del uno como del dos, señalan que el Inka ingresó al agua y no salió "hasta hoy día" ¿Acaso queda la esperanza de que vuelva al Inka Huamantica? Si esto sucediese, este mito quizá estaría en la misma pista del mito Inkarry.

En el segundo mito (Ttotora), se subraya en forma clara las otras dos bondades del agua.

El agua es fuente de vida porque de ella la Ñusta con sus ovejas (bienes) y una vez que ensaya lo irrealizable: alianza, "compromiso" con el Ccolla, nuevamente retorna a las aguas de la laguna (su madre) y el ingreso, por más que la coyuntura es violenta ("cólera"), es armonioso ("se metió").

La otra función de traslación se halla en el segundo mito, cuando la Ñusta, al ingresar a las aguas de la laguna, se traslada subterráneamente hasta Uno Paqariq; explica esto el conocimiento de rutas subterráneas del agua.

Los pueblos andinos antiguos habían observado las relaciones subterráneas entre un lago y los manantiales formados por filtraciones de agua (Sherbondy, J. 1982); en consecuencia, este fenómeno de la traslación de la Ñusta subterráneamente indicará que las aguas del río Ttotora son aguas de la laguna de "Inchuccocha" o "Ancascoccha".

Todas estas bondades que expresan los mitos sobre el agua las concentrará un mito narrado por don Isidoro Huamaní, natural de la región de Andamarca, Ayacucho, en 1971.

“Perú comienza en el lago Titicaca, que es el sexo de nuestra madre tierra y termina en Quito, que es su frente. Lima, dicen, es la boca y Cuzco su corazón palpitante, sus venas son los ríos. Pero Mama Pacha se extiende más y va muy lejos, su mano derecha será tal vez España. Lima es su boca, por eso ya nadie, ningún peruano, quiere hablar nuestra lengua” (Ortiz, R.; 1973).

Esto muestra que el andino va codificando simbólicamente la visión sobre su medio en cinco esferas distintas, pero inseparables de la realidad social.

- Individuo;
- Familia;
- Comunidad Inmediata o Regional;
- Comunidad Mediata o Nacional;
- Comunidad Total o Humanidad.

Esperamos que con las acotaciones precedentes hayamos aportado al debate para encontrar el contenido “simbólico-intuitivo” que la narración oculta.

6. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LOS PORTADORES DE LOS MITOS Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Para abordar este punto nos apoyaremos en algunas precisiones y reflexiones que ya fueron expuestas anteriormente.

Soto nos da dos pautas para la codificación del informante. Cuando el sufijo es mi (o - m), el hablante expresa que su enunciado es de primera mano, que el juicio que emite se basa en su experiencia y, por ello, asume responsabilidad ante él.

Cuando el sufijo es si (o - s), el informante refiere algo basado en la autoridad de otras personas y que no es de su experiencia personal (Soto: 1976).

Otro tipo de codificación es la planteada por Efraín Morote

Best, quien sugiere tres variables en base a las actitudes que adopta el informante:

- Primero : se produjo indudablemente
- Segundo : pudo haberse producido
- Tercero : no se produjo jamás.

Según los mitos transcritos en este trabajo, hallamos los siguientes resultados:

Policarpio Ccahua Quispe, de 47 años de edad, natural de Huarcocondo, comunero, con segundo grado de instrucción primaria, portador del mito Inka Huamantica, asume frente al mito la posición de no ser el testigo presencial, pero se basa en la autoridad de otras personas y adopta la posición de que sí se produjo indudablemente, esto lo muestra en los rasgos categóricos de su afirmación: “antiguamente había... que vivía... este Inka tenía... etc.”.

Martín Areccayce Nayhua, de 25 años de edad, natural de Huarcocondo, con quinto de secundaria, portador del mito Inka Huamantica, asume la posición de basarse en la autoridad de su abuelo, Casimiro Nayhua, que murió en 1978 a los 110 años, analfabeto. Para Martín, el mito pudo haberse producido; esto lo demuestran sus afirmaciones imprecisas, como: “ha podido ser... no sé cómo ha podido ver... ha podido tener”.

Lucio Huamán Huamán, de 38 años de edad, natural de la Comunidad de Ttotora, con 3er. año de instrucción secundaria, se apoya en las palabras de autoridad de su padre, Jacinto Huamán, de 78 años, analfabeto, natural de la comunidad de Ttotora. Para Lucio, el mito pudo haberse producido, pues muestra temor de afirmarlo por sí mismo; en los niveles determinantes y más significativos del mito recurre a la imagen de sus padres; esto lo refleja cuando afirma: “según lo que me contó mi papá”.

A estas alturas del trabajo es necesario reflexionar sobre la veracidad o no de los mitos y señalar sus valores.

Si bien es cierto que los mitos hablan por medio de símbolos, una condición de su eficacia es que sean creídos, para, de esta forma, ingresar en el mundo de la lógica andina.

Al ingresar a este mundo se verificará la autenticidad de los hechos relatados, que descansan en el testimonio personal. Este aspecto, ANSION lo plantea así “... el destinatario podrá evaluar

la veracidad de lo que escucha, de acuerdo al grado de confianza que le merece el narrador, y al nivel de confianza que tiene este mismo en la autenticidad de los hechos que cuenta (Ansión, 1982).

Pero lo esencial de los discursos míticos no es demostrar si sucedió o no efectivamente, sino la de prestarle atención y respeto científico; por cuanto el mito es el reflejo, si es que no la condensación, de la cosmovisión andina y la conciencia de los portadores. Esta atención es necesaria para afinar y agudizar más las metodologías de rescate, transcripción e interpretación del contenido simbólico-intuitivo que la narración contiene. Aquí radica el valor de los mitos.

7. CONCLUSION

En las páginas precedentes hemos expuesto aspectos generales y aspectos específicos del discurso mítico. Analizando todas estas expresiones observamos que, en el mundo cultural del hombre andino, el mito juega un rol significativo, como base expone que explica su cosmovisión, y en ella el agua ocupa niveles sagrados (fuente de vida, caminos de traslación y puerta de escape de la sociedad andina).

Los discursos míticos, que varían según las circunstancias, muestran una estructura común básica, por lo que las fuentes actuales e históricas del mundo andino a consultarse deben ser largamente mayores que las logradas. Esto permitirá una verdadera reinterpretación de los mitos y de la visión y conciencia del hombre andino.

La ciencia debe prestarle mayor interés a la recopilación de los mitos, que vienen sufriendo una extinción irreversible. Ellos muestran, en el nivel de la tradición popular andina, una enunciación simbólico-intuitiva de una gran verdad que la historia debe consagrar y que de hecho consagra.

BIBLIOGRAFIA

- ANSION, Juan
1982 "Verdad y engaños en mitos ayacuchanos". Allpanchis No. 20 - Cusco.
- BALLON, Enrique y CAMPODONICO, Hermis
1977 "Relato Oral y Organización Superficial" ("Aplicación metodológica"). Allpanchis No. 10 - Cusco.
- BURGA, Manuel; FLORES GALINDO, Alberto
1982 "La Utopía Andina". En Allpanchis No. 20. Cusco - Perú.
- CACERES, Efraín
1984 "Agua y Tecnología Andina: indicadores de predicción meteorológicos" Boletín Idea No. 18.
- CALVO, César.
1983 "De Adiósos e Imprecaciones. Recordando a Scorza con César Calvo" Entrevista de Mario Campos. La República 3-12-83. Lima.
- DUVIOLS, Pierre
1973 "Introducción" al texto de Ortiz Rescaniere: "De Adaneva a Inkari: una visión indígena del Perú". Ed. Retablo de Papel. Lima.
- FUENTES, Carlos
1969 "La Nueva Novela Hispanoamericana". Ed. J. Mortiz - México.
- GARCIA RAMOS, Juan Manuel
1985 "Gabriel García Márquez": en Historia de la Literatura Latinoamericana; Fascículo 7, Ed. Oveja Negra - Colombia.
- GOW, David; GOW, R.
1975 "La Alpaca en el mito y el ritual" en Allpanchis 8 - Cusco. Perú.

- LEVI-STRAUSS, Claude
1968 "Antropología Estructural" Ed. EUNSA.
- MOROTE BEST, Efraín
1984 "Sobre el Folklore". Discurso inaugural expuesto en el VII Congreso Nacional de Folklore en Cusco.
1952 "La Mula". Revista Universitaria No. 102. UNSAAC. Cusco.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 "De Adaneva a Inkarrí: una visión Indígena del Perú". Ed. Retablo de Papel. Lima.
- OSSIO, Juan M.
1977 "Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho, Perú)". Allpanchis, No. 10, Cusco.
- PELLIZZARO, Siro
1979 "El Mundo del Agua y de los poderes fecundantes". Ed. Mundo SHUAR.
- SHAJNOVICH, M.I.
1976 "Mitología y Filosofía Primitivas" 1976.
- SHERBONDY, Jeanette
1982 "El Regadío, los Lagos y los Mitos de Origen". Allpanchis No. 20. Cusco.
- URBANO, Henrique
1977 "Presentación: discurso mítico y discurso utópico en los Andes". Allpanchis No. 10. Cusco.
1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". Allpanchis No. 20. Cusco.
- VALCARCEL CARNERO, Rosina
1976 "Clase Dominante y Mitología Andina" Ed. Saycope - Lima.
- VALLEE, Lionel
1982 "El Discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yupanqui". Allpanchis No. 20. Cusco.

LA IRRIGACION PACCHANTA Extravío de una Comunidad en los años 80

Thomas Müller y Helga Müller-Herbon
Centro de Medicina Andina

INTRODUCCION

Han pasado dos años desde la primera solicitud, dos años de permanentes visitas a oficinas, entregando memoriales, justificaciones del proyecto, etc.

Estos dos años también han sido turbulentos en cuanto a la política nacional y la política agraria. Los últimos años del gobierno de F. Belaúnde Terry, incansable en dañar al campesinado peruano, y el cambio hacia la revalorización del campesinado, serrano sobre todo, con el gobierno de Alan García.

Con este artículo queremos relatar el diálogo entre Pacchanta y las instituciones estatales e intergubernamentales, pero también el proceso que sufrió Pacchanta, al detectar sus posibilidades y sus propias debilidades internas a través de la discusión sobre la necesidad y el futuro uso de un canal de irrigación.

Entramos primeramente a una breve descripción de la realidad en la comunidad, considerando también la manera como se decidió construir el canal. Luego exponemos los términos del diálogo entre la comunidad de Pacchanta y las instituciones en sus puntos más significativos, para entender cuán difícil resulta que los entes externos comprendan los reales intereses, organización y expectativas de los campesinos.

Esperamos aportar con este artículo a la discusión sobre las dificultades en la relación entre estado y campesinado, con sus lógicas tan notoriamente distintas.

Vale adelantar que, a pesar de las muchas observaciones críticas que tendremos que hacer en este artículo, agradecemos a muchas personas que —sobresaliendo sobre el marco institucional— han demostrado su compromiso con el campesinado y una comprensión de la problemática que no resulta de su preparación profesional, sino es una capacidad humana, acompañada por un cierto profesionalismo.

“Señor Director de la Oficina Plan Meris II, Cusco
Señor Presidente de la CORDE Cusco.

Las autoridades y vecinos de la comunidad Pacchanta y Pukarumi, del distrito de Ocongate, provincia Quispikanchis, departamento Cusco, ante Ud. exponemos con el debido respeto:

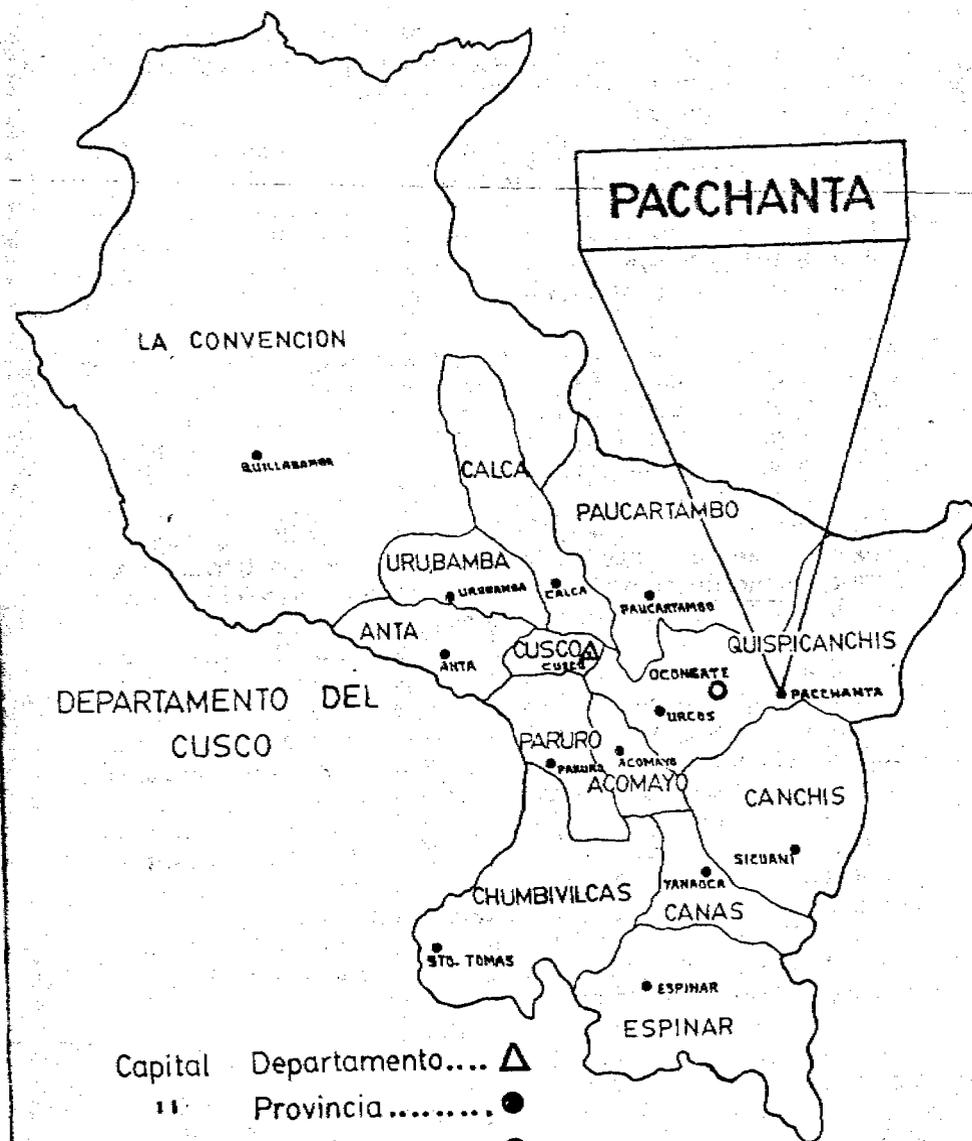
1. Que nuestra comunidad cuenta con abundantes recursos hídricos inutilizados, aprox. 100 ltrs/seg. en los meses más críticos.
2. Que hemos decidido construir un canal de irrigación para recuperar los pastos en nuestras lomas, tanto como para el cultivo de forrajes y la diversificación de nuestra agricultura.
3. Que la magnitud del caudal permite que se beneficien también las comunidades de Pinchimuro y Qoñamuro y partes de Rodeana de esa construcción.

Por lo expuesto:

Pedimos con el debido respeto apoyarnos en nuestro proyecto en el margen de su posibilidad y responsabilidad en estas obras”.

1. PACCHANTA - LA ECONOMIA

Pacchanta es un sector de la cooperativa CAT 56 Lauramarca, pero su funcionamiento real es el de una comunidad, sobre todo desde que fracasó definitivamente la cooperativa y fue parcelada.



Capital Departamento.... ▲
 " Provincia..... ●
 " Distrito..... ○

La población, que cuenta hoy con 90 familias en Pacchanta y 76 en su anexo Pukarumi, se formaba a partir del comienzo de este siglo. Cuando el mercado de lana, estimulado por la demanda de la nueva industria inglesa, prometió más ganancia, en muchas partes, y también en Lauramarca, cambió la producción agrícola hacia la producción lanera. Como el estilo de explotación se volvió más empresarial, la hacienda acaparó extensos terrenos para su pasto reservado y, en consecuencia, las familias campesinas que vivían en estas partes tuvieron que salir. Este proceso de expulsión terminó en los años 50 con una intervención militar, que quemó casas y despojó a los peones de las buenas tierras y los arrinconó en las alturas. El piso ecológico que controla ahora se encuentra entre los 3,950 y 4,800 mts. de altura, con una extensión mayor de 7,000 has. El terreno cultivable alcanza unas 800 has., de las cuales 600 son cultivadas con papa dulce y amarga. El descanso de las mandas (suerte o laimes) es de 5 años, es decir, una familia maneja un promedio de 0.7 has. por año con una productividad de 3,000 a 4,000 kgs/ha. aproximadamente.

El factor limitante en la agricultura no es la tierra, sino la falta de mano de obra y medios de transporte para el wanu y la semilla, por la distancia entre vivienda y chacra.

La agricultura se orienta al autoconsumo. Eso incluye una alta producción (casi 50%) para el chuñu, que es un producto básico para el trueque con las zonas bajas, tanto dentro del distrito como con Cusipata (Canchis) y Arequipa (Callari y Caylloma). Además, el almacenamiento de chuñu cumple una función bancaria, como reservas económicas para momentos de emergencia.

Pero el piso ecológico ya indica que Pacchanta es una zona lanera, alpacuna sobre todo. La producción lanera es destinada casi exclusivamente al mercado. Hay aproximadamente 8,500 alpacas y 8,300 ovinos en Pacchanta. En la parte alta, una familia maneja en promedio un rebaño de 75 alpacas y, en la parte baja, Pukarumi, de 26 alpacas. La oveja —aproximadamente 50 por familia— es destinada a la producción de carne para el autoconsumo y la venta; su lana no se comercializa.

Además hay un promedio de 1 vaca, 3 caballos, 2 chanchos y animales menores por familia.

La calidad genética de los ovinos y auquénidos es pésima. El ovino es chusco, produce poca lana y carne de mala calidad. Las alpacas se inclinan a la llama, resultado de un largo proceso

de mezcla, aunque no son precisamente warisus. Más bien son wakayas, que han sufrido cruce de generaciones anteriores, y que, debido a la falta de mayor número de llamas, se está empleando la alpaca para el transporte interno, es decir, para distancias no mayores de 10 km. Una alpaca produce ahora un promedio de 2.5 libras de lana, de fibra gruesa y con mecha de 5 a 7 cms., al año.

Una familia controla para su rebaño algo de 40 has. de pasto, incluyendo eriazos. La calidad del pasto es tan baja que no permite categorización, porque la mayor parte está cubierta con paqo-paqo, una hierba superficial, que no es consumida por ningún animal y que aparece como consecuencia del sobrepastoreo. La única función positiva del paqo-paqo es que evita el avance acelerado de la erosión.

Consecuencia de la desnutrición animal es una alta mortalidad entre crías y también animales adultos, la que reduce la saca casi a cero.

En Pacchanta existe entonces una economía cruzada, con casi igual dedicación de tiempo a la ganadería y la agricultura. Aunque la zona es, por sus recursos naturales, alpaquera, hay pocas familias con tradición alpaquera que han desarrollado una mayor técnica en el manejo de sus rebaños. Ellos son los descendientes de las pocas familias que ya poblaron Pacchanta antes del despojo por los hacendados. Manejan rebaños entre 200 y 500 alpacas, emplean para la agricultura mano de obra en minka o asalariada y representan el núcleo de poder en la comunidad.

2. PACCHANTA — EL TEJIDO SOCIAL

Con excepción de dos familias, todas provienen de los sectores de Lauramarca. Hay 7 familias que se pueden considerar como fundadores de Pacchanta y/o yernos de ellas. Son los grupos familiares más numerosos, cuyos apellidos penetran también en la parte materna. Es decir, el parentesco determina las relaciones sociales, porque incluye al otro grupo grande de Pacchanta, los yernos, y un buen número de los que han venido como consecuencia del despojo de los años 40/50.

Pacchanta es una comunidad bastante joven, sin una larga tradición poblacional. Los comuneros han organizado un espacio en función de hacerlo producir, es decir, adaptando a las necesi-

dades de la subsistencia ganadera y según la lógica de grupos familiares expansivos. La expansión necesaria por el aumento de la población se caracteriza por el crecimiento alrededor de los núcleos familiares, así que, con el tiempo, se cierre el espacio libre dentro del terreno de la comunidad.

En todo el terreno domina el patrón de la población dispersa. Cada familia vive en el sitio que se reserva para su pastoreo y algunos tienen además astanas (cabañas) para facilitar la rotación del pastoreo en la época de lluvias o de sequía. La expansión de los grupos familiares es local y se manifiesta en la parcelación del espacio usufructuado. Muchos grupos mantienen, a pesar de su economía nuclear-familiar, un rebaño colectivo de la familia extensa.

El tipo poblacional señala claramente la autoidentificación como pastores.

También en el anexo Pukarumi domina el patrón de población dispersa. Aunque los comuneros de Pukarumi no manejan una economía ganadera, organizan su espacio en función del pasto. Pukarumi está ubicado en la parte agrícola del terreno comunal y tiene recién unos 30 años desde su fundación. Los pobladores proceden de familias de Pacchanta, las que no lograron conducir un rebaño alpacuno y entonces buscaron la cercanía de las montañas y de los pastos más aptos para rebaños mixtos de alpaca, ovino, vacuno y porcino. Algunas familias provienen de otros sectores de altura y de dos comunidades campesinas que no pertenecen a Lauramarca y se encuentran en situación cautiva por no contar con tierras propias para cultivo y pastoreo. Como consecuencia, se puede decir que la organización del espacio corresponde a una especialización de los dos grupos poblacionales, uno pastores y agricultores. En su interior existe organización de grupos familiares, en función del intercambio de mano de obra, sobre todo entre los pastores.

Vale añadir que los comuneros de Pacchanta desempeñaban un rol de liderazgo en la lucha por la tierra que los Lauramarquinos están llevando, desde más de 60 años, contra los hacendados, la cooperativa y todos los que pretenden impedir la recuperación de sus derechos históricos. Eran también pacchantinos los que firmaron la afectación de la hacienda en representación de los campesinos de Lauramarca.

3. PACCHANTA - ORGANIZACION COMUNAL

Nos llevaría demasiado lejos entrar en la discusión sobre la problemática de organización interna de la comunidad, por lo que nos limitaremos a lo que interesa en el contexto de este artículo.

Como la mayoría de las comunidades, también Pacchanta sufre decadencia en la dirigencia. El creciente individualismo relativiza el control social y la práctica comunal se reduce sobre todo a la defensa, tanto hacia adentro como hacia afuera. La organización de espacio socio-físico se limita a garantizar el desenvolvimiento de las estrategias de sobrevivencia de familias individualizadas.

Más que un sentido comunal, es la semejanza de sus problemas la que une a los comuneros y la necesidad de organizarse para su solución. Es decir, el grado de organización depende directamente de la presión o represión por fuera y es reivindicativo.

Sin embargo, no queremos negar el rol importante del aspecto cultural e histórico, que es la plataforma de todas las posibles formas de organización, pero que, evidentemente, ha perdido la necesaria vitalidad para la confrontación con el individualismo. Esperamos que este sea un momento de debilidad transitoria.

En Pacchanta vemos este proceso de debilitamiento muy claramente en cuanto a la posesión y usufructo de la tierra. Teóricamente, todos aceptan la propiedad comunal. Pero, en la práctica, el usufructo equivale a una semiprivatización.

Los pastores respetan mutuamente los pastos de los otros, sea entre familias o grupos familiares. Hasta ahora hay poco conflicto, porque todavía existen áreas limitadas de expansión, o de posible parcelación, si estas se realizan dentro del espacio del grupo familiar.

En el terreno de cultivo no existen linderos tan rígidos. La manda (suerte) es redistribuida después de un período de 5 años de descanso, según las exigencias de las familias en el "manda raki". Puede ser que las familias se queden con sus parcelas de costumbre, pero puede ser también que el crecimiento de la población y el aumento de familias exijan una redistribución total.

El anexo Pukarumi, más orientado a la agricultura, lleva desde 6 años una confrontación con su comunidad madre para

lograr este año su independencia territorial. Así evitarían la redistribución impuesta por Pacchanta y su lógica de pastores. El proceso de cercar las tierras e individualizar la producción ya comenzó, mientras que en el pastoreo no hay aún linderos definidos. Es decir, cada grupo está privatizando el recurso primordial para su producción.

La relación de Pacchanta con sus comunidades vecinas es conflictiva, a pesar de las estrechas vinculaciones por parentesco.

Aparte de los conflictos coyunturales, que resultan de la liquidación de la cooperativa, hay permanentes conflictos por linderos y por agua. Las lagunas, de donde nace el río Pacchanta, al pie del nevado Ausangate, abastecen también las comunidades abajo de Pacchanta por un canal de aproximadamente 100 lts/seg. Su uso y su mantenimiento son motivo de conflictos permanentes.

4. EL PROYECTO PACCHANTA

Desde fines de 1983 estamos realizando un proyecto piloto en Pacchanta y Pukarumi. Nació con la idea de experimentar técnicas de comunicación visual para lograr el diálogo en y con la comunidad. Empleamos la imagen fotográfica, pero también imágenes producidas en la comunidad o imágenes narrativas, como temas generadores, cuyas decodificación provoca asociaciones, alimentando así la discusión entre los comuneros y el educador.

Con el tiempo, empezamos también a usar la imagen fotográfica para la investigación activa o participativa. Durante un año realizamos con un grupo de jóvenes, que después formaban el comité de producción, una evaluación de la producción agropecuaria y discutimos nuestros avances con ellos, uniendo tiempos y espacios de la producción con fotografías que hicimos durante varios meses.

No es el momento oportuno para discutir el método, pero tenemos que decir que, en la medida que la comunidad reflexionaba sobre sus problemas, comenzaba también a buscar alternativas. A ellos les parecía lógico considerarnos también como asesores en todo el proceso, lo que al comienzo nos planteó muchos problemas pues no contábamos con personal técnico.

Para salir del paso nos inclinamos por un trabajo de autoeducación, empleando otra vez la comunicación con medios vi-

suales. Con el comité y la cámara fotográfica fuimos a otras comunidades, buscando asesores para discutir con ellos acerca de las alternativas que podrían responder a nuestro análisis de la situación de Pacchanta. Como consecuencia, la comunidad comenzó por primera vez con el cultivo rotativo en las chacras, sembrando después de la papa cereales como cebada, trigo de invierno y quinua, tubérculos como oca, lisa y mashua, además de tarwi y habas.

Dos años después ya les parece normal la rotación, mientras que el cultivo de los productos experimentados comienza a penetrar la producción familiar. También el cultivo de hortalizas invernales se volvió una actividad normal de más de 30 familias.

En esta fase, el proyecto andaba un poco al revés. Los hechos se adelantaban a la planificación, pero pronto entendimos que los nuevos cultivos introducidos y aceptados por los comuneros diversifican la producción agraria con un mínimo de inversión de mano de obra. Al mismo tiempo, ellos no tenían interés en mejorar la productividad en papa, porque esto significaría también más inversión de tiempo y mano de obra. Tuvimos que entender que existe una latente inquietud de especializarse más en la ganadería y ahorrar gasto de tiempo en la agricultura. Más claro surgió esto en la evaluación de la producción pecuaria. Ya al inicio de la discusión comenzaban a construir un bañadero para alpacas y ovinos. Empezábamos el control sanitario dosificando los remedios para las alpacas con botellas de gaseosa, pero también buscando medidas para que se capacitaran los promotores del comité en el centro de capacitación CCAIJO de Ocongate.

También comenzamos experimentos en pastos asociados y el cultivo de avena forrajera, que ya sobrepasa ls 10 has. Pero la discusión realmente se animó cuando miramos una foto del antiguo canal que pasa por el terreno de Pacchanta, pero cuya bocatomía se secó hace ya siglos:

El agua es un recurso abundante en Pacchanta, gracias al nevado, pero que falta en las lomas secas y sobrepastoreadas. El canal no era punto nuevo de discusión. Ya hace años, los comuneros intentaban construir un canal grande. Existe todavía la bocatomía a 4,600 mts. s.n.m. y los primeros 500 mts. del canal, pero se presentaron diversos problemas: el agua se filtraba en el terreno rocoso, la mano de obra disponible no alcanzaba y las herramientas que tenían no hubieran permitido terminar el ca-

nal, aun trabajando por generaciones. El intento se frustró en los años 70 y varias familias habían construido sus pequeños canales, en parte sin terminarlos después de años de incansable trabajo. Ingenieros que habíamos llamado nos confirmaron que la única solución para las praderas sería el agua. Había la ventaja adicional de que los comuneros ya manejaban la técnica de abrir bofedales artificiales.

Así, paralelamente al inicio de los experimentos con pastos y forraje, comenzábamos a tramitar la construcción de un canal grande, primeramente en la oficina del Plan Meris II y después en la COE DE Cusco.

La discusión sobre el antiguo canal y el intento de los años 70 nos hizo entender que una construcción de esa magnitud sobrepasa las posibilidades de una sola comunidad. Todavía discutimos ahora, dos años después de la primera solicitud, sobre la función y el sentido del estado, de una sociedad organizada y su responsabilidad de posibilitar obras como esta.

Durante estas discusiones comprendimos que también en épocas anteriores había existido una organización mayor que la comunidad o el ayllu y que ella seguramente se había encargado de obras que sobrepasan las posibilidades de las unidades menores como p.e. el antiguo canal en Pachanta—.

