



Roles y legitimidad de los envarados: hacendados, *ruwales* y relación con el Estado en comunidades Q'ero (Cusco, Perú, 1922-2020)

Roles and legitimacy of the communal indigenous authorities: landlords, *ruwales* and relations with the State in Q'ero communities (Cusco, Peru, 1922-2020)

Guillermo Salas Carreño¹  <https://orcid.org/0000-0003-4770-4550>

¹ Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, PERÚ.  guillermo.salas@pucp.pe

Resumen

Este artículo analiza los roles y la legitimidad de las autoridades de varas de la hacienda Q'ero (Paucartambo, Cusco) y de las comunidades que se formaron a partir de esta. El Estado colonial instauró esta hacienda en el s XVII, sin embargo, en 1922 esta tenía “envarados” característicos más bien de comunidades descendientes de los “Cabildos de Indios” coloniales. Usando registros etnográficos que empiezan en 1922 y trabajo de campo de 2007 y 2008, el artículo muestra que los “envarados” eran fundamentales en la organización del trabajo en la hacienda y su legitimidad externa provenía del hacendado y del Estado. Estaban a cargo de las celebraciones de la época de lluvias vinculadas a su rol de mediadores entre las colectividades de humanos y *ruwales*, lugares con agencia e intencionalidad. Acabada la hacienda en la década de 1960, estos colectivos fueron reconocidos como “comunidades campesinas” por el Estado que les impuso un nuevo esquema de autoridades. Sin embargo, mientras las nuevas autoridades se encargan de la relación con el Estado, los “envarados” continúan ejerciendo sus roles y su legitimidad emerge más bien de la propia comunidad de humanos y *ruwales*, con una muy frágil relación con el Estado.

Palabras clave: comunidad campesina, autoridades comunales, carnaval, hacienda, Estado, no-humanos.

Abstract

This article analyzes the roles and legitimacy of the communal authorities at the Q'ero hacienda (Paucartambo, Cusco) and the communities emerging therefrom. The colonial state established the hacienda in the XVII century. However, in 1922, its authority structure was more characteristic of communities descending from colonial Councils of Indians (*Cabildos de Indios*). Based on ethnographic records beginning in 1922 and fieldwork conducted in 2007 and 2008, the article shows how communal indigenous authorities, whose external legitimacy came from the landlord and the state, were essential to organizing hacienda work. As part of their role as mediators between humans and *ruwales* (places with agency and intentionality), these authorities were responsible for the rainy season festivities. When the hacienda closed in the 1960s, the state recognized these collectives as ‘peasant communities’ and imposed a new authority structure. While these new authorities were in charge of the relations with the state, the communal indigenous authorities continued in their roles. Their legitimacy emerged directly from the community of humans and *ruwales* and was only weakly tied to the state.

Keywords: peasant community, communal authorities, carnival, hacienda, state, non-humans.

Recibido: 08 Junio 2022 | Aceptado: 19 Diciembre 2022



Introducción

Este artículo explora la institución de los envarados en Quico y Japu, dos comunidades campesinas ubicadas en la provincia de Paucartambo, en la región del Cusco, Perú. Conjuntamente con Marcachea, Q'ero Totorani y Hatun Q'ero constituyen las cinco comunidades que actualmente se autoidentifican como Q'ero. Debido a su historia de relaciones con investigadores cusqueños y extranjeros, estas comunidades tienden a ser presentadas como arquetipos de la autenticidad indígena en la esfera pública cusqueña y entre extranjeros interesados en prácticas indígenas que son asociadas a cierto ambientalismo con tonos místicos. Estos estereotipos tienen mucho de idealización, no están sólidamente respaldados por evidencias y en términos prácticos, dependiendo del contexto, pueden ser beneficiosos o perjudiciales para los Q'ero (LeBorgne, 2005; Salas Carreño, 2012).

Los envarados tienen origen en los “Cabildos de Indios” coloniales. De acuerdo con la estructura impuesta por las Reformas Toledanas de 1570, cada “Reducción de Indios” se constituía también en una doctrina (parroquia) y tenía un cabildo. Las autoridades del cabildo, “de indios” o “de españoles”, llevaban varas como símbolo de su autoridad (Fuenzalida, 1970). A raíz de la derrota de Gran Rebelión en 1783, las autoridades del “Cabildo de Indios” asumieron el rol del pago de los tributos que hasta entonces era responsabilidad de los Curacas constituyéndose en la principal autoridad de las poblaciones indígenas en la colonia tardía (Diez, 1998; O'Phelan, 1997; Stern, 1987; Thomson, 2002). Conforme el poder de los Curacas se fue debilitando y las autoridades del cabildo de indios tomaron su lugar, la mediación entre los seres que constituían el paisaje –como montañas y tierras con agencia e intencionalidad, que llamo *ruwales*, tal como es el uso actual en Japu–, y las comunidades humanas que estaban a cargo de los Curacas, fue asumida por los envarados (ver Gose, 2008). En 1824, la naciente república del Perú eliminó la legislación colonial asociada a los “Cabildos de Indios” y así desconoció a sus autoridades, los envarados. En la práctica, sin embargo, los envarados siguieron representando a los comunes de indígenas, más aún cuando el Estado peruano reinstauró el tributo a la población indígena –con el nombre de “Contribución de Indígenas”– en 1826. Los envarados fueron quienes se encargaron de recolectar y pagar estos tributos (Castillo, 2007; Diez, 1998, 2014; Pérez Galán, 2004).

El Estado republicano nunca reconoció legalmente a los envarados como autoridades legítimas de los colectivos de ciudadanos que vivían en espacios rurales y eran marcados étnicamente como “indígenas”, a pesar de que estos eran quienes recolectaban y entregaban los tributos. El Estado tampoco los tomó en cuenta cuando reconoció la “Comunidad de Indígenas” en la Constitución de 1920 ni cuando esta fue renombrada como “Comunidad Campesina” en 1970 (Castillo, 2007). Sin embargo, paralelamente a las estructuras de

autoridades impuestas por el Estado en el s XX, muchas comunidades descendientes de antiguos “Cabildos de Indios” mantuvieron sus envarados y, particularmente en el sur andino peruano, los siguen manteniendo hasta la actualidad. ¿Cuál es el rol de los envarados si estos no son reconocidos por el Estado? A pesar que investigadores como Gow (1973) presagiaban la desaparición de este tipo de figuras asociadas a los sistemas de cargos luego de la Reforma Agraria, esto no ha sucedido.

El caso de los envarados de las comunidades Q'ero es particularmente interesante porque se trata de un sistema que funcionaba al interior de una hacienda que se remonta al temprano s XVII. En contraste, lo usual es que los envarados, al proceder de “Cabildos de Indios”, estén asociados a comunidades libres o a aquellas que fueron sojuzgadas por la expansión de las haciendas a fines del s XIX. Este artículo rastrea cómo funcionaba la institución de los envarados durante el régimen de hacienda en el siglo XX, cómo este continuó y fue transformándose luego de la Reforma Agraria, cómo se quebró momentáneamente en 2008 y cuál era su situación a inicios de 2020.

El término *ruwal* (del castellano lugar) o su plural, *ruwalkuna*, es un hispanismo en Quechua que se usa actualmente en Japu y otras comunidades para referirse a los lugares con nombre, agencia e intencionalidad propios y que incluyen a aquellos que son tratados con los honoríficos *pachamama* (madre tierra, típicamente campos de cultivo y lugares habitados por los seres humanos) y *apu* (señor, típicamente altas montañas). Uso *ruwales* para referirme genéricamente a estos seres que constituyen el paisaje y que son dueños y dueñas de su propia fertilidad y de la de los demás seres que dependen de ellos –plantas, animales, seres humanos– de modo que sin su generosidad la vida es imposible (Allen, 1988; De la Cadena, 2010; Salas Carreño, 2019). Trato a los *ruwales* no como creencias religiosas abstractas que en última instancia no son reales, sino como seres que coemergen en mundos quechuas a través de prácticas, cotidianas y rituales, de cohabitación y comensalidad. Para otros trabajos sobre ontologías andinas ver Mannheim (2020), Mannheim y Salas Carreño (2015) y para críticas a este tipo de perspectivas ver Canessa (2020) y Gose (2018).

Las fuentes que uso para analizar la institución de los envarados a lo largo del siglo XX hasta la actualidad son textos etnográficos que se produjeron desde 1922. Asimismo, utilizo información producida en mi propio trabajo de campo etnográfico llevado a cabo en Japu en 2007 y 2008, y que incluyó visitas a Quico. Estuve aproximadamente un total de seis meses en la comunidad entre mis diferentes estadías, viviendo en el hogar de los ahora finados don Luis Machacca y doña Martina Samata, en el sector Raqch'i. Durante mi estadía en Japu me desempeñé como profesor voluntario en su, entonces, escuela unidocente. El trabajo de campo lo llevé adelante primariamente en Quechua. La información para 2020 proviene de conversaciones con comuneros de Japu en la ciudad del

Cusco y a través de llamadas telefónicas que giraron alrededor del carnaval que acababa de finalizar y de los avatares de esta institución en los últimos años.

Las comunidades Q'ero

La hacienda Q'ero (*Queros*) nació en 1617 cuando estas tierras conjuntamente con Mollamarca, Umamarca, Archi y Sisipata, todas ubicadas en el partido de Paucartambo, fueron otorgadas por el Estado colonial a Gabriel Ruiz de la Peña (Gutiérrez, 1984; Morote, 2005). Quico y Japu (escritos como *Quico* y *Apu*) son mencionados como anexos de la hacienda *Queros* en 1808. Desde mediados del siglo XIX, Q'ero y sus anexos fueron propiedad de la familia Yábar, que también fue dueña de Mollamarca hasta los 1960 (Challco, 1994; Gutiérrez, 1984). A diferencia de la gran mayoría de haciendas andinas, Q'ero tuvo un origen colonial relativamente temprano.