5. LA DISCUSION AL INTERIOR EN LA COMUNIDAD

Teníamos mucha esperanza en cuanto a la realización del canal, esperanza también alimentada por las oficinas que habían recibido nuestras solicitudes. Les gustaba el proyecto y todos los comuneros, también de las comunidades bajas, estaban dispuestos a poner su mano de obra, con tal de que se les facilitaren herramientas, maquinaria pesada, materiales y asesoría técnica. Elaboramos un mapa, determinando el trazo del futuro canal, y con esto surgieron los problemas en los cuales nadie había pensado antes. Hay muchas lomas en la comunidad, pero el canal pasaría solamente por algunas de ellas. Los comuneros que no tenían pastizales bajo el trazo del futuro canal amenazaron con no contribuir con su mano de obra. Las autoridades trataron de cortar la "rebelión" declarando la participación obligatoria y fijando una multa para la no-participación.

No teníamos todavía ninguna confirmación de Cusco, pero

ya vimos con los líderes naturales de Pachanta que la simple construcción de un canal no ofrece ninguna solución en sí, porque así —y esa es la manera frecuente— se pretende introducir alternativas técnicas sin más, sin considerar los problemas sociales, organizativos, etc., que hay detrás.

La comunidad está organizada en función de sus recursos. Si ahora tiene un recurso más —tan importante— como es el agua, tendría que reorganizarse, pero no en función del nuevo recurso, sino en función de sus recursos en general, incluyendo el nuevo.

La mayoría de los alpaqueros manejan una rotación de chirau pasto (para la época de sequía) y poqoy pasto (para la época de lluvia). Con el comité y algunas personas más conocedoras elaboramos un plan para la redistribución de los pastos. Toda la comunidad lo creyó indicado para evitar conflictos, también con las comunidades bajas que reclaman más agua.

Nuestro planteamiento incluyó las siguientes propuestas: Mientras la altura determina la diferenciación del chirau pasto (4,400-4,880 msnm) y del poqoy pasto (4,100-4,400 msnm), propusimos ahora una división entre margen izquierda y derecha, o sea entre seco y riego, manteniendo cada familia su casa en el sitio de costumbre, pero construyéndose una cabaña en la loma respectivamente opuesta. El control de los pastos debería regresar a la comunidad. Sugerimos cercar en la parte entre 4,000 y 4,200 msnm un ahijadero (pasto reservado), contando en este sitio con una planicie de aproximadamente 1,000 has. El agua alcanzará en total para regar 1,000 has., es decir, para regar 400 has. en la nueva chirau loma y 400 has. en el ahijadero, teniendo así suficiente pasto para rotar interdiario de pasto regado a pasto seco, técnica a la cual ya están acostumbrados, pero actualmente sobrepastoreando los pocos bofedales que existen.

El pasto natural necesita riego entre los meses de mayo y agosto, porque después de las cabañuelas ya hay suficientes precipitaciones y menos heladas e insolación para que comience a verdear. Justamente en estos meses no hay cultivos en las charcas, porque las heladas no lo permiten (con la excepción del trigo de invierno, pero que casi no necesita riego). Así se complementarían perfectamente las necesidades de las partes altas y bajas.

Las comunidades bajas tendrían con 200 lts. más del doble de ahora y como no tienen ganadería no es necesario que rieguen

grandes extensiones de pasto natural. Pero sí necesitan el riego para poder diversificar su agricultura y adelantar la siembra de fines de setiembre a inicios de agosto, para asegurar los sembríos en diciembre y enero, porque en estos meses, con mucha frecuencia, no hay precipitaciones, lo que pone en peligro toda la producción.

También la parte baja tiene necesidad de agua para regar y aumentar los pastos asociados, lo que les permitiría mejorar su crianza de ganado vacuno.

En todo este plan estuvo considerado el calendario de la comunidad y su tecnología en el manejo de pastos, con el propósito de construir un canal que no cambiaría fundamentalmente su lógica productiva, sino que más bien la fortalecería. Hay todavía muchos detalles más que surgieron de las discusiones, pero que no caben tanto en estas anotaciones. Lo que resultó ser el punto clave era la posesión del pasto y con esto todos los problemas de la semiprivatización de la tierra. Así que teníamos que exponer con mucho cuidado nuestro planteamiento de redistribución de pastos, lo que arriba mencionamos.

Iniciamos la discusión sobre la posesión y todos admitieron que ellos no son dueños, que el pasto es libre. Entonces, uno de los que habían preparado el plan, planteó a su vecino que mañana iría a pastorear en su pradera, lo que provocó una cierta irritación y el vecino se dirigió al presidente para pedir explicación. La preocupación general aumentó cuando entendieron que no se podría regar todo y que en realidad serían pocos los que se beneficiarían del canal. Nadie dudaba en la necesidad del canal, pero como su realización parecía lejos todavía, se mantenía la ilusión de que había beneficio para todos. En realidad, los comuneros bloquearon la discusión porque era demasiado abstracta, por lo menos hasta el momento, hasta que vinieran los primeros ingenieros para evaluar el proyecto. Poco después la discusión se reinició por otro lado.

Uno de los jóvenes recién casados se construyó una casa en la loma del futuro canal, proviniendo él de la otra loma. Eso estaba claramente contra el patrón de tenencia de la tierra, aunque fue acepado con cierto descontento de los lugareños. Inmediatamente aumentó el número y tamaño de corrales, hasta que un comunero exageró y cercó unas 4 has. Entonces la asamblea reaccionó con una acta, prohibiendo la construcción de cercos, pero

sin tocar los ya existentes. El presidente mismo tiene uno de los corrales más grandes, justo al pie del canal ya existente y por eso no tiene la suficiente autoridad para impedir el crecimiento del encercado, porque él mismo aprovecha individualmente los recursos comunales.

Cuando planteamos nuestro plan, sorpresivamente la discusión no salió por el lado de la organización del espacio, sino desde su percepción cultural. Los alpaqueros de Pachhanta no suelen vender animales vivos, porque temen que el animal, acostumbrado al cuidado de su propietario, pueda sufrir en manos de otra persona. Este cuidado incluye, aparte de la atención práctica, la atención espiritual/religiosa. La suerte de la familia en la crianza de alpacas depende de su relación establecida con los apus protectores de la alpaca, con Pachamama y con los espíritus lugareños, es decir de su loma. Esta visión excluye la posibilidad del pastoreo colectivo o empresarial. El fracaso total de la cooperativa Lauramarca sirve todavía como una confirmación de ello, porque allí el pastor no asumió ni siquiera en el manejo práctico-técnico la responsabilidad del rebaño ajeno.

La relación hombre-animal-espacio no es puramente económica-técnica, sino parte también del equilibrio cósmico, basado en la cosmovisión andina. La producción es elemento clave, pero no el único. Depende directamente de la relación hombre-cosmos, cuyo equilibrio tiene más influencia en la producción que el hombre y sus esfuerzos técnicos.

Esta relación dualista entre Pachahama y el apu lugareño, y el hombre mismo, preocupado por una relación armónica con ellos, no se deja reorganizar simplemente a través del pasto, y tampoco se puede sustituir el pastoreo individual por el pastoreo rotativo, cambiando semanalmente los pastores.

Existe una imagen mitológica que dice que, al finalizarse este tiempo, todo se va a convertir en oro, es decir, en poder para el hombre, tanto el agua, como el fuego, la papa, el pasto, etc. El mundo se convertirá en objeto del poder del hombre y en riqueza, pero sin la facultad de alimentarle. Es uno de los motivos donde más claramente resalta la tendencia del comunero de Pachhanta hacia el individualismo y, como consecuencia, la diferenciación del hombre como un ser superior y los recursos naturales como objetos de producción de una categoría inferior a él.

No sorprende que, justamente aquellos comuneros que han trabajado en otros sitios y han aprendido más la lógica occidental, ahora escapan del control social, ya débil, individualizando su producción o, en el caso de Pacchanta, privatizando la tierra y consecuentemente el pasto.

¿Qué quedaba entonces de nuestro plan de reorganización? Habíamos tenido en cuenta la lógica productiva del campesino, pero sin fijarnos en que ella está sometida a la lógica reproductiva. Caímos en el error de querer organizar la comunidad en función del canal, incluyendo los otros recursos, pero sin considerar bien el factor humano.

Volvíamos con ellos, a repasar la historia de este siglo. Vimos que cuando los comuneros fueron expulsados hacia la altura generalmente se arreglaron en su nuevo ambiente de economía ganadera que se les impuso en un lapso de una o dos generaciones. Después de tanto tiempo de opresión por los hacendados, comenzaron, hace 60 años, su liberación sistemática, pero aún hoy, 16 años después de la reforma agraria, no terminó todavía su lucha por la titulación. Y, si la lograron, les queda todavía mucho para volver a ser realmente dueños de su proceso histórico.

En todo este tiempo de lucha aumentó continuamente la individualización de los comuneros, sobre todo en los últimos 16 años. Pero, sin empuje, se ha podido mantener la organización básica en la comunidad, garantizando la reproducción. Un ejemplo:

Cuando desapareció la familia grande en favor de la familia nuclear, eso dejó aparentemente un vacío en la organización de las fuerzas productivas. Pero entre los pastores, donde el manejo de rebaños de familias nucleares resulta desventajoso para la economía, encontramos todavía el manejo por grupos familiares.

Lo que fallaba en nuestro planteamiento era entonces que no habíamos tomado en cuenta el concepto de tiempo de los comuneros. Partiendo de una posición crítica, pensamos que un cambio elemental en su organización sería alcanzable en un lapso de 5 a 10 años. Pero en realidad tendrá que pasar mucho tiempo hasta que el nuevo elemento, el canal, se convierta en un objeto plenamente aceptado y utilizado, con todos los cambios respectivos que sí parecen iniciarse actualmente.

Si en el futuro más familias vivieran en el lado con riego,

automáticamente el otro se convertirá en lugar de cabañas, porque la loma regada se va sobrepoblar tanto de familias como de rebaños. También el segundo problema está sometido a un proceso que exige más tiempo. Si realmente aumenta la privatización, lo que sería lógico, si se piensa que para regar pastos hay que invertir mano de obra y también dinero, se verá si la comunidad realmente tiene todavía suficiente fuerza para reaccionar y defender lo comunal contra lo individual.

Opinamos que una tarea importante en este proceso es entonces la de fortalecer la cohesión comunal.

6. LA DISCUSION ENTRE PACCHANTA Y PLAN MERIS II

Después de una primera y breve visita de los ingenieros del Plan Meris II para constatar la certeza de lo presentado por la comunidad, hubo con ellos una entrevista meses después. El presidente de la comunidad planteó a los visitantes el proyecto de Pacchanta y pidió que lo evaluarán con la mejor voluntad posible para determinar el tipo de ayuda que podría prestar Meris II. Pero Plan Meris II ya lo tenía todo evaluado, realmente con su mejor voluntad, y por esa razón ya no entraron a contestar lo solicitado por la comunidad, sino presentaron de frente su propuesta:

- un canal de 1,000 lts/seg. en alta tecnología, construido por los ingenieros de Meris II.

- mano de obra de los comuneros, pagada, en esta fecha con un salario 70% encima del salario local.

- proyectos adicionales, como la construcción de una nueva escuela en Pukarumi, un salón comunal, carretera y puentes de cemento.

- asesoría técnica, desde el inicio de la construcción, en agro-pecuaria, vinculación con su fondo rotativo de semilla, insumos y facilidades para obtener préstamos bancarios.

Silencio absoluto en la asamblea. Nadie quiso moverse para no espantar la visión.

En esa asamblea ya no se habló de más detalles, solamente de que Plan Meris realizaría un estudio de prefactibilidad de inmediato; estábamos en 1984.

En la comunidad cambiaba totalmente la discusión: "¿un canal? ¡ah, muy bien!, que ande por donde sea. Tendremos tra-

bajo asalariado en la puerta de nuestra casa durante 2 años, tendremos carretera... De esa manera todos tendremos beneficio del canal”.

Pero con los dirigentes, evaluando la propuesta con más calma, vimos pronto un paquete de problemas escondido en la primera euforia: ¿de donde vendrá tal cantidad de mano de obra? ¿Qué pasará en la época de sembrío o de cosecha? ¿Cómo se garantizará que los jóvenes de la comunidad no se acostumbren al trabajo asalariado y dejen de lado sus actividades agro-pecuarias durante los dos años? ¿Y después? ¿Cómo garantizar que el salario no oculte la problemática real, que es la distribución aparentemente desigual y la privatización? Si la construcción ya no es un esfuerzo comunal, tampoco hay cómo detener la privatización. Todo el problema saldrá recién terminada la construcción.

Entonces quedaba la pregunta: ¿el proyecto ayudará a la comunidad o la destruirá?

Viajamos a Cusco para obtener más informaciones. Fuimos recibidos como siempre con cariño. Y nos explicaron todo su concepto socio-económico y el manejo de canales de riego por el estado peruano. Entendimos sobre todo los siguientes puntos:

— Plan Meris había logrado aumentar el número de participantes en las comunidades de las partes bajas con producción agrícola, y solamente allí ya hay más de 1,000 has. regables.

— Se formará una junta de regantes.

— El canal, una vez construido, pasará después de 5 años de seguimiento agro-pecuario al Ministerio de Agricultura, que asumirá su control y el cobro de los derechos, que habrá que pagar por cada ha. regada. Este ingreso servirá para el mantenimiento del canal.

— Se espera que los comuneros cumplan con los cálculos de rentabilidad en la producción, cálculos elaborados por Plan Meris II.

— Los fondos para la construcción provendrán de bancos extranjeros como préstamos y la inversión tendrá que ser rentable. Las exigencias concretas serán:

- o dos cosechas al año;
- o cultivo de forrajes para la crianza de ganado lechero;
- o y, en consecuencia, un cambio completo de la lógica productiva y poblacional.

Nos explicaron que la bocATOMA se construirá a 4,200 msnm, y que el canal iría a las partes bajas, incluyendo solamente una parte de la planicie, regando pastos naturales. En pastos naturales no hay rentabilidad, nos dijeron, pero con solamente 500 has. de pasto asociado ya se alimentaría todas las alpacas de Pacchanta. La loma sería una interesante alimentación complementaria en eso.

¿Y que esperan de la agricultura? ¿Dos cosechas en 4,000 msnm? “Sí, trigo de invierno, hortalizas para Puerto Maldonado, forrajes, papa híbrida, chuño en cantidades mayores para el mercado, etc.”.

Se dirigieron al presidente de Pacchanta: “Ustedes ya no serán pobres, pueden ganar un millón al mes con ganado mejorado. Se puede hacer queso. Todo depende de Uds. no más”.

Contesta el presidente: “Pero, ingeniero, esto no es nuestro problema, creo que la gente no aceptará esto”.

Para explicarnos la necesidad de todo eso, teníamos que entender tasas internas de devolución, límites de inversión por ha., que incluyen carretera, puentes, oficinas, campamentos, etc.

Antes de regresar a Pacchanta fuimos a visitar una obra en construcción. Sí, así era, exactamente como nos habían explicado.

A la vuelta a la comunidad, el presidente comentó lacónicamente en la asamblea: “Creo que eso es más para los mistis, pero no puede ser para nosotros. Somos campesinos”.

Pero los comuneros no se dejaban desanimar. “¡Que respeten nuestras propuestas y necesidades, pues!” Y otra vez presentamos nuestros planes, justificándonos en un memorial. Pensábamos que el proyecto ya había sido olvidado, porque no recibimos ninguna respuesta. Pero, aunque no habíamos podido vencer a la institución por su irrompible esquema y una cierta dependencia de la coyuntura política, sí habíamos encontrado personas en la institución quienes, por su trayectoria personal, o quizás por tener una visión más allá del marco desarrollista, se habían encariñado con el proyecto y lo estaban promoviendo pacientemente.

Y así nos llegó, ya en 1985, la invitación de presentar una solicitud a la Corde-Cusco. Allí los ingenieros del Plan Meris habían mandado el proyecto y parecía que podría ser aceptado por la Corde. Realmente vino una comisión de ingenieros de Cusco

para asegurarse de la factibilidad. Nos informaron en esa reunión de que Plan Meris II estaría encargado del estudio de construcción, pero de la ejecución se encargará la Corde-Cusco. El estudio estaba previsto para 1986.

7. OTRA DISCUSION INTERNA

Volvimos a la discusión interna, pues los comuneros seguían convencidos del proyecto. Ahora ya teníamos más criterios para articular nuestra posición. Al otro lado se mantenía la esperanza material más allá de tener agua donde era deseada.

Construir el canal en faena ya no era posible, porque veían que por el momento habría solamente pocos beneficiados, o por lo menos no los suficientes para disponer de la mano de obra requerida. Los otros, que no estarían directamente beneficiados, exigieron ahora recompensación aunque sea en alimentos.

La parte baja ya no mostró mayor interés. La posibilidad de repartir nuevamente los pastos fue tajantemente rechazada. Pero sí se podía observar con más claridad el interés de poblar la loma del canal en discusión. También en la parte baja del canal, en la planicie, ha aumentado considerablemente la población. Además, creció el número de corrales y su tamaño y, a consecuencia de ello, aumentan también los conflictos por el usufructo de los pastos.

Por eso era necesario discutir punto por punto los objetivos que teníamos en Pacchanta y también las propuestas de Plan Meris para definir así nuestra posición para el momento en que se determine definitivamente el proyecto. Nuestra discusión giró alrededor de los planteamientos de Plan Meris.

1) Desde el Cusco había integrado varias comunidades agrícolas en el proyecto. Estas comunidades están situadas en la parte baja de la cuenca del río Pacchanta, pero también en la cuenca del próximo río. Y no hay razón para llevar el agua de Pacchanta a otra parte donde también tienen su propio recurso hídrico, solamente para satisfacer la lógica de rendimiento y así quitar una parte del agua prevista para el riego de pastos, cuanto más que la zona cuenca es poco poblada. Eso sería una organización en función del canal y no de la población. Con este argumento se había fijado desde el Cusco la bocatoma en 4,200 msnm. y no como exigen los comuneros en 4,600 msnm.

2) Depender del Ministerio de Agricultura seguramente no será una situación muy agradable, según las experiencias anteriores de los comuneros, pero probablemente sería una relación bastante reducida por la lejanía del proyecto. Si algún día aumentara la presencia del Ministerio sería también porque habría cambiado de actitud —y no existe una antipatía en principio contra él—.

Dijo un comunero: “Y si vienen solamente a cobrar su borreguito, habrá que ver que nos dan en cambio. Si no es nada, habrá que cuadrarlos”.

3) Con el pago por el agua y la junta de regantes no veíamos ningún problema. El pago es modesto y los interesados mismos vigilarían que nadie se lleve el dinero indebidamente. Admitieron que siempre hay problemas por la plata, y que habría “filtraciones”, pero eso no tiene peso de argumento en contra.

4) ¿Un seguimiento agro-pecuario de aproximadamente 5 años? Muy bien, pero habrá que ver los objetivos. Veíamos dos posibilidades:

Podrían venir con un concepto desarrollista, entendiéndose como los que tienen que asegurar el cumplimiento de las exigencias que surgirán por la financiación del canal. Es decir, que no respetarán la situación geo-social y se comportarán como agentes de un cambio ajeno a la comunidad. Ya nos dijeron: “Trigo invernal, Sí. La comunidad ya ha comenzado con el cultivo y con el tiempo todas las familias podrán trabajar un poco de trigo, tanto para el autoconsumo como para el mercado”. Pero convertir la zona en productora de trigo, eso sería absurdo, porque el mayor recurso es el pasto natural y no hay fuerza productiva para una intensa producción agrícola. Y en las comunidades bajas no alcanzará el terreno, porque sirve tanto para el cultivo como para pasto.

¿Hortalizas, chuño y otros productos para el mercado? Claro, que viva la urbe también, pero, ¿qué cantidad podríamos aportar?

Para lo que nos propusieron habría que dedicarse exclusivamente a la producción agrícola.

Por lo que se ve, parece que no tienen un concepto muy claro de la ganadería y nos proponen cambios que pueden mejorar la rentabilidad por hectárea, regada, pero no mejorará nece-

sariamente nuestra economía, porque tendríamos que invertir mucho en estas hectáreas, explotándolas intensivamente, sin aprovechar bien todo el recurso natural que tenemos y que no nos exige mayor inversión en semillas, insumos, alambrados, etc.

En alpaca y oveja: ya estamos cultivando forraje y pasto asociado en pequeña cantidad y lo podríamos aumentar, pero producir lana en pastos cultivados simplemente no rinde. Y, ¿cómo viviríamos? ¿Todos reunidos armónicamente al pie del canal, con 8,000 alpacas y 8,000 ovejas?

El ganado vacuno: con el tiempo seguramente vamos a criar más ganado fino en la parte baja, y en ello también es rentable el pasto asociado. Pero, ¿qué esperan en Cusco? ¿Carne, queso y leche para el mercado de Cusco y Puerto Maldonado? ¿En qué cantidad? Tendríamos que cercar la mayor parte del terreno, como en Europa. Pero en las mejores tierras también crece nuestra papita. ¿Vamos a cultivarla ahora también en estos cercos? Nos convertiríamos en pequeños propietarios, peleándonos por tierra, agua y lo demás.

La otra posibilidad, la que decidimos plantear, no promete tanta rentabilidad inmediata, pero contaría con la plena aceptación de todos los involucrados.

Vivimos en el área del canal dos grupos, que manejan dos diferentes pisos ecológicos. Cada piso necesita el agua en la época en que el otro justamente no lo necesita. Podríamos mejorar nuestra producción agro-pecuaria paulatinamente, sin cambiarla en sus fundamentos y manteniendo nuestra lógica reproductiva. Si el seguimiento que propone el Plan Meris sirve para llegar a eso, los ingenieros serían muy bien recibidos y mutuamente podríamos entender las necesidades de cada uno.

Confundiendo en esa posibilidad entramos en la última fase de la discusión, antes de la decisión definitiva en 1986.

8. LA DISCUSION ENTRE PACCHANTA, LA CORDE-CUSCO Y PLAN MERIS II

Pasadas las lluvias, un lunes, llegaron los topógrafos para iniciar su trabajo. Los comuneros, que no fueron previamente informados, los llamaron a la asamblea, alarmados por esta actitud y el hecho de que tomaran sus mediciones solamente desde los

4,200 msnm., hacia abajo. La explicación de que esto serviría solamente para un estudio de los recursos hídricos no fue aceptada, pero la asamblea decidió dejarles trabajar dos semanas más, para que se aclare mejor la nueva relación con ellos. Pasado este lapso de tiempo, los comuneros decidieron quejarse a Cusco, manifestando una posición firme: o se toman en cuenta las necesidades de la comunidad, es decir, se logra una real colaboración, o la comunidad ya no permitirá seguir con las actividades. Y así, el 6 de Mayo de 1986 llegó una comisión de ingenieros responsables del denominado proyecto "irrigación Pacchanta", tanto de la Corde-Cusco como de Plan Meris II, para discutir con la comunidad.

Al comienzo, los técnicos agro-pecuarios retomaron la misma discusión: dos cosechas al año, reorganización total en función del canal, etc. Pero en la comisión también había personas que no dijeron nada, pero escucharon con mucho interés nuestros argumentos, sustentados por los experimentos que podrían ver tanto en las chacras como en pasto. Por coincidencia, en esos días estaban cosechando cebada, oca y lisa, y en la altura comenzaba una campaña de bañar 4,000 animales. Así que también esto nos sirvió para demostrar nuestra perspectiva, el nivel de organización y la firmeza de la comunidad.

El planteamiento de dos cosechas al año es una exigencia inalcanzable, por lo que los comuneros esperaban con cierto pesimismo la asamblea del día siguiente, que tendría como objetivo firmar un acta en función de la posición de la comunidad o despedirse definitivamente. La gran sorpresa fue entonces que comenzaron a hablar aquellos que el día anterior se limitaron a escuchar, a diferencia de aquéllos que vinieron a defender su posición. Y ellos proponían una solución salomónica: un canal mediano, para abastecer las praderas con el agua requerida, y otro más grande para las partes bajas. Las bocatomas se construían en 4,600 y 4,200 msnm. respectivamente y ya no se incluirían comunidades de la otra cuenca.

Ahora, poco a poco, entendemos en Pacchanta que hemos logrado esa decisión gracias a un consenso en la comunidad, conciencia de nuestros problemas y la posibilidad de manifestarlos. Aunque queda la duda de en qué medida la intervención de los autores influyó el proceso, todos los comuneros sienten el orgullo de haber peleado por su justa causa. Queda también la con-

fianza en sí mismos como base para llevar la ejecución adelante y enfrentar los cambios en el futuro, junto con las personas que los entienden y respetan.

CONCLUSION

Nos pareció útil describir el camino de Pacchanta en este proceso para hacer entender la problemática y sustentar algunas conclusiones:

1) Que la responsabilidad de la sociedad mayor (Estado) es crear y mantener una infraestructura de riego.

2) Que el Estado peruano no ha cumplido con esta tarea a nivel de las comunidades campesinas y, por tanto, tampoco tienen mayor experiencia en ello.

3) Que el proceso, actualmente conflictivo, entre las comunidades y las instancias estatales podría ser un proceso mutuo de aprendizaje para llegar a una comprensión de la realidad vivida por el campesinado y desarrollar un pueblo crítico y consciente.

En la medida en que un grupo humano avanza en la evolución tecnológica, necesita formas de mayor organización en unidades más grandes que el grupo familiar. El avance tecnológico permite también con el tiempo un aumento de la producción, sobrepasando lo que necesita la familia para el autoconsumo, y este excedente hace posible la formación de una sociedad de especialistas, sean artesanos, burócratas, etc., quienes no producen para su autoconsumo, sino dependen del intercambio o del mercado.

Un canal de riego, sin duda, es uno de los instrumentos para producir este excedente. Y podemos decir que la sociedad mayor tiene más interés en esta obra que el campesino, cuya economía se basa fundamentalmente en el autoconsumo, aún hoy día. Aunque es preciso tener en cuenta que el campo ha llegado al techo de su producción y tiene que enfrentar un problema de sobrepoblación.

En el Perú funcionaron durante miles de años diferentes sistemas sociales que cumplieron con esa función, asegurando así tanto una adecuada producción alimenticia para su población como un equilibrio entre las técnicas productivas y la lógica reproductiva del grupo.

Pero, desde la conquista por los españoles hasta hoy día, no

existe en realidad un sistema que tome en serio al campesinado como fuerza productiva, aunque vive básicamente de él (producción de papa, carne, lana, etc.). Si lo considera, lo hace imponiendo una lógica productiva ajena. Es decir, los campesinos pagan el "beneficio" con la pérdida de su identidad y su lógica reproductiva como grupo.

Pensamos que el Estado no debe quedar, como está ahora, ajeno al campesinado. Si sustituimos la realización de tareas, que no cumple el Estado, por proyectos privados con apoyo externo, entonces no contribuimos a que el campesinado forme parte de este Estado, con todos los derechos y obligaciones, sino *apoyamos un funcionamiento paralelo*.

Es cierto que las instancias estatales, por el momento, no ofrecen ninguna alternativa conveniente, porque muchos de sus miembros son ignorantes y su metodología parece ser la imposición. Pero si hablamos de una transformación de la sociedad se debe pensar en mecanismos adecuados que posibiliten al campesinado adaptar esas instancias a sus necesidades.

Hay espacios para la iniciativa privada, pero la vemos más encaminados a reclamar e insistir en su derecho de participar en el Estado como ciudadano y no simplemente como fuerza productiva explotada y marginada. Lograr que participe activamente a través de sus organizaciones propias.

Pensamos que el caso de Pacchanta es un buen ejemplo para ver cómo se podría llegar a ello y transformar las instancias destinadas a apoyar al campesinado en animadoras de proyectos comunales, pero también aprovechar la cercanía de los equipos privados a la comunidad, sin que se conviertan en sirvientes o conductores de ella.

Hay que admitir que el camino es largo y desigual, porque pocas comunidades tienen nivel de reflexión y fuerza organizativa como Pacchanta, y la resistencia en las instancias estatales es bastante grande.

Nos preguntamos si a nivel nacional existe ya la voluntad explícita de eliminar los residuos de la época colonial en la relación campesino-Estado, y en qué forma se podría mejorar la comprensión a nivel gubernamental. Una relación menos conflictiva podría acelerar la comprensión mutua, que ahora depende todavía de personas particulares dentro de las instancias.

Deseamos que todos aquellos que participan y participarán en el proyecto de irrigación Pacchanta, en ningún momento pierdan de vista que no están construyendo simplemente un canal.

Depende de la forma en que se lleva a cabo la construcción, para que los participantes realmente logren este proceso mutuo y consciente con el cual se podrá construir, junto con el canal, una pequeña parte del Estado peruano, aportando su transformación. En caso contrario, se construirá simplemente un canal poco aceptado y, por tanto, poco usado, cimentando estructuras heredadas de la colonia y la relación de dominados y dominantes.

EL AGUA Y EL FESTIVAL DE PRIMAVERA ENTRE LOS ATACAMEÑOS

Thomas S. Barthel*

En los lugares más remotos del interior de la provincia de Antofagasta, las antiguas costumbres y tradiciones de los atacameños han sido conservadas hasta épocas recientes. Se tuvo conocimiento de la persistencia de estas tradiciones en 1949 durante la visita que hizo el oasis Peine y la Dra. Greta Mostny. En mayo de 1957 tuve la oportunidad de ser investigador visitante en la Universidad de Chile (1). Pasé dos semanas en el pueblo de Socaire, acompañado por dos asistentes del Centro de Estudios Antropológicos, los señores A. Medina y G. Minuzaga, con el objeto de ampliar la investigación.

Socaire (7) se encuentra al este del Salar de Atacama, a una altura de 3500 mts. sobre el nivel del mar. Es el último asentamiento que se encuentra en la puna de Atacama, antes de la frontera con Argentina (70 kms en línea recta). Es una comunidad agrícola y de pastoreo, con más de 300 habitantes, en su mayoría mestizos y que hablan únicamente español. El cultivo de papas, maíz, cereales y quinua en andenes es reforzado con la crianza de ovejas que ha reemplazado en gran parte a la de llamas. Las redes comerciales se limitan al contrabando con los argentinos, a efectuar intercambios de productos agrícolas con los oasis que se encuentra a menor altitud, así como herramientas y productos

alimenticios con los pueblos aculturados que se encuentran al norte de los campos de sal. Hasta hace unos pocos años, no existían carreteras que llegaran a ese pueblo de la montaña.