De acuerdo a Flores Ochoa (2005), en gran medida por las gestiones que llevó adelante el antropólogo Oscar Núñez del Prado a raíz de la investigación que dirigiera en la entonces hacienda Q'ero en 1955, a inicios de los 1960 los entonces colonos llegaron a un arreglo con el hacendado para comprarle sus tierras. Así, estas pasaron a manos de los Q'ero antes de la Reforma Agraria de 1969. En la década de 1980 fueron formalmente subdivididas en un conjunto de comunidades campesinas reconocidas por el Estado, logrando además obtener los títulos de propiedad de sus tierras. Cabe mencionar que la "Comunidad Campesina" es la institución más importante del espacio rural peruano. Esta supone un territorio comunal, un conjunto de familias que la conforman, unas autoridades que la representan en el exterior y la regulan internamente, y relaciones con instituciones estatales que la reconocen y le dan legitimidad (Diez, 2006).

Las actuales comunidades campesinas Q'ero tienen territorios accidentados de fuertes pendientes y que van desde altitudes superiores a los 5000 metros con glaciares hasta terrenos a 2000 metros de altitud en la Selva Alta amazónica. Tienen un patrón de residencia relativamente disperso y practican una serie de cambios de residencia en diferentes altitudes a lo largo del ciclo agropecuario anual permaneciendo de forma más estable en el piso de puna (Flores Ochoa y Fries, 1989; Webster, 1972). El centro cívico-ritual de cada comunidad típicamente incluye una capilla católica, una escuela (construida luego del fin de la hacienda) y las casas de las familias que se mantienen deshabitadas durante casi todo el año, excepto en las festividades de la época de lluvia y a la fiesta de *Kurpus* (Corpus Christi), asociada al retorno de la peregrinación de Quyllurit'i. Las casas del centro cívico-ritual, constituidas por una sola habitación, son relativamente más grandes que aquellas en las que residen más permanentemente las familias, pues son usadas fundamentalmente para recibir a los participantes de las festividades (Núñez del Prado, 1957).

Estas comunidades comparten un conjunto de características que las distinguen de sus vecinas, de lo cual los Q'ero son claramente conscientes, siendo las más resaltantes su tradición musical y textil (Silverman, 1998; Wissler, 2009). Su fama de autenticidad indígena prístina está asociada con estas características distintivas y con su supuesto aislamiento de la sociedad mayor asociado a su lejanía del Cusco y de Paucartambo, y la dificultad que hasta hoy existe para llegar a ellas. Esta fama empezó con la “expedición” de investigadores de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco de 1955. Los artículos del diario La Prensa que informaban sobre esta caracterizaron desde un inicio a Q'ero como “el último ayllu Inka”, que también fue el título de la compilación publicada en 1983 sobre investigaciones en estas comunidades (Flores Ochoa et al., 1983) y su uso, se ha extendido ampliamente en redes interesadas en prácticas indígenas asociadas a ambientalismo con tonos místicos más allá del Perú.

Quico y Japu son las comunidades Q'ero que se encuentran más lejanas de Paucartambo, la capital provincial. Ambas colindan con el distrito de Marcapata de la provincia de Quispicanchi. En 2007, cuando por primera vez viajé a Japu, ir de Cusco al punto de carretera más cercano tomaba unas siete horas en un bus de la ruta Cusco–Puerto Maldonado. La actual Carretera Interoceánica ha reducido este tiempo de viaje en bus, pero ha aumentado el trayecto a pie para llegar a Japu, puesto que parte de su trazo entre Ocongate y Marcapata ha sido desplazado hacia el sur, quedando más lejos de Japu. Luego de bajar en Coline, un pequeño grupo de casas a unos 4000 metros de altitud había que caminar unas cinco horas pasando el abra de Kinsaqucha, a 4700 metros de altitud, para llegar a la comunidad (Figura 1).



Figura 1. Mapa de ubicación de las comunidades Q'ero (Fuente: Elaboración propia en base a Instituto Nacional de Cultura (INC)-Cusco, 2006).

Para llegar de Japu a Paucartambo, la capital provincial, se necesitan dos jornadas a pie. En contraste, se puede llegar al pueblo de Marcapata (provincia de Quispicanchi) en

unas ocho horas “bien caminadas”. Debido a estas diferencias de jurisdicción, para poder acceder a servicios estatales como el Seguro Integral de Salud (SIS) los pobladores de Japu tienen necesariamente que ir hasta el mucho más lejano Paucartambo. No pueden beneficiarse del SIS si es que van al más cercano Puesto de Salud de Marcapata, pues está ubicado en la provincia de Quispicanchi. A fines de la década del 2000, para viajar a Cusco los comuneros de Japu y Quico caminaban hasta la carretera Cusco–Puerto Maldonado y allí esperaban un camión que los llevara hasta Ocongate o Urcos, para luego tomar un bus hasta Cusco. Ocongate también se constituía como un importante centro burocrático y mercantil. Por ejemplo, las mujeres de Japu y Quico acudían allí para gestionar su inclusión en el programa estatal de transferencias monetarias condicionadas. Las únicas personas que viajaban raras veces a Paucartambo eran las autoridades comunales cuando se veían obligadas a realizar una gestión ante el Municipio Provincial, la Unidad de Gestión Educativa Local o el Centro de Salud de Paucartambo.

En 2007, Japu tenía 74 hogares viviendo en un patrón relativamente disperso en tres sectores: Yanaruma, Quchamarka y Raqch'i. El centro cívico-ritual –Hatun Japu– si bien tenía la escuela primaria, permanecía inhabitado casi todo el año siendo usado solamente durante las fiestas (Figura 2). La población de Japu era quechuahablante. Las mujeres mayores no hablaban castellano y las jóvenes tenían un comando muy limitado. Si bien los varones tenían un mayor manejo del castellano este era también limitado. En 2007 Japu no contaba con electricidad ni agua entubada. La única institución estatal era una escuela unidocente en la que se impartían los primeros cuatro años de primaria.

La economía familiar descansaba en la agricultura y pastoreo de subsistencia. Los jóvenes varones entre 15 y 25 años migraban estacionalmente a la minería de oro de Madre de Dios, donde muchas veces eran explotados y estafados. Otros lo hacían a la ciudad del Cusco para trabajar haciendo adobes o como obreros de construcción. Solamente tres viajaban en julio y agosto a la ciudad para ofrecer sus servicios como *paqu* –persona conocedora de las prácticas de mediación entre humanos y *ruwales*– para agencias de turismo místico y familias de clase media cusqueña. No había personas de Japu que residieran permanentemente en la ciudad del Cusco. El panorama en Quico era bastante similar.



Figura 2. Hatun Japu, centro cívico-ritual de Japu (Fuente: Elaboración propia, foto del autor tomada desde Inkapata, 2008).

Los envarados de la hacienda

Las haciendas andinas similares a Q'ero consistían en propiedades privadas de grandes extensiones que pertenecían a un individuo o una institución –como una orden religiosa, por ejemplo– y que en la práctica incluían a las personas que vivían en ellas, típicamente llamados *colonos* o *yanaconas*. Estas personas estaban obligadas a trabajar las mejores tierras de la hacienda y pasteaban los animales del propietario a cambio de poder cultivar pequeñas parcelas para su autoconsumo, pastear unos pocos animales y tener acceso a leña. Los propietarios no vivían en la hacienda sino en la capital provincial o departamental, y esta era controlada cotidianamente por un empleado, típicamente llamado *mayordomo*. Dentro de la hacienda el patrón era la autoridad moral última, asociada a discursos y prácticas patriarcales no exentas del uso ritualizado y muchas veces arbitrario de la violencia. Los hacendados eran parte de la elite regional y eran o estaban muy vinculados – por parentesco y compadrazgo – a quienes controlaban las instituciones estatales en la región (Anrup, 1990; De la Cadena, 2000; Guerrero, 1991; Poole, 1988).

Los cargos de envarados en la época de la hacienda Q'ero en gran medida corresponden con los contemporáneos y sus nombres apuntan a sus orígenes en el cabildo colonial. Según Oscar Núñez del Prado (1957), quien visitó Q'ero en 1955 y Juan Ossio

(2005) que estuvo allí en 1966, así como por la información de mi trabajo de campo, durante la hacienda había tres cargos de varas: el *alwasir* (alguacil), el *rihirur* (*regidor*) y el *alkalri* (alcalde).

El *alwasir* era el envarado de menor rango. Se trataba de jóvenes varones quienes estaban a cargo de tocar el *pututu* o *wusina* (bocina), una trompeta de caracol marino. Debía asegurarse que todos recibieran las comunicaciones de los *rihirur* y el *alkalri*, sobre todo las convocatorias a faenas colectivas. Cada uno de los *alwasir* tenía un ayudante que era llamado *apiri* (posiblemente de *alférez*) pero que no era un envarado.

Los *rihirur* eran envarados de segundo rango, los ayudantes directos del *alkalri* que se encargaban de coordinar los trabajos colectivos junto con este. Para ser *rihirur* se tenía que vivir en pareja e idealmente estar casado por la iglesia. El *alkalri* era el envarado de más alto rango y para serlo no sólo debía haber ocupado algunos de los cargos inferiores en años previos, sino también debía estar casado por la iglesia. El requerimiento del matrimonio para los envarados suponía que el cargo era pasado por un hogar antes que por un individuo. Como veremos más adelante, esto está ligado a una serie de responsabilidades de organización de festividades. Estos cargos asumidos por una pareja, se corresponden con un extendido patrón en los Andes: se llega apropiadamente a la adultez solo a través del matrimonio (Allen, 1988; Isbell, 1978; Rasnake, 1988).

Un cargo posterior al de *alkalri* era el de *kapillayuy* (el que tiene la capilla) que era asumido por un *kuraq* –una persona mayor respetable por haber ocupado varios cargos– que se encargaba de guardar las llaves de la capilla. Tanto Núñez del Prado (1957), Ossio (2005) como Yábar Palacios (1922) sugieren que el *kapillayuy* también era un *paqu* reconocido y un consejero del *alkalri*. Otro cargo el *huntarira* (probablemente una quechuización de *juntador*) que estaba encargado de proveer para acudir a la peregrinación a *Quyllurit'i* y la asociada celebración de *Kurpus* (de *Corpus Christi*), al retorno del santuario en la época seca. Por otro lado, el *arariwa* estaba encargado de cuidar las chacras de la incursión de animales, así como de hacer las ofrendas de comida necesarias a los *ruwales* de modo de asegurar que no cayera granizo ni helada y que se tuviera una buena cosecha. Sobre el *arariwa* en Hatun Q'ero ver Cometti (2015, p. 147) y para comunidades de Ocongate ver Gow y Condori (1976).