Socaire obtiene agua para sus campos de un canal artificial revestido de piedra que comienza en la "toma" a 2,000 - 2,500 mts. al sudeste del pueblo. Aproximadamente a 4,000 mts. de altitud, un gran desfiladero se angosta al comienzo del canal, al pie del Cerro Chilique. Cerca de Algarrobillas, llega a la planicie que está al oeste del Salar de Atacama a través de un paso muy angosto desde donde el agua de la montaña es conducida hacia un canal de aproximadamente 60 cms. de diámetro. Luego, el pequeño canal sigue por la ladera norte del valle, pasa por un centro ceremonial del cual hablaremos posteriormente, volteando frente a una leve gradiente y fluye directamente hacia el noreste, hasta que se encuentra con su cauce original en el punto en el que están situados el antiguo asentamiento y la iglesia de Socaire. En el lado norte de la quebrada, donde se encuentra el pueblo, se inicia un sistema de riego ramificado que se dirige hacia los andenes y los pastos individuales de las familias. La estructura de canales del pueblo está regulada por un sistema de rejas simples de madera colocadas en las acequias que pueden cerrarse por medio de compuertas especiales.

El sistema de riego de Socaire está compuesto por tres secciones principales que se subdividen posteriormente. El pueblo dispone en total de aproximadamente 300 has. de andenes o *melgas* en las que se siembra el maíz, papas y trigo; deben ser regados cada 14 días. Sin embargo, los campos de alfalfa necesitan sólo un riego mensual. La señal de que los canales secundarios van a ser abiertos, se da desde el campo y se dirige hacia el lugar donde el canal de irrigación se separa del canal central. Si el andén se encuentra cerca, un simple grito es suficiente. En el caso de distancias mayores, se tira un puñado de tierra al aire o se envía una señal de humo para anunciar que la reja de la acequia debe ser levantada. Por lo general, un campo recibe suficiente riego en una o dos horas.

Dado que toda la operación de labranza depende del fluido funcionamiento del sistema de riego, una ley de aguas regula todas las cuestiones que conciernen a la división del agua. Cada año, el 1 de octubre, tiene lugar la *junta de vecinos* (una reunión de todos los pobladores). Se hace una elección secreta de *dos jueces de agua* escogidos entre los hombres del pueblo. Los pobladores

que toman parte en esta elección incluyen a todos los hombres y a las mujeres, por ejemplo viudas, que también poseen tierras. El jefe del consejo del pueblo cuenta los votos.

Los dos nuevos jueces de agua asumen el cargo el 1 de octubre y lo conservan hasta el 31 de marzo del año siguiente. Son responsables de la estación de cultivo entre la primavera y el otoño. Durante estos seis meses, el equilibrio entre el agua disponible y la tierra que necesita ser regada no puede ser alterado. Sólo durante este período de tiempo la ley de aguas está en vigor. Técnicamente, el "año de riego" incluye únicamente los nueve meses que van del 1 de agosto al 1 de Mayo. Durante los tres meses de invierno, no hay actividad en los andenes.

El 1 de abril los jueces de aguas son reemplazados por el llamado *repartidor* (distribuidor del agua), que está activo hasta el 30 de setiembre y que es responsable de la regulación de las acequias en los diversos canales. En el tiempo que dura el ejercicio del *repartidor*, el agua sólo se utiliza en los meses de abril, agosto y setiembre porque no hay mucha necesidad de agua en los andenes durante los otros meses. El oficio de *repartidor* es honorario. Los dos jueces de agua reciben honorarios variados. En 1956 los honorarios fueron de aproximadamente 16,500 pesos (que equivaldría a 150 marcos alemanes). El dinero para los honorarios se obtiene del pago de las contribuciones correspondientes al tamaño de la parcela que cada propietario posea. Si el poblador no quería pagar, se le imponía una multa.

Los dos jueces de aguas nunca trabajan al mismo tiempo. Tienen un turno mensual en el que se dedican a supervisar el riego, asegurando de esta manera el funcionamiento ordenado de *agua*. Si alguien infringe la ley de aguas, los *jueces* le imponen una multa. En 1957, las multas por pequeñas infracciones eran de 100 pesos. En principio, el dinero que se obtenía de las multas iba a las arcas del pueblo. El poder real de estos jueces de aguas consiste en que pueden cerrar completamente los canales que van hacia ciertos andenes. Esto puede darse en los siguientes casos:

1. Si el agua es robada.
2. Si no se saca el agua del canal principal en el tiempo señalado.
3. Si no se le muestra el debido respeto al *juez de agua* y sus órdenes son desobedecidas.

4. Si se riega tierra que usualmente no es regada sin permiso.

El cuarto caso es especialmente interesante. Aparentemente, este es un mecanismo legal para controlar la expansión de la tierra cultivada. Un *juez de agua* tiene una posición política poderosa en la comunidad, ya que tiene la autoridad para cortar el abastecimiento de agua. Todos los desacuerdos se arreglan localmente. Hasta ahora nunca ha sido necesaria la presencia del *juez del distrito* de Calama.

La división de la riqueza en el pueblo de Socaire corresponde más o menos a la tierra que posee cada familia. El hombre más rico de Socaire posee 37 hectáreas de tierra muy bien situadas. Dos familias tienen más de veinte hectáreas cada una. Diez familias poseen entre 10 y 20 hectáreas; quince entre 5 y 10 hectáreas; 16 entre 2 y 5 hectáreas; y 20 tienen que arreglárselas con menos de 2 has. Estas son campos de muy buen tamaño en comparación con las *parcelas* de los pequeños oasis que están cerca de los lagos salados. Por otro lado, debe tomarse en consideración la altitud de Socaire, que impide el cultivo intenso de la vid y otras frutas (3).

La vida de Socaire se rige por su sistema de riego. Las ceremonias anuales y el trabajo de grupo relacionados con el mantenimiento del canal, enfatizan el rol central e indispensable que el sistema de riego juega en la vida del pueblo, ya que el antiguo sistema de la *minga* (4) está en proceso de desaparición. Hasta hace una generación, los habitantes de Socaire sembraban y cosechaban juntos. Antiguamente celebraban la siembra con un festival especial, que incluía la preparación de muchos platillos y de *aloja* (chicha de algarrobo). Actualmente, la reciprocidad sólo se da entre vecinos y parientes.

Existe todavía algún tipo de trabajo en grupo, a nivel de sub-comunidad. Por ejemplo, en tiempos anteriores, el molino pertenecía a un grupo de doce hombres, cuyo liderazgo cambiaba una vez al año. Estos hombres, que hoy son miembros del *Club Deportivo Cordillera*, siembran y cosechan la media hectárea de propiedad del club con la ayuda de sus mujeres e hijos. Actualmente sólo hay *mingas* para la construcción de carreteras y para el mantenimiento del canal. Por ejemplo, la comunidad en conjunto construyó un camino paralelo al canal de irrigación; también construyó una carretera para unir Socaire con la carretera entre

Peine y Toconao. Hace sólo muy poco tiempo que los vehículos motorizados llegan al pueblo. Anteriormente se tenía que ir en mula durante 12 o 14 horas para llegar a Toconao.

Las dos amenazas constantes al mantenimiento del canal son:

1. Las plantas y la hierba que crecen todo el año en el borde de la parte más larga del canal y que pueden invadir el cauce del canal e interrumpir el flujo de agua.

2. Los primeros cien metros al inicio del canal pueden llenarse de arena y cascajo fino de la nieve derretida. Entre el comienzo del canal y el lugar ceremonial mencionado anteriormente, el material excavado llena toda la hondonada entre la orilla bordeada de piedras del canal y el fondo de la hondonada, que está aproximadamente diez metros bajo el canal. Sin embargo, es difícil calcular durante cuánto tiempo se ha ido acumulando esta area, ya que el canal se limpia anualmente en toda su extensión.

La última limpieza del canal principal antes de mi visita a Socaire, se efectuó después de la reunión anual del pueblo, del 23 de octubre de 1956. La limpieza comenzó el 24 de octubre y acabó tres días después. En primer lugar, el *tareador* (jefe de tareas) caminó a lo largo del canal con una medida de un metro de largo y midió las partes del canal que necesitaban limpieza. Así, cada familia sabría cuánto tenía que limpiar, ya que la parte de trabajo que le corresponde a cada familia, está en proporción con la cantidad de hectáreas que posee. La propiedad de la tierra y el trabajo relacionado con la limpieza del canal, se señalan en una lista muy exacta que lleva el *capitán*. El es responsable de la limpieza del canal —el líder del trabajo— por decirlo así y dá las órdenes para que este compromiso comunal se lleve a cabo técnicamente.

La limpieza y la mejora del canal sólo puede iniciarse cuando este está completamente seco. Dos hombres van hasta el final del canal y abren una acequia. De esta manera el agua de la montaña puede fluir libremente por la gran hondonada que una vez formó el cauce natural del canal. Tan pronto está vacío y seco todo el tramo, el trabajo de grupo de Socaire comienza. El trabajo se inicia en el extremo norte del canal que está ubicado en el pueblo y donde el canal se bifurca por primera vez y luego se dirige hacia lo alto del cerro.

A pesar que la mayor parte del trabajo de limpieza es una tarea de hombres, las mujeres también participan si las condiciones familiares lo permiten. Incluso los niños pueden ayudar sacando el pasto y la mala hierba. Cada familia es responsable de la sección que le ha sido adjudicada. Sin embargo, para algunas personas existen dos alternativas frente a estas tareas. Un hijo mayor puede tomar el lugar de su padre, o uno de los pobres del pueblo puede ser contratado como *peón* por aproximadamente 400 pesos al día (casi tres marcos al cambio actual).

En el consejo del pueblo que se efectúa antes de la limpieza del canal, se procede a elegir a dos hombres como *capitán* y *capitana*. Estos hombres son inteligentes, respetados y tienen ciertas tareas y poderes asociados con su autoridad. Como signo de esta autoridad llevan cayados de maderas sin adornos con los que pueden, llegado el caso, dar golpes no muy fuertes; además, cada uno de los dos capitanes lleva su instrumento musical específico, el que toca mientras dura la limpieza del canal. El *capitán*, que encarga el concepto de "masculinidad", toca el *clarín*, que emite un sonido agudo. Este instrumento musical es una caña de madera aproximadamente 128 centímetros de largo y que tiene una boquilla de 20 cms. El *clarín* se toca transversalmente. Se va angostando desde un diámetro de 20 mm. en la boquilla hasta 14 mm. al final de la caña. Este instrumento está sujeto con cuerdas de lana en diferentes puntos y tiene en la punta una borla de lana. El *clarín* es guardado en el club del pueblo.

El *capitán* camina siempre delante de un segundo hombre, que representa el concepto de "feminidad". Este toca un cuerno de buey llamado *putu* que tiene una tonalidad grave. El *putu* es guardado en la casa del jefe del consejo del pueblo. Ambos instrumentos están relacionados con el sonido del agua que fluye. Según los informantes, los sonidos del *clarín* y los del *putu* evocan el sonido del agua que fluye de la montaña.

En la noche del segundo día de limpieza del canal, comienzan las festividades en Socaire. Las familias organizan bailes en sus casas a los que invitan a los amigos. Actualmente, estos bailes no parecen estar ligados a ninguna costumbre o práctica particular. El tercer día, cuando todo el canal ha sido limpiado y reparado, las actividades ceremoniales comienzan. Entonces, por primera vez, los dos *cantales* comienza a funcionar oficialmente en el centro ritual, que se encuentra cerca de la *toma*.

El nombre "*cantal*" puede relacionarse con el verbo Kunza "*Chantur*". Su significado, "el que saca algo adelante", expresa la función del sacerdote sacrificial. Los *cantales* aparecen siempre en grupos de dos: un hombre es el maestro, el otro su discípulo o asistente. En octubre de 1956, el maestro era Celedonio Varas y Laureano Tejerina su discípulo. En 1957, mi principal informante, Laureano, asumiría el papel de maestro por primera vez después de tres años de aprendizaje. Laureano tiene 31 años, vive con su esposa, cinco hijos y otros 4 miembros de su familia en su casa del pueblo. Tiene una propiedad de 4.5 has. y más de 50 ovejas. Económicamente pertenece a la clase media baja de Socaire. Los siguientes habitantes del pueblo fueron maestros *cantales* antes que Laureano: (5)

Celedonio Varas	1954-1956	3 años
Joaquín Plaza	1950-1953	4 años
Quirino Cruz	1947-1949	3 años
Niebes Cruz	1943-1946	4 años
Nemesio Varas	-1942	

La lectura de la lista demuestra que el maestro y el aprendiz que lo sucede sirven por un período de siete años. Los *cantales* no ganan un salario, sino que llevan a cabo su función de manera honorífica y no pueden ser elegidos por los pobladores como lo son el *capitán* y la *capitana*. Más bien, cada maestro escoge cuidadosamente a su propio aprendiz. Para ser *cantal*, un hombre deberá ser casado y tener más de veinte años. Ni los solteros ni las mujeres pueden ser *cantales*. Se supone que los aprendices deben tener los siguientes rasgos de personalidad: seriedad, discreción y una cierta habilidad para poder trabajar solo, además de una buena memoria. Laureano todavía no estaba seguro de quién sería su aprendiz el mes de octubre siguiente. Se quejaba diciendo que la nueva generación rara vez mostraba interés en actuar como *cantal*.

La instrucción del aprendiz comienza el mismo día de la ceremonia, en el centro ritual. En ese momento, el aprendiz deberá repetir lo que dice el maestro. Si el novicio comete un error, el maestro le hace una señal con la mano y se repite la instrucción. La relación entre dos *cantales* se caracteriza por un comporta-

miento formal y preciso. Por medio de expresiones cortas, muy bien escogidas, se preguntan uno al otro sobre los más pequeños detalles. La forma en la que la instrucción es llevada a cabo prueba no solamente la memoria del aprendiz, sino al mismo tiempo su discreción hasta el festival del siguiente año. Los nombres y el orden de las montañas deberán ser cuidadosamente memorizados. En las semanas precedentes al *festival*, el *cantal* comienza a probar su memoria y se concentra para llevar a cabo una ceremonia perfecta.

El lugar en que se efectúa esta ceremonia es un centro ritual especial que se encuentra en la parte superior del canal principal. Saturno Tejerina, que en su juventud fue también *cantal*, nos condujo a un lugar que está situado a aproximadamente doscientos metros de la *toma*, bajando el valle. El lugar del centro ritual es el primer tramo abierto por el cual pasa el canal al recorrer el largo de la ladera norte de la hondonada. Está muy bien conservado y se usa una vez al año.

El centro ritual consta de las siguientes zonas:

1. Una superficie nivelada rodeada de un circuito de piedras chatas. Este amplio óvalo de piedra tiene 5.50 mts. de largo y 4.30 de ancho. Se le llama *merendadero* (o, más correctamente, *merendero* —o *descanso último* porque es allá donde los hombres comen cuando termina la ceremonia de los *cantales*—). Dentro del círculo de piedra hay espacio como para un máximo de cuarenta personas, apiñadas. La zona que se encuentra dentro del *merendero* está reservada para los más respetados pobladores masculinos, el resto de los hombres debe sentarse fuera de esta zona. Se construyó una pared baja a lo largo de la montaña próxima al óvalo de piedra para acomodarlos. Las mujeres y los niños están excluidos de participar en las comidas del festival.

2. Existe una superficie de piedra vertical de mayor tamaño en el lado norte del *merendero*. Saturno era de la opinión que esa piedra no tenía un significado especial y que sólo estaba allí para dar sombra. Su explicación no es satisfactoria. Laureano, por su parte, caracterizaba a esta prominente roca como Cerro Grande, pero no la relacionaba con la cima de ninguna de las montañas cercanas.

3. En el lado sur del *merendadero*, se halla una inmensa roca de un metro de largo por 1.5 mts. de ancho. Esta piedra gris re-

presenta a la montaña Chiliks o Chiliques. La montaña Chiliques, un cráter volcánico de 5,796 mts. de altura, se encuentra en la línea de mira de la plaza de la iglesia de Socaire hasta el comienzo del canal de irrigación. A pesar de que la distancia a vuelo de pájaro de Socaire a la cumbre de la montaña es de 15 kms., esta montaña es especialmente reverenciada por los pobladores, porque el agua que fluye hacia el canal y sus andenes viene de la ladera sudeste del Chiliques. En el lugar en el que se encuentra la piedra que representa a Chiliques se invita a todas las montañas importantes de la localidad para que participen en las ofrendas. Se supone que todas las montañas importantes de los alrededores envían su agua al Cerro Chiliques y por ese motivo deberán ser incluidas en la ceremonia de los *cantales*. Durante el tercer día del festival, la piedra que representa al cerro no puede ser tocada ni nadie podrá pisarla. En todos los otros momentos, este mandato no se mantiene.

4. Sin embargo, la cuarta zona del centro ritual es completamente diferente de las otras tres. Otra piedra ovalada, más pequeña, se halla en el lado sudoeste de la piedra Chiliques. Tiene 2.10 de largo. El camino al *merendadero* pasa por este segundo óvalo. Esta pequeña zona se llama *covero*, porque los *cantales* queman allí *coa* (o más bien *k'oa*). Las cenizas quedan en el *covero* y no podrán ser tocadas nunca así como ningún carbón producido por la *coa* podrá ser removido del lugar. El lugar donde se quema la ofrenda se considera como el área prohibida del centro ritual. La acequia principal está localizada en este lugar, esto es, 15 metros debajo del centro ritual. Después que los *cantales* terminan su ceremonia, se acostumbraba efectuar una ceremonia menos importante en este lugar. Posteriormente hablaremos de ella.

Es posible efectuar una casi completa reconstrucción de la ceremonia que tiene lugar en el centro ritual utilizando los informes detallados que nos ofrece Laureano, el maestro *cantal* actual, tanto como los hechos recogidos del informe de Saturno durante un recorrido por el centro. Desdichadamente, no es posible obtener un informe de testigos además del de los dos *cantales*, ya que nadie puede estar presente o incluso a la vista cuando estos efectúan su ceremonia.

RECONSTRUCCION DE LA CEREMONIA DE LOS CANTALES EFECTUADA EN EL MES DE OCTUBRE

Los dos *cantales* se dirigen solos al centro ritual alrededor de las 9 de la mañana del tercer día. El maestro ocupa su lugar en el *merendadero* ovalado. Con la espalda hacia el norte de la piedra Chiliques, mira hacia el noreste en dirección a la *toma*. El canal fluye a su derecha; su aprendiz se arrodilla a su izquierda. El *cantal* usa una tela en la cabeza como señal de su oficio. Si está lloviendo, adorna la cinta de su sombrero con una *conte*. Estas flores silvestres son muy apreciadas por las pastoras, que a menudo adornan con ellas sus sombreros.

Mientras los *cantales* están en el *merendadero*, los pobladores se reúnen más arriba del cerro en el *primer descanso*, desde donde no es posible ver lo que está sucediendo en el centro ritual. Uno por uno, los hombres del pueblo van donde los *cantales* mientras los otros esperan pacientemente. Sólo los hombres de quince o más años pueden usar ese sendero. Los niños no son permitidos cerca del centro ritual porque todavía deben aprender lo que este significa. A las mujeres de cualquier edad tampoco se les permite ir allí. Los hombres bajan el cerro con sus ofrendas, más allá del nivel de la superficie de piedra del Cerro Grande. En el gran óvalo de piedra, le dan al maestro *cantal* su ofrenda. El que ofrenda es llamado *alojero* porque lleva *aloja* (chicha de algarrobo). En algunos casos, el que ofrenda puede estar representando a otro hombre si es que tiene buenas razones para no participar en la ceremonia. En este caso, el contribuyente debe decirle al maestro quién le envía la ofrenda. El maestro *cantal* acepta la ofrenda e inmediatamente la pasa a su aprendiz. Luego el *alojero* regresa al primer descanso y el siguiente hombre se dirige a dar su contribución a los *cantales* del centro ritual.

Hay cuatro tipos diferentes de ofrendas:

1) Chicha de algarrobo (*aloja*). Cada familia debe darle al *cantal* una pequeña botella llena de *aloja*. Según un informante, se ata un pedazo de lana rosada alrededor de la tapa de la botella. Según otra fuente, parece que la botella es cerrada con una morsa de maíz (*marlo*). Toda botella llena de *aloja* corresponde a una ofrenda para un determinado cerro. En la tarde, cada familia recibe las vasijas de vuelta. En vista de que los árboles de algarrobo (*Prosopis chilensis* Stuntz) de Socaire ya no producen frutos,

se intercambian semillas en Peine o en Tocoñao. Con frecuencia se mezcla la *aloja* con harina de maíz. Entonces se la llama *cajcher* (6).

2) Plumas de flamenco. Innumerables flamencos viven a lo largo de las lagunas de la cordillera, como la laguna Miscanti y el Salar de Atacama. En Socaire los flamencos son llamados *parina* (palabra quechua). El nombre kunza *solor* ya no es utilizado. Las plumas de flamencos son comercializadas en el mismo pueblo. Saturno guardaba en su casa una bolsa de plumas para ese fin. Durante la ceremonia de los *cantales* cada miembro de la familia es representado por una pluma de flamenco diferente. Hallé tres diferentes explicaciones para el simbolismo del color:

a) Las plumas negras representan a los adultos de la familia o al jefe de familia. Las plumas rosadas representan a los niños o a otros miembros de la familia. La información sobre este tema me fue proporcionada por Silvestre Varas y Saturno Tejerino de Socaire.

b) Las plumas negras representan a los hombres y las rosadas a las mujeres. En este caso, la información la proporcionó Silvario Cruz del vecino pueblo de Peine.

c) La información más detallada y probablemente la más confiable me fue proporcionada por el nuevo maestro, Laureano. Según Laureano, no solamente el color de las plumas sino también su tamaño es de especial importancia. Cada pluma corresponde en tamaño a la edad de la persona a la cual representa. Por tanto, las pequeñas plumas blancas representan a los niños; las grandes plumas rosadas y rojas a las mujeres, según su edad. Cuando le pregunté a Laureano cuál sería la pluma apropiada para una joven de quince años, me respondió, después de pensarlo un poco: "una rosada brillante, pero no tan brillante". Aparentemente el inicio de la menstruación se relaciona aquí con la utilización del color. El negro o el rojo indican el sexo y el color neutral, el blanco, indica el tiempo previo de la pubertad en lo que parece ser un patrón lógicamente desarrollado. 3) Harina y manteca. Aproximadamente una onza de harina, hecha de una mezcla de quinua, cebada y trigo, es mezclada con media onza de grasa de llama o el menos estimado sebo de carnero.

4) Hojas de coca. En un primer momento se intentó no divulgar ninguna información sobre esta ofrenda. Los contrabandistas de Bolivia venden frecuentemente por 30 pesos la onza de ho-

jas de coca. Me enteré que la coca es quemada en el *covero* y se la considera un regalo para los *abuelos* ("antecesores"). No existe ninguna duda de que alguno de los hombres llevan coca a la ceremonia de los *cantales*. Además, es bastante probable que los *cantales* mastiquen coca en el centro ritual. Los *cantales* están prohibidos de tocar el *aloja* que traen las familias. Sin embargo, cada *cantal* puede tener una botella llena de *aloja* o de vino para su uso personal, y también se le permite fumar.

El último elemento de la ceremonia de los *cantales* que va a ser analizado es la preparación para el quemado de las ofrendas. Antes que comience la ceremonia de los *cantales*, el *capitán* les pide a dos hombres jóvenes del pueblo que recojan la leña necesaria para el *covero*. La maleza de pingo-pingo (*Ephedra andina Peepig*) es utilizada como leña. Estos dos hombres jóvenes llamados *chacheres*, tienen también que conseguir dos atados de *chacha* o *coa* (*Nmentha pulegium*) (7).

Tan pronto los *cantales* han recogido todos los regalos de las familias del pueblo, las ofertas están prontas "para las almas y para los cerros". Tengo dos versiones sobre la secuencia de acontecimientos que le siguen: el viejo Saturno, que fue *cantal* en la generación anterior, llevó a cabo la siguiente ceremonia en el centro ritual: con una taza llena de *aloja* en la mano derecha, se detuvo frente al gran óvalo de piedra y entabló un diálogo con un compañero ficticio:

— Con permiso, mi *cantal*. Voy a tomar este lindo trago. (contestación del imaginario *cantal*: siga)

— Mi presidente, voy a tomar este lindo trago. (contestación del alcalde imaginario: siga)

— Mis capitanes, voy a tomar este lindo trago. (contestación de los imaginarios líderes del trabajo; siga)

Después Saturno se volvió hacia los imaginarios pobladores y dijo las siguientes palabras: "Todos los pobladores, voy a tomar este lindo trago", y se dirigió al lado sur del *covero*, hizo la señal de la cruz y dijo el *Padre Nuestro*, luego declaró solemnemente, mientras echaba parte del líquido sobre las cenizas, "Santa *coa*, tomando". Luego se dirigió a la gran piedra que representa a los cerros y dijo las siguientes palabras:

— Chiliques, tomando. Cerro Chiliques, tomando. Pular, tomando. Miñiques, tomando. Chiliques tomando. Tumisa, to-

mando. Chiliques, tomando.

Al final del verso, repitió enfáticamente la expresión, —tomando—, y luego salpicó más gotas en las rocas a las que les había hablado.

Ya nos hemos referido a la importancia del Cerro Chiliques para el sistema de riego de Socaire. La lista de los otros cuatro cerros, cuyas cimas son visibles desde los alrededores de Socaire, comienza con el cráter volcánico Pular en el suroeste. Luego, la recitación continúa hacia el sureste con Miñiques y va hacia el noreste a Quimal, terminando con Tumisa en el norte. Pular (6255 m sobre el nivel del mar) mira desde lo alto los más extensos pastos de Socaire. Quimal, (4302 m) hacia el oeste del lago salado, es conocido como el pico de montaña sagrado de los antiguos atacameños. Tumisa (5671 m) se considera que fue el cerro sagrado del pequeño pueblo de Cámara. El propósito de esta ceremonia era "concentrar", decía Saturno, el agua de otras montañas importantes en el Cerro Chiliques. Explicó Saturno que la razón por la cual se decía tan frecuentemente y enfáticamente el nombre Chiliques, se debía a que toda la humedad para el canal venía de este cerro.

Hacia el final de la ceremonia, Saturno se volteaba hacia el canal, levantaba su taza otra vez y decía: "Salud con todos", y derramaba el restante contenido de la taza en el canal diciendo: "Tomando, santo canal". Durante la última parte de la ceremonia, el informante se sentía sobrecogido por la solemne importancia de ésta.

Laureano proporcionó explicaciones mucho más detalladas, pues hacía solamente seis meses que él mismo había efectuado la ceremonia. Yo estuve interesado en saber cuántas botellas de *aloja* se les dio a los *cantales*, ya que el número de botellas que se les da corresponde al número de cerros y fuentes de agua que son nombradas. Los cerros más importantes son: Laúsua (5790 m), llamado equivocadamente Cerro Lejía en el mapa del Instituto Geográfico Militar, y Litintique (aparentemente un pico de montaña cerca de Laúsua). Se dan dos listas de nombres de cerros. El maestro recita el nombre del grupo de cerros del sur comenzando por Litintique y el aprendiz el grupo del norte que comienza con Laúsua.

Los nombres subrayados de la siguiente lista parecen ser los más importantes:

A) El grupo del sur

Litintique (ubicación cuestionable), Ipirá (5613 m, nominada incorrectamente en los mapas como cerro Miscanti), Chilliques, Laguna Verde (presumiblemente entre el cerro Miniques y los Cerros de Tuyafo), "Las Fuentes de los Miniques", "Aguas Calientes, Incanasti, Huanaqueros (en Argentina), Talas, Aracar (en Argentina), Pular, Socompa (6050 m), Huanaqueros (aparentemente una de los dos cerros que tienen ese nombre en Chile), Lullillaco igual que Lullillaco, 6723 m) y el volcán Lastarria (5700 m). Llegar al punto más al sur toma ocho días de viaje en mula. Pero aun esta distancia no impide que los *cantales* de Socaire le pidan a la cima de la montaña que ayude a llevar agua a su sistema de riego.

B. El grupo del norte

Lausa, Tumisá, Chasca (quizás Lascas, 5641 m), Cerro Overo (4556 m), Potor (5330 m), Hécar (5433 m), Licanabur (5921 m), Cerro San Pedro, Cerro Niño, Quimal, Mullay (2566 m) y Cerro Cas (2765 m).

Este grupo del norte es más compacto y se extiende hasta Quimal, en la cordillera de Domeyko. La lista termina en la ribera este del lago Salado, señalando dos montañas igualmente famosas: Mullay, cerca de Soncor y Cas, situados en el punto en el cual el camino a Socaire sube a la Cordillera.

El maestro toma las plumas de flamenco y la harina en la mano izquierda, en la derecha tiene la botella abierta de *aloja*. Hace furtivamente la señal de la cruz y repite calladamente por las veces los nombres de los cerros para los que se han hecho los sacrificios; sopla dentro de la botella y la lleva por tres veces al corazón. El aprendiz no debe mirar esta parte de la ceremonia. Luego, el maestro hace otra vez la señal de la cruz y abre las trenzas. Las plumas y la harina se ponen en pila y el contenido de las botellas se divide para diversas libaciones. El *cantal* les pide las cuatro secciones principales del centro ritual, que beban mientras él les salpica *aloja* en el orden siguiente:

1. Cerro Grande (el lugar plano de piedra que está en el flanco norte de la gran piedra ovalada)

2. Chilliques (la rosa que sirve como representante del cerro)
3. El *covero* (el lugar donde se hacen las ofrendas quemadas)
4. El canal.

Después, el *cantal* tira al aire unas cuantas gotas de *aloja* y dice: "Tomando todos los abuelos y nacimientos".

La explicación de Laureano para esta frase es que fueron los ancestros los que construyeron el canal; pero Saturno era de la opinión de que los ancestros batallaron mucho tiempo atrás por sus derechos de agua y que los pobladores de Socaire habían salido victoriosos. Es difícil aseverar cuanto de verdad histórica hay en estas afirmaciones.

Luego, los dos *cantales* recitan el siguiente verso entre un *Padre Nuestro* y un *Ave María*:

— Pachamama, Santa Tierra.

+ Mas alegre y mas contento

Recibe todas las comidas que estamos haciendo

A cerros y nacimientos.

Todas las acciones que los *cantales* efectúan durante esta ceremonia deberán ser llevadas a cabo perfectamente, de otra manera "las montañas no recibirán sus regalos". Alrededor de las tres de la tarde, los *cantales* dicen: "Despertemos al *covero*" y luego añaden "Buenos días Tata Putarajni". Luego el maestro enciende con fósforos la pila de leña que se encuentra en el pequeño ovalo de piedra. En este momento, las ramas de pingo-pingo se encienden mientras un aroma de hierbabuena sale de los paquetes de coca. Aparentemente esta ofrenda marca el fin de la ceremonia. Las hojas de coca, las plumas de flamenco y quizás también la mezcla de harina se queman en el *covero*. No está claro el significado del vocablo "putarajni". Según Laureano, es una palabra común para designar el agua de los arroyuelos y la de las cascadas (8). Este mismo vocablo es usado en otro verso ceremonial. Los *cantales* generalmente nombran a cuatro personas para sacar agua de la salida del canal. Después de una corta pausa, hacen la señal de la cruz y recitan las siguientes palabras:

"Vamos a echar agua
Vamos Tata Putarajni"

Tomando un poco de aloja
Más alegre y más contento
Que haya bastante agua”.

Luego, los hombres que están dentro del gran ovalo de piedras, comienzan la comida comunal, mientras el resto de los pobladores están cerca. Los *cantales* preparan una bebida de agua y grano para los trabajadores que tomaron parte en la limpieza del canal. En otros tiempos, se ponía una manta de alegres colores en el centro del *merendadero* y las gentes ponían allí su contribución a la comida festiva. La comida era para todos, incluso para los que no podían contribuir con nada. Sin embargo, cada hombre trae su propia comida ahora y él solo la come. Un grupo de mujeres se sienta a veinte metros del centro ritual y prepara comida y *aloja* y sirven a los hombres que se encuentra dentro y alrededor del *merendadero*.

Hace como veinticinco años, se seguían otras costumbres. Ocurría en la tarde del tercer día, en una atmósfera muy relajada. El lugar de esta ceremonia era la zona desde el agua de la montaña fluye hacia la hondonada. A pesar que el fondo del canal limpiado estaba seco, quedaban pequeños charcos del anterior desborde. Los dos *cantales*, el *capitán* y la *capitana*, tanto como las parejas jóvenes y mayores, saltaban en los charcos de la quebrada. Todos jugaban y saltaban en el agua. Los no casados raramente tomaban parte en este juego. Parece existir un elemento erótico en esta escena de baño poco usual, ya que las parejas estaban vestidas ligeramente y las mujeres y jóvenes tenían el pecho descubierto. Esta atmósfera relajada no vuelve a presentarse en el resto de la ceremonia de los *cantales*.

Al caer la tarde, la ceremonia termina cuando los *capitanes* dejan salir el agua al canal otra vez, cerrando así el incontrollable flujo de agua hacia el cauce del arroyo principal. Los pobladores miran el agua llegar al canal seco y danzan montaña abajo siguiendo el sendero al lado del canal. Los *capitanes* toman la delantera de la danza, aun cuando han estado en constante movimiento sin detenerse saltan y brincan (*talátur* significa “brincar”) en ambos pies, mientras dan vueltas a veces más rápido, otras más despacio, sobre sí mismos (como rotando a medida que bajan por el sendero). No saltan muy alto y tratan de mantenerse cerca del suelo. Los participantes más jóvenes de esta danza de brincos son

las niñas de quince años.

Mientras aflora otra vez el agua a través de los canales ya limpios y la gente regresa a Socaire, los *cantales* permanecen en el centro ritual. No he podido determinar si es que ejecutan otras ceremonias. Sin embargo, nadie recuerda haber visto nunca a los *cantales* regresar al pueblo antes de la caída del sol.

En cuanto al resultado de todo el proceso, Saturno tenía la siguiente explicación: “Si no celebramos el festival, no tenemos agua. El trabajo solo no es suficiente. Sin ceremonias, el canal pronto se llenaría de desechos”. Laureano me contó cómo, en 1970, el agua se secó porque los pobladores dejaron que un extraño los persuadiera a renunciar a su “fiesta de la limpieza de la acequia”.

En la noche del tercer día, cuando el agua está fluyendo por los canales, tiene lugar otra vez el *talátur* cerca del pueblo. En la parte superior de la hondonada, el agua tiene que pasar por dos caídas de agua de cuatro metros de altura a este lugar y quemar coca en un lugar cercano. Echan las cenizas en el agua y repiten la danza de brincos que bailaron por la tarde.

El *talátur* no es solamente una danza para la limpieza del canal, sino que también es un canto especial en la lengua kunza. Solamente un hombre en Socaire, Saturno Tejerina, conoce el texto y la melodía. Casi podría considerarse como un sacerdote secreto del pueblo y es estimado mucho más que los *cantales*. Antes de la “fiesta anual del pueblo de Socaire”, los pobladores se dirigen a él y le piden que tome parte en el festival durante el tercer día, acompañando la danza de brincos como músico y cantante. El “maestro del *talátur*” tiene unas pequeñas campanas de bronce *Chorimor*, que vienen de Bolivia. Un juego completo de campanas consiste en una docena: seis sonidos delicados que son considerados como femeninos y seis sonidos más graves que son considerados como masculinos. Sin embargo, en 1957, Saturno poseía sólo seis campanas y desde ese entonces ha tratado en vano de completar su juego.

Don Saturno, un hombre delgado de 62 años, es un buen artesano y hortelano. Es bueno hilando, tejiendo y esculpiendo en piedra y madera, tanto como buen conocedor del potencial medicinal de las plantas. Se siente muy relacionado con el bienestar del pueblo. El año pasado sólo obtuvo 300 medidas de trigo de

su media hectárea y la misma cantidad de su campo de alfalfa. Tiene un rebaño muy modesto: sólo 14 ovejas, dos cabras, cinco burros y una mula. Sin embargo, Saturno tiene una visión positiva de la vida. Tiene el respeto de su comunidad y acepta filosóficamente su situación económica. Es hijo de padre desconocido, pero su ilegitimidad no es un estigma, ya que aproximadamente la mitad de los nacimientos en las poblaciones atacameñas son ilegítimos.

Después de los acontecimientos de las llamadas guerras pacifistas, los padres de su madre huyeron de Río Grande, un lugar al norte de San Pedro Atacama, a Socaire, donde todavía había tierras libres. El abuelo de Saturno todavía trabajaba con una pala de madera y su abuela hacía sus ollas. Saturno aprendió muchas costumbres antiguas de su padrasto, un *cantal*, pero el canto del *talátur* lo aprendió en Socaire de uno de los miembros de la familia Cruz.

Eso no significa que para conocer el *Talátur* y comprenderlo se tenga que ser *cantal*. Pero si conoce el texto y la melodía es considerada como maestro y como la persona más importante del festival. Saturno me describió la noche en que aprendió la canción:

“Fui solo hasta lo alto de la acequia. Al comienzo me siguió mi nuera, pero manteniendo su distancia y sin hablar. Yo escuchaba los sonidos de la noche y el cantar al agua y tuve mucho miedo. Luego regresé al pueblo, mientras la voz de las aguas continuaban sonando dentro de mí. El agua me enseñó a encontrar la melodía precisa para las palabras. En una sola noche aprendí todo lo que se debe saber”.

Me contó la siguiente historia en relación al origen del *talátur*:

“Esta canción tiene su origen en la humedad del agua. El agua canta esta canción, por eso uno debe aprenderla del agua. El momento preciso para aprender esta canción es la noche antes del festival”.

Algo de la intensidad de la experiencia puede encontrarse en sus palabras:

“Se necesita mucho coraje para hacerlo; esas son cosas muy secretas. Sin agua, no somos seres humanos. Realmente es una situación engañosa... El agua emite una especie de poder. Sin el poder que siento en mi corazón, no puedo cantar”.

El ruido del agua fluyendo le preocupa siempre a Saturno:

“En la hondonada de Cuno oía muchas personas hablando en el agua. Durante la danza del *talátur* escuché un gran tambor golpeando al ritmo Támtatámta-támta.”

Laureano comparaba el agua corriente a una voz humana suave y alegre.

Saturno tiene un solo aprendiz, su hijo Cosme. Este dice también haber oído y entendido el canto de las aguas cuando pasó la noche fuera. Cosme debió partir para hacer su servicio militar, pero no olvidó el *talátur* en el cuartel. Sin embargo, todavía Cosme no ha demostrado este conocimiento públicamente. Saturno tiene la opinión que es mejor que por lo menos dos personas del pueblo conozcan al mismo tiempo la canción; entonces él estará descansado y no tendrá que aceptar una invitación al festival de Cámar.

Saturno me permitió grabar y escribir la canción del *talátur*, en dos sesiones secretas que tuvimos de noche. Trató de explicarme el significado de las palabras Kunza. Sin embargo, el maestro sólo entendía el texto en un esbozo muy simple y tenía que usar una especie de etimología folk cuando hacía sus explicaciones (véase nota)

El Talátur de Socaire

- 1) muyai puri yuyu talu sayi
tami puri pachata
awai awai awai
- 2) solar puri yuyu talu sayi
patau puri pachata

- awai awai awai
- 3) hechar sajtai cheresnir
saki yajtai kolkoinar kolkoinar
awai awai
 - 4) yurua tukur nassi yokoinar
saki tukur nassi yokoinar
awai awai
 - 5) lausa isai karau monte kolkoinar
chiles isai karau sairi sairina
sairi sairina sairi sairini
yentes lulaines yentes karar
yentes ilyaukar saflu islilya
 - 6) tumisa isai karau monte kolkoinar
chiles isai karau sairi sairina
sairi sairina sairi sairini
yentes lulaines yentes karar
yentes ilyaukar saflu islilya
 - 7) kimal isai karau monte kolkoinar
chiles isai karau sairi sairina
sairi sairina sairi sairini
yentes lulaines yentes karar
yentes ilyaukar saflu islilya
 - 8) tarar tanti saino
yes lamai tanti saino
isai pane yes kapama
iyai San Antonio
 - 9) ayil tanti saino
yes kaker tanti saino
isai pane yes kapama
iyai San Antonio
 - 10) tarar chusli saino
yes pauna chusli saino
isai kone yes luslima
iyai San Antonio
 - 11) Lipis chusli saino
yes koiwai chusli saino

isai kone yes luslima
iyai San Antonio

- 12) uwai leyai likau semaino
i pauna likau semaino
i kaper likau sema
i heya techajmita
i heya kataluyake
i yayawe i yayawe
i yawe yolaskita
i yawe yolaskita

Consúltese el apéndice para un listado alfabético de las palabras y sus definiciones. Como el Kunza no se habla ya en Socaire parece que algunas formas de las palabras kunza tienen un sonido parecido al de las palabras españolas. Esto es verdad en el cambio del sonido de la "j" a la "k", cuando es un sonido medio antes de consonantes (s'), y la ausencia del sonido final de "s", un patrón de lenguaje típico chileno. Otras palabras kunza han perdido su significado original y se les conoce como significando lugares o nombres de plantas. La mención a San Antonio en los versos del 8 al 11 puede ser considerado como una sustitución moderna. Al respecto, Saturno dijo que "San Antonio aparece en la canción porque ayuda al agua. Yo mismo he oído a San Antonio murmurando estas palabras en el agua".

La palabra "sairi" (lluvia), que se encuentra en los versos 5 al 7, debe ser cantada hasta que el cantante quede sin aliento. Cuanto más logre el cantante sostener la palabra, más exitoso será el efecto de la canción. Saturno caracteriza como solemne la primera mitad del canto (versos del 1-7), porque está dedicado al agua, a las fuentes de agua y a los cerros. Antes que la segunda mitad del canto se cante, el maestro toma un gran sorbo de *aloja*. Los versos del 8 al 12 están acompañados por bailes. Se crea una atmósfera alegre, ya que el tema principal son las fuentes más importantes de sustento, papas y harina.

Puede lograrse una comprensión general del *talátur* consultando la versión de Mostny en 1949 y advirtiendo las construcciones paralelas y las relaciones que se dan entre los versos del canto del *talátur*.

El canto comienza alabando el agua que viene de los cerros y a la deidad de la tierra. se le pide a esta deidad que siempre permita que el agua fluya /1-2/. Se supone que el agua sale de las profundidades de los manantiales del cerro /3-4/. Las nubes de lluvia se congregan sobre tres picos montañosos: Laúsua, Tumisa y Quimal. Cuando truena, el cerro Chiliques envía enormes cantidades de lluvia /5-6-7/. Los versos siguientes acompañan a la danza que celebra la cosecha del grano. San Antonio hace que el grano crezca /8-9/. Los versos siguientes están dedicados a una danza que celebra la cosecha de la papa. Se lleva un adorno de cabeza de plumas de aveztruz. San Antonio es mencionado otra vez /10-11/. Hombres y mujeres se unen para asegurar la abundancia de papas y grano (o para niños o posesiones personales). El canto termina con el pedido para que haya mucha *aloja* y comida en el festival.

EXPOSICION

Este festival para la limpieza de las acequias en Socaire parece haber sido una costumbre atacameña muy difundida en otros tiempos. Me dijeron que en Toconao hubo un tiempo cuando el capitán y la capitana sólo aparecían el 25 de julio, la fecha de la festividad anual. Actualmente, sin embargo, sólo quedan del festival el aspecto técnico y el legal de la limpieza de la acequia. El *tareador* asigna las responsabilidades de limpieza en proporción a la cantidad de tierra que cada persona posee (9). Un *alcalde de agua* vigila que las reglamentaciones sean observadas.

En Cámar se planificó un festival para el 15 de agosto de 1957, al que se invitó al maestro de *talátur* de Socaire. Saturno informó que en el centro ritual de Cámar aún había dos círculos de piedra, pero que ya no estaba el bloque de piedra que representaba al cerro Tumisa. El agua para Cámar viene de Tumisa. Saturno afirmó que ni Laúsua ni Miñiques estaban representados en las piedras rituales.

En la época en que Quepe era un pueblo importante, su acequia debía haber estado conectada con un centro ritual especial. El antiguo canal de Quepe corría en dirección oeste desde Laúsua a lo largo del lado sur de una hondonada en un cauce de Catarpe, es posible que también se encontrara el antiguo centro ritual. El pueblo de Río Grande, localizado en las faldas del Ce-

rro Curón, hacia el norte, debiera mencionarse también porque aparentemente allí todavía se celebra el *talátur*.

Boman (10) informa que en La Quizca, en el límite de Argentina y Bolivia, la estación de regadío comenzaba el primero de agosto con mucha ceremonia. Se dirigía una plegaria a Pachamama y Pachatata. En esta ceremonia, las deidades terrestres recibían varias ofrendas, tales como alimentos, *aloja*, aguardiente y hojas de coca. Estas ofrendas eran enterradas cerca de las acequias de los canales cercanos (11). Pachamama recibía paquetes de plumas rosadas de flamencos que se colocaban sobre de piedras (*apachetas*) en la cima de la montaña (12).

Se presume que estos festivales se concentraron en los pueblos situados al este del lago Salado. Un informe del siglo XIX (13) afirma que el "*talátur*" era un *baile atacameño*" ejecutado únicamente en Peine y Socaire. Las observaciones de Mostny en relación a Peine complementan así las observaciones que hicimos en Socaire. La secuencia de los acontecimientos de las festividades en la localidad de Peine, un oasis a sólo 30 kms. de distancia de Socaire, es como sigue:

Después que la siembra tiene lugar, hay tres días de trabajo comunal (Octubre 10-12) para limpiar los canales. Los hombres y mujeres que poseen tierras de cultivo participan (14). Es muy raro que empleen peones para hacer su trabajo. El trabajo comienza en la parte más baja del canal y continúa hacia arriba de la montaña, hacia la fuente de agua. En una reunión de pobladores (previamente sólo los hombres viejos del pueblo) se elige a dos *capitanes* para que dirijan el trabajo. Los *capitanes* llevan, como señal de autoridad, unos delgados cayados con los cuales pueden golpear a los participantes holgazanes. También los hombres eligen a un *tatai clarín clarín*". Esta es la persona que sopla un cuerno durante las festividades y que es considerada como líder de los hombres. Las mujeres eligen a un segundo hombre llamado el "*mamai puto puto*" que es líder de las mujeres durante las festividades. Su instrumento musical es un cuerno de vaca. La tercera persona importante en estas festividades es el "maestro", que toca tres campanas.

En el tercer día, cuando el trabajo está casi terminado, las parejas jóvenes decoran sus sombreros con coronas de plumas de flamenco (*cóni*). Algunos saltan al agua "para jugar con el agua"

Mostny ve en este comportamiento los rezagos de un antiguo culto a la fertilidad. Luego, los pobladores vuelven a la casa comunal y los capitanes le entregan el cargo al presidente de la junta de vecinos, resultando de este acto que nadie tiene el poder de la autoridad.

Durante la siguiente parte del festival, las mujeres llevan diversas ofrendas a la casa comunal: vasijas pequeñas llenas de *cajcher* (chicha mezclada con harina de maíz), *chacha* (una flor silvestre de olor agradable), y *téjto* (plumas rosadas de flamenco). Los líquidos se juntan en un recipiente mayor.

La información de Mostny en relación a los *cantales*, está, desdichadamente, llena de contradicciones y de vacíos. Según la información que nos proporciona, una reunión de los pobladores elige a uno o dos *cantales* que van solos a la fuente (o con otros participantes en el festival) (?). Allí se quitan respetuosamente el sombrero y dejan las ofrendas que han traído. Luego recitan un texto en el que le piden a las divinidades de esta fuente de agua, tanto como a la cadena de fuentes de agua y a las montañas que se encuentran alrededor de Peine (*tata wilt puri quepe*), que acepten los alimentos y la bebida que los dueños de las tierras les ofrecen.

Luego, al final de esta ceremonia, el *talátur* se sitúa en la plaza frente a la iglesia. Tanto los hombres como las mujeres toman parte de la danza. Los tres músicos (descritos anteriormente) se paran en medio del círculo de bailarines y tocan el cuerno, un tipo de flauta y campanas. Cantan el canto del *talátur*, que tiene un texto Kunza parecido a la versión de Socaire.

Durante mi última visita observé algunas acciones diferentes a la conducta descrita por Mostny, pero estos cambios no llegan a modificar el conjunto. Mis informantes negaron que *tatai* y *mamai* fueran personas especiales. La escena de las parejas que usaban adornos de plumas en los sombreros no había tenido lugar en cuarenta años. Las mujeres no llevaban sus regalos a la casa comunal, sino que se los daban a los dos *cantales*, que paseaban toda la noche en la fuente de agua. Estos cantales no eran funcionarios elegidos, sino que actuaban por vocación personal. Finalmente, la danza del *talatur* comenzaba en la parte superior del canal y no en la plaza del pueblo. por tanto, las diferencias entre los festivales de Peine y de Socaire son mínimas.

Además de lo ya sabido, podemos suplementar nuestra información sobre el festival de Peine con los siguientes datos: Los títulos de *tatai clarín* y *mamai puto puto* para los representantes de los sexos femenino y masculino, se derivan de una asociación sexual con los instrumentos. Los adornos de plumas de flamenco en la cabeza son usados por las parejas jóvenes durante la escena del baño. En contraste con Socaire, las mujeres de Peine les dan sus ofrendas a los cantales.

dan sus ofrendas a los *cantales*. Creo que por esta razón se ve claramente que las plumas de flamenco de color ROJO son utilizadas debido al simbolismo sexual que se le da a este color. El hecho de unir todas las ofrendas de chicha en un solo recipiente, les da un acento diferente a las ceremonias de Peine.

Por otro lado, en el centro ritual de Peine no hay una piedra que represente a los cerros en el círculo de piedra. No hay ofrendas quemadas ni se llevan hojas de coca. Tampoco hay una evocación de los antepasados.

En suma, el siguiente patrón surge del festival de primavera de los atacameños: en la época de la siembra, la comunidad trabaja en la limpieza del canal. La existencia económica del pueblo depende del buen funcionamiento del canal. Se eligen líderes para el trabajo, uno por sexo, que son los que tendrán la mayor autoridad durante la limpieza de los canales.

El tercer día, los campesinos hacen ofrendas especiales a los cerros, a las fuentes de agua y a los ancestros. Las ofrendas son entregadas a un maestro profesional y a su aprendiz (*cantales*), que en este contexto son considerados como sacerdotes. El centro ritual se reserva para los dos *cantales*, que consideran a una piedra en particular como a la representante de la montaña más importante para el canal. Se hacen libaciones y se queman ofrendas, al mismo tiempo que los *cantales* nombran a los elementos que se encuentran en los alrededores para los cuales se hacen las ofrendas.

Jóvenes parejas juegan en el agua de la montaña en el punto en que esta entra al canal. Los hombres y mujeres bailan una danza de bríncos (*talátur*) a todo lo largo del canal, a medida que el agua fluye otra vez montaña abajo en su cauce ya limpio.

Este es el momento más importante del festival y el momento en el cual aparece el maestro *talátur*. Como cantante y músico, agradece los generosos poderes de la naturaleza porque pro-

mueven el crecimiento del maíz y las papas, así como proveen a la biológica continuación del pueblo.

Los atacameños viven en la periferia sur de las culturas andinas, por lo que debemos preguntarnos hasta qué punto han conservado peculiaridades locales en su festival de primavera y hasta qué punto están manejando elementos que están dispersos mucho más ampliamente. A pesar de que la relación funcional entre trabajo y ceremonia es obvia, los antecedentes históricos del festival permanecen todavía poco claros. Las peculiaridades locales son obvias en elementos como el mantenimiento de la lengua Kunza en los textos rituales (15). Otras particularidades atacameñas podrían ser el uso de las plumas de flamenco, relacionadas con el simbolismo de color y los tipos de instrumentos musicales que utilizan.

El dualismo entre los sexos que se muestra en el contraste entre el *capitan* y la *capitana*, entre el *tatai* y la *mamai*, en el *clarín* como instrumento masculino y el *puto* como femenino, tanto como la distinción entre rojo y negro se unen en el vestido del maestro del *talátur*. solamente él usa los símbolos masculino y femenino en la forma de las doce campanas de bronce (seis masculinas y seis femeninas) (16).

El concepto de bisexual es común en el mundo andino y aparece otra vez entre los atacameños, en la forma de la divinidad que tiene forma de carnero, la "*coquena*".

El llamado a la divinidad femenina de la tierra, la Pachama, se extiende desde luego, más allá del territorio habitado por los atacameños (17). también se pueden encontrar paralelos con las prácticas atacameñas tanto en el sur como en el este: las campanas de bronce son reminiscencias de las usadas por los Diaguitas; el uso de las plumas de avestruz para fines decorativos es una característica que llega hasta los Chacos en el sur, pero este conocimiento no altera el hecho de que en el centro principal de prácticas y creencias similares se encuentre en el norte (18). El cuerno de vaca (19), como instrumento musical, es la última transformación del cuerno de caracol que apareció en el Perú como "*pututo*", que se encontró representado en tallas de estilete (20) y que era utilizado por los Incas como trompeta de guerra (21). El cuerno es usado por los quechuas modernos (22) y por los aymaras (23) durante la celebración del festival del chu-

ño; y también da aviso que un mensajero se aproxima (24).

La irrigación artificial juega un papel menos dominante entre los aymaras que entre los atacameños (25). Generalmente las plumas no tienen un papel ritual entre los aymaras, pero existen numerosas similitudes entre las ceremonias y formas de sacrificios de los aymaras y los atacameños.

A Tschopik se le dio una descripción detallada del pueblo aymara de Chucuito, en la ribera occidental de el Lago Titicaca. Los elementos rituales aymaras que enumeramos a continuación son similares a los de los *cantales* atacameños: 1) una cortesía muy formal entre los asistentes a la ceremonia, 2) todos los gestos y las acciones son repetidos tres veces, 3) se sopla en las ofrendas, 4) los sombreros se decoran con flores, 5) se hacen ofrendas de coca, chicha y *q'oa*, 6) se utiliza una técnica similar para las libaciones y para los sacrificios, incluyendo la quema de las ofrendas mientras se recitan plegarias y se hacen libaciones, y 7) sólo el mago y sus ayudantes están presentes mientras se quema las ofrendas sacrificiales (27). La relación entre los *cantales* es similar a la que existe entre un *paqo* (un chaman que practica la magia blanca) y su aprendiz.

Las ceremonias aymaras modernas descritas existían antes que los españoles llegaran a la región. Sabemos que el quemado de la coca, de la harina de maíz y la grasa de llama, tanto como el verter chicha, eran elementos corrientes el período Inca (28). Sin embargo, los detalles ceremoniales son secundarios en la correspondencia fundamental que existe entre los métodos de cultivo atacameño y de los Andes centrales, que están basados en un sistema de riego artificial. Algunos elementos de las festividades todavía son utilizados en incontables pueblos quechuas: el trabajo comunal para la limpieza del canal y la culminación de este trabajo en bailes, ofrendas y festivales. Los siguientes pueblos quechuas son ejemplos de pueblos que todavía celebran estos festivales: Casta (Huarochiri) (29), San Pedro de Huancaire (Yauyos-Huarochiri) (30) y Laramarca (Huancavelica) (31);

El festival de Laramarca nos interesa porque existen similitudes entre el pueblo de Laramarca y el de Socaire y también entre sus respectivos festivales. Un festival muy animado tiene lugar en la noche del día en el cual el canal es limpiado. La ofrenda de agradecimiento es para el estanque y para el cerro que se supone envía al pueblo suficiente agua. Se salpica chicha en direc-

ción a los cerros más importantes de la región y al manantial, mientras se grita: "Wayyy...!" Los movimientos ceremoniales se repiten tres veces. Ciertas poderosas piedras mágicas no pueden ser tocadas (32).

El festival de Laramarca tiene lugar en julio y corresponde al *cawawarkis* de los tiempos incaicos, cuando los incas hacían sacrificios a la huaca Tocori en el Cuzco. Tocori era la cabeza del sistema de riego del valle del Cuzco. Se supone que estos sacrificios se efectuaban desde la época de Inca Roca (siglo 14), que era responsable del desarrollo de los canales. (33) Garcilaso de la Vega nos informa en el Libro 5, Capítulo 4, sobre los derechos de aguas de los Incas. Para una información general sobre la ceremonia del agua en el antiguo Perú, véase el trabajo de Carrión Cachot.

Ya que todo el cúmulo de ceremonias asociadas con la *limpia de acequia* pueden ser trazadas por lo menos hasta tiempos de los incas, es natural plantear la pregunta arqueológica en relación al tiempo que tiene el sistema de riego atacameño. Del examen del terreno atacameño en las proximidades de Socaire, emerge lo siguiente:

El material lítico, las pelotas de las boleadoras y los petroglifos muestran que grupos de cazadores de guanacos vivían cerca de las fuentes de agua naturales, como en Cuno y en Sirantur. Cerca de una quebrada que antes llevaba agua de montaña, había pequeños poblados que se sustentaban cultivando papas y maíz (Toronar, Achal). Los simples efectos caseros de los atacameños son característicos de esos poblados. Los caseríos de altitudes menores muestran la importancia del *algarrobo* y el *chañar* (Tápus, Algarrobillas). Las antiguas aldeas que dependen de métodos de riego artificiales (Sicher, Socaire Viejo y Quepe), todas pueden ser fechadas hasta el tiempo de los Incas, examinando los restos de cerámica pulida y pintada encontrados.

Si tomamos en cuenta la evidencia arqueológica tanto como lo relatado por las tradiciones, existe una gran posibilidad de que la construcción y el mantenimiento de los sistemas de riego, así como las ceremonias de los atacameños, daten de fines del siglo XV. En esa época, la expansión del Imperio Inca hacia el sur se llevaba a cabo bajo el liderazgo de Túpac Yupanqui. El trabajo de campo deberá clarificar hasta qué punto existía el riego artificial en Atacama antes de esa época.