Otros cargos estaban inherentemente ligados a la hacienda. El *mandón* era un miembro de la comunidad que estaba encargado de hacer cumplir las órdenes del mayordomo. Muchas veces tenía que viajar a la residencia del hacendado para recibir órdenes y establecer coordinaciones entre este y el mayordomo. El cargo de *kuntarur* (contador) estaba dedicado a llevar las cuentas de la cosecha y de los animales del hacendado. Otro, el de *qullana* (primero), era típicamente un joven fuerte, tenía la responsabilidad de empezar y liderar el trabajo agrícola colectivo para cultivar las tierras

destinadas al hacendado. Webster (1972, p. 40) reporta que cuando terminó la hacienda el cargo de *qullana* desapareció en Hatun Q'ero pero siguieron existiendo los de *mandón* y *kuntarur* puesto que el trabajo colectivo y la venta de esa producción estaban destinados a saldar la deuda que habían adquirido con el hacendado a cambio de sus tierras. En Japu, a diferencia del *mandón* y el *kuntarur*, cargos que ya no existen desde el fin de la hacienda, durante las faenas comunales actuales sigue existiendo el rol de *qullana* quien es el que lidera el ritmo de trabajo de las faenas de cultivo de las chacras comunales que aún se siguen llamando *asinda allpa* (tierra de hacienda). También existía el cargo de *wakiru* (vaquero) que cuidaba los animales del hacendado. Actualmente en Japu este cargo se mantiene y debe cuidar el ganado que pertenece colectivamente a la comunidad y que es usado para solventar los gastos de las autoridades.

Como en muchos otros sistemas de cargos, no era necesario que cada persona asumiera absolutamente todos los cargos secuencialmente. Sin embargo, era fundamental asumir un grupo de estos a lo largo de la juventud y madurez para llegar a ser reconocido como un *kuraq*, una persona mayor respetable (ver Pérez Galán, 2004; Rasnake, 1988).

Por encima de los envarados y todos los otros cargos mencionados estaba el mayordomo que era un empleado que respondía solo al hacendado y que no era de la comunidad, sino que provenía de algún pueblo de la región. Don Sebastián, un *kuraq* de Japu que estaba en sus sesentas el 2008, comenta sobre el mayordomo en Japu y sobre el fin de la hacienda. Llama la atención que don Sebastián recuerda la Ley de Reforma Agraria de 1969 pero no menciona cómo la propia comunidad logró comprar sus tierras del hacendado:

Cualquier falta que hubiera, o si no cuidó la chacra en la noche – la gente siempre se equivoca – el mayordomo puesto por el hacendado hacía lo que le daba la gana. A su gusto arreaba a la gente, azotándola con su reata. Imponían su voluntad. Envalentonados, tenían poder esos mayordomos. Daban miedo. Ese tiempo lo terminó la ley de don Juan Velasco Alvarado. El favoreció a los campesinos. (Entrevista, 30 de marzo de 2008; mi traducción del quechua)¹

En esa misma conversación, me llamó la atención cómo don Sebastián asociaba claramente a los envarados del tiempo de la hacienda con el sufrimiento de tener que asumir forzosamente roles indeseables. Esto está lejos de ser un servicio a la comunidad asociado al estatus social y a la respetabilidad en la comunidad, como tienden a ser enmarcados estos cargos en la literatura:

¹ Quechua: “*Imapichá huchayuy kan, mana chakrampi puñunchu, runaqa phaltarukumpuni, chay asindaruq churamusqan madrumu, anchaytaqa munayñintaya ruwaq madrumu. Atiy gustunta katiriyimun chay riyatayuy. chaywan suq'aspa runataqa. Munayñiyuy karanku, wapu, pudirñiyuqya karanku madrumukunaqa. Manchani. Anchay timpuyá tukun chay wiraqucha Juan Velasco Alvaradoq liy. Pay phawrisin kampsinuta, riki.*”

Esos roles de envarados eran impuestos a la fuerza, obligatoriamente. Es tu camino entonces, ¡entra ya carajo! ¡Debes hacerlo! De esta manera la gente era empujada a asumir estos cargos, a la fuerza, contra su voluntad. Aun cuando reclamaban “yo no tengo fuerza, soy persona de mi casa.” De todas formas, lo imponían obligatoriamente. (Entrevista, 30 de marzo de 2008; mi traducción del quechua)²

De este testimonio también se desprende que los envarados eran forzados a cumplir estos cargos por el mayordomo, antes que ser elegidos por el colectivo de jefes de familias que es como se los eligen en las comunidades Q'ero contemporáneas.

Los envarados eran fundamentales para el manejo de la hacienda pues ellos eran los que efectivamente coordinaban los trabajos colectivos necesarios tanto para la producción agropecuaria, como para el mantenimiento de la infraestructura de la hacienda durante el año en el que ejercían sus funciones:

[Los envarados] hacían cultivar las chacras. Eran los mejores envarados. Llevaban a cabo las órdenes del hacendado. Lo que fuera, todo, lo tenían que hacer. Hacían construir los puentes, hacían arreglar los caminos. De todas formas, tenían que llevar la vara todo el año. Sufrían todo el año. (Entrevista, 30 de marzo de 2008; mi traducción del quechua)³

Estas necesidades de coordinación hacían que, en palabras de don Sebastián, “en aquel tiempo de la hacienda, había más envarados, había más sectores” (entrevista, 30 de marzo de 2008; mi traducción del quechua)⁴. En contraste y por más que existen tierras que se cultivan con faenas, actualmente no se requiere coordinar colectivamente el trabajo de la cantidad de tierras que entonces eran cultivadas exclusivamente para el hacendado.

Si bien el hacendado mandaba en la hacienda a través del mayordomo, ni uno ni el otro tenían el conocimiento tecnológico-social para organizar la producción de los complejos ecosistemas andinos como el de Q'ero. Las prácticas de construir consensos sobre el manejo agropecuario, la coordinación de múltiples ciclos, las rotaciones y descansos de sectores de barbecho sectorial dependían de los consensos que eran producidos por los envarados (Earls, 1991). Poder llevar adelante las necesarias coordinaciones para una buena producción dependía de su capacidad de persuasión y carisma, aunque detrás de estas estuviera la posibilidad de la coerción y la violencia del mayordomo.

Su legitimidad externa – que en última instancia estaba asociada a la violencia del mayordomo – provenía de recibir sus varas del hacendado o de una autoridad estatal. En

² Quechua: “A la phirsa chay varayuykunaqa, putuy diwirñinkumanta, wachuykin chayqa, yasta karahu haykuy, ruway awir, ruwanaykin ñispa a la phirsata tanqayquq chay kargumanqa, mana, mana munashan, mana kallpa kanchu wasi runan kani, nishaqtapas. Aha, ubligashuntapuni ruwachiq.”

³ Quechua: “Chakrata ruwachinku. Paykuna mihur invararu kanku. Chay asindaruq kamachinta ruwanku. Imamapas tirashanku, pusana, chaypi tudu kayuspa. Chakakunata ruwachinku, ñankunata allchachishanku. Vara apayusqa watantimpuni. Watantin suphrin.”

⁴ Quechua: “Varayuy, chay anchay asinda timpupi mas karqan, mas siktur karqan chay.”

cambio, la capacidad de persuasión y carisma dependían de cómo llevaban adelante las celebraciones que tenían a su cargo, en la época de lluvia. Estas eran tres fiestas que empezaban con el viaje a Paucartambo o a Marcapata para recibir las varas:

Primero recibían la vara. Iban a Paucartambo o a Marcapata. No recibían las varas aquí mismo [en Japu]. Primero, recibían la vara, después retornaban. Pasaban un día entero, ahí pasaban fiesta. En [el día de] compadres se hacía chayampuy (la llegada). [...] Después, el carnaval. Luego de todo el carnaval, la pascua. Los envarados hacían estas tres [fiestas]. Pasaban tres cargos en el año. (Entrevista, 30 de marzo de 2008; mi traducción del quechua)⁵

La información de la década de 1920 menciona que los nuevos envarados recibían sus varas⁶ de manos del hacendado o del gobernador en Paucartambo (Yábar Palacios, 1922). Núñez del Prado (1957), para 1955, sólo menciona que el hacendado era quien entregaba las varas en su casa de Paucartambo. Ese viaje a Paucartambo era fundamental en la reproducción de la dependencia y subordinación de la comunidad frente al mundo hispanohablante del hacendado y de las instituciones estatales. Los envarados no eran tales hasta recibir la vara del poder externo a la comunidad, encarnado por el hacendado o el gobernador en 1920 y por el hacendado en 1955. Tal como don Sebastián menciona para Japu y Quico este viaje podía ser también a Marcapata, cuando estos sectores estaban alquilados a algún hacendado asentado en este pueblo (lo que solía suceder por su mayor proximidad, ver Figura 1).

El recibir las varas es un acto que se encuentra en la razón de ser misma de las autoridades en espacios locales: articular el interior de un grupo social con el exterior (Ansion et al., 2000). Esto es aún más patente en sociedades campesinas donde el poder superior es externo y estatal (Wolf, 1972). La fuente de legitimidad externa de estas autoridades proviene de este poder externo y mayor que entrega las varas. En los casos de comunidades libres que tenían envarados era claro que recibir las varas de autoridades estatales reproducía el vínculo entre la comunidad y el Estado republicano –por más que este último no reconociera a los envarados como autoridades oficiales– y era este su fuente de legitimidad externa. Siendo Q'ero una hacienda, el que las varas hayan sido entregadas por el hacendado o por una autoridad estatal en los años '20 muestra cuán interrelacionado estaba el régimen de hacienda con las instituciones estatales (Poole, 1988). Que en los '50 solo el hacendado entregara las varas, muestra que el régimen de hacienda ya estaba siendo desasociado de las instituciones estatales y debilitado tanto por los cambios de la matriz

⁵ Quechua: “Pirmiru vara risiwiy, may Paukartamputa rinku, Markapatata rinku hina, mana kaqllapichu varata risiwinku. Aha, vara risiwiq, chaymanta chayamunku anchaypi. P'unchayñintin pasan, chaypi phista pasan. Kumparispi karqan chayampuy. [...] Chaymanta karnawal kaq, karnawalpipuni, pashkuwa. Chay kinsata ruwaq varayukuma, kinsa kargu pasakuq watapi.”