APENDICE

ANALISIS ALFABETICO DEL TEXTO DE LA CANCION DEL TALATUR

awai: ¡huye! Compárese con M. 142

ayil: igual que *ayn*, maíz. (*ayin*, M. 150; *ay-i*, G. 14).

cheresnir (*cherejner*): que ha surgido del agua. Comparar con M. 164; "abertura estrecha por la cual sale el agua de la roca".

chiles: cerro Chiliques

chusli (*chujli*): algo que ha sido ensuciado por plantas, *basura*. Compárese con G. 35; *tchusli* significa papa. M. 165 también lo considera como "patata".

hechar: quizás la montaña llamada Hécar. La versión utilizada en Peine "echar", es explicada por Mostny como "basura" (M. 164).

heya: *i heya* se supone que significa "sírname".

i: una partícula de significado desconocido. Podría ser una hispanización que signifique "y"?

ilyaukar: igual en significado que *ilyinkuma*, una hierba que crece después de la lluvia en los cerros. *Kuma* es una araña muy venenosa.

isai: parece significar "usarlo". Para una discusión sobre el prefijo *iss*, véase G. 24.

islilya: clavícula o hueso del cuello. Esta parece ser una referencia al maestro que hace sonar las campanas. Le dolían las clavículas de hacerlas sonar.

iyai: parece significar "harto". Véase también *yaya* para la tercera persona del singular (?).

k'ak' er: el hombre que es el primero en voltear la tierra con una azada durante el festival de la siembra, "caquero". Compárese M. 168 y G. 16

ckacktur: significa "abrir"; G. 17 *ckastur* significa "abrir". La versión de Peine utiliza "katur" en lugar de esa palabra. Compárese G. 17 *ckatu* que significa "roca, peña"; *ckatur* significa "llamar" (?). "cuero".

kapama: las semillas de papa que son cortadas en pedazos. Véase también G. 17: *ckapar* que significa "raíz"; *ckapatur* que significa "crecer". La versión que en Peine toma sentido erróneo "Gaspana", un pueblo en un valle al margen del Río Salado.

kaper: Un tipo de maíz de granos mediano, suave y amarillo, "capia". Véase también G. 17: *ckapir* que significa "izquierdo"; *ckapur* que significa "grande"; *ckabur* que significa "alto i hondo". Sch. 34: "grano de maíz amarillo" es *k'ak'eltanti*.

karar: sacar con una cuchara o vaciar comida.

kárau: truenos. Esta explicación la dio el *cantal*: "El trueno ayuda junto con la lluvia a que tengamos agua suficiente. Es por eso que el trueno es mencionado en el canto". Mostny ve "*kára*" como "nube" en la versión de Peine, pero no hay confirmación para esta interpretación. Las expresiones para "truenos" y para "nube" no concuerda con la evidencia en G. 33: donde *lálama* significa "trueno", *lulantur* significa "tronar", también G. 26: *molti*: "nube".

kataluyake: compárese *katákur*, "señor".

kimak: el cerro sagrado Quimal.

koiwai: del mismo significado que "ajsuka", una papa silvestre (?) cuya parte comestible es morada, negruzca y similar al tipo de papa llamada "*c'apina*" de los aymaras.

koikoinar: algo que se paga, comparte o premia. M. 164: "algo redondo". Con referencia a la forma 'ckol', véase G. 19.

kone: (*koni*): adorno de cabeza hecho de plumas de avestruz. Compárese también M. 168.

lamai: del mismo significado que "*kulimar*" (una aguada al norte del Miñiques). Véase también G. 24: *lalama* que significa "trueno", o *lami* que significa "lascivo"?

Laúsua: montaña cercana a Socaire.

leyai: véase G. 25 *ley-ia* que significa "lejos" (???). La versión de Peine utiliza la palabra "*leyer*" (M. 165: "desde lejos").

likau: crecer. No obstante, véase G. 25: donde *lickau* significa "mujer". Combinaciones de la palabra: *likau semaino* que significan "crezcan grandes" en Socaire; *likau santa* que significa "cuando uno se casa". Según este significado, la idea principal en las primeras líneas del verso 12 parece ser la unión de ambos sexos al final del festival de la primavera.

lipis: igual en significado a *loromo* (*loroma*). "una planta que se encuentra en la quebrada y que sirve de alimento al ganado". Esta palabra se mantiene en la canción porque la aparición de las plantas está unida a la disponibilidad de agua. Véase también Sch. 60, nota 1; en relación a los pobladores de la provincia boliviana del sur llamada Los Lipis, que según Alonso de Barzana, también usan la lengua "Kara" de los diaguitas. Es conocido que Alcides d'Orbigny igualaba al Llipe con el Atacameño.

lulaines: una mezcla de grano tostado, algo de azúcar y agua. Véase también G. 26: *lulan* que significa "miel, abeja".

luslina: según M. 143: "que zapateen". M. 165: "baile". Véase g. 26: *luckanatur* que significa "mover". Se me explicó *isluslina* como que significaba un tipo de papa, la "papa overa".

monté: posiblemente una hispanización de *molti*. G. 26; "nube", "nublado"? Un informante de Peine entendió en este punto del texto, "*molte*", que es para decir "*molti*".

muyai: aquí es el nombre del cerro sagrado de Mullay, que se encuentra cerca de Soncor. La versión de Mostny utiliza "wilti" en lugar de esa palabra, el nombre del manantial de agua para Peine. Se presume que en

Mullay debe haber ruinas incas (Ruben 1952:158). Véase también el aymara "muya" que significa "jardín o huerta, o pedazo de tierra y no tocaban a las cosas que aúya en ella por se aplicadas para el Inga..." (B. II: 229). Además de esto, "muyai" se supone que sea un tipo de grano rojo (maíz?).

nassi: posiblemente una hispanización de "nacer". La versión que se usa en Peine es "nace" O podría ser una equivocación y se habría querido usar "massi", "massi" significa "prójimo" (G 26)?

pachata: la tierra. Esta es la explicación: "En la tierra vive una pareja de viejos Pachamama y Pachatata". M. 164 se refiere a G. 27 *paatcha* que significa "la tierra". Compárese con B II: 242- 243.

pane: posiblemente una hispanización para "pan"? La versión de Peine utiliza "pani", véase también G. 27: *pani* significa "pollo"; *pami* significa "hijo". Véase también Sch. 18 y Sch. 23: "el sufijo *pani* parece ser diminutivo".

pátau: un lugar cerca del comienzo del canal. Compárese con el aymara "pataui", "patattui" que significa "la toma, o represa del agua" (B. II: 235). La versión de Peine utiliza "tami" en lugar de esa palabra.

pauna: 1. niño (G. 27). 2. Un tipo de papa amarilla con grandes protuberancias, que son valoradas y atesoradas y que se consideran especialmente agradables. Mis informantes dudan del significado de Mostny (P. 165): *pauma* que significa "papa pequeña".

puri: agua (G. 28).

saflu: de significado igual a "kafli, kaste" (pasto blanco para los animales). Comparése Sch. 34: *sap'ler*, *sap'lur* que significa espiga de maíz.

sajtai: parece significar "harta agua", pero compárese G. 29: *sacktun* que significa "ir"; *sackiltur* que significa "prendedor". En aymara *sahka* significa "las aberturas de la tierra, peñas o concavidades" (B. II:

305). Peine utiliza en lugar de esa la palabra *kepe* (G. 48 *ckepe* significa "ojo"; *ckepiac* significa "ojo de agua").

say, sayi: agua de lluvia, véase *sairi*.

saino: dos explicaciones conflictivas: 1. "Vamos a zapatear!" 2. "Rojo oscuro, color de la tierra de los cerros".

sairi, sairina: lluvia (G. 29). No está relacionada con *sayri* que significa "tabaco" en quechua. (Rowe 1946: 292) y aymara (La Barre 1948: 67). Respecto a la terminación *-na* véase M. 152, 153.

saisa: Mostny 150 y 154 presume que es "una forma de un verbo auxiliar".

saki: significado desconocido. La versión de Peine es "saque" (una hispanización de "sacar"?).

sema, samaino: aquí probablemente no tiene el significado del número "uno" (sema); más probablemente se refiere a "sima" que significa "hombre" o "marido". Véase Sch. 12 y 30. Mostny utiliza la terminación *-inuna* en lugar de *-ino*. Véase también *nunar* (artículo indefinido un, uno). Sch. 22 según San Román 1890.

solar: la fuente de agua que viene por la ladera del Laúsua. Llega a la región que se encuentra arriba de la *toma* y luego fluye dentro del canal de Socaire. Véase también M. 164, donde Solar aparece como el nombre de una montaña.

talu: igual en significado que *talau*, un lago al sur de Miñiques.

tami: significa lo mismo que *tamas*, un manantial de la ladera norte de Miñiques. Según Mostny (p. 164) es también el nombre de la montaña. Véase también quizás la palabra aymara *thami*, que significa "entre dos luces de parte de noche, o antes de amanecer claro". (B. II: 344). La versión de Peine utiliza en su lugar la palabra *kepe* (G. 18 *ckepe* que significa "ojo"; *ckepiac* que significa "ojo de agua").

tanti: corte del grano; pilas de trigo que han sido cortadas pero no amarradas. Compárese Sch. 34 que significa "grano de maíz"; M 150 - "amontonado". Según estos significados el significado básico parece ser "granos cosechados".

tarar: Significa lo mismo que *talau*, un lago al sur de Miñiques. Según M. 164 significa "una papa de carne blanca". Mostny piensa que la palabra del verso 8 es más correctamente *kalal* (G. 16 *ckalal* significa "quebrada").

tachajnita: parece que significa *alojita*, este es para decir chicha hecha de las vainas del árbol del algarrobo. El término cariñoso para la aloja es *ckilapana*, *ckilampana* (G. 18). Parece no haber conexión con la palabra *tachacknatur* que significa "despegar" (G. 33).

tukur: 1. *tuskor*: (Véase G. 32 *tucker* que significa "buzo"). 2. *tukur*: esta es la forma de la palabra a la que se refiere en el canto y significa "el pasto alrededor del manantial; un lugar herboso del que brota agua; hierba que crece muy alta alrededor de un manantial de montaña".

tumisa: la montaña sagrada de Cámar.

uwai: parece que significa "Sí hay" (probablemente una emología popular). Mostny (p. 165) sugiere la palabra *awai* pero no existen pruebas para esta suposición.

yajtai: véase G. 35; *yacke* significa "agua"; *yacktamari* "vecino"?

yawe: *yayawe*: *i yawe* parece significar "dame harto".

yentes: parecido en significado a *yentil*, *yantil*, una hierba medicinal de Cámar.

yes: compárese con el prefijo *iss* (pronombre posesivo, segunda persona del singular) G. 24 *iss-tuyos*.

yokoinar: significa lo mismo que *okoinar* y parece significar "hondo". Véase la palabra *kolkoinar*.

volaskita: un platillo que era muy común, hecho de carne tostada y algo de grasa. Comida que ha sido tostada y mezclada con agua y sirve como ofrenda para los cerros y manantiales.

yurua: también *yure*. Se supone que tiene el mismo significado que *tukur*. En aymara *yuru* es "cosa honda" (B II: 397). Si se equipara la palabra *yuru* del aymara con *tockor* (G. 32) en kunza, ambas palabras significan lo mismo en esas lenguas próximas.

yuyu: lo mismo que *capir* (chicha de quinua). Véase también G. 36: "planta comestible parecida al bledo español. Mostny (p. 164) cree que existe una confusión con un concepto que tiene un sonido parecido.

NOTAS Y REFERENCIAS

- (1) La expedición a Socaire fue posible gracias al apoyo de la Universidad de Chile y a la comprensión y estímulo de su Rector, Juan Gómez Millas. Ahora que los resultados de la investigación etnográfica han sido publicados, deseo agradecer a las siguientes personas e instituciones: Deutsche Forschungsgemeinschaft y Deutsche Ibero-Amerika-Stiftung. Deseo agradecer también a mis dos asistentes de campo chilenos.
- (2) "Socayre" o "Sockaire" es actualmente "Suckar" en kunza. Véase Schuller 1908: 90.
- (3) Ruben (1953) proporcionó las siguientes cifras en relación a la propiedad de la tierra en los pueblos atacameños: cada familia en Lasana, tenía aproximadamente dos hectáreas de tierra arable. (p. 140). En Caspana, cada familia tenía una hectárea en promedio (p. 142). En Machuca, una aldea de pastores, el promedio de cantidad de tierra para sembrar grano y papas es de 0.5 has. por familia (p. 150). En el oasis de Ticonao, un hombre que tiene cinco hectáreas es rico y 0.25 has. no es suficiente para mantener a cinco miembros de una familia en Chiu-chiu (p. 193, nota 13).
- (4) Glosario, p. 17, significa "dar".
- (5) En Peine, en 1956, Nicolás Ramos y Horacio Morales eran *cantaes*.
- (6) Glosario p. 16: *Ckacktur*, significan bueno, agradable, sabroso al paladar", también "beber, pero hasta emborracharse".
- (7) Compare Le Barre (1948) considerando *c'ac'ackoma* (*Eryngium foetidum* Linn), entre los aymara.
- (8) Según Roman, *tarajche* significa "sed" (Sch 20); pero G. 31 dice que "sed" es *tarekoma*.
- (9) Diez metros de canal son limpiados por hectárea (Ruben) 1952: 156.
- (10) Roman 1908 II: 498
- (11) Comparése Mishkin 1946: 425 en relación al quechua moderno de la región del Cuzco que regularmente ofrecían coca y aguardiente a la tierra.
- (12) Roman II: 487: *Pariana* o las plumas rosadas del flamenco eran una ofrenda especial en el antiguo Perú. Confróntese con Tschudi 1891: 217.
- (13) Glosario p. 32.
- (14) En Peine, los campos deben ser regados cada 10-20 días. La regulación del agua es supervisada por el *juez de riego* o el *alcalde de aguas*. Este es elegido por los pobladores (Mostny 1954).
- (15) Echeverría y Reyes han declarado dos veces, una en 1906 y otra vez en 1912 que el lenguaje kunza está relacionado con algunas lenguas polinesias. No existen bases para esta afirmación.
- (16) Es sólo una coincidencia que el *talátur* tenga doce versos y que sea bailado y cantado sólo una vez al año?
- (17) Véase Bertonio II: 242 en relación al aymara antiguo; La Barre 1948: 169 en relación al aymara moderno; Tschopik 1951: 200 ha encontrado que la frase "Pachamama, Santa Tierra" usada en Socaire es también usada en la ribera occidental del Lago Titicaca; Metraux, 1935a: 88 y 1935: 328 confirma la existencia de la palabra "Pachamama" entre los Hueros y los
- (18) Para Bolivia, véase Bertonio II: 242, para el aymara antiguo, La Barre 1949: 169. Es interesante notar que los bailarines de avestruz, "*achachez*", participan en el festival de San Pedro de Atacama el 29 de junio, según Ruben 1952-152-153. También un bailarín enmascarado de los carnavales de Peine es llamado "achacha", véase Mostny 1954: 94.
- (19) *Puto, puto-puto o pputo* (glosario p. 29).
- (20) Compárese Tello 1956: 17 en relación a *Strombus Galeatus*.
- (21) Rowe 1946: 290
- (22) Compárese Mishkin 1946: 99
- (23) La Barre 1948: 101, 114.
- (24) El uso de los cuernos enroscados, *pututu* en la región andina, incluyendo a los *jututos* de los Chibchas, es recordatorio de la función del cuerno enroscado "pu" del Pacífico Sur.
- (25) La Barre 1948: 85, pero véase el informe de Bandelier sobre los ritos especiales para las nuevas fuentes de agua (citado en Tshopik 1946: 518). Desdichadamente, no pude ver el diario de Bandelier que es propiedad de Museo de Historia Natural de Nueva York.
- (26) Tschopik 1946: 554
- (27) Véase Tschopik 1946: 561 y

Tschopik 1951: passim. Véase Boman 1908:II 491 para información sobre el uso de *q'oa* entre los susques de la puna argentina. Véase La Barre 1948: 56, 98, p para Bolivia y Metraux 1935, Passim para los Chipaya.

(28) Rowe 1946: 306, 307

(29) Tello y Miranda 1923.

(30) Soler Bustamante 1954.

(31) Soto Flores 1953.

(32) Soto Flores 1953: 158-160. Compárese Tschudi 189, 215 (Kumpa) y 217 (Rarkawil'ana) para los cultos a los canales de riego en el antiguo Perú.

(33) Rowe 1946, 310 según Cobo. Libro 13, capítulo 28.

* Nota del Editor

Olga Wise con la ayuda de Jeanette Scherbondy tradujo este artículo del original alemán al inglés y Tanya Pacheco lo vertió al castellano para la presente publicación.

DISTRIBUCION DE AGUAS EN SISTEMAS DE RIEGO Problemas y Alternativas

Jan Hendriks
Ing. Hidráulico
CADEP "J.M.A." - Cusco.

Durante los últimos 20 años, varias entidades gubernamentales y no-gubernamentales en el Perú han realizado mayores esfuerzos en ampliar la frontera agrícola bajo riego por medio de proyectos de irrigación.

En primer lugar, debemos señalar que este afán ha resultado en un cierto descuido en cuanto a explorar las posibilidades de rehabilitar las infraestructuras hidráulicas existentes.

En segundo lugar, el enfoque, que se ha dado en los proyectos de riego ejecutados, ha sido de una opción eminentemente técnica: la construcción de un canal principal y, a veces, de algunos canales laterales, sin dar atención o seguimiento al uso organizativo/productivo del sistema de riego junto con los beneficiarios.

Son múltiples los ejemplos de obras de infraestructura de gran inversión que quedan como monumentos desadaptados a la

realidad física y social del ámbito rural.

Es quizás por eso el fracaso de muchos proyectos externos, entre otros en la sierra, a causa de la falta de participación y decisión de los que se consideran los beneficiarios: los campesinos (andinos).

La experiencia, de menos de tres años, de la institución donde labora el autor, ha sido asombrosa en cuanto a los problemas sociales y organizativos que le ha tocado enfrentar al avanzar en la realización "técnica" de su asesoría a proyectos de riego. Ello nos ha motivado a exponer nuestras reflexiones en este documento.

Debemos señalar que hasta la fecha no se ha trabajado suficientemente los aspectos de distribución de aguas en sistemas de riego, y, sin embargo, el tema es fundamental, no sólo como punto de partida de un análisis social del riego en regiones andinas, sino para resolver los enormes retos que plantean recuperar sistemas tradicionales de irrigación o crear nuevos.

Presentamos, pues, aquí una primera aproximación a esta temática, en base sobre todo, a nuestras experiencias, prescindiendo de una exposición técnica rigurosa y de referencias bibliográficas amplias. (En todo caso mencionaremos, sobre la marcha, el material que hemos consultado).

Al tratar sobre la actual situación del riego en los Andes y de sus perspectivas dentro del contexto organizativo-productivo de la sociedad campesina, no podemos dejar de mencionar la organización hidráulica anterior a la conquista española.

La producción agrícola de esa época, se basaba principalmente en una extensa área bajo riego junto con una estricta conservación de sueños (!Andenes!) para alimentar a una población al menos tan importante como la actual en los Andes.

Nos preguntamos: ¿éstos impresionantes sistemas de riego corresponden solamente a un avanzado nivel tecnológico, a maravillosas obras de infraestructura?

No se puede negar que las obras físicas que nos han dejado, por ejemplo, los Incas, son maravillosas en sus acabados, en sus revestimientos precisos, en su topo-morfología. Sin embargo, ellos no disponían de maquinaria moderna, materiales de cons-

trucción como los actuales, fotos aéreas, teodolitos, modelos computarizados en hidráulica e hidrología.

Todo ello nos permite afirmar que no fueron las obras físicas las que, en última instancia, garantizaban el éxito del sistema productivo bajo riego (aunque sí su alto nivel técnico era una buena base y una condición importante).

Más bien parece que lo decisivo era la organización del riego bien adaptada a la organización productiva y social, donde las normas disciplinarias (y, a veces, represivas) se equilibraban y complementaban con un alto nivel de organización cultural y de relaciones inter e intra comunales.

Después de la conquista española hubo una imposición de nuevos esquemas organizativos, correspondientes a otro horizonte cultural y a otros intereses productivos y sociales: el Virreynato fue quebrando las estructuras y los sustentos del mundo incaico, no sólo en sus obras físicas sino también en su ideología. Las delicadas relaciones sociales fueron perturbadas y desplazadas. Otras normas legales se impusieron en cuanto al uso de tierras y aguas (Cfr. Jeanette Sherbondy). Toda la infraestructura anterior quedó sin su soporte fundamental: la sociedad incaica.

Y, por último, la sociedad moderna ha penetrado en el mundo andino profundizando el desencuentro entre sistemas de riegos y grupos sociales, contribuyendo así al deterioro de las comunidades en sus posibilidades de reconstruir la armonía anterior.

Sin embargo, el cuadro no es homogéneo. En algunas zonas, las estructuras tradicionales mantienen su importancia y vigencia en base a una fuerte organización comunal; en otras, como es el caso de Anta, se ha llegado a cierto vacío organizativo y a una desarticulación casi total de lo comunal.

Muchas comunidades en Anta ni tienen conducción orgánica y democrática a través de sus dirigentes comunales, ni funciona en estos términos un gobierno local que pudiera reemplazar de algún modo ese vacío comunal para una mayor dinamización del pueblo.

A consecuencia de ello, el elemento decisivo para mantener, recuperar o ampliar obras de riego, es decir, el poder de la organización social, ha desaparecido totalmente en unos casos y, en otros, se encuentra en crisis, salvándose tal vez en unos pocos. Eso explica que en la actualidad encontremos una vasta área de

andenes y una amplia infraestructura de riego con una enorme potencialidad productiva en desuso, en uso marginal o en mal uso.

Y, sin embargo, se sigue invirtiendo grandes recursos en obras hidráulicas sin conectarlas a la realidad social, organizativa y productiva del ambiente rural, sin crear condiciones para en uso funcional, como si la tecnología moderna sola fuese la solución automática para los problemas de riego en la Sierra.

Es necesario reconocer, no obstante, que el tejido social prehispánico, ya no existe. Sería ingenuo, por lo tanto, postular sin más una atención a la actual organización comunal andina, como la clave de la correcta solución al problema. Hoy día, la realidad rural andina aparece como un complicado y distorsionado conjunto de relaciones en el que se entrecruzan elementos tradicionales (prehispánicos y coloniales) y de la sociedad moderna.

Elo hace todavía más improbable avanzar en el desarrollo productivo basándose solamente en una actitud positivista que tiene como garantías a la técnica y las inversiones.

La posición que, por lo tanto, deseamos fundamentar en el presente trabajo es que es necesario profundizar en la comprensión de que una infraestructura hidráulica, en cuanto solución técnica aislada, no garantiza, definitivamente, el éxito de un proyecto de riego. Sostenemos que (más bien) se tiene que trabajar en aspectos de tipo organizativo y social como soportes básicos de cualquier obra de riego para intentar mejorar el nivel productivo y de vida en el ámbito rural.

En la multitud de aspectos importantes que en conjunto constituyen la problemática de riego en la complicada sociedad andina actual, podemos distinguir varios niveles: tenemos los siguientes (en orden de lo concreto a lo abstracto):

- a) La infraestructura hidráulica;
- b) La distribución, el manejo y uso de aguas;
- c) La producción agrícola;
- d) La problemática agro-económica;
- e) La organización social-productiva del sistema;
- f) La investigación y evaluación permanente;
- g) Aspectos social, culturales y políticos.

Podemos añadir más elementos (como por ejemplo, la estructura legal dentro del sistema de riego), pero creemos que hemos mencionado los aspectos más importantes para la funciona-

lidad del riego como sistema social-productivo.

En este artículo nos concentraremos a los puntos b, e, y g., distribución, manejo y uso de aguas; la organización social productiva del sistema; y aspectos social, culturales y políticos.

A pesar de ser la distribución, el manejo y uso de aguas uno de los aspectos más comprensibles en toda problemática de riego, parece que nunca ha tenido la atención suficiente en los proyectos. Sin embargo, no sólo por la eficacia productiva que pueda tener el sistema de riego, sino también por razones de justicia entre usuarios y por no crear demasiada diferenciación económica (y por ende marginalización), un buen sistema de distribución de aguas es de suma importancia.

Lamentablemente, muchos proyectos de riego se han quedado a medio camino con sólo la construcción de un canal principal, y a veces algunas laterales, por carecer de criterios suficientes. En muy pocos proyectos se ha podido llegar a implementar la organización de la distribución de aguas.

Las razones de este vacío pueden ser varias: falta de recursos, falta de una voluntad política para un seguimiento permanente; "especialismo técnico" que impone la formación académica y la estructura burocrática de las instituciones promotoras; pero, sobre todo, por falta de claridad sobre conceptos en la problemática de distribución, el manejo y uso de aguas. Este artículo trata de aportar a esta discusión.

I. LA ORGANIZACION COMUNAL E INTERCOMUNAL ALREDEDOR DE RIEGO

En el Perú existe muy poca información sobre la manera de distribuir aguas de riego en comunidades que cuentan con este importante recurso. Desconocemos los modos de programar (rotación), distribuir los caudales, priorizar los cultivos por regar (y su relación con el rol del riego), la factible priorización del riego en relación a suelos y topografía, y principalmente la jerarquización social (la priorización en relación a las personas).

Existe regular conocimiento sobre la agricultura y sobre sistemas de riego en la dorada época del Incanato, en base a estudios arqueológicos.

Tenemos la impresión de que los estudios existentes sobre la problemática rural andina no tocan con toda profundidad las re-

laciones sociales, políticas y culturales entre campesinos, grupos campesinos, comunidades campesinas, entre el comerciante rescataista, prestatario, el "misti", el más pobre indio, el caudillo, entre grupos políticos, grupos de familias y grupos de poder. Más bien, muchos estudios parecen desconocer la compleja y conflictiva realidad rural andina, cuando sólo enfocan su atención a lo mítico y lo maravilloso de la cultura andina.

A nuestro modo de ver, las relaciones señaladas son fundamentales y deben ser estudiadas para entender mejor el universo social-productivo y el estancamiento en que se encuentra la población rural andina (sin dejar de lado los factores externos que influyen en ello). De esta manera, se pueden ubicar los proyectos de desarrollo en un contexto más real.

Así mismo, pensamos que tampoco se ha estudiado con la debida profundidad las relaciones que existen en el manejo del riego en el ámbito rural andino.

Ahora bien, esta tarea requiere una prolongada estadía en el campo y un acercamiento máximo al campesino concreto. Exigencias raramente tenidas en cuenta por los *proyectistas hidráulicos*.

En concreto, tenemos las siguientes razones para abordar el estudio al que nos referimos:

- o Rescatar información que permita identificar y difundir la real importancia de este tema.
- o Poder sistematizar esta información y así trabajar con pautas más claras en los proyectos.
- o Aplicar directa o indirectamente la información en las mismas comunidades estudiadas, trabajando con los comuneros en el mejoramiento de su sistema de riego.
- o Como tarea intelectual de rescate de valores culturales en el mundo andino.

Se puede suponer que, en muchas comunidades, la distribución social de aguas de riego se establece en forma bastante satisfactoria para el mismo campesinado. Pensamos en comunidades que mantienen su coherencia en cuanto a su estructura social hace tiempo, en donde funciona bien la autoridad y disciplina comunal dentro de una cultura tradicional.

Sin embargo, por nuestra propia experiencia y por información ajena sabemos que la comunidad campesina está sujeta a deterioro y desintegración fuertes por los choques culturales con el mundo externo. Así mismo parece estar decayendo la organización social alrededor de la distribución de aguas.

En este caso, la mayoría de los comuneros ya no participa activamente en la vida social de la comunidad, dejando espacios a la creación de centros de poder autocráticos y grupos cerrados de familias que dominan sobre la comunidad, los que dominan la distribución de aguas en el riego de modo ya no funcional ni social en base de intereses comunes, sino en base de intereses individuales.

Más difícil se presenta la situación en el caso de sistemas intercomunales de riego. Allí la dominación de una comunidad o de grupos de poder puede estar acentuada por el factor territorial, pudiendo tener mando absoluto sobre el rumbo del recurso agua.

¿Es así de grave la situación? ¿Se está deformando la estructura rural hacia un nuevo gamonalismo comunal que impide un uso racional del agua de riego?

No podemos responder esta pregunta en términos absolutos, pero sí podemos presentar ejemplos de problemas reales en comunidades en cuanto a distribución de aguas, empezando con nuestras propias experiencias.

— Nos llegó una solicitud por parte de la comunidad de Pampaconga (Distrito de Limatambo, Provincia de Anta), pidiendo apoyo técnico en el sistema de riego que ellos tienen.

En la inspección ocular que hicimos se nos pidió un proyecto de revestimiento del antiguo canal principal, es decir, una obra técnica para reducir pérdidas de agua en el canal.

Sin embargo, constatamos lo siguiente:

- o El canal (Incaico) parecía no tener mayores problemas de pérdida por filtración.
- o A pesar de la amplia capacidad conductiva del canal, el caudal de agua se había reducido por descuido en la bocatoma; de ella se podía derivar mucha más agua hacia el canal, sin provocar escasez en la parte baja del río.
- o El punto de distribución del canal es una bifurcación hacia dos canales laterales que conducen agua a diferentes sectores

de la comunidad. Según los comentarios de los comuneros, esta bifurcación permanentemente generaba conflictos en la distribución. En la bifurcación los regantes obstaculizaban el flujo en el ramal hacia un sector para poder derivar más agua hacia el propio sector.

Aparentemente, había falta de agua en el sistema de riego de Pampaconga, pero la solución no apunta hacia las balsas de cemento solicitadas, sino hacia medidas de tipo social-comunal.

La Comunidad tiene un tomero y un juez de aguas, pero no tiene la suficiente organización comunal para realizar pequeños arreglos en la bocatoma y en el canal, o para respetar las reglas de juego en la bifurcación.

La única medida técnica para ayudar a resolver el problema sería instalar compuertas reguladoras en la bocatoma y en la bifurcación, las cuales harán más visible y controlable el destino de las aguas.

— Nos llegó una solicitud por parte de algunos comuneros de la comunidad de Huayllacocha (Distrito de Huarcocondo, Provincia de Anta) para asesoría técnica a un problema de falta de agua.

Hicimos una inspección que nos reveló que la comunidad dispone de un sistema antiguo para el abastecimiento de agua de lluvia que escurre de los cerros aledaños. Por medio de un reservorio artificial grande se abastece para la época de regadío. El sistema es perfecto y aprovechado al 100%. La comunidad quiere ampliar el reservorio por insuficiencia de agua. Probablemente existe escasez real de agua, pero a nuestro modo de ver existen otras razones que la provocan: la compuerta del reservorio no tiene un buen aparato de regulación del caudal. Parece una situación creada y aprovechada por miembros de mayor peso de la comunidad, los que hacen llegar una sobre-cantidad de agua a sus chacras, creando escasez para otros.

Otras inquietudes expresadas por algunos comuneros en esa inspección, como son el querer derivar aguas de un manante ya en uso por otros, y el querer apropiarse de agua potable de un sector de la comunidad para fines de riego, revelan conflictos social-comunales más profundos. Ejecutar obras técnicas en esta situación es ingenuo.

— Nos llegó una solicitud de la comunidad de Andahuasi (Distrito de Zurite, Provincia de Anta) para apoyo técnico en la construcción de un reservorio nocturno de riego.