⁶ Como en muchas otras comunidades de la región, estas varas eran y son de chonta (*Bactris gasipaes*) –una palma amazónica de madera muy dura– y estaban usualmente adornadas con aros de plata y con una cruz en su parte superior.

económica del país, como por la fuerte la movilización campesina (De la Cadena, 2015; Kapsoli, 1987). Esto también fue patente en Q'ero en los infructuosos intentos del hacendado de impedir el arribo y la estadía de los investigadores de la Universidad del Cusco en su hacienda en 1955 (Flores Ochoa y Núñez del Prado, 2005). Sin embargo, es claro que los Q'ero –a pesar de los abusos y arbitrariedades mencionadas por don Sebastián–, al recibir las varas de manos del hacendado e inclusive cuando le compraron la hacienda, reconocieron la legitimidad de su propiedad, garantizada por el Estado, hasta el último momento. De esta forma, la legitimidad exterior de los envarados estaba ligada directa o indirectamente al Estado.

Las tres celebraciones que estaban a cargo de los envarados eran: el *chayampuy*, la llegada a la comunidad de los nuevos envarados desde Paucartambo o Marcapata, constituía la primera celebración que menciona don Sebastián. El *pukllay* (juego) era la segunda celebración y la tercera la *paskuwa* (pascua) (Figura 3)⁷. En cada una de estas tres celebraciones los envarados recibían en sus casas del centro cívico-ritual a todas las familias y les brindaban comida, bebida y coca. La calidad de las celebraciones, cuán buenas habían sido, estaba directamente relacionada al prestigio y carisma de los envarados, y a su capacidad de persuasión.

Hacer unas buenas fiestas suponía una fuerte carga de trabajo tanto para las parejas que los asumían, como para su red de parientes y compadres. Era importante disponer de animales para ser sacrificados, así como una considerable cantidad de tubérculos, trago y coca. Asimismo, suponía preparar chicha de maíz y cocinar abundantemente para mucha gente. Adicionalmente debían garantizar que hubiera un número adecuado de danzantes *sarhintu*, comprometiendo para asumir este rol a parientes y allegados. Al terminar el año un hogar envarado probablemente había destinado su producción familiar, incluida aquella de las parcelas adicionales que se otorgaba a los envarados, así como buen número de sus animales, a las fiestas. Por ejemplo, Cometti (2015) menciona para la actualidad que en el *chayampuy* y el *puqllay* en Hatun Q'ero el alcalde envarado sacrifica alrededor de unas diez llamas. Organizar estas fiestas, suponía también poner en acción una estructura de *minka* simétrica (Mayer, 2004) en la que las múltiples formas de ayuda que el hogar del cargo recibía, podían ser ayudas que otros hogares le debían con anterioridad o deudas a ser devueltas en un futuro cuando uno de estos hogares asumiría uno de estos cargos.

La legitimidad interna pues dependía en gran medida de los recursos previos de los hogares envarados, de sus redes de parentesco y compadrazgo y del carisma personal de sus miembros para movilizarlas. Esto es, el éxito de estas festividades dependía del prestigio previo de los envarados y al mismo tiempo consolidaba e incluso lo incrementaba. Su

⁷ En contraste a Japu, Ossio (2005, p. 250), quien estuvo en Hatun Q'ero en 1966 justo al final del régimen de hacienda, señala que el mandón era quien estaba a cargo de la fiesta de Paskuwa. Asimismo Webster (1972) para 1970 reporta que el cargo de Paskuwa en Hatun Q'ero no era asumido por los envarados.

capacidad como autoridad era similar al clásico caso de los *grandes hombres* de las sociedades de Papúa Nueva Guinea (Godelier, 1986). El éxito de estas celebraciones era índice de aspectos fundamentales en la construcción de su autoridad: mostraba su capacidad de lograr objetivos, de guardar las formas y etiquetas asociadas al cargo, y de tener las capacidades mínimas necesarias de persuasión que muchas autoridades locales necesitan (Ansion et al., 2000). Asimismo, el éxito de las celebraciones también mostraba que los envarados podían ser exitosos en su mediación con los *ruwales*, que contaban con su buena voluntad, como explicaré más adelante.

Los envarados de Quico en 1988

En 1988 el sacerdote jesuita alemán Bruno Schlegelberger hizo una investigación sobre religión campesina en Quico con el apoyo del sacerdote jesuita danés y párroco de Marcapata, Peter Hansen, aproximadamente veinte años después del final de la hacienda (Schlegelberger, 1993). Para entonces los Q'ero estaban haciendo trámites para ser reconocidos por el Estado como comunidades campesinas.

De acuerdo a la investigación de Schlegelberger (1993), en la cual baso esta sección, en 1988 solo asumieron un nuevo *rihirur* y dos *alwasir*, pero nadie tomó el cargo de *alkalri*. El *chayampuy* (llegada) se celebró el jueves de compadres, dos semanas antes del domingo de Carnaval. El día anterior por la noche, los nuevos envarados consultaron a un *paqu* para conocer la voluntad de los *ruwales*, se bañaron en el río y se vistieron con sus ponchos festivos. Luego en el centro cívico-ritual, fueron a *Misa Rumi*, una gran piedra, pedestal de una cruz y ubicada en dirección a Kiku Q'uchu, el glaciar más importante de Quico. Allí, cada envarado preparó y brindó un *despacho* –una compleja ofrenda de comida– para los *ruwales* de Quico. Este tipo de ofrendas son realizadas típicamente a nivel doméstico, y solo los envarados las ejecutan en nombre de toda la comunidad. Schlegelberger menciona que ni a él ni al párroco de Marcapata les permitieron asistir a la preparación y quemado de estas ofrendas.

Estas prácticas relacionadas directamente con los *ruwales* –la lectura de coca y las ofrendas complejas de comida– en la noche previa a recibir las varas, -en las que evitaron la presencia de los sacerdotes- muestra una necesaria aprobación interna de los futuros envarados, no solo de los humanos de la comunidad sino también de los *ruwales* que constituían Quico. La lectura de coca hecha por un *paqu* estaba directamente relacionada a la poca claridad que los humanos normales e incluso muchos *paqu* tienen para saber las intenciones de los *ruwales*. Los despachos por su parte estaban dirigidos a ganar su buena voluntad respecto al nuevo rol que iban a asumir, algo crucial dado que el rol de envarados justamente supone mediar entre estos y los humanos, y más aún debido a la arbitrariedad

con que pueden actuar los *ruwales*, ya que son seres mucho más poderosos que los humanos (Salas Carreño, 2019).

Temprano al día siguiente, los nuevos envarados entraron a la capilla y rezaron, se despidieron de los antiguos envarados y partieron por el camino a Paucartambo, en compañía de otros miembros de la comunidad, los *apiri* y los dos sacerdotes. Se detuvieron en el acostumbrado primer lugar de descanso, Quchapata Mach'ay (Cueva de la Laguna), y entraron a la cueva. Los nuevos envarados explícitamente le pidieron al párroco de Marcapata que participara, y los *apiri* le dieron a este las varas para que las bendijera y luego las entregara a las nuevas autoridades. El sacerdote le entregó las tres varas al *rihirur*, y este a su vez le entregó una vara a cada *alwasir*. Luego el sacerdote hizo rezar a todos, tomó juramento a las nuevas autoridades, y dio un breve sermón acerca de sus responsabilidades.

Nótese que mientras las nuevas autoridades no permitieron que los sacerdotes estuvieran presentes en las ofrendas de comida que dedicaron a los *ruwales* en la víspera de recibir las varas, el padre Peter jugó un rol central en Quchapata Mach'ay. Su exclusión de la confección de despachos y su inclusión en la entrega de varas marca claramente la diferencia entre el ámbito interno de la comunidad y la relación con los agentes poderosos del exterior. En Quchapata Mach'ay el párroco de Marcapata, al entregar las varas, personificó el poder exterior a la comunidad anteriormente encarnado por el hacendado y por autoridades estatales.

Esto no es sorprendente por el contexto de los años '80 en la zona. El párroco de Marcapata era parte de un grupo más amplio de sacerdotes jesuitas que estaban a cargo de las parroquias de la provincia de Quispicanchi y trabajaban en la línea del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación (Espinoza e Iberico, 2021; Hansen, 1993). El padre Peter fue muy activo en llevar adelante proyectos en beneficio de las comunidades de Marcapata hasta que murió en 2010 luego de ejercer como párroco por cuatro décadas. Entre estos se pueden mencionar carreteras de acceso a comunidades, pequeñas centrales hidroeléctricas que daban energía a Marcapata y a distintas comunidades, mejoras en escuelas y provisión de suficientes maestros en estas, entre otros. Hasta hoy Quico tiene energía proveniente de la pequeña hidroeléctrica que el padre Peter les ayudó a instalar. La de Japu al parecer nunca pudo funcionar adecuadamente y no puede ser reparada. A través de estas iniciativas, el padre Peter también fue creando un sólido prestigio y un poder político considerable.

Habiendo desaparecido las haciendas y con una presencia muy débil de instituciones estatales en espacios como Quico, no existía un obvio poder externo comparable al del antiguo hacendado. Debido a limitaciones presupuestales, los municipios restringían su intervención a los pueblos capitales de sus circunscripciones. Esto fue cambiando recién hacia fines de los '90 y actualmente el escenario es otro: los municipios cuentan con

presupuestos que les permiten tener presencia en toda su jurisdicción y no solo en el pueblo (Diez, 2007). Esta zona tampoco tuvo presencia estatal asociada al Conflicto Armado Interno. En los '80 la violencia política afectó considerablemente las llamadas Provincias Altas del Cusco (ubicadas en el sur de la región) y zonas vecinas de las regiones de Puno y Apurímac. Marcapata y las zonas vecinas de Paucartambo, como Japu y Quico, se mantuvieron relativamente al margen del conflicto (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003). En este escenario, el padre Peter emergió pues como la encarnación más clara del poder externo a la comunidad.

Tras recibir las varas de las manos del padre Peter en Quchapata Mach'ay, los *apiris* iniciaron a una serie de ciclos de distribución de comida, hojas de coca y alcohol. Marcando cada uno de estos ciclos, los envarados llamaban por su nombre a cada uno de los *ruwales* de descanso del largo viaje desde Quico hasta Paucartambo: Quchapata Mach'ay, Alkalri Samana, Hatun Q'ero, Willkakunka, K'allakancha y finalmente Paucartambo. Luego de esta "llegada" a Paucartambo, hicieron nuevos ciclos para cada uno de los lugares de descanso de forma inversa, de modo que empezaron a "regresar" desde Paucartambo a Quico. De esta forma, el antiguo viaje hasta Paucartambo se llevó a cabo en Quchapata Mach'ay a través de brindar comida, coca y alcohol secuencialmente a todos los *ruwales* en los cuales se solía descansar en el camino a Paucartambo.⁸

Es importante señalar que este viaje de comensalidad con los *ruwales* no tenía el propósito de llegar a Paucartambo para recibir las varas. Estas ya habían sido recibidas de manos del padre Peter antes de iniciarlo. Este viaje hecho a través de ofrendas de comida, coca y trago desde Quchapata Mach'ay, implica que los envarados estaban empezando su año de servicio construyendo una relación respetuosa y positiva con los *ruwales* del camino y con el pueblo de Paucartambo mismo, la capital provincial. ¿Cuál podría ser la necesidad de establecer esta relación positiva con *ruwales* fuera de la comunidad que probablemente los envarados no iban a transitar en tanto envarados? Una primera explicación es que, dado que los anteriores envarados mantuvieron una relación con estos *ruwales*, discontinuarla podría provocar su enojo, algo a todas luces peligroso. Otra estaría asociada a que autoridades, por ejemplo, aquellas de la Junta Directiva comunal, probablemente iban a transitarlos para hacer gestiones en Paucartambo y, por esto, mantener una buena relación con los *ruwales* del camino a Paucartambo era algo necesario pues estos podían influir en el éxito o fracaso de las gestiones comunales con las autoridades estatales de la capital provincial.

Luego de este largo viaje de comensalidad, a media tarde, las nuevas autoridades montaron sus caballos y partieron de vuelta al centro cívico-ritual llegando a este a las seis

⁸ En contraste, en Hatun Q'ero en 1970, cuando el tiempo de la hacienda recién había terminado, Webster (1972) reporta que los envarados viajaron a Paucartambo para recibir sus varas de una autoridad estatal sin especificar.

de la tarde, pararon en *Misa Rumi* y luego en la capilla donde dejaron las varas. Esta llegada marcaba propiamente el inicio del *chayampuy*. Después de un banquete del que participaron todos los presentes, pasaron la noche tocando música, cantando, bailando y tomando, y yendo de una casa de un envarado a otra, para luego repetir nuevamente todo el ciclo de visitas, una y otra vez, hasta temprano en la madrugada.

Al día siguiente los envarados visitaron las casas de cada una de las familias de la comunidad. En cada una recibían una comida llamada *mañayraki uchu* (el plato del pedido de reserva). Este nombre proviene de la época de la hacienda, cuando esta era la ocasión en que las familias solicitaban parcelas en los sectores a cultivarse ese año en el sistema de barbecho sectorial de la comunidad (sobre sistemas de barbecho sectorial ver Orlove et al., 1996). Este era el contexto también en que las nuevas autoridades pedían al mayordomo parcelas adicionales para solventar las responsabilidades de sus cargos (Schlegelberger, 1993).

Luego del *chayampuy*, venía el *pukllay* que involucraba prácticas familiares y comunales. Entre las primeras estaba el *phallchay*, en la que cada unidad doméstica festejaba y daba gracias a los *ruwales* y a las llamas hembras por su fertilidad y que están descritas para Hatun Q'ero por Wissler (2009) y Cometti (2015). Mientras las familias hacían esta celebración los nuevos envarados visitaron una por una todas las casas de la comunidad de forma similar al *chayampuy*. Al día siguiente y por tres días, todas las familias se reunieron en el centro de la comunidad donde pasaban el día y la noche tocando música, cantando, bailando, comiendo y tomando, en visitas secuenciales a las casas de los nuevos envarados. Los jóvenes solteros de Quico participaban de un *tinku*, un encuentro con los de la comunidad de Hatun Q'ero. Los envarados de ambas comunidades se encontraban en un abra que marcaba el lindero entre estas, acompañados de danzantes *sarhintus* solteros y muchachas solteras. Allí los envarados se saludaban ceremoniosamente, y luego los solteros y solteras pasaban varias horas bailando, conociéndose y quizás formando nuevas parejas (Schlegelberger, 1993)⁹.

La fiesta de *Paskuwa* (Pascua) incluida la celebración de los nuevos tejidos que se habían producido durante el año (Figura 3). Luego, de forma similar al *pukllay*, las familias pasaban el resto de la tarde y buena parte de la noche cantando, tocando música, bailando, comiendo y tomando en las casas de los nuevos envarados. Esta celebración también incluía un *tinku* (encuentro) similar al del *pukllay*, pero en el abra que marcaba el lindero con la comunidad de Japu (Schlegelberger, 1993).

Este complejo de celebraciones de la época de lluvias a cargo de los nuevos envarados estaba claramente relacionado con la fertilidad de los cultivos en flor, los animales –de eso se trata el *phallchay*– y los seres humanos –en los *tinkus*–. Todas estas formas de fertilidad

⁹ Las prácticas del *pukllay* en Hatun Q'ero son muy similares de acuerdo a la descripción de Wissler (2009).

dependen en última instancia de la voluntad de los *ruwales*, quienes son los dueños de su propia fertilidad, y por eso mismo los envarados –al estar a cargo de las fiestas de la época de lluvias– son cruciales para la reproducción de la comunidad pues depende de la fertilidad del colectivo de *ruwales* y emerge como un colectivo que excede a los humanos. Es importante subrayar que estas celebraciones eran los únicos momentos del año en los que se reunía toda la comunidad y eran contextos marcados por el consumo colectivo de comida, hojas de coca y alcohol en gran medida proveídos por los hogares de los nuevos envarados. Nótese que la provisión de comida y la cohabitación es fundamental en la construcción de las relaciones sociales y del parentesco humano en los Andes (Leinaweaver, 2008; Van Vleet, 2008; Weismantel, 1995), y en la reproducción de la comunidad (Paulson, 2006). Adicionalmente, la provisión de comida y la cohabitación se encuentran en el núcleo de las relaciones entre los seres humanos y los *ruwales*. Los *ruwales* son la fuente de toda comida en tanto son el origen de la fertilidad y los humanos necesariamente cohabitan con ellos. De esta manera, las ofrendas de comida que los humanos les brindan son muestras de respeto y reconocimiento de su dependencia, inscritos en el lenguaje de la reciprocidad y del parentesco (Salas Carreño, 2016, 2019).

Nótese también que todos los intercambios de comida, coca y alcohol entre miembros de la comunidad incluyen la etiqueta de ofrecer y compartir previamente estas sustancias con los *ruwales* donde se llevan a cabo. De este modo, en las fiestas de la época de lluvias los nuevos envarados no solo brindaron comida a los *ruwales* en los despachos la víspera de su viaje –su prerrogativa y responsabilidad exclusiva– sino también, en cada una de las invitaciones de comida, en las visitas que estos hicieron a cada familia de la comunidad, en el *chayampuy* y en el *phallichay*, y también en las visitas que los comuneros hicieron colectivamente a las casas de los envarados en las tres fiestas. Esta serie de visitas suponían recorridos por prácticamente todo el territorio comunal y ofrecimientos de comida, coca y alcohol a todos los *ruwales* que lo constituían –grandes y pequeños–, incluyendo los abras que marcaban el encuentro de territorios de diferentes comunidades. Es a través de este recorrido por el territorio comunal y el repetido ofrecimiento de comida, coca y alcohol a los *ruwales* en las fiestas de la época de lluvias, que los envarados median la reproducción de esta comunidad que no se restringe a los seres humanos. No hay otra autoridad ni otro momento del año en el que se reproduzca esta relación del colectivo comunal humano con el colectivo de *ruwales* del territorio, como se hace en estas fiestas de la época de lluvias. Los envarados son responsables de las prácticas comunales –a diferencia de las familiares– a través de las cuales emerge una comunidad que excede a los seres humanos (Allen, 1988; De la Cadena, 2015).

Es por esta razón que la calidad y el éxito de estas fiestas no son solo indicadores de la capacidad de los envarados de movilizar sus recursos y redes de parentesco, sino también de contar o no con la buena voluntad de los *ruwales* en estas celebraciones y en el trabajo de

coordinación de las faenas comunales que vendrían en el año que recién empieza. Esta buena voluntad es evidente en la alegría, la comida y bebida excesiva, la música y danza interminable a lo largo de la noche, esto es, la exitosa celebración de la comunidad misma y de la vida posible por la generosidad de los *ruwales*.

Ahora la legitimidad de los envarados solo emerge de la comunidad

El Estado reconoció a Quico y Japu como comunidades campesinas en 1986 y 1987 respectivamente y en 1994 les otorgó los títulos de propiedad sobre sus tierras. Esto implicó tanto la imposición estatal como la adopción por los comuneros de una nueva estructura de autoridades: la Junta Directiva Comunal. Está integrada por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un fiscal y un vocal; es elegida por votación de los comuneros inscritos en el padrón comunal y legitimada por el Estado a través de su inscripción en Registros Públicos. La Junta Directiva, encabezada por su presidente, constituye la representación oficial de la comunidad frente a cualquier institución estatal o privada. Sin embargo, la autoridad máxima de la comunidad, por encima de la Junta Directiva, es la Asamblea General de comuneros. En Japu todos los meses se lleva a cabo una asamblea general en la que se discuten los temas que afectan a todas las familias, las relaciones con instituciones externas, así como se resuelven las disputas internas que pudieran haber surgido. La Junta Directiva, y en particular su presidente, como muchas autoridades locales, es responsable de liderar a la comunidad, construir consensos internos, mediar conflictos y representarla oficialmente frente a todos los agentes externos, entre ellos, las instituciones estatales o las ONG (Ansion et al., 2000).

Los cargos de la Junta Directiva se insertaron en el sistema preexistente en la comunidad. El sistema de envarados siguió funcionando y encargándose de las celebraciones de la época de lluvias, así como de la organización de las faenas. La Junta Directiva asumió la responsabilidad de mantener y producir los documentos necesarios para relacionarse con las instituciones estatales: elaborar actas, responder cartas, hacer solicitudes. Debido a estos, fue indispensable que por lo menos el secretario supiera leer y escribir, algo que no era indispensable para los envarados. Este escenario es habitual en otras comunidades de la región que tienen envarados, como las otras comunidades Q'ero (Cometti, 2015).