El problema fue "falta de agua", que se quería resolver por medio de la construcción de un reservorio grande, pudiendo captar y abastecer el caudal nocturno del río para regar de día. En la actualidad también se riega de noche en el sistema. Los comuneros mismos revelaron parte del problema comunal: "no podemos controlar la distribución del agua en la noche".

Aquí tenemos, entonces, la misma situación: "la falta de agua" es en realidad una falta de control social del agua: no se sabe, o no se reconoce, en qué chacra, de qué sector y cuándo llega qué cantidad de agua, y menos todavía se conoce la situación de noche.

Un reciente estudio del programa PRODERM (antrop. José Solís) en la zona indica que los comuneros están conscientes de la desigual distribución de aguas, pero parece que no quieren admitirla por aparentar una ficticia cohesión comunal ante el mundo externo. Tomando en cuenta ese orgullo cultural es lógico que los comuneros pidan apoyo para poder "aumentar el agua".

Esta situación de no-control, no-organización, junto con un cierto escapismo cultural y falta de pruebas absolutas controlables sobre la (mala) distribución de aguas es aprovechada por algunos comuneros y sectores, que usan una sobrecantidad de agua para el riego de sus chacras, junto con una tenencia de tierras muy desigual, situación que fue confirmada por un promotor social trabajando en la zona.

En varios lugares del Departamento de Cusco se han realizado o se están realizando obras de infraestructura hidráulica que interfieren con sistemas existentes de riego en el área del proyecto. Por discreción no pasamos los detalles de ellas, pero sí podemos señalar algunos problemas:

- o Superposición de nueva infraestructura, respecto al sistema existente, sin que haya claridad sobre cómo empalmar ambos en la distribución de aguas.
- o Ampliación de la red hidráulica, incluyendo nuevos sectores sociales que competirán y afectarán a los antiguos que

tienen derechos por tradición en la distribución de agua en un contexto de escasez.

- o Redistribuir el acceso al agua de riego, lo cual genera conflictos de redistribución social comunal e intercomunal.
- o El no impulsar o no mejorar una instancia democrática y efectiva como organización de usuarios que vigile sobre el sistema y sobre la distribución de aguas.

En muchos casos, el proyecto construye sólo la obra hidráulica, dejando los resultados de ella a la ley del más fuerte. Una buena motivación para la organización comunitaria en torno al riego y un buen seguimiento profesional en los problemas de distribución de aguas (su uso social) podrían ayudar a resolver problemas generados por un nuevo proyecto y, por lo tanto, a justificar la inversión realizada.

De lo anterior se pueden deducir las primeras conclusiones:

1) Existen comunidades y sectores rurales donde la organización de la distribución de aguas de riego es deficiente, a pesar de la existencia de instancias creadas al respecto (Comités de Regantes, Tomeros, Juez de aguas). Las causas son falta de autoridad de dirigentes, indisciplina, incomunicación en la comunidad o el sector.

Todo ello parece apuntar hacia causas más profundas en la estructura comunal.

2) Fácilmente, estas causas son remitidas hacia un problema técnico de "falta de agua".

3) El desconocimiento y falta de claridad sobre la demanda real de agua, sobre los caudales en el sistema y sobre la distribución del caudal entre los usuarios en forma cuantificable, deja mucho espacio para la desorientación y desorganización comunal al respecto. La "falta de agua" en muchos casos en realidad también es una falta de regulación.

4) Los proyectos de riego (sea en área de secano, sea sobre sistemas existentes) se deberán plantear en el contexto social de la zona, y realizarse por medio de un proceso de preparación, ejecución y seguimiento en donde intervengan activamente los interesados sobre la base de su propia organización.

2. PAUTAS PARA LA ORGANIZACION DE LA DISTRIBUCION DE AGUAS

Hemos visto que, en muchos casos, la falta de claridad en cuanto a caudales y a su distribución espacial ayuda a un mal uso del sistema de riego (por lo menos en términos de justicia) pero normalmente también en términos productivos. Muchas veces, este mal uso se ve agravado por deficiencias en los mecanismos democráticos de la comunidad en cuanto al control del sistema de riego.

Creemos que clarificar y establecer un *sistema mensurable* de distribución de aguas puede aportar a un mejoramiento en el uso de las mismas. A la vez ello facilitaría restaurar mecanismos democráticos de la comunidad, pudiendo actuar a prueba de datos verificables que permitan juzgar incoherencias en términos más pertinentes.

Veamos aquí la conveniencia de "visualizar" (es decir de comprender integralmente) la distribución de aguas:

- a) Para el mejor uso del sistema;
- b) Como uno de los instrumentos para la restauración de la organización comunal.

Difícilmente, esta "visualización" del sistema de riego puede ser realizada por la comunidad sin recursos externos. El apoyo externo tendría que apuntar a lo siguiente:

- 1) Estudios básicos referidos al sistema de distribución.
- 2) Una reflexión con los usuarios sobre el sistema de riego y sobre posibles mejoramiento, ello en base a la constatación de deficiencias y debilidades.
- 3) Asesoramiento a lo comunal, a la restauración de una estructura comunal en los aspectos debilitados.
- 4) Implementación técnica de los mejoramientos propuestos.
- 5) Evaluación y reajustes, a realizar por los interesados.

En cuanto a lo técnico vemos que se requiere un mínimo de datos indispensables para poder preponer alternativas técnicas.

Proponemos lo siguiente:

- a) Información sobre el régimen del caudal disponible.
- b) Determinación del área y de los usuarios que incluye el sistema.

c) Delimitación de los diferentes sectores sociales territoriales incluidos en el sistema.

d) Plano catastral del área y de la distribución espacial de los canales.

e) Información sobre formas y costumbres de distribución: rol de aguas, "rol" de cultivos, intervalos de riego, demanda de agua, caudal "manual", etc.

La recolección de estos datos es una tarea laboriosa, pero de todas maneras menos costosa que una obra hidráulica sin pies ni cabeza.

Además, el estudio puede ser dinamizador del proyecto de mejoramiento en la comunidad.

En base a la información obtenida se puede o no llegar a formular o reformular el sistema de distribución de riego, para lo cual propondríamos tres etapas:

a) Definir los criterios de riego.

b) Determinar los sectores a regar, para fijar la dotación sectorial de agua.

c) Instalar pequeñas obras de regulación.

En cuanto a los criterios de riego se tendrá que precisar:

- o Igual dotación (limitada) de agua por usuario, dotación según tenencia de tierras o una solución intermedia.
- o Rotación del caudal entre los sectores, o dotación simultánea a los sectores.
- o Inicio e intervalos de dotación en la campaña de riego (en el riego andino muchas veces se tiene sólo uno o dos roles de riego para la preparación del terreno y para la siembra, para luego esperar las lluvias).
- o Regar día y noche, o sólo de día.

Una vez definidos los sectores sociales, territoriales en el sistema, la distribución de aguas dentro de un sector no necesita mucha elaboración y preparación técnica, puesto que el área de cada sector normalmente será suficientemente pequeña para establecer un control social y personal entre los usuarios dentro del sector.

No es así en la distribución intersectorial, donde la situación puede ser demasiado anónima para ejercer las reglas de juego.

En el reparto de aguas entre los sectores se tendrá que recu-

rrir a compuertas reguladores para "visualizar" y controlar la distribución.

Modelar o formular el sistema de riego no garantiza una dotación suficiente, sino facilita una dotación justa y más racional del agua.

En caso de escasez de agua, ésta se repartiría proporcionalmente sobre los usuarios y sobre las chacras.

Si hay diferencias en la demanda de agua por cultivo, el sistema permitiría menos área regada para las chacras con cultivos más exigentes.

Normalmente, las comunidades andinas distribuyen sus aguas sobre sus sectores sociales territoriales; por lo tanto, el reparto sectorial no es nada nuevo. Lo deficiente, a nuestro modo de ver, es la poca claridad en la visualización de la red que tienen los usuarios del sistema de riego, lo cual propicia muchos problemas y conflictos en la distribución.

Una corta visita a la comunidad de Chaquepay (Distrito de Huarcocondo, Provincia de Anta) nos dio la impresión de que esa comunidad sí dispone de un sistema de riego que se aproxima bastante al concepto expuesto. El sistema de riego virtualmente funciona por sectores bien definidos y la escasez de agua se reparte proporcionalmente sobre los usuarios. (En el año 1985 se regó solamente un área de 10 x 15 metros cuadrados por usuario).

El estudio de la distribución de aguas en las comunidades campesinas con sistemas existentes de riego, a pesar de demostrar deficiencias, no sólo podrá dar pautas para mejorar los mismos sistemas, sino sobre todo puede dar pistas para implementar mejor el sistema de distribución en los muchos proyectos de riego en áreas de secano carentes de esta atención.

Tratemos de aclarar los conceptos técnicos en el siguiente capítulo.

3. EL CONCEPTO "UNIDAD TERCIARIA"

En la corta historia del "desarrollo rural" (hace 30 años existía el problema del subdesarrollo pero no su identificación) se ha podido constatar un cambio paulatino desde grandes proyectos tecnocráticos (impuestos de arriba) hacia una opción de "participación del campesino". Sin embargo, en muchos casos

esta opción está ampliamente defendida sólo en el papel, mientras que en la práctica los esquemas anteriores siguen vigentes. Son pocas las instituciones que logran aplicar consecuentemente en la realidad los nuevos puntos de vista en cuanto al desarrollo rural.

Lo mismo ha sucedido y sucede en la ciencia y la práctica mundial de irrigaciones, donde anteriormente se daba énfasis al diseño del sistema hidráulico principal (bocatomas, canal principal, laterales principales), mientras en la actualidad se nota un giro paulatino hacia el manejo de agua al nivel de la parcela y la importancia del usuario en todo el sistema. Parte de este giro hacia la problemática campesina se da en el desarrollo del concepto "unidad terciaria".

Lamentablemente, este giro está en un momento experimental, poco difundido, y apenas está influyendo en la aplicación real e integral de los proyectos de riego.

La "unidad terciaria" significa, aproximadamente, una unidad básica (sector) de distribución de aguas al nivel de campo, en la cual se junta una cierta cantidad de usuarios (mejor dicho, de parcelas), los cuales desarrollan una rotación autónoma sobre las parcelas incluidas en la unidad. Desde el punto de vista técnico, el área del sector está determinada, por un lado, por la demanda de agua del cultivo y/o suelo, y, por otro lado, por el caudal que puede ser manejado por los usuarios. La "unidad terciaria", a su vez, tiene un solo punto de derivación desde el sistema principal del cual forma parte junto con las otras unidades terciarias en el sistema.

La unidad terciaria es una parte lógica en el orden del sistema de riego que normalmente comprende cinco niveles:

- 1) La parcela;
- 2) El sector (o "unidad terciaria");
- 3) Los canales terciarios;
- 4) Los canales secundarios;
- 5) El canal principal.

Nota:

En sistemas pequeños a veces no es necesario incluir los canales secundarios y/o canales terciarios, sino que las tomas pueden ser directas desde el canal principal (o canal secundario) ha-

cia las unidades terciarias.

El concepto de la unidad terciaria se ha desarrollado para grandes proyectos de riego en terrenos vírgenes (pampas, desiertos, playas) donde todavía no existía agricultura y/o parcelación del terreno. Libremente, se podía diseñar el sistema de riego y luego ver la forma como introducir los sistemas agrícolas y cómo adaptar los usuarios al conjunto (el modelo en sí se presta para un desarrollo bastante tecnocrático).

La situación en la Sierra Andina es mucho más complicada para la aplicación del modelo de riego expuesto: las tierras están parceladas en forma muy irregular, los usuarios forman o no grupos sociales (que además muchas veces no coinciden con las divisiones sectoriales), existen costumbres, relaciones e intereses opuestos a un ordenamiento "técnico", la configuración del área regada es bastante dispersa y cambiante, etc.

Sin embargo, a pesar de las limitaciones para aplicar el concepto "unidad terciaria" en el mundo andino, el mismo tiene elementos rescatables para orientarnos en problemas de distribución de aguas, más que todo en áreas de agricultura de secano donde se implementa el riego.

4. ELABORACION TECNICA DEL CONCEPTO "UNIDAD TERCIARIA" (1)

Para entender el diseño técnico de la unidad terciaria tenemos que manejar algunos principios y definiciones al respecto de la irrigación.

Lo tratamos aquí en forma sencilla:

En primer lugar, el caudal que continuamente debe entrar en una hectárea de cultivo para satisfacer la demanda de agua de éste (incluyendo pérdidas de conducción, distribución y aplicación) se define como el *módulo de riego*: Q_c (en litros por segundo por hectárea).

El *módulo de riego* es un caudal ficticio que sirve sólo para los cálculos. En la sierra andina los proyectos manejan un módu-

(1) o. FAO Irrigation and Drainage Paper No 24
o. Curriculum Dpto. de Irrigaciones, Universidad Agrícola, Wageningen, Holanda.

lo de riego de aprox. 0.5 - 1.5 litros por segundo. Por ejemplo, con un caudal de 30 litros por segundo y un módulo de riego de 0.9 lts/seg/ha. se podría regar unas $30/0.9 = 33$ has. operando día y noche.

El uso del "módulo de riego" en la sierra peruana es bastante discutible, puesto que en muchos casos no existe un rol continuo de riego, sino uno o dos riegos para poder adelantar la siembra (riego complementario a las lluvias). Por ejemplo, si la preparación del terreno y la siembra requiere una dotación de una "capa de agua" de 150 milímetros de espesor, y la comunidad puede demorar dos meses para preparar y sembrar todo el área en un solo rol de riego, se puede calcular que el *módulo de riego* sería 0.3 lts/seg/ha. o sea, esta comunidad puede alcanzar la preparación de 100 has con sólo un caudal de 30 litros por segundo.

En varias comunidades hemos podido constatar estos "módulos de riego" bajos (hasta menos de 0.3 l/s/h), lo cual no es coherente totalmente con los datos "científicos".

Sin embargo, la definición del *módulo de riego* sigue siendo válida para nuestro cálculo.

En realidad, el cálculo del "módulo de riego" está basado en el déficit de agua que pueda existir cuando la demanda real por la evapo-transpiración del cultivo (E_p) exceda la precipitación pluvial (P).

En la fórmula: déficit (R_p) = (E_p) - (P) milímetros/mes.

Es conveniente hablar de "capa de agua" en milímetros de espesor cuando tratamos de cuantificar la lluvia, la evaporación, el déficit de agua, la demanda, etc.

Nota:

La demanda real del cultivo (E_p) depende mucho del clima (que determina la evaporación (E_o), y del (estado del) cultivo, en Fórmula:

$$(E_p) = (K_1) * (K_2) * (E_o) \text{ milímetros/mes}$$

En donde:

- o (E_o) = La evaporación referencial de una superficie de agua expuesta al clima;

precipitación efectiva

- o (K_1) = corrección por el estado de desarrollo de la planta;
- o (K_2) = corrección por el tipo de cultivo

Por lo tanto, el déficit de agua para el cultivo se define como sigue:

$$(R_p) = (K_1) * (K_2) * (E_o) - P \text{ mm/mes.}$$

Como no queremos complicar demasiado el asunto, consideramos un cultivo no-xerofítico en pleno desarrollo, para el cual los factores de corrección se aproximan a 1.0. Por tanto: déficit de agua para el cultivo:

$$(R_p) = 1 * E_o - P \text{ mm/mes. Es el déficit de agua que se presenta en pleno desarrollo del cultivo.}$$

Ahora el déficit de agua (R_p) se tratará de recompensar por una dotación de riego, la *demanda* de agua para ella (R_q) será mayor que el déficit de agua (R_p), puesto que hay pérdidas en la conducción, la distribución y la aplicación del agua de riego. Estas pérdidas se corrigen con el factor (K_3), que indica la eficacia de riego.

Por lo tanto:

Demanda de riego:

$$(R_q) = (R_p) / (K_3) = \frac{[(E_p) - P]}{K_3} \text{ mm/mes.}$$

Estimando la eficacia de riego en un 40% llegamos en resumen a la siguiente expresión para la demanda de riego:

$$(R_q) = 2.5 * [(E_o) - P] \text{ mm/mes}$$

Esta demanda de riego (R_q), en milímetros de "espesor de una capa de agua" por mes, podemos remitir a un caudal continuo por ha. (q_c), que es justamente el *módulo de riego*:

$$(q_c) = 0.00386 * (R_q) \text{ lts/seg/ha.}$$

Para dar una idea de lo que hay detrás de los símbolos y fórmulas presentamos algunos datos al respecto, representativos para la zona "quechua" del Departamento de Cusco (datos recopilados de: PRODERM, Irrigación Sambor, Cusco 1983): (ver cuadro 1).

CUADRO Nº 1

mes:	(E _o) mm/mes	P (75 ^o /o) mm/mes	(R _p) mm/mes	(R _q) 40 ^o /o efic. mm/mes	(q _c) lts/seg/ha
Enero	104	84	20	50	0.19
Febrero	93	85	8	20	0.08
Marzo	108	80	28	70	0.27
Abril	106	38	68	170	0.66
Mayo	105	4	101	253	0.98
Junio	94	0	94	235	0.91
Julio	98	0	98	245	0.95
Agosto	109	4	105	263	1.02
Setiembre	115	16	99	248	0.96
Octubre	131	38	93	233	0.90
Noviembre	121	59	62	155	0.60
Diciembre	109	79	30	75	0.29
	1,293	487	806	2,017 mm/año	

En el cuadro Nº 1 se puede apreciar que el *módulo de riego* (q_c) varía cada mes. Para el diseño del sistema de distribución, sin embargo, se tomará el valor máximo de (q_c), siendo en este caso 1.02 en la época de demanda máxima de riego (Agosto).

Nota:

Ya hicimos referencia a la discutible validez del "módulo de riego" en cuanto a los datos altos que arrojan los cálculos científicos. A nuestro modo de ver ello se debe a que el cálculo principalmente se basa en los parámetros meteorológicos (como hemos visto arriba).

En realidad, otros parámetros pueden ser de igual o mayor importancia, como son, por ejemplo: la demanda de agua para el

remojo del suelo ("la sed de la tierra"), y la duración de la época de preparación del terreno y/o de la siembra en el área del sistema de riego. Ello puede explicar que en parte los "módulos de riego" hallados en algunos sistemas del ámbito andino son bastante bajos.

Fuera de la época de demanda máxima de riego, la comunidad podría regar más área (si hubiera), disminuir el caudal en el canal principal o regar a criterio más libre con las aguas sobrantes.

En muchos casos el área bajo riego es demasiado grande para ser atendida óptimamente en la época de máxima demanda. Los conflictos de distribución de aguas aparecen justamente en esta época.

Un estudio no publicado respecto al manejo de agua en la zona de Cochabamba (Bolivia) revela que, fuera de la época crítica, los usuarios de la zona toman libremente y a propio criterio agua de los canales sin que exista un rol de riego. En la época crítica de demanda máxima de agua se organizan en "minka", que implica un rol de agua bastante estricto para no desperdiciarla y, más que todo, para establecer un reparto social de la escasez.

Ahora bien, sabemos que el usuario no riega con un caudal continuo, (q_c) de 1.02 lts/seg, sino con un caudal apropiado para ser manejado: *El caudal de parcela* (q_p). Es decir, el caudal Q disponible en el área del proyecto o sistema no se reparte entre todos las parcelas al mismo tiempo (lo cual justamente provocaría caudales no manejables en el orden del "módulo de riego"), sino se establece un rol de agua en donde cada día se riega una cierta parte de todo el número de usuarios, pudiendo dar un caudal mayor (caudal de parcela (q_p) a cada uno.

El caudal de parcela depende mucho de la ubicación del proyecto y del método de aplicación (surcos, melgas, inundación permanente). En áreas planas, el caudal de parcela pueden variar entre 25 hasta 60 lts/seg manejados por el usuario.

En la sierra andina, donde las laderas bajo riego a veces tienen pendientes fuertes hasta de 40^o/o, el caudal de parcela estaría limitado a unos 5 - 12 lts/seg. (según la clasificación oficial del USA Bureau of Land Reclamation, las laderas con pendientes encima de 8^o/o ya no tendrían aptitud para riego).

En laderas de regular pendiente (en la sierra ecuatoriana) se ha establecido el dato de 8 lts/seg como caudal de parcela prome-

dio, ello a base de experimentos, pudiéndose variar este caudal según pendiente y tipo de suelo.

Con esta introducción estamos llegando a la definición matemática de lo que es la *unidad terciaria*.

El área de la unidad terciaria corresponde estrictamente a la relación entre caudal de parcela y "módulo de riego", al número de usuarios que riega al mismo tiempo dentro de la unidad, y a las horas relativas de riego. Es la fórmula:

$$(a_{ut}) = n * (q_p) * h/24 * d/7 \text{ Hectáreas} \\ (q_c)$$

En donde:

(a_{ut}) = área de la unidad terciaria (hás), suponiendo una dotación continua a esta unidad.

n = número de campesinos regando al mismo tiempo en la unidad terciaria;

n = 1: ninguna complicación;

n = 2: caudal de toma de la u.t. hay que repartir sobre dos miembros de la u.t. al mismo tiempo;

n = 3: 3 usuarios regarán al mismo tiempo en la u.t. La situación lleva a complicaciones.

(q_p) = caudal de parcela, manejado por usuario (lts/seg);

(q_c) = módulo de riego requerido en época de demanda máxima de agua;

h = horas de riego en las 24 horas del día

d = días de riego por semana.

La fórmula es lógica: como (q_p) es un múltiple del caudal continuo por há (módulo de riego (q_c)), también lo es el hectareaje de la unidad terciaria, corregido por el número de regantes simultáneos y por la cobertura del tiempo.

El caudal de toma para la unidad terciaria se define como:

$$(q_{ut}) = n * (q_p) \text{ lts/seg}$$

Ilustramos los cálculos con un ejemplo:

Supongamos que en un sistema de riego dado se suele regar 12 horas al día y que en la época de demanda máxima se riega los 7 días de la semana.

Según los cálculos, el "módulo de riego" en la época crítica es de 1.02 lts/seg., y se estima el caudal manejable (caudal de parcela) a unos 8 lts/seg. En la unidad terciaria regará un usuario al mismo tiempo.

Fácilmente se puede calcular que el área ideal para la unidad terciaria será alrededor de:

$$(a_{ut}) = 1 * 8/1.02 * 12/24 * 7/7 = 3.92 \text{ hás!}$$

Este cálculo teórico tendremos que adaptarlo a la situación existente que encontramos en el campo. Supongamos que se logra delimitar un sector de 4.7 has compuesto por unas 8 chacras:

Chacra 1 : 0.4 ha.

Chacra 2 : 0.7 ha.

Chacra 3 : 0.3 ha.

Chacra 4 : 0.2 ha.

Chacra 5 : 1.5 ha.

Chacra 6 : 0.6 há.

Chacra 7 : 0.9 ha.

Chacra 8 : 0.1 ha.

TOTAL : 4.7 hás. en el sector o unidad terciaria.

Como el hectareaje real del sector es más de lo arrojado por el cálculo, nos vemos obligados a aumentar el caudal de parcela, ello para no desequilibrar la dotación satisfactoria a las chacras.

$$(q_p)_{real} = 4.7 / 3.92 * 8 \text{ lts/seg} = 9.6 \text{ Lts/Seg.}$$

Nota:

En este caso, el caudal de toma para la u.t. es igual al caudal real de parcela, puesto que solamente un usuario riega al mismo tiempo.

Calculemos ahora cuánto tiempo de riego corresponde mensualmente a cada chacra, y controlemos si el conjunto recibirá agua conforme a la demanda máxima de riego:

En el ejemplo la chacra N° 4 recibirá agua durante el $0.2/4.7 * 110 = 4.3\%$ del tiempo regable en la u.t. Por mes son $4.3/100 * 12 \text{ horas} * 30 \text{ días} = 15.3 \text{ horas}$ de riego mensualmente para la chacra N° 4.

En volumen la chacra N° 4 recibirá 15.3 horas con un caudal de 9.6 lts/seg, que n total corresponde a $15.3 * 3,600 * 9.6 = 528,768$ litros por mes, que aplicada sobre 0.2 há. a su vez corresponde a una capa mensual de agua de 264 mm/mes, o sea, a un "módulo de riego" de 1.02 lts/seg/há. lo cual cuadra con la demanda máxima de riego en la época crítica (véase cuadro N° 1).

Presentamos la verificación para todas las chacras mencionadas en nuestra ficticia unidad terciaria:

CUADRO N° 2

Chacra	Ext. (há)	o/o de la u.t.	hora de riego/mes	Volumen recibido m ³ /mes	capa de agua mm/mes	(qc) l/s/há
1	0.4	8.5	30.6	1,057	264	1.02
2	0.7	14.9	53.6	1,852	265	1.02
3	0.3	6.4	23.0	795	265	1.02
4	0.2	4.3	15.3	529	265	1.02
5	1.5	31.9	114.9	3,971	265	1.02
6	0.6	12.8	46.0	1,590	265	1.02
7	0.9	19.1	68.9	2,381	265	1.02
8	0.1	2.1	7.7	266	266	1.03
	4.7	100	360*	12,441		

* 360 horas/mes = 12 horas de riego por día, conforme lo estipulado.

El Cuadro No 2 nos revela y nos asegura que el diseño de la unidad terciaria y su rol de agua garantizan a cada uno de los usuarios una cantidad de agua suficiente y justa en la época de la demanda máxima (en que (qc) = 1.02 l/s/ha.).

Aquí hemos presentado sólo algunos aspectos del diseño de la Unidad Terciaria, que elaboramos (admitimos— en forma gruesa. Sin embargo, lo expuesto puede dar alguna orientación al respecto del concepto.

Lo que hemos podido tocar es, por ejemplo:

- o la regulación de los caudales;
- o la relación y la regulación entre las unidades;
- o intervalos de riego y su relación con la dotación de agua;
- o flexibilidad de adaptación en sistemas existentes de riego;

Somos conscientes de que aquí no hemos podido abordar el tema en toda su profundidad, lo que hemos tratado de demostrar es que existen herramientas técnicas para ordenar un poco la distribución de aguas en un sistema "anónimo" de riego y que existen formas de relacionar los caudales de riego con una cierta área regada con una cierta cantidad de usuarios y con una cierta demanda de agua, llegando a una distribución de aguas más justa y controlable.

También hemos tratado de indicar que la problemática de distribución (social) de aguas no sólo es terreno de la ciencia social sino también una tarea para los técnicos, lo que hasta el momento predominan en los proyectos de irrigaciones.

5. LAS UNIDADES TERCIARIAS EN EL PROYECTO "ROSASPAMPA/AYMARAES" - HUAROCONDO

En la comunidad de Huarcocondo (Provincia de Anta) el equipo de riego del CADEP "J.M.A." está asesorando al Proyecto de Riego por Electrobombeo "Rosaspampa/Aymaraes" del Comité de Regantes de ese lugar.

Es un proyecto de motobombeo para 29 has. en beneficio de las 55 familias integrantes del Comité de Regantes.

El caudal de diseño de las dos electrobombas es de 36 litros por segundo, y lo llevan a unos 34 metros río arriba, para que entre en un pequeño canal principal de aproximadamente 1,800 metros de longitud.

En el año 1985 se terminó la ejecución de la obra principal, faltando la implementación definitiva del sistema de distribución. Sin embargo, en la primera campaña bajo riego ya se ha po-

dido experimentar el concepto de "unidad terciaria".

Antes de empezar el rol de riego, en agosto 85, el Comité de Regantes, asesorado por el CADEP, estableció algunas pautas para la distribución de aguas, identificando cuatro sectores dentro del área del proyecto en que cada sector establecería su grupo de usuarios. El rol de agua tendría un intervalo de un mes, regando una semana por sector.

En la práctica no se ha podido llevar a cabo el rol de riego con todo el rigor que exige el sistema y parece que la implementación del mismo demandará un proceso de años.

Sin embargo, a pesar de la parcelación irregular del área, a pesar de las diferencias en topografía, los cruces de caminos y cercos, y a pesar de las particularidades del Comité de Regantes, el ordenamiento del sistema de distribución en sectores (unidades Terciarias) parece tener vigencia y validez.

Por ser el riego por motobombeo una empresa algo costosa, un buen sistema de distribución es de suma importancia. Para limitar la sobredotación de agua se ha diseñado el sistema a base de 60% de eficacia de riego. En la práctica la eficacia de riego será menor en los primeros años, creando una escasez "artificial" de agua que obligará a los usuarios a un uso racional del elemento líquido.

Volviendo a examinar el cuadro N° 1 a base de 60% de eficacia, se puede apreciar que el módulo de riego aplicado es 0.7 lts/seg/há. para el mes de agosto, lo cual parece ser un buen compromiso entre la tendencia de sobre-estimar el módulo de riego en base de datos puramente meteorológicos y la alta eficacia que imponemos al riego ajustándola al 60%.

Además, repartiendo el caudal de las dos electrobombas (26 l/s) podemos llegar a cuatro caudales de 9 l/s., los cuales son bastante aproximativos al caudal de parcela (q_p) para zonas andinas.

Regando dos usuarios por sector simultáneamente durante 15 horas al día, tres días de la semana por sector en la época de demanda crítica, podemos calcular la extensión aproximativa del sector:

$$(a_{ut}) = 2 * 9 / 0.7 * 15 / 24 * 3 / 7 = 6.9 \text{ há.}$$

Por lo tanto, los cuatro sectores en el proyecto componen un área ideal de $4 * 6.9 = 27.6$ há., lo cual se aproxima bastante al área real del proyecto.

Presentamos aquí las áreas reales que tienen los 4 sectores del proyecto:

Sector 1. :	6.9 há.
Sector 2. :	7.0 há.
Sector 3. :	8.0 há.
Sector 4. :	7.2 há.
total :	29.1 há.

En este caso, la diferencia entre área real del sector y área ideal según cálculo, no se resuelve a través de reajustes en el caudal, sino a través de un reajuste en las horas de bombeo.