¿Por qué los envarados no asumieron el rol de la Junta Directiva? Un primer aspecto tiene que ver con los periodos de ejercicio de estas autoridades. Mientras los envarados asumen sus cargos por un año la Junta Directiva debe hacerlo por dos. Esto, en principio, hizo difícil que se pudieran haber fusionado los envarados y la Junta Directiva. Mas allá de esto, la Junta Directiva tiene su origen en las reformas realizadas en los '70 por el gobierno

militar del general Velasco y su espíritu asumía que los sistemas de cargos eran instituciones anacrónicas asociadas a la explotación de la hacienda y de la colonia (Pérez Galán, 2004). Adicionalmente, en los mundos de las instituciones estatales con las cuales tenía que relacionarse la Junta Directiva, el estatus ontológico de los *ruwales* está relegado al plano de las creencias religiosas de una cultura tradicional que, en última instancia, estaría condenada a desaparecer (De la Cadena, 2010).

Como para cualquier otro caso, los marcos de interacción tanto internos como externos a la comunidad están moldeados por la historia de las relaciones políticas y étnico-raciales en la región (Goffman, 1986). De esta forma, aquellos que están asociados a las relaciones entre la Junta Directiva e instituciones externas presuponen la dicotomía naturaleza-cultura, mientras que aquellos de las festividades de los envarados cargan presuposiciones que exceden esta dicotomía. Los cambios de marcos de interacción permiten que las mismas personas transiten sin aparente contradicción entre los mundos de la sociedad dominante y aquellos de sociedades que exceden a los seres humanos (Salas Carreño, 2019). Estas diferencias en los marcos de interacción hacen que, por un lado, los envarados y su mediación con los *ruwales* y, por otro, la Junta Directiva y el mundo letrado externo, sean dos formas marcadamente distintas de servicio a la comunidad por más que estén inscritos en el mismo sistema de cargos.

Luego de asumir uno o dos cargos de envarados, la misma persona –esto es, el mismo hogar– debía asumir algunos cargos de la Junta Directiva, aunque no todos llegaban a ser presidente comunal. Solo cumpliendo una cantidad razonable de cargos de servicio a la comunidad se podía llegar a ser un *kuraq*, una persona mayor respetable (Pérez Galán, 2004 para Písaq; Rasnake, 1988 para Yura). Como mostraré, la consolidación de la Junta Directiva como la autoridad reconocida por el Estado vino de la mano del debilitamiento de la legitimidad externa de los envarados.

De acuerdo a conversaciones con comuneros de Japu, en los primeros años de este siglo los nuevos envarados recibían sus varas en la vecina comunidad de Quico, y lo hacían de manos del alcalde del Municipio del recientemente instaurado Centro Poblado de Quico, cuya jurisdicción incluye tanto la comunidad campesina de Quico como la de Japu. Este alcalde de Centro Poblado no debe confundirse con el *Alkalri Vara*. El primero es parte de la estructura estatal de municipios provinciales, distritales y de centro poblado; el segundo es un envarado, una autoridad comunal que no tiene reconocimiento formal del Estado. Esta diferencia entre los alcaldes elegidos en procesos electorales y los *alkalri* envarados; entre los municipios que constituyen parte del Estado y los sistemas de varas comunales, emergió inicialmente de la antigua distinción colonial entre la “República de Españoles” y la “República de Indios”, que marcaba en gran medida diferentes regímenes tributarios (Stern, 1993; Thurner, 1997). Las municipalidades provinciales, distritales y de Centro Poblado son descendientes de los cabildos coloniales de “españoles” que se

transformaron en los municipios del Estado republicano, mientras que los envarados son descendientes de los cabildos coloniales de “indios” que nunca fueron reconocidos como autoridades legítimas por el mismo.

Hatun Q'ero es también sede de un Municipio de Centro Poblado que se habría constituido en 1998. Wissler (2009) reporta que en 2006 las autoridades del Municipio de Centro Poblado entregaron las varas a los nuevos envarados de Hatun Q'ero. Cometti (2015) añade un detalle interesante: “una delegación” de Hatun Q'ero viajó al pueblo de Paucartambo antes del *chayampuy* para hacer bendecir las varas en la iglesia católica, aunque la entrega de las varas se dio en Hatun Q'ero. Este patrón que está emergiendo en las comunidades Q'ero es relativamente distinto a lo que pasa en otras jurisdicciones –como Písac (Pérez Galán, 2004) y San Salvador (Salas Carreño, 2019)– donde sigue siendo el gobernador distrital quien entrega las varas.

Los gobernadores provinciales y distritales eran subordinados del prefecto departamental quien era el representante del Poder Ejecutivo antes del proceso de descentralización, cuando se cambió la denominación de *departamentos* por el de *regiones*, e instauró los gobiernos regionales en 2002. Con la implementación de estos últimos, la estructura de las autoridades representantes del Poder Ejecutivo quedó redundante integrándose los cargos de prefecto, gobernador provincial y distrital, y teniente gobernador de centro poblado al Ministerio del Interior en 2009. Formalmente estos gobernadores y tenientes gobernadores tienen la responsabilidad de garantizar los derechos fundamentales de los ciudadanos y forman parte de la Oficina Nacional de Gobierno Interior (ONAGI) (Magallanes, 2014). En la práctica no tienen mayor relevancia ni poder concreto en las esferas provinciales o distritales (Damonte, 2000). Las decisiones sobre el gobierno local y el manejo presupuestal están en manos de los municipios provinciales y distritales, y estos se han venido constituyendo en las instituciones más importantes de la política rural desde los años 1990, debido a que son elegidos democráticamente y porque sus presupuestos se han incrementado paulatinamente (Diez, 2007).

Los casos de distritos de Písac (Pérez Galán, 2004) o San Salvador (Salas Carreño, 2019), provincia de Calca, donde los envarados siguen recibiendo las varas de los gobernadores distritales muestran que las varas son entregadas por autoridades estatales que han perdido relevancia y poder local, lo que es consistente con cómo los envarados no representan oficialmente a sus comunidades frente al Estado.

El 2020, los nuevos envarados de Japu recibieron sus varas en Inkapata (promontorio del inca), que se encuentra al pie de Chawpiurqu (la montaña del medio), el *ruwal* más importante de Japu. Desde Inkapata se tiene una vista privilegiada del centro cívico-ritual de la comunidad (Figura 2, foto tomada desde Inkapata). Aunque su nombre mencione al inca no hay vestigio arqueológico visible en este lugar. Más relevante parece ser su

asociación con el apu Chawpiurqu, quien es en gran medida el dueño de Japu. Al igual que el rol de Misa Rumi –orientada hacia el apu Kiku Q'uchu, el *ruwal* más importante de Quico– en el *chayampuy* de esa comunidad, aquí la asociación de Inkapata con el apu Chawpiurqu, subraya también –en la pragmática de la estructura espacial del evento– la centralidad de los *ruwales* en las responsabilidades de los envarados.

Las nuevas autoridades recibieron sus varas de manos de una configuración novedosa de autoridades: El teniente Gobernador y un *kuraq*. Tal como mencioné, el teniente Gobernador es una autoridad que no tiene mayor relevancia política local en términos concretos. Este es nombrado por la comunidad y ratificado por el Gobernador Provincial de Paucartambo y usualmente se le asocia al mantenimiento de orden en la comunidad, aunque no ejerce un rol muy claro en la práctica (Damonte, 2000; Magallanes, 2014). El *kuraq*, por otro lado, es una persona mayor respetable que ha cumplido con un número considerable de cargos de servicio a la comunidad.

Actualmente entonces, quien entrega las varas no es tanto un representante del poder externo a la comunidad sino, por un lado, alguien que es parte de la comunidad y que solo tiene un vínculo débil con una institución estatal que es políticamente poco relevante y, por otro, un *kuraq*, un representante de la lógica interna del logro de la respetabilidad a través una larga trayectoria de servicio a la comunidad. Esto, combinado con la relación espacial con el apu Chawpiurqu en la entrega de las varas, muestra que la comunidad brinda por sí misma, internamente, la legitimidad de los envarados desde su lógica propia e independientemente del Estado. Esta lógica supone tanto el reconocimiento del servicio a la comunidad del estatus de *kuraq* como la relevancia de los *ruwales* para la existencia de la comunidad. Obviamente, la independencia de los envarados del Estado no quiere decir que la comunidad esté al margen de este, sino que el vínculo con el Estado y la legitimidad que este le brinda a la comunidad campesina se da a través de la Junta Directiva Comunal y no a través de los envarados. El único antecedente de este tipo de proceso es un comentario de Webster (1972) para 1970 en Hatun Q'ero en el que informa que aparte del viaje de los nuevos envarados a Paucartambo, estos evitaban interacciones con autoridades estatales y que su legitimidad se fundaba en sus relaciones con un grupo de *kuraq* que tenían especial relación con los *ruwales*. En Japu, la legitimidad contemporánea de los envarados emerge más claramente de la propia comunidad de humanos quienes les entregan las varas y de la voluntad de los *ruwales* que constituyen el territorio comunal.

Haciendo un rápido recorrido histórico tenemos que en los años '20 quien entregaba las varas eran el Gobernador o el hacendado, ambos localizados en Paucartambo (Tabla 1). En ese entonces el Gobernador era efectivamente un representante importante del Estado a nivel provincial y el poder del hacendado estaba profundamente imbricado con las instituciones estatales (Poole, 1988). En gran medida los hacendados y quienes controlaban las instituciones estatales participaban de similares posiciones sociales dominantes asociadas

a la superioridad moral de la “ciudad letrada” y “la decencia” y en muchos casos eran parientes, compadres o podían inclusive ser las mismas personas (Anrup, 1990; De la Cadena, 2000; Rama, 1984).

Tabla 1. Lugar y persona que entrega las varas a los nuevos envarados

Año	Unidad	¿Dónde se reciben las varas?	¿Quién entrega las varas?
1922	Hacienda Q'ero	Paucartambo	Gobernador o Hacendado
1955	Hacienda Q'ero	Paucartambo	Hacendado
~1962	Hacienda Q'ero, sector Japu	Paucartambo o Marcapata	Hacendado
1970	Hatun Q'ero	Paucartambo	Autoridad estatal no especificada
1988	Quico	Quchapata Mach'ay (Quico)	Párroco de Marcapata
2006	Hatun Q'ero	Hatun Q'ero	Alcalde de Centro Poblado
2006	Japu	Quico	Alcalde de Centro Poblado
2020	Japu	Inkapata (Japu)	Teniente Gobernador y <i>kuraq</i>

Fuente: Yábar Palacios, 1922, Núñez del Prado, 1957, Webster, 1972, Wissler, 2009, Schlegelberger, 1993 y trabajo de campo.