Los sectores mencionados corresponden no sólo a una delimitación topográfica, sino también a una delimitación social entre el grupo "Aymaraes" y el grupo "Rosaspampa" en el proyecto.

En el ejemplo dado tendríamos 2 unidades en donde se riega simultáneamente 3 días de la semana, dejando los siguientes 3 días a otras dos unidades. Además, en cada unidad que toca el turno regarían 2 usuarios al mismo tiempo, cada uno con 9 l/s (caudal de toma = 18 l/s por unidad).

Se puede verificar que un caudal de 18 l/s sobre 6.9 há. durante 3 días de la semana, 15 horas al día, resulta en un "módulo de riego" (q_c) = 0.7 lts/seg/ha. lo cual fue estipulado.

En este ejemplo del Proyecto de Riego "Rosaspampa/Aymaraes" - Huarcocondo también se puede apreciar que el concepto de unidad terciaria ayuda a ordenar el sistema de distribución.

Además, el sistema es flexible en cuanto a cambios o alternativas:

- o en la pampa se puede regar con un caudal de parcela (q_p) = 18 l/s;
- o los intervalos de riego pueden ser: 1 semana, 2 semanas o 4 semanas, cambiando la duración del riego por sector o cambiando el caudal dirigido al sector (y cambiando el caudal de parcela);

- o la dotación de agua puede ser ligera o fuerte (en relación con lo anterior).

Aquí tampoco presentamos los detalles de los cálculos; sólo tratamos de indicar la lógica flexible de un sistema de distribución en base a una sectorización de unidades terciarias, sin pretender que no existen problemas y complicaciones.

Como ya indicamos, la implementación del sistema de distribución de aguas en el proyecto "Rosaspampa/Aymaraes" será un experimento de años, empezando con el desorden, tratando de llegar a una distribución funcional y justa a largo plazo. El reto para esto es, por un lado, el costo de electrobombeo, que tiene que ser repartido entre los usuarios de acuerdo al consumo de agua y, por otro lado, la ventaja económica de una agricultura bajo riego bien aplicado.

Con este ejemplo hemos querido indicar que cualquier cambio tecnológico, en este caso la introducción de riego y su distribución de aguas, es un proceso de experimentación que requiere años y que debe ser acompañado por un trabajo educativo durante largo tiempo.

La solución matemática no existe en la difícil estructura social comunal que predomina en el mundo andino, pero realmente la técnica puede DAR algunas pautas, contando que se aplique con paciencia y flexibilidad y que esté dispuesta a adaptarse a la problemática que viven los que forman el mundo rural andino: los campesinos.

Nota:

El autor del presente artículo trabaja en el Centro Andino de Educación y Promoción (CADEP) "José María Arguedas", en convenio con el Servicio Holandés de Cooperación Técnica y Social (SNV).

El CADEP desarrolla un trabajo social alrededor de proyectos productivos y de servicios (entre otros: riego) en la provincia de Anta, Dpto. del Cusco. Ubicados dentro del marco de la Educación Popular, los proyectos del CADEP sirven como eje para consolidar o reestablecer organizaciones campesinas autónomas, democráticas y funcionales en términos gestionarios: organizaciones, que en definitiva, sean capaces de influir y decidir sobre su propio futuro y bienestar.

REGIONALISMO, LITERATURA Y TRES NOVELAS PERUANAS DEL SIGLO XIX (1)

Julio Noriega Bernuy
Universidad Nacional
San Cristóbal de Huamanga

El regionalismo, subestimado por muchos y valorizado en su real dimensión por contadas personas, es aún hoy materia que requiere un esclarecimiento cabal. Reducido a un localismo, ruralismo o paisajismo en unos, enmarcado en lo geográfico y económico para otros, el fenómeno regionalista en el Perú ha sido postergado en lo literario.

Las siguientes páginas intentan resarcir ese descuido y, quizás, desentrañar el verdadero sentido y significado del regionalismo en el ámbito cultural. Con este propósito, se analiza la espinoza cuestión de la región y el regionalismo en el Perú, su repercusión en la literatura nacional en general y en tres novelas fundamentales del siglo XIX, en especial. Tal perspectiva parece facilitar el esclarecimiento de las relaciones entre la región, el regionalismo y la novela regionalista; es decir, entre un hecho social, una ideología y una forma de expresión artística.

Sin embargo, no es propósito del presente estudio determinar si las novelas o escritores a mencionarse son enteramente regionalistas. Indudablemente, hay mucho de regionalista en ellos; pero, no por eso dejan de ser centralistas. El esclarecimiento total exige un análisis más profundo y concienzudo del problema.

I. REGIONALISMO

1.1. Referencias Históricas

El regionalismo en el Perú tuvo su origen ya en tiempos de la Colonia, como consecuencia de un mal gobierno, de una demarcación política impropia y de la unidad indígena aún vigente.

El régimen colonial mantuvo un sistema de centralismo político a distancia que, teniendo a los curas, corregidores y hacendados como focos de poder local para explotar al indio, hizo del Perú:

“un conjunto de provincias mal gobernadas, con un soberano nominal al frente. En las provincias el despotismo tomó distintas formas subordinadas al modo de proceder de los corregidores, intendentes y hacendados, etc.” (2)

La división territorial virreinal no surgió tampoco de la realidad y menos podía haber esbozado una unidad. Fue sencillamente una demarcación arbitraria que segregaba rompiendo lazos históricos, como en el caso de Puno al pasar al Virreinato de Buenos Aires, o abandonaba zonas de vital importancia, como sucedió con el Cusco y la meseta del Titicaca distantes de las Audiencias de Charcas y de la ciudad de los Virreyes (3). Precisamente, en estas ciudades fue donde más profundo se sintió el regionalismo —a lo largo de la historia— como rebeldía y sublevación, en los posteriores días coloniales, y como descontento y condena al poder central, en la República, que tomó el mismo criterio anacrónico e injusto para la formación de los departamentos y el ejercicio del poder local.

La unidad indígena, durante el siglo XVIII, llevó a cabo protestas y movimientos de carácter local contra los abusos de las autoridades; abusos incontrolables debido a la gran distancia de las regiones indicadas con relación a los centros de poder en Lima y Buenos Aires —según Emilio Romero— y a causa de una especie de transacción entre el poder central y la autonomía de la clase propietaria —según Basadre. La obra de mayor magnitud, en este aspecto, la constituyó el levantamiento de Túpac Amaru, forjado por el consenso de provincianos oprimidos.

Alberto Flores Galindo, al historiar el regionalismo del Perú

independiente, afirma que no se trata de un sentimiento “persistente y reiterado” —desprendimiento de la apreciación hecha por Mariátegui— y encuentra su máximo apogeo en tres momentos coyunturales:

a) Luego de la Independencia, cuando la debilidad del Estado, las guerras internacionales y la indefinición de las fronteras permiten la aparición de movimientos separatistas en el Sur, especialmente en Arequipa.

b) Después de la Guerra del Pacífico, con el levantamiento de caudillos (Piérola, Durand y otros) y la rebeldía de las llamadas montoneras que luchan contra Lima.

c) Durante el oncenio (1919-1930), con el surgimiento del Movimiento Descentralista en resistencia a la expansión del Estado, el crecimiento de Lima y un centralismo asfixiante (4).

Reafirmando la concepción de Mariátegui y considerando la síntesis de Flores Galindo, se puede establecer dos grandes etapas en el desarrollo histórico del regionalismo. La primera, que corresponde al siglo XIX en la que reinan las imprecisiones, llamada viejo o antiguo regionalismo. La segunda, que nace con el presente siglo como expresión de una conciencia mejor definida, bautizada con el nombre de nuevo regionalismo.

El sentimiento del viejo regionalismo alimentó subyacentemente movimientos de origen popular que, hartos de descontento, lucharon por derrocar gobiernos indiferentes a las necesidades populares. Pero, por muchas razones, estos esfuerzos no llevaron ventajas de orden social, sino, más bien, nuevos desengaños como los vistos en Orbegoso contra Gamarra (1834), Vivanco contra Echenique (1854), Castilla contra Pezet (1865) y Piérola contra Cáceres (1895) (5).

Las aspiraciones regionalistas de este primer momento han sido confundidas con los propósitos federalistas y gamonalistas. El federalismo, forma política surgida en Lima con los liberales que reclamaban autonomía y soberanía local, fue una pugna con el centralismo en el mismo seno de la clase dominante y jamás buscó una reivindicación de carácter popular (6). El gamonalismo era el aliado de cualquier gobierno de turno para conservar su propiedad tradicional, basada en las relaciones serviles, y asegurar su poder político (7). Hoy, esclarecidos estos dos fenómenos, el viejo regionalismo se presenta como una realidad escondida en las

profundas contradicciones de la sociedad de entonces que, con ideales débiles de justicia, denunció al régimen centralista:

“El regionalismo no es en el Perú un movimiento, una corriente, un programa. No es sino la expresión vaga de un mal estar y de un descontento”. (8)

Cuando el siglo de las guerras y el militarismo había dado el último suspiro, asomó la aurora del siglo XX. Con ella se acompañaron el latifundio y el capitalismo marcando el curso del Estado. Dentro de una constante de regímenes que facilitaron este desarrollo, estallaron las huelgas por las ocho horas laborales, las movilizaciones masivas y los movimientos intelectuales en Cusco, Puno y Trujillo (9). En este panorama de contradicciones es que el nuevo regionalismo toma forma y conciencia; pasa, del simple descontento y denuncia contra las autoridades, a expresar un nuevo sentimiento de forjar un Perú integral:

“Este regionalismo no es una mera protesta contra el régimen centralista. Es una expresión de la conciencia serrana y del sentimiento andino. Los nuevos regionalistas son, ante todo, los indigenistas”. (10)

El nuevo regionalismo viene desarrollándose como una conciencia y una fuerza política. Conciencia que, estudiando la problemática regional en sus aspectos estructurales, formula lineamientos y alternativas de desarrollo acorde con la realidad. Fuerza política, cuya base son las organizaciones populares y los frentes de defensa, que viene conquistando derechos considerables e imponiendo la discusión de un plan de regionalización nacional. Pero este regionalismo, por su tendencia a enmarcarse en el radio urbano y su falta de vinculación con el campesinado, aún no es capaz de ensayar una organización que democráticamente integre lo desintegrado en el Perú.

2. Aceptaciones y Variedades

El estudio del regionalismo en el Perú se inicia con Mariátegui para continuar con V.A. Belaúnde, Jorge Basadre, Emilio Romero y otros, historiadores y sociólogos, más contemporáneos.

El regionalismo, para Mariátegui, significaba prioridad del

problema indígena y agrario, conjugaba la condena al centralismo y al gamonalismo, revelaba el conflicto de la costa española y la sierra indígena: conflicto de dos mentalidades e idearios en busca de justicia social (11); en cambio, para Belaúnde, suponía la proyección de las intendencias dentro de la “armoniosa unidad peruana” y apuntaba a la expansión económica y cultural del poder central, aún “estrecho y absorbente” (12); para Basadre, más que prédica contra Lima, insinuó la superación de injusticias en cualquier territorio, la reivindicación integral de los valores nacionales y la reacción contra los patrones foráneos a seguir (13); y para los posteriores, se entiende como un análisis exhaustivo de la realidad nacional, una fuerza popular en camino a conquistar la justicia social y un medio de recuperación de nuestra legítima historia.

Existe una diversidad de criterios que tratan de distinguir, según su contenido, las clases o variedades del regionalismo. Estas, como los criterios mismos, son numerosas y confusas. A pesar de ello, el federalismo y el separatismo —vistos erróneamente como parte componente del regionalismo político— ya quedan aislados: avance con el que se rompe la larga tradición de objetar al regionalismo de ser un medio que fracciona la integridad y unidad nacionales.

El regionalismo puede ser social, político y jurídico (14). En el social se incluyen el literario y el económico; en el político se contempla el que directamente procura el gobierno de la región por sí misma; y en el jurídico se agrupan el administrativo y el de las relaciones civiles (civil). El regionalismo administrativo, parte del jurídico, que significa plena autoadministración y desarrollo de instituciones regionales libres de trabas y de tutelas, es conocido también con el nombre de descentralismo. Este, sin embargo, es un sistema político que pretende transferir a diversas corporaciones parte de la autoridad que antes ejercía el gobierno supremo del Estado (15) y, según muchos, es la migaja con la que el gobierno centralista persigue acallar la lucha dirigida a la búsqueda de la democracia auténticamente popular (16). Es decir, el regionalismo de cualquier tipo va más allá de la descentralización y, comprendiendo aspectos sociales, económicos y culturales, alcanza a la región que debe guiar el destino de la vida institucional; por el contrario, el descentralismo es un recurso del Estado que, al margen de la región, crea instituciones para encargar o transfe-

rir parte de su poder. Asimismo, la definición del regionalismo literario, entendido como la difusión de la lengua regional o dialecto mediante la literatura hasta lograr su reconocimiento oficial, merece una observación. Esta reitera el acierto evidente a que se ha llegado al considerarlo dentro del regionalismo de contenido social y procura ampliar, rectificar y enmendar juicios que no expresan el verdadero significado de la materia que se intenta conocer. Tal parece suceder cuando, atendido a la función instrumental de la lengua en la literatura, se le atribuya a ésta cualidades y problemas puramente lingüísticos. Por consiguiente, no puede ser regionalismo literario la conservación, difusión y oficialización de la lengua regional a través de las obras literarias; el regionalismo literario significa todo esto y mucho más: significa la interpretación de nuestra compleja realidad, el dar cuenta del sentido de la vida misma y la totalidad del mundo, y, por ende, la representación artística y trascendental de las relaciones del hombre regional y su ideología signada por el colonialismo, tanto interior como exterior. El regionalismo literario es, además, un mensaje que condena las injusticias sociales y exalta lo popular y democrático (17), una fuerza enraizada en la historia y la tradición de un pueblo que afirma el sentimiento nacional e integra, superando la hegemonía y el privilegio cultural centralista, a los sectores más alejados en los que viven aún incólumes los elementos determinantes de la identidad nacional.

1.3. Región y Regionalismo

La región, término multívoco y problemático como señala Tamayo Herrera (18), es una unidad de espacio geográfico definida a través de un proceso histórico secular. Las relaciones de producción, el predominio de ciertas actividades económicas de naturaleza urbana o rural, la estructuración de una zona rodeada de vías de circulación, el desarrollo desigual que genera un conflicto entre el campo y la ciudad, el atraso y la dependencia, las diferencias de tradición y carácter, por último, la combinación de elementos muy diversos dan como resultado la región y hacen de ella una realidad —en palabras de Mariátegui— más antigua que la nación misma. Basadre, en este sentido, tuvo plena razón al plantear que la región se perfilaba por su estructura geológica y se caracterizaba en forma definitiva con la acción del hombre sobre

esa realidad natural.

Asimismo, conviene mencionar los dos tipos de región: uniforme y nodal, señalados por el Comité sobre Regionalismo de la Asociación de Geógrafos Americanos (19). Las regiones uniformes se caracterizan por ser homogéneas en su integridad, por contar con el factor físico como elemento importante y por hacer de la agricultura una actividad predominante. En cambio, las regiones nodales aparecen con la tecnología, son homogéneas únicamente con relación a la organización interna y se estructuran en base a la red de vías de comunicación y transporte.

La región en el Perú ha sido limitada a tres puntos de vista: Uno, el departamento, término convencional y político que no corresponde a nuestra realidad. Otro, la división entre sierra, costa y montaña (conocida y simplista según Basadre, trascendente a nuestra realidad social y económica según Mariátegui) que se halla bien determinada por la naturaleza y por las características ya anotadas en los 7 ensayos...; vale añadir a esta consideración el Mar Territorial Peruano que con la Costa, los Andes y la Amazonía forma nuestro territorio total, es decir, continental y marítimo (20). Y otro, la división entre Norte, Centro y Sur, que viene a ser un criterio verdaderamente sin importancia. Este estado de cosas exige, si en verdad se desea salir del subdesarrollo, una regionalización que señale con precisión las regiones auténticas sobre las que debe descansar todo proyecto de desarrollo.

Región y regionalismo en el Perú coexisten ligados indisolublemente. La primera es la realidad misma y el segundo, la ideología y el tener conciencia de ella. Aquélla es la vida social, económica y cultural caracterizada dentro de una zona geográfica y éste es su expresión fenoménica que la identifica y la diferencia. La una es la sociedad en su dinámica y su historia, el otro es la capacidad creadora y la experiencia de esa realización histórica. Luego, ambos, encarnan los valores nacionales, la esperanza de la unidad verdadera y la posibilidad de acabar con el desarrollo desigual y con todas las formas de dominación.

1.4. Regionalismo y Centralismo

El centralismo es, por oposición al regionalismo, un régimen cuyo proceso político y económico somete a un centro de poder monocrático las decisiones que marcan el curso del Estado. Su

existencia no alude necesariamente a la concentración de funciones en un mismo punto (21), sino, más bien, reside en la acción hegemónica y dominante de un sector que hace del Estado una maquinaria al servicio de sus intereses. El centralismo, en la vida de las naciones, ha modelado el crecimiento desarticulado y el desarrollo desigual de sus regiones, ha atizado esa vieja contienda entre la ciudad y el campo y ha fomentado la migración y la marginalidad: productos de un crecimiento no estructurado (22). En el Perú, el centralismo mostró una virtud y muchos efectos negativos. La virtud se hallaría, siguiendo el comentario de César Levano, en haber aparentado la fisonomía unitaria del Perú independiente en momentos de gran tensión y conflicto, tanto en el plano nacional como internacional. Los desaciertos, entre otros, estarían en haber propugnado el auge costeño, satisfecho las exigencias extranjeras para la explotación de nuestros recursos, condenado a muerte las industrias provincianas, perpetrado el genocidio de los indios y generado el resentimiento de las provincias con respecto de la capital. Este fenómeno marcó su sello también en la literatura peruana. Hizo de ella, como afirmó Mariátegui, una literatura española y colonial por muchos años y permitió que Lima impusiera sus modelos artísticos a las provincias.

2. REGIONALISMO Y LITERATURA PERUANA

Si es aceptable que el regionalismo sea un sentimiento, una actitud y una conciencia sobre la realidad, y si es concebible que la literatura, como expresión humana, refleje una ideología y un hecho de conciencia social, cuyo fenómeno se halla articulado a la estructura social y cuya función radica en explicar e proceso histórico de las sociedades y las relaciones imperantes en ellas (23); entonces, es admisible el intento de explicar o entender nuestra literatura en relación al "necio centralismo" y al "justo regionalismo", que brillan en nuestra historia. Si el proceso literario normal comprende un período colonial, otro cosmopolita y otro nacional (24), y si, de estos períodos, dos han correspondido al centralismo oficial que hizo del colonialismo una literatura aristocrática, española, y del cosmopolitismo, en parte, una imitación extranjera; entonces, el último debe pertenecer al regionalismo. Si el período nacional, en proceso de definición en el Pe-

rú, requiere de una personalidad y de un pensamiento propios; y si el regionalismo viene a ser una posibilidad para encontrar esos elementos y aun para fortalecerlos; entonces, la verdadera literatura peruana, aún en formación, podría venir en el inconcluso y nuevo regionalismo.

En resumen, el examen de la diversidad y del sentido nacional condensa, probablemente, el conjunto de aspectos inherentes al regionalismo en la evolución literaria del Perú.

2.1. La Diversidad

Una sociedad como la nuestra —resultado de un desarrollo desigual en que la costa se hace capitalista, la sierra conserva sus arcaicas formas de producción y la selva se convierte en una zona marginal— tenía que ofrecer una imagen cultural heterogénea, plural y ambigua a través de su proceso histórico dentro de un esquema de dominación colonial y semicolonial. Acierta Matos Mar (25) cuando culpa al mecanismo de dominación interna y externa como causante de esta organización desarticulada de la sociedad peruana. Asimismo, A. Salazar Bondy (26) no está fuera de razón al señalar que "difícilmente puede hablarse de una cultura peruana sino, más bien, de una multiplicidad de culturas separadas en nivel y amplitud de difusión". Por consiguiente, el acontecer literario, fenómeno cultural por excelencia, marca su evolución bajo las mismas condiciones de disimilitud. Sólo que esta diversidad fue negada, impedida o, sencillamente, tergiversada por el grupo culturalmente dominante. Sin embargo, la aristocrática literatura colonial sintió el golpe de la peruanidad en más de una oportunidad. Garcilaso, Guamán Poma y Melgar —baluartes de la pervivencia cultural autóctona— sacudieron el frágil y místico andamio del Virreinato. Por lo mismo, ellos simbolizan el punto de partida en la tarea difícil de construir una literatura auténticamente peruana.

A Garcilaso se le ha objetado de pertenecer a la ideología encomendera y de expresar la mentalidad de los criollos y mestizos de linaje, discriminados por la "burocracia colonial" (27). Se le ha acusado de soslayar el trágico presente y evocar el pasado con tono nostálgico. Inclusive se le ha reclamado una pequeña dosis de denuncia en sus obras. En parte, válidas son estas opiniones vertidas. Más ellas no quitan el verdadero aporte del Inca que

radica, primordialmente, en su visión dual de la historia y su voluntad por hacer del castellano un instrumento capaz de transmitir las vivencias y sentimientos de un pueblo mestizo (28).

Guamán Poma de Ayala llena las expectativas regionalistas con mayor claridad. En *La nueva coronica y buen gobierno*, plasmó nítidamente la acción que le faltó a Garcilaso: la denuncia contra la destrucción de la sociedad indígena. La denuncia, en Guamán Poma, totaliza el contenido de su discurso. Su obra, mediante una visión dramática entendida como el mundo al revés, informa sobre la vida de los pueblos, de las instituciones y de los hombres. Estos se hacen presente modelando, con sus características, una desarticulación en el desarrollo de la vida nacional. Consciente del caos y el desorden, Guamán Poma anhela establecer un buen gobierno para reordenar, dejando en su lugar histórico a cada clase, e integrar la sociedad peruana. En tal virtud, la precursora labor ideológica y crítica de Guamán Poma, fundada en la experiencia y el conocimiento de nuestra realidad, viene a ser una razón que puede justificar su reconocimiento como el primer regionalista peruano a carta cabal.

Melgar, poéticamente, posee innumerables virtudes. Ellas vienen siendo resaltadas, cada vez más, en la historia de la crítica literaria que va rectificando los errores cometidos inicialmente. Mariátegui y V. A. Belaúnde coincidieron (29) en recuperar a Melgar del menosprecio en que había incurrido Riva Agüero, al considerarlo como "un momento curioso de la literatura peruana". El resto de los exégetas importantes (30) proclaman, unánimemente, el nacionalismo literario del poeta arequipeño que se nutre de la escuela misma de la peruanidad. Para el regionalismo, el mérito de Melgar es, sobre todo, haber logrado escapar a la dominación centralista ejercida por la capital.

Durante nuestra vida independiente del siglo pasado, dos hombres han orientado el curso de la incipiente literatura peruana. Ambos controvertidos: Palma y González Prada. El primero, colonial e hispanista para unos; criollo y mesocrático para otros (31). El segundo, el "escritor menos peruano" para algunos; el más íntegro y genuinamente peruano para muchos (32). Pero González Prada fue más radical. Atacó directamente al centralismo elitista, expresando que "el verdadero Perú" lo constituían no solamente los criollos sino, también, "las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera".

Sintetizando su pensamiento nacionalista, L. A. Sánchez dice que, González Prada, "Abogaba por un Perú nuevo, integrado por las provincias, con plena participación del indio" (33).

Luego, alrededor de los dos escritores anteriormente mencionados, figura un grupo de novelistas digno de ser considerado, por su encomiable labor, como el portavoz del sentimiento regionalista decimonónico y el iniciador de la novela en el Perú. Agrupó a escritores no muy cercanos cronológicamente —Aréstegui, Matto, Cisneros, Casós y Cabello— porque, a mi modo de ver, casi todos muestran una misma intención: la de novelar en base a la realidad en que vivieron y que experimentaron. Por esta razón la novela del siglo XIX, desde el punto de vista regionalista, arroja cuatro formas de encarar, enjuiciar o enfrentar, por parte del autor, la realidad nacional. El abandono, la denuncia el débil sentimiento autonomista y el antilimeñismo caracterizan, a grandes rasgos, la actitud de esas novelas frente a nuestra sociedad organizada en base a un poder centralista ineficaz.

Narciso Aréstegui, en *El Padre Horán* (1848), pone en evidencia el estado de desamparo y miseria —agravado por el centralismo—, en el que viven los pueblos del interior y exigen un efectivo y real gobierno para el Perú. Abandono y protección son los grandes pilares en que se mueve *El Padre Horán*. Ellos son el presente y el futuro. El primero refleja el actual estado de cosas, el segundo manifiesta el anhelo y la demanda para superar el caos. El primero cuestiona la función gubernamental y censura su ineptitud, el segundo clama respeto a la vida, a las fuentes de trabajo, a las pequeñas industrias y al indígena.

Clorinda Matto de Turner, con su novela *Aves sin nido* (1889), culmina una serie de tentativas por desenmascarar la acción de la odiada trinidad indígena que, amparada por el poder de la metrópoli, oprimía y explotaba a los indios. Empeño que tiene sus raíces en Guamán Poma de Ayala, revive en Itolararres (34) y cobra su mayor auge con *Aves sin nido*.

El tenue antilimeñismo y el héroe provinciano han hallado sus representantes en Benjamín Cisneros (más conocido como poeta), en Fernando Casós y en Mercedes Cabello de Carbonera. Todos, en la actualidad, ya casi olvidados (35). En general, ellos han condenado la sociedad limeña desde un punto de vista común: la moral. Guiados por este afán, cada uno a su modo y su

temperamento, atacaron las lacras sociales de la capital: la prostitución, la estafa, el lujo, el juego, la usura, la ambición, el contrabando y la burocracia.

2.2. El Sentido Nacional

El sentido nacional en la literatura supone la representación o plasmación de la conciencia nacional. Ella en el Perú, a su vez, es la constante búsqueda de la identidad y la personalidad peruanas, es la superación de la pluralidad cultural y es la lucha por la liberación y la integración nacional; es decir, es el darse cuenta de nuestra compleja realidad y partir de ella para todo proyecto de desarrollo. Esta realización social, en la literatura peruana, tuvo sus primeras manifestaciones en el período post-bélico de González Prada, pues, con él se habían marcado los primeros pasos decisivos hacia la afirmación del sentimiento nacional. Claro que, poco después, con la generación futurista —“un momento de restauración colonialista y civilista en el pensamiento de la literatura” (36) y sus exponentes: Riva Agüero, Javier Prado y García Calderón, cobró vigor el centralismo conservador que equivalía, según Mariátegui, al limeñismo y pasadismo como sentimientos. Para impugnar esta tendencia y rescatar los valores despreciados por ella surgió Colónida. Para reafirmar y mantener el nuevo rumbo nacionalista, con la presencia de un Perú “inédito” en la literatura, aparecieron Amauta y los indigenistas. En todos ellos el sentimiento regionalista fue primero y, más aún, el indigenismo representa una de las corrientes más genuinas del regionalismo peruano. Ellos, recogiendo los anhelos de un despertar provinciano, desgastaron los cimientos de la torre literaria edificada en Lima desde los tiempos de la Colonia y mermaron el monopolio cultural imperante.

Similar importancia han cumplido tres personajes representativos de la narrativa nacional en lo referente a la recreación artística del carácter de nuestra sociedad. Ellos —López Albújar, Ciro Alegría y José M. Arguedas— percibieron en forma nítida la desmembración social y plantearon narrativamente la necesidad de forjar un Perú integral. Ellos mismos, conocidos como exponentes del realismo indigenista, fueron quienes engrosaron la línea literaria que, naciendo con Aréstegui y prolongándose hasta Arguedas (y en la actualidad, con el neoindigenismo, hasta

Manuel Scorza y otros), adquirió nuevos bríos y mayor vitalidad en cada momento de su desarrollo. Esta singularidad, pues, encierra la gran posibilidad de estudiar el proceso de la narrativa peruana al margen de las escuelas o modas literarias efímeras y, muchas veces, extrañas a la misma realidad (37): signo insinuante del bosquejo de una literatura nacional.

La figura de López Albújar simboliza un período en la prosa del Perú. Epoca (1920-1930— caracterizado por la percepción de los conflictos humano. Problemas raciales y sociales, en una sociedad poderosamente maligna, son tratados desde la perspectiva de la libertad del hombre y la justicia social. Afán que a López Albújar lo condujo, en la novela, a denunciar el régimen esclavista que mantuvo el poder central en las haciendas norteñas y, en el cuento, a interesarse por el modo de ser y la personalidad del indígena: motivo que, a pesar del falso descubrimiento de un monstruo delictivo en el interior del indio, la reservó al autor de *Matalaché* el privilegio de ser el primero en crear un personaje indígena de carne y hueso (38).

Ciro Alegría ha sabido llegar novelísticamente con mayor seguridad a la médula del problema a nacional. El hombre, netamente peruano, constituyó la base de su rica historia narrativa. Hombre curtido ya en heroicas luchas contra las fuerzas de la naturaleza, ya afrontando la agresión discriminadora y despojadora de gamonales amparados por el poder central, o ya soportando el peso de la opresión tributaria y de la conscripción militar, sumadas a la indiferencia que el gobierno sabe entregar a las provincias. Este conflicto permanente patentiza, en el plano nacional, la contradicción entre el Perú oficial y el real o profundo. Ello refleja literariamente, en Alegría, la función social de la novela y, por consiguiente, la consciente búsqueda de la identidad nacional. Este vendría a ser un producto de la originalidad temática, técnica y lingüística en la novela peruana en base a las aspiraciones y al sentir populares. A mérito de tan digna preocupación, el regionalismo se vio definitivamente consagrado en nuestro proceso novelístico y, bebiendo de esa fuente, puede seguir rebusteciéndose hasta lograr la soñada identidad cultural.

José María Arguedas, indicado como “el más grande narrador del Perú” (39), cuenta en su haber literario con la captación de diversos grupos en conflicto, bajo el diseño de una estructura de dominación estratificada, que caracteriza nuestra sociedad;

3.1. El Abandono en El Padre Horán

El Padre Horán (1848), como ya es sabido, goza del reconocido prestigio de ser la primera novela peruana. Merecido privilegio para una obra que, por lo menos, posibilitó mostrar lo fácilmente observable del atraso y la postración de la sociedad cusqueña de entonces.

La lectura de *El Padre Horán* conduce a presenciar una serie de acontecimientos dramáticos que, sumados, constituyen la historia de un pueblo novelada en base a su realidad. Así, se percibe una espeluznante cadena de muertes, causada por el abandono y la indiferencia en que incurría el oficialismo limeño para con los problemas del interior peruano. Fatal historia la del Cusco —igual que a la de muchos pueblos en el Perú— que, como antítesis de la bonanza y la orgía guanera en la capital de esa época, agoniza en la miseria para aparecer en igual antagonismo (fuera del ámbito de la novela), años más tarde, mostrando una ligera prosperidad en la industria textil, al bloquearse el comercio internacional cuando Lima y la costa vivían el peor desastre a causa de la invasión chilena.

La novela en referencia se configura con el desarrollo lineal e intercalado de sucesos que, articulados bajo distintas formas a la Iglesia (religión) y en menor grado a otras instituciones públicas o grupos de poder provinciano (gobierno), van marcando globalmente, con sus múltiples desenlaces, el transcurrir y devenir de un gran tema, el abandono nacional, y de un personaje mayor, el Cusco. Asimismo, en el interior de este contexto, cada tema tratado tiene por lo menos un personaje que lo represente. Mejor dicho, los personajes, caracterizados de acuerdo a la función social que el hombre desempeña en la sociedad, protagonizan determinadas acciones inherentes a su condición y a su clase.

Casimira, la viuda de un héroe de Junín, reseña el desencanto de la Independencia y, con su situación, da testimonio de la azarosa vida que llevaban los deudos de los que perecieron por la patria. Esta ajenidad sitúa a la mesocracia peruana, en especial a la mujer, al margen de todo proyecto nacional.

En Juan Bautista se refleja el problema agrícola del Cusco. Bautista, héroe de las guerras emancipadoras, es un pequeño agricultor en tierras arrendadas. Como tal tiene que hacer frente a in-

contables dificultades para cultivar y, posteriormente, hasta para poner en venta los escasos y ya disminuidos productos que recogía. Este problema pone en evidencia la diferencia entre pequeños agricultores y el sistema de haciendas, tanto en el norte moderno como en el sur feudal. Esta desigualdad se sustenta en la política de desarrollo gubernamental impropia que, con fines de exportación y en desmedro de la agricultura serrana, sólo auspició la zona costeña. Por ello, seguramente, aflora en labios del personal una apesadumbrada queja acerca de la función administrativa. Según Juan Bautista, las autoridades políticas y religiosas no representan ni realizan acciones positivas; al contrario, imponen tributos, diezmos y primicias o, simplemente, son ajenas a las necesidades perentorias del pueblo. En este sentido, Bautista es uno de los personajes más conscientes de la realidad cusqueña en la novela. Ideológicamente transmite el sentimiento popular e inclusive el pensamiento del autor; pide, con insistencia y constancia, protección para el mercado, frente a la avasallante importación, y para todas las actividades económicas en estado de abandono, a fin de superar el atraso: postura que condensa la tesis regionalista de ese período.

La destrucción de la industria textil avanza, gradual y paralelamente, con las vicisitudes en la vida familiar del tejedor Calixto. Este compite titánicamente con la industria capitalista en el mercado regional. Tenaz artesano que con los hilos ata su existencia al destino de la industria textil nacional o, al revés, el desarrollo de ésta se encuentra supeditado a las posibilidades del artesano. De cualquier modo, ambos están condenados a desaparecer pronto en el abandono oficial y a fuerza de la penetración inglesa. El impase de mayor magnitud para la actividad de Calixto lo constituye, en la novela, el desplazamiento que su producto sufre en el mercado; asimismo, en la real historia, la ruina de la industria textil cusqueña, dedicada a la fabricación del tocuyo, se perpetró debido a la preferencia del tejido inglés por parte de los consumidores, conformados por terratenientes y contados funcionarios, aparte de la misma burguesía comercial (46).

La realidad indígena, con el tributo y la servidumbre, no podía ser soslayada del ámbito novelesco de *El Padre Horán*. La vida de la familia de indios, Dionicio y Leandra con sus hijos, en los alrededores de la ciudad, que callada y resignada-

con el mensaje de un mundo en descomposición y con el serio esfuerzo por encontrar la literatura nacional. La contradicción que actúa dentro de tres niveles de oposición; entre indios y terratenientes, entre la sierra y la costa y, en forma totalizante, entre el Perú y el imperialismo (40), pone al descubierto la red de dependencia y la compleja realidad de un país subdesarrollado. Arguedas, a través de sus obras, ha recogido el gemido agónico de la tragedia nacional; además ha intentado, según su experiencia y mediante diferentes formas, una integración global como se aprecia en *Los ríos profundos*. Sin embargo, la frustración literaria e ideológica del autor, que lo habría conducido a su última rebelión contra el mundo burgués insensible e incomprensivo (41), dejó irresuelta la unidad que, aún hoy, permanece como un debate nacional (42).

También, debe recordarse el nombre de César Vallejo en la tarea de hacer una literatura auténticamente nacional. El significado en el verso y, concretamente, en la prosa la plasmación de la vida peruana. En la novela, desde *Escaleras melografiadas* (1923) hasta *El tungsteno* (1931) brota la dramática situación del hombre oprimido por la injusticia; esta última, defiende nuestras riquezas y protesta contra la diezmación del indígena por acción de la alianza de las autoridades gubernamentales con los capitalistas extranjeros: denuncia de contenido regionalista.

Aparte de las corrientes o autores comentados, es imprescindible hacer referencia al aporte literario que otros escritores han legado al empeño de construir una literatura singularmente peruana. Por ejemplo César Falcón, en *El pueblo sin Dios* (1928), aboga por los desposeídos y acusa a la trinidad explotadora del indígena. También Abelardo Gamarra, el Tunante, revivió por medio de sus artículos lo provinciano en Lima y puso en escena a los prefectos, subprefectos y gobernadores como representantes de la pandilla oficial que exprimía al indio. Del mismo modo, alcanzan renombre, dentro del regionalismo, Vladimiro Bermejo y Roberto Barrionuevo, como buscadores de la legítima expresión americana (43).

3. REGIONALISMO Y TRES NOVELAS PERUANAS DEL SIGLO XIX

La novela, vista hoy como la representación de la totalidad de manifestaciones vitales (44), plantea una vasta problemática. En ella se halla la revelación de un mundo que, enriquecido con hechos trascendentales y modalidades psicológicas, supera lo simplemente objetivo. Esta forma de expresión literaria nació al Perú, igual que a la América Hispánica, en el siglo XIX. Desde entonces, a pesar de la insistente influencia europea y la continuidad colonial en el aspecto cultural del país, la novela peruana se aferró a la realidad nacional.

Se observa que en la novela peruana del siglo XIX abunda la presencia de un discurso constante acerca de la realidad social. Los novelistas, al alejarse de la línea narrativa principal para realizar teorizaciones directas, debilitan la unidad y le restan calidad artística a sus obras. De este generalizado defecto panfletario se le eximió a Mercedes Cabello hasta convertirla en la iniciadora de la verdadera novela peruana de esa época (45). En verdad, no hay novela decimonónica que no adolezca de tal limitación. Desde los detalles de la abandonada vida de los pobladores del Cusco presentados por Narciso Aréstegui, pasando por los desenfrenados ataques políticos de Fernando Casós, hasta la crítica moralista a la vieja aristocracia limeña, intensificada por Mercedes Cabello e iniciada por Benjamín Cisneros, o, mejor, hasta la protesta contra los nobles y autoridades de provincia, a cargo de Clorinda Matto, se experimenta el afán del autor por cuestionar en forma abierta los acontecimientos reales.

Manteniendo este criterio de apreciación, en la novela peruana del siglo XIX aparecen dos subgrupos de a tres. El primer triunvirato, conformado por Narciso Aréstegui, Torres Lara y Clorinda Matto, lleva como distinción novelística el desengaño de la independencia, el abandono y el atraso en los pueblos del Perú, la sensibilidad de sectores medios aculturados y la denuncia contra las autoridades que explotan al indio. El segundo tríptico, con Benjamín Cisneros, Fernando Casós y Mercedes Cabello, presenta, bajo el velo de la reprensión moralista, una literatura intimista y aristocrática que se desvanece por carecer de una raíz popular.

mente sufre su inhumana situación, resume parcialmente la espionosa cuestión indígena. Esta, igual que los demás aspectos, está limitada tan sólo a ser mostrada al lector desde una perspectiva exterior. Sin embargo, el autor ha sido calificado como el precursor del indigenismo en la novela peruana (47), calificativo que se sustenta en lo más importante de la presentación del asunto indígena: marginalidad y explotación desmedida.

El trabajo y la usura, dos polos opuestos en la actividad humana, también son examinados por el novelista. Estos, como el bien y el mal, protagonizan una lucha cruenta por acción de los personajes: Simeón, el trabajador, y Tadeo, el usurero.

La educación es otro aspecto que no se descuida en *El Padre Horán*. Se presenta, como en la realidad, desatendida y reservada para la clase alta provinciana, con el agravante de ser hasta en ella un privilegio del sexo masculino.

El exponer un ligero examen de subtemas, que en mi opinión conducen a un tema constante: el abandono, puede seguir extendiéndose a otros aspectos de singular importancia, presentes aún en el contenido de la novela. La población, la niñez y la juventud, la salud, el arte, el servicio militar y la delincuencia son, entre otros, asuntos que ocupan un lugar en el universo recreado por Aréstegui.

Luego, la Iglesia ocupa cuantitativamente gran parte de la novela y su representación adquiere un panorama amplio que al autor le permite aproximarse al nivel crítico. Ante el lector, la Iglesia aparece en su totalidad. Dos puntos de vista, desde fuera y desde dentro, captan dos universos distintos y contradictorios que van dando paso a la verdad, conforme a las explicaciones del novelista y el desenlace de los hechos. El mundo interior de la Iglesia lo constituyen dos sacerdotes contrapuestos: Horán, el abominable, y Lucas, el mensajero ideal de la fe católica. Lo exterior es una imagen casi siempre deformada, según el grado de creencia del pueblo.

Finalmente, para una mejor aproximación temática total, es indispensable considerar el objetivo manifiesto por el autor y la incipiente construcción narrativa. Aquí, empezando con el subtítulo: "Escenas de la vida del Cuzco", indica el fin primordial que persigue el escritor. Esta, con el relato de varias historias sueltas, debilita el núcleo en la novela, supuestamente basado en el asesinato de Angélica por su confesor, y, a cambio posibilita la

representación de un mundo (Cusco) en estado de abandono con relación a los asuntos tratados (48). Así, el abandono es el factor común y la síntesis de la vida cusqueña en la novela.

3.2. La Denuncia en *Aves sin Nido*

Aves sin nido significa la presentación crítica de la realidad andina y, primordialmente, la denuncia consciente contra el abusivo ejercicio de la autoridad política y eclesiástica. Matto novela el mundo andino, tanto vinculado como aislado de la capital, y lo enjuicia con conocimiento, aunque lleno de sentido moral y espíritu burgués.

La denuncia constituye, sin duda alguna, lo más genuino de *Aves sin nido* (49). Protesta cuyo objetivo era corregir los vicios del poder político, mostrar la vida del indígena y terminar con el celibato sacerdotal. Matto de Turner, después de haber examinado la realidad de cada uno de estos tres problemas, plantea una tesis que ideológicamente la identifica con la burguesía liberal de su tiempo. Una mejor organización estatal y jurídica que se esmere en regir los destinos de poblaciones apartadas, el matrimonio o la vida familiar para los ministros de la Iglesia, la educación como único vehículo de civilización y la migración de los hombres hábiles, para educarse y ser "un hombre útil", son las principales propuestas que la novelista exhibe frente a la grave problemática andina.

El plano representativo de *Aves sin nido* denuncia la desarticulación nacional y la situación social andina. Killac, pequeño caserío andino, marca el distintivo de "casa para los notables y choza para los naturales", y se ubica como una antítesis de Lima, como símbolo de los pueblos del interior. La relación de notables e indios, con la participación de forasteros que se inclinan a proteger a éstos, es la que determina la realidad social y política de Killac. Los notables son un grupo institucionalizado de comerciantes y autoridades para esclavizar al indio; los comerciantes, para llevar a cabo la costumbre del "reparto antelado" y los forasteros, para luchar los notables, a favor de los indios.

Lima se opone a esa interpretación crítica del universo andino. Ella es modelo de civilización para los forasteros y para el único estudiante de la novela. En cambio, para los notables no

pasa de ser una ciudad extranjera y para los indios, un mundo aún más desconocido e ignorado. Todo ello explica la desarticulación de nuestra organización política.

La denuncia política, en *Aves sin nido*, acusa a las autoridades políticas (juez, gobernador y subprefecto) de apropiarse, tanto legal como ilegalmente, de los bienes del indio. Así, por ejemplo, con el engaño de abogar por la libertad de Isidro, inocente campanero encarcelado, un tinterillo distribuye las reses de su víctima entre las autoridades. En lo legal y la costumbre, las autoridades políticas gozan de beneficios, tales como: faenas, mitas, contribuciones y banquetes. La denuncia judicial pone en manifiesto la ineficacia del proceso judicial, como parte de la superestructura de la sociedad peruana; critica la ineptitud, la inmoralidad, la poca educación y la convivencia de los jueces con el resto de las autoridades gubernamentales y con los notables de Killac; sobre todo, censura acremente la incapacidad de los organismos judiciales para impartir justicia y la falta de celeridad para esclarecer oportunamente los juicios pendientes.

Matto de Turner perseguía, como meta fundamental de su denuncia, crear conciencia acerca del problema nacional (50) para, después, pasar al plano concreto de las medidas moralizadoras o correctivas que remedien la generalizada corrupción de autoridades locales y libren así, a los pueblos pequeños, de las acciones lesivas de estos malos funcionarios (51).

La denuncia eclesiástica de Matto de Turner se reviste de la misma intención reformista. La novelista, "anticlerical y antibernativa", ve en el clero el liderazgo de "la trinidad embrutecedora del indio", la cuna de un sinnúmero de vicios. Estos males que, por su influencia, causan graves perjuicios en los pueblos de la Sierra, según lo planteado en la novela, son producto del celibato antinatural que se les impone a los sacerdotes. Partiendo de esta premisa es que, en el texto, se exige la abolición del celibato.

Por último, en *Aves sin nido* brota la denuncia sentimental, con un sentido de idealización y protesta, para encarar la situación indígena. La idealización esta contenida en la despersonalización y la reiterada exaltación de los valores del indio. Sin embargo, lo fundamental, en la novela, con respecto al indio, es la protesta de la mísera condición en que vivía esta masa humana (52). Con tal finalidad, presenta una larga "observación de los

problemas que agobiaban al poblador americano de su tiempo" (53). La mita, el reparto antelado y el pongaje dan testimonio de los instrumentos legales con los que el poder local perpetraba la esclavitud sobre el indio. El cuestionamiento de estas vías legales para esquilmar al indio y el enjuiciamiento a la corrupción y perversión de las autoridades en pueblos andinos, han servido de antesala a una corriente literaria que logra imponer el indigenismo, como un movimiento genuinamente nacional (54), y, asimismo, han significado el poder acusador de Clorinda Matto.

3.3. La Autonomía en La Ciudad de los Reyes

La Ciudad de los Reyes, conocida como novela histórica que comprende el período entre 1884 y 1895, no ha sido estudiada. Aparte de algunas referencias que aparecen en el estudio de Porras Barrenechea que, desde el punto de vista histórico, realizara sobre Dávalos y Lissón, en su libro *Fuentes históricas Peruanas*, sólo Mario Castro Arenas, luego de encontrar carencia de recursos literarios en la novela, la considera interesante "por la imagen que ofrece de los intentos autonómicos y federalista del departamento de Loreto" (55). Sin embargo, una nueva apreciación de la novela no puede negar su innovador aporte técnico, con la introducción del monólogo interior, a la novelística peruana; ésta tampoco debe olvidar, sino, al contrario, resaltar la valiosa visión global del país de fines del siglo pasado que constituye la totalidad del mundo representado en la obra de Dávalos y Lissón.

El movimiento autonómico que aparece en la novela es tomado, por el autor, de la insurrección histórica de Loreto en 1896. Dávalos y Lissón presenta el problema autonómico bajo la forma de una polémica nacional. Gracias a las razones que las partes y la opinión pública van exponiendo, en esta confrontación, el lector puede elaborar sus propias conclusiones. Estas, en el caso mío, me llevan a la convicción de que la justa aspiración autonómica de las provincias es el resultado del nefasto gobierno centralista, del aislamiento geográfico y de la diversa realidad de las regiones en el Perú. Todo ello se traduce de la imagen que la novela refleja al criticar el papel de las autoridades políticas, insistir en el aislamiento de Loreto y poner al descubierto las diferencias entre éste y la capital.

La crítica al gobierno centralista se cumple mediante un cuestionamiento de dos niveles. En uno, se lo condena por su acción negativa enmarcada específicamente en la selva; en otro, se le juzga en su conjunto, en todo el país.

Igualmente hay una doble representación de los universos (Lima-Loreto) presentados en la novela: imaginaria y real. La imaginaria, supuesta y falsa, es la idealización de los personajes sobre una realidad que ignoran (la imagen que tienen los limeños acerca de Loreto o de Lima los loretanos, antes de conocerla). La real o verdadera pertenece al plano del lector y se presenta como un producto de la percepción que Alfonso Urzúa —personaje principal— tiene de la misma realidad.

El debate nacional en torno al regionalismo, expresado como aspiración autonómica, en la novela, adquiere una tónica puramente oficial, ya que se entabla entre el Presidente, en nombre del gobierno, y la delegación, que dice representar los intereses de Loreto. Tres reuniones buscaron solucionar el problema pero falta la convicción y madurez política de los delegados, la ignorancia del pueblo limeño sobre la realidad nacional y la lucha de los partidos políticos por el poder parecen haber determinado el derrumbamiento de una solución más adecuada y, por consiguiente, la primacía del centralismo.

El mérito de Pedro Dávalos y Lissón está justamente en haber motivado un debate y una polémica novelesca, en torno a las exigencias de la cruda realidad nacional, entre dos bandos incompatibles, entre el sentir de las provincias y la indigna terquedad centralista, entre el Perú profundo y el puramente convencional: diálogo estéril hasta hoy, por la intransigencia del grupo dominante.

NOTAS

- (1) El presente artículo es un resumen de la tesis que, con el mismo título, se sustentó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en 1985.
- (2) Basadre, Jorge: *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú*. Lima, Edit. Huascarán, 1947. 2da. ed. p. 107.
- (3) Romero, Emilio y Lévano César: *Regionalismo y centralismo*. Presencia y proyección de los 7 Ensayos. Lima, Amauta, 1969. Romero considera, especialmente, la meseta del Titicaca como "la tierra de nadie". p. 11.
- (4) "Presentación", en *Allpanchis*, Nro. 13. Cusco, 1979. Número dedicado al regionalismo.
- (5) *La multitud...* op. cit. p. 215.
- (6) Flores Galindo, Alberto: "Región y regionalización en el Perú". En *Lecturas sobre regionalización*. Lima, Centro de Impresiones de la Universidad del Pacífico, 1981. pp. 79-83.
- (7) Valcárcel, Luis: *Política nacional*. Cusco, Imprenta El Trabajo, 1916. p. 7.
- (8) Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta, 1978. 17 ed. popular. p. 194.
- (9) Basadre, Jorge: *Equivocaciones*. Lima, Casa Editora La Opinión Nacional, 1928. p. 54.
- (10) *7 ensayos...* op. cit. p. 215.
- (11) Id. p. 216.
- (12) Eelaúnde, Víctor Andrés: *La realidad nacional*. Lima, Editorial Villanueva, 1964. 3ra. ed. p. 59.
- (13) *La multitud...* op. cit. pp. 173-175.

- (14) *Enciclopedia universal ilustrada europea-americana*. Tomo L. Madrid, Espasa Calpe, 1923. p. 194.
- (15) *Diccionario enciclopédico Espasa*. Tomo V. Madrid, Espasa Calpe, 1981. 8va. ed. p. 109.
- (16) Lafont, Robert: *La revolución regionalista*. Barcelona, Editorial Ariel, 1971. p. 34.
- (17) Núñez, Estuardo: *La Literatura Peruana en el Siglo XX*. México, Editorial Pomarca, 1965 p. 87
- (18) Tamayo Herrera, José: *Historia social del indigenismo cuzqueño siglos XVI-XX*. Lima, INC., 1980. p. 31.
- (19) *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*. Volumen 9. España, Aguilar, 1969. p. 62.
- (20) Orbegoso, Efraín: "En la regionalización: El mar territorial gran ausente". En: *Dominical de El Comercio*. Lima, diciembre 7, 1975. pp. 4-5.
- (21) Charles Brun, Jean: *El regionalismo*. Madrid, Francisco Beltrán Editor, 1918. Traducción del francés por José Acuña. p. 292. En esta página, Charles Brun, establece las diferencias entre concen-
- tración y centralización.
- (22) Abugattás, Luis: "Bibliografía, migración, urbanización y marginalidad en el Perú". En *Apuntes*. Año V. No. 9. Lima, 1979. pp. 151-154.
- (23) Losada, Alejandro: *Creación y praxis*. Lima, UNMSM, 1976. pp. 211 y 218.
- (24) Mariátegui, José Carlos: Op. cit. p. 239
- (25) *El Perú actual (sociedad y política)*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1970. p. 32.
- (26) Id. p. 20
- (27) Tamayo Herrera, José: Op. cit. p. 80.
- (28) Escobar, Alberto: *La narración en el Perú*. Lima, Editorial Letras Peruanas, /1956/. p. 10.
- (29) *7 ensayos...* op. cit. p. 244 y *La realidad nacional...* op. cit. p. 115.
- (30) Para Luis A. Sánchez, Melgar es el iniciador de la poesía peruana y del romanticismo; Tamayo Vargas y Alberto Tauro inciden en el nacionalismo del poeta; José Gálvez apunta la profundidad y

fuerza de la poesía melgariana y Porras Barrenechea encuentra en Melgar la voz de las mitas, la tierra, los campamentos y los obrajes.

- (31) Mariátegui busca recuperar la figura de Palma, empequeñecida y deformada, de las manos de Riva Agüero y su clase.
- (32) Ventura García Calderón trata a González Prada como "el menos peruano de los escritores": *Literatura peruana*. New York, Paris, 1914. p. 78.
- (33) Sánchez, Luis: *Introducción crítica a la literatura peruana*. Lima, Villanueva, 1972. p. 110.
- (34) Seudónimo de Torres Lara quien, antecediendo a Matto de Turner, escribió la novela: *La trinidad del indio o costumbres del interior*. Lima, Imprenta Bolognesi, 1885.
- (35) Aun Mercedes Cabello, a pesar de los elogios recibidos por algunos críticos que la prefirieron ante Clorinda Matto, corre esa suerte. Tamayo Vargas y Ventura García Calderón, entre otros, han figurado como sus admiradores.
- (36) Mariátegui, José Carlos: *7 ensayos...* op. cit. p. 278.
- (37) Castro Arenas, Mario: *La no-*

vela peruana y la revolución social. Lima, José Godard, /sf/. 2da. ed. p. 160.

- (38) Cornejo Polar, Antonio: *La novela indigenista*. Lima, La-sontay, 1980. pp. 49-53.
- (39) Losada, Alejandro: Op. cit. p. 271.
- (40) Cornejo Polar, Antonio: Op. cit. p. 81.
- (41) Ortega, Julio: *La cultura peruana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 53.
- (42) Losada, Alejandro: Op. cit. pp. 79-80.
- (43) Núñez, Estuardo: *La literatura peruana...* op. cit. p. 134.
- (44) Lukács, Georg: *La novela histórica*. México, Era, 1966. p. 298.
- (45) Riva Agüero, Ventura García Calderón y Tamayo Vargas comparten la opinión de encontrar en Mercedes Cabello el valor de ser la primera novelista nacional.
- (46) Tamayo Herrera, José: Op. cit. p. 60. En el libro se corrobora lo dicho acerca del problema textil.
- (47) Sánchez, Tamayo Herrera y

Castro Arenas lo han valorado así.

- (48) Existe unanimidad y diversidad de criterios al respecto.
- (49) Ninguno de los críticos ha podido negar la capacidad de denuncia que tienen las novelas de Clorinda Matto.
- (50) Carrillo, Francisco: *Clorinda Matto de Turner y su indigenismo literario*. Lima, Biblioteca Universitaria, 1967. p. 33. También Basadre resalta que *Aves sin nido* tiene de propaganda y de denuncia.
- (51) Cuadros, Manuel: *Paisaje y obra... mujer e historia: Clorinda Matto de Turner*. Cusco, Rozas Sucesores, 1949. p. 114. El autor incide en la necesidad de escuchar y aplicar el criterio moralizador de Matto de Turner para mejorar la administración pública.
- (52) Moreyra Paz Soldán, Carlos: *Bibliografía regional peruana*. 2da. ed. Lima, Villanueva, 1976. p. 23.
- (53) Urello, Antonio: *José María Arguedas: el nuevo rostro del indio*. Michigan, The University of Iowa, 1972. p. 23.
- (54) Francisco Carrillo resalta este significado.
- (55) Castro Arenas, Mario: Op. cit. p. 178.

revista andina

EN EL NUMERO 6 CONTIENE:

NACION E HISTORIA REGIONAL EN LOS ANDES ● AGRICULTURA ANDINA Y DESARROLLO CAPITALISTA: MARX Y CHAYANOV ● FRONTERAS INCAICAS SEPTENTRIONALES ● MOVIMIENTOS ETNICOS EN CHARCAS (SIGLO XVII) ● VIOLENCIA COTIDIANA EN EL SUR ANDINO (SIGLO XVIII) ● ENCOMIENDA SUR-ANDINA ● "LA MUERTE DE ATAHUALPA" ● LINGUISTICA ANDINA ● DOCUMENTACION ANDINA EN LA LILLY LIBRARY (EE.UU.)

PUBLICACION SEMESTRAL DEL:

centro de estudios rurales andinos
"bartolomé de las casas"

Los pedidos de suscripciones deben ser enviados a:

Revista Andina, Administración
Centro Las Casas
Apartado 477
Cusco, PERU

Precios de suscripción anual, porte aéreo incluido:

AMERICA LATINA US\$ 18

OTROS PAISES:

Individual US\$ 20

Institucional US\$ 30

estudios rurales latinoamericanos

Ruth Rama

Las empresas transnacionales y la agricultura en los países en desarrollo: el caso de México.

Alberto Hintermeister

Subempleo y pobreza rural en Centroamérica.

Alex Barril y Jaime Crispi

Alcances y limitaciones de la tecnología campesina.

Armando Blanco

Producción campesina y capitalismo en Colombia.

Oswaldo Néstor Feinstein

Aspectos metodológicos de la evaluación continua.

SUSCRIPCIÓN A LA REVISTA: 3 NUMEROS ANUALES

	Personal	Institucional	Colección
América Latina	US \$ 20	US \$ 27	US \$ 72* (I/78 VII/84)
Estados Unidos y Canadá	US \$ 24	US \$ 30	US \$ 100*
Otros países	US \$ 30	US \$ 33	US \$ 105*
Colombia	US \$ 1.200	US \$ 2.000	US \$ 4.000

* Correo superficie; Correo aéreo enviar US \$ 30 más.

Apartado Aéreo 11386

Carrera 4.A No. 25-62 TEL: 283771
Bogotá, Colombia

tarea

Revista de Educación y
Cultura de la
Asociación de Publicaciones
Educativas, TAREA
Nº 16, Diciembre 1986.



La Educación Popular como una
nueva manera de hacer política
Entrevista a Carlos Núñez
Gonzalo Espino R.

Práctica Educativa y Sujeto Popular
(Taller Andino de Metodología)
Maruja Boggio

Memoria del II Encuentro de Educación Popular de América Latina
y El Caribe

Actualidad de la Educación Popular en el Perú
Manuel Iguñiz

Movimiento Regional y Organización Popular
Narda Henríquez

Encuentro Metropolitano de Organizaciones Vecinales:

- . Una experiencia educativa de masas
Estela Gonzalez
- . El reto de la educación y la cultura
José Luis Carbajo
- . Luces y sombras en la relación gobierno local y organización popular
Carlos Frías

Documento
Educación para la paz
Miguel Azcueta

Suscripciones por 3 números al año: Nacional I/. 50
América Latina \$ 10
Otros países \$ 12

Horacio Urteaga 976 - Jesús María / Apartado Postal 234 - Lima - Perú



Instituto de Pastoral Andina

cusco - Perú

PRESIDENTE:

Mons. Jesús Mateo Calderón Barreto
Obispo de Puno

COMITE EJECUTIVO:

Andrés Gallego García, María Dolores Izquierdo,
Víctor Ramos y Raymundo Finch

DIRECTOR:

Andrés Gallego García

alpanchis phuturinqa

DIRECTOR:

Javier Igúñiz Echeverría

COMITE DE REDACCION:

Andrés Gallego García, Abdón Patomino Mene-
ses y Diego Irarrazaval

Con las debidas licencias:
Mons. Jesús Mateo Calderón B.
Presidente del IPA

El Instituto de Pastoral Andina publica
también la revista "PASTORAL ANDINA"
Pedidos e informes: Apartado 1018. Cusco, Perú.

Este libro se terminó de imprimir en Marzo de 1987
en los Talleres Gráficos de Tarea. Asociación de
Publicaciones Educativas
Horacio Urteaga 976
Teléf.: 23-0935