En 1950 las fuentes no mencionan autoridades estatales entregando varas y la legitimidad externa de los envarados depende del hacendado. El hacendado entonces en la práctica cumplía roles estatales y era percibido como tal por los colonos. Aunque la ausencia de una autoridad estatal también podrá indicar la distancia que venían tomando las instituciones estatales de un ya desprestigiado sistema de haciendas serranas en crisis. En 1970, ya “dueños” de sus tierras, pero endeudados con el ex hacendado, los envarados de Q'ero fueron a recibir sus varas de una autoridad provincial en Paucartambo, probablemente del Gobernador de la provincia (Tabla 1).

En la década de 1980, cuando ya habían desaparecido totalmente los hacendados, en medio de una fuerte crisis económica en el país y en un contexto de gran fragilidad de las instituciones estatales, el párroco de Marcapata emerge como quien encarna el poder externo que entrega las varas a las autoridades de Quico, pero con la anuencia de los *ruwales* que constituyen no solo Quico sino también aquellos que constituyen el camino entre la comunidad y el centro de poder provincial, Paucartambo.

Los cambios más interesantes vienen dándose en este siglo. En la primera década es el alcalde del recién instituido Centro Poblado de Quico quien entrega las varas en Quico y Japu, comunidades que se encuentran dentro de su jurisdicción y lo mismo sucede en Hatun Q'ero. Es importante señalar que este es un cargo elegido por los ciudadanos que residen dentro de esta jurisdicción, a diferencia del Gobernador que nunca fue un cargo elegido democráticamente. Es notable también que esta autoridad es también un comunero Q'ero, esto es, un igual. Esta es una diferencia importante con periodos previos en los cuales quien entregaba la vara detentaba un poder externo y superior al de los miembros de la comunidad, jerarquía inscrita en la diferencia étnica. El cambio más notable e inusual es el registrado para 2020 en el que las varas son entregadas por el teniente Gobernador de

Japu, un miembro de la comunidad que tiene un cargo nominalmente adscrito al Ministerio del Interior, pero que en la práctica carece de relevancia política, y por un *kuraq*, quien mejor que nadie encarna la legitimidad del sistema de cargos de la propia comunidad. Esta entrega se hace crucialmente al pie del apu Chawpiurqu, el *ruwal* más importante de Japu (Tabla 1). Los envarados emergen, inclusive en el momento de recibir las varas, mediando el colectivo de humanos y de *ruwales*, encarnando la economía moral de una comunalidad que excede a los seres humanos.

Evangelismo, *ruwales* y envarados

La centralidad de los *ruwales* en la institución de los envarados puede ser adicionalmente apreciada prestando atención a una interrupción que esta tuvo por algunos años en Japu. Justamente en la época de lluvias de 2008, durante mi trabajo de campo, no se llevaron a cabo las celebraciones de carnaval en el centro cívico-ritual de Japu, pues nadie había asumido los cargos de envarados. Esto se debió a una serie de conversiones a la Iglesia Evangélica Maranata, así como reconversiones de maranatas al catolicismo y el consiguiente retorno al cultivo de las prácticas que suponen el relacionamiento con los *ruwales*.

Como se puede apreciar en la Tabla 2, en 2008 todos los hogares del sector Yaranuma eran exclusivamente católicos –quienes cultivan las prácticas de relacionamiento con los *ruwales*–, aquellos de Quchamarka eran casi totalmente maranatas, mientras que los de Raqch'i estaban divididos entre ambas opciones. Este panorama era muy distinto al de principios de los 2000. Entonces casi todos los hogares de Yanaruma se habían convertido a la Iglesia Maranata mientras aquellos de Quchamarka permanecían católicos. Una serie de eventos trágicos asociados a la enfermedad y posterior fallecimiento de dos jóvenes mujeres llevó a los hogares de Yanaruma a rechazar el evangelismo y volver a cultivar las prácticas de la costumbre; mientras que paralelamente los de Quchamarka empezaron a convertirse al evangelismo.

Tabla 2. Sectores de Japu y número de hogares según afiliación religiosa (2008)

Sector	Católicos	Maranatas	Total
Yanaruma	25	0	25
Quchamarka	1	32	33
Raqch'i	9	7	16
Total	35	39	74

Fuente: Trabajo de campo.

Estas conversiones y reconversiones, que seguían patrones de parentesco anclados geográficamente, tuvieron fuertes efectos en el sistema de envarados. Los maranata condenaban moralmente y rechazaban toda práctica que implicara lo que a sus ojos era una adoración de seres distintos a Dios. Esto incluía desde las prácticas más elementales –como

el cotidiano mascado de coca– hasta las festividades comunales de la época de lluvias bajo responsabilidad de los envarados. Estas fueron las palabras de Toribio, un maranata, cuando le pregunté por qué ya no consumía coca:

Ciertamente la gente sirve a este mundo siempre con coca. Así, a este mundo, a estos apus (montañas), a las tierras, a los manantiales, a las praderas, siempre, siempre entran con coca. Siempre les sirven con coca. Por eso se dice que es el plato para el demonio [...] No es bueno servir a este mundo, emborracharse, estas costumbres, las danzas, esas atenciones a los ídolos, la adoración de los ídolos, ¿no? [...] Eso no es bueno, nos separa. Yo digo: estamos seguros creyendo en la Biblia, ¿no? Por eso es que ya no masticamos coca. (Entrevista, 08 de abril de 2008; mi traducción del quechua)¹⁰

Cabe subrayar que estas condenas no cuestionaban el carácter animado de los *ruwales*, sino más bien se fundaban en él. Para ellos resultaba claro que los *ruwales* eran agentes que estaban aliados con el demonio y no con Dios, y por eso hacerles atenciones era peligroso y moralmente reprensible.

Cuando las familias de Yanaruma rechazaron el evangelismo y volvieron a las prácticas de la costumbre, se enfrentaron con la dificultad de llevar adelante las celebraciones comunales con algo más de la mitad de los hogares convertidos a la iglesia Maranata (Tabla 2). Esto, acompañado a una incipiente presencia de visitantes extranjeros interesados en sus prácticas de relacionamiento con los *ruwales*, los llevó a replantear las celebraciones de los envarados restringiéndolas solamente a su sector. Crearon así un nuevo sistema de envarados exclusivo de Yanaruma. Construyeron una capilla circular –un patrón inusual para capillas católicas en la zona– en su sector que se constituyó como centro de estas celebraciones. En este contexto pude participar en la celebración de la Paskuwa en 2008 que se llevó a cabo solo en Yanaruma (Figura 3).

Al construir una nueva capilla –un nuevo centro cívico-ritual– y un nuevo sistema de envarados solo para Yanaruma, estos hogares estaban constituyendo una nueva comunidad separada de Japu. Esta decisión de Yanaruma, dejaba solo diez hogares católicos en Japu y en esas condiciones ninguno se animó a asumir los cargos de envarados. Esta decisión de Yanaruma ocasionó un conflicto que estuvo próximo a escindir a la comunidad entre Yanaruma por un lado y Raqch'i y Quchamarka por otro, algo que hubiera significado un conflicto muy grande. Japu tiene un sistema de barbecho sectorial (Orlove et al., 1996) que funciona porque todas las familias tienen parcelas en todos los sectores de la comunidad. Una separación de Japu en dos comunidades hubiera significado el quiebre del

¹⁰ Quechua: “*Kukachawanpuni kay pacha kaqman sirwikun, riki. Imataña nanki chaypas kay pacha kaq apukunamanpas, tirakunamanpas, may puqyukunamanpas, wayllakunamanpas, shinpri, shinpri kukachawanpuni haykullanpuni. Chay mal ispiritua kan kay pachapi imaymana runakunata tintashan [...] chay kukawampuniyá sirwikun. Chayyá chay supaypaq platun ñisqa [...] Mana allinta imataq kay pacha sirwi machay, chay kustunri, tusuykuna, anchayyá idulu sirwiykuna, idulu aduraykuna, riki. [...] Mana allin chay. Kaqmanta t'aqakuychis. Nuqapaq inispan qispisqa kankichis ñispa ñin, riki, bibliapi. Chayraykuya mana anchay kukata hallpaykuñachu.*”

sistema de barbecho sectorial y el intento de cada comunidad de reasignar las parcelas en sus territorios solo para sus comuneros.



Figura 3. *Arku tanqay* (sostener el arco) durante la celebración de la *Paskuwa* delante de la nueva capilla circular de Yanaruma, sector de Japu. (Fuente: Elaboración propia, foto del autor año 2008).

Esta situación tensa se mantuvo por unos cinco años en los cuales se fueron dando varios procesos. En primer lugar, más de la mitad de los hogares de Yanaruma poco a poco fueron migrando principalmente al pueblo de Ocongate y, en menor medida, a la ciudad del Cusco. Esta migración estuvo asociada a la apuesta de varios hogares de Yanaruma de articularse con el floreciente turismo místico en la región y ofrecer sus servicios como *paqu*. De forma similar a algunos *paqu* de Hatun Q'ero, un *paqu* de Japu ha viajado a ciudades de Europa y Estados Unidos para brindar sus servicios. Los demás se dedican a brindar sus servicios en la ciudad del Cusco alrededor del mes de agosto, cuando muchos buscan dar despachos a los *ruwales* antes del inicio de un nuevo ciclo agrícola. Vivir en Ocongate les daba acceso a servicios urbanos ausentes en Yanaruma y allí podían ser fácilmente contactados para brindar sus servicios a agencias de turismo místico de la ciudad del Cusco. Esta actividad era complementada con la venta de textiles Q'ero confeccionados por las mujeres. De acuerdo con conversaciones con miembros del sector de Raqch'i, a inicios de 2020 aproximadamente diez familias de Yanaruma habitaban permanentemente en ese sector mientras que las demás se encontraban en Ocongate o Cusco.

Un segundo proceso paralelo fue el progresivo debilitamiento de la iglesia Maranata en Japu. Esto empezó con la migración del pastor al pueblo de Tinki. Si bien este no era

originalmente de Japu había sido fundamental en el establecimiento y crecimiento de la iglesia allí. Su lugar no fue reemplazado con alguien de similar carisma y liderazgo. Con su partida las familias de Quchamarca fueron volviendo poco a poco al catolicismo y a la costumbre. De acuerdo con conversaciones con miembros del sector de Raqch'i, a principios del 2020 solo quedaban unas diez familias evangélicas en Japu.

Estos procesos explican que desde 2014 Japu haya retomado el sistema de envarados y las celebraciones de la época de lluvias. La migración de las familias de Yanaruma hizo cada vez más difícil mantener el sistema de varas en ese sector y las que permanecían en la comunidad decidieron integrarse al sistema de envarados que se había restablecido en Hatun Japu, el centro cívico-ritual de la comunidad. Por su lado, aquellos que dejaron el evangelismo empezaron a asumir los cargos de envarados. Si bien el sistema de envarados de Japu fue reinstaurado luego de una pausa de seis años esto no ha sucedido a plenitud. Por ejemplo, el 2020 asumieron solamente cuatro *alwasir* pero no hubo ni *rehirur* ni *alkalri*. Sin embargo, ante el retroceso del evangelismo que condenaba las prácticas que honraban las relaciones con los *ruwales*; los envarados, y su rol de mediación comunal con estos seres, han retornado.

Conclusiones

En este artículo he mostrado cómo los envarados tenían y tienen como principal responsabilidad las celebraciones de la temporada de lluvias y la organización de las faenas comunales. Las celebraciones, tanto aquellas que se llevaban a cabo en la época de la hacienda como las contemporáneas, fueron y son cruciales para que estas familias no solo reprodujeran las relaciones entre ellas como un colectivo de seres humanos más amplio que la familia extensa. También eran y son centrales para la reproducción de una colectividad de humanos y *ruwales* que constituían su espacio de vida. A través de las celebraciones a cargo de los envarados es que estas emergen como comunidades que exceden a los seres humanos.

Asimismo, he mostrado un proceso de cambios de las fuentes de legitimidad de los envarados. Desde inicios del siglo XX la vinculación de los envarados con las instituciones estatales se ha ido debilitando al punto de actualmente no necesitar la legitimidad de los poderes estatales efectivos –la Municipalidad Provincial de Paucartambo– y que se reducen más bien a una débil relación con una institución nominalmente estatal pero carente de poder –el Teniente Gobernador–. La legitimidad de los envarados ahora más que nunca emerge de los mismos comuneros y de los *ruwales* que constituyen el territorio.

Lo que sigue son algunos asuntos relevantes a raíz de este caso pero que van más allá del mismo. Si bien los “Cabildos de Indios” y sus autoridades –los envarados– fueron

establecidos en las reducciones coloniales, el caso de Q'ero muestra que en la República estas autoridades no solo estaban presentes en las comunidades descendientes de las antiguas reducciones, sino también en haciendas originadas en la colonia temprana. Este es también el caso de la hacienda Angostura en Cusco (Gutiérrez, 1984) y la de Chawaytiri en Písaq (Pérez Galán, 2004). No dispongo de fuentes con las que poder afirmar cuándo es que estos sistemas de varas se instauraron en estas antiguas haciendas coloniales cusqueñas: si esto emergió al tiempo de la composición de estas haciendas en el s XVII o si ocurrió luego de la Gran Rebelión en el tardío s XVIII. Me inclino a pensar que se haya dado lo segundo como parte de un proceso más amplio de fortalecimiento de las autoridades de los “Cabildos de Indios” en desmedro de los Curacas como consecuencia de la Gran Rebelión (ver O'Phelan, 1997).

De manera similar a lo demostrado por Guerrero (1991) y Diez (1998) para las haciendas serranas de Ecuador y de Piura respectivamente, la idea que las familias dentro de las haciendas tenían vínculos débiles entre ellas frente a aquellos que buscaban construir con los hacendados y sus mayordomos – el “triángulo sin base” al interior de la hacienda (Cotler, 1969) – tampoco se sostiene para el caso de la hacienda Q'ero. Las celebraciones de la época de lluvias que lideraban los envarados bajo el régimen de hacienda claramente reproducían la comunalidad entre las familias colonas que vivían dentro de esta.

En varias otras comunidades del sur andino peruano, los envarados encarnan una indigeneidad implícita en su participación en eventos oficiales en capitales distritales como ocurre en Písaq (Pérez Galán, 2004) y San Salvador (Salas Carreño, 2019). Esta indigeneidad es performada por los envarados sin necesidad de ser reclamada explícitamente. En estos contextos los envarados participan con sus vestimentas de gala que están fuertemente marcadas étnicamente y que emergen en claro contraste con aquellas de las autoridades estatales de la localidad (Salas Carreño, 2020). Esto no ocurre con los envarados de Quico y Japu porque estos no acuden a los rituales cívicos en Paucartambo, la capital provincial que queda muy lejos y porque cuando algunos miembros de estas comunidades acuden a ciudades como Cusco para trabajar en el floreciente mercado del turismo místico, lo hacen llevando su vestimenta marcada étnicamente. Dada esta configuración, la performance de indigeneidad es llevada a cabo por los miembros de la comunidad involucrados en el turismo místico más allá de los envarados que no acuden en tanto tales a la ciudad.

Si bien las autoridades de varas están presentes en muchas comunidades del sur andino peruano, existen muchas otras que carecen totalmente de ellas. Esto se debe a una diversidad de procesos. Algunas comunidades las tenían, pero la institución fue desapareciendo. Otras nunca las tuvieron porque se trata de comunidades que se desmembraron de una más grande y al hacerlo no reprodujeron los sistemas de varas. Otras

surgieron de ex haciendas republicadas luego de la Reforma Agraria y dado que estas no tenían sistemas de envarados estas comunidades tampoco los implementaron.

¿Estas comunidades que carecen de envarados no reproducen las relaciones entre la comunidad y los *ruwales* a nivel colectivo? Obviamente sería irresponsable dar una respuesta categórica y general que obvие el conocimiento concreto de cada caso. Sin embargo, un camino etnográfico para encontrar respuestas a esta pregunta sería prestar atención a las fiestas de la época de lluvias, esto es, a las prácticas del carnaval. Puede haber muchas comunidades que carecen de envarados, pero todas celebran de formas diversas el carnaval. Más allá de las asociaciones con las tradiciones europeas que están claramente presentes en estas celebraciones, el carnaval andino está fuertemente relacionado a la fertilidad de los campos, de los animales y de los seres humanos. Asimismo, las prácticas del carnaval, independientemente de la presencia de envarados, están asociadas de distintas formas de recorridos por el territorio comunal. De este modo, las fiestas de carnaval en tanto celebración de la fertilidad fuertemente asociada al territorio comunal son contextos muy propicios para la reproducción de comunidades de *ruwales* y humanos, más allá de los envarados.

Agradecimientos

Mi agradecimiento a todos los comuneros de Japu, en particular a Luis Machacca, su esposa Martina, y su hijo Fabián, quienes ya han emprendido su camino a la lejana tierra de los volcanes. A Fabián y José Machacca les agradezco también las conversaciones sobre la comunidad y las fiestas de la temporada de lluvias de 2020. Gracias a Alejandro Diez por sus varias reflexiones sobre las autoridades de vara que emergieron en diálogos informales. Estas han enriquecido este texto. El trabajo de campo en Japu en 2007 y 2008 fue financiado por la National Science Foundation de Estados Unidos (Doctoral Dissertation Improvement Grant 0817712).

Referencias citadas

- Allen, C. J. (1988). *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press.
- Anrup, R. (1990). *El taita y el toro: En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*. Universidad de Estocolmo.
- Ansion, J., Diez, A. y Mujica, L. (2000). Acerca de las autoridades locales. En J. Ansion, A. Diez, y L. Mujica (Eds.), *Autoridad en Espacios Locales. Una mirada desde la antropología* (pp. 9-25). Fondo Editorial PUCP. <https://doi.org/10.18800/997242362X>
- Canessa, A. (2020). Un carrusel de cosmologías: Giros ontológicos en el mundo andino. En O. Muñoz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 341-364). Nola.

- Castillo, P. (2007). Las comunidades campesinas en el siglo XXI: Balance jurídico. En P. Castillo (Ed.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* (pp. 15-106). ALLPA, Comunidades y Desarrollo.
- Challco, S. (1994). *Composición y tenencia de tierras: Valle de Paucartambo-Cuzco: Ss. XVI-XVIII*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.
- Cometti, G. (2015). *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes Péruviennes*. Peter Lang. <https://doi.org/k6mq>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Informe Final. CVR.
- Cotler, J. (1969). Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú. En J. Matos Mar, J. Cotler y L. Williams (Eds.), *Dominación y cambios en el Perú rural* (pp. 60-79). IEP.
- Damonte, G. (2000). Apuntes sobre el teniente gobernador. En J. Ansión, A. Diez y L. Mujica (Eds.), *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde a antropología* (pp. 109-124). Fondo Editorial PUCP. <https://doi.org/10.18800/997242362X.004>
- De la Cadena, M. (2000). *Indigenous Mestizos: The politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/lj.ctv11cw288>
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, (25), 334-370. <https://doi.org/dfqprq>
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9781478093626>
- Diez, A. (1998). *Comunes y haciendas: Procesos de comunalización en la Sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. CIPCA; CBC.
- Diez, A. (2006). Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú. En F. Eguren (Ed.), *Reforma Agraria y Desarrollo Rural en la Región Andina* (pp. 111-129). CEPES.
- Diez, A. (2007). Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios. En P. Castillo (Ed.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* (pp. 107-152). ALLPA, Comunidades y Desarrollo.
- Diez, A. (2014). Autoridades locales y comunidades indígenas en el Perú del siglo XIX. Una aproximación general desde la sierra centro y norte del Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (304), 129-149.
- Earls, J. (1991). *Ecología y agronomía en los Andes*. Hisbol.
- Espinoza, J. M. e Iberico, R. (2021). *Más en las obras que en las palabras: Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú*. Fondo Editorial PUCP, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Flores Ochoa, J. A. (2005). ¿Por qué Q'ero? En J. A. Flores Ochoa y J. V. Núñez del Prado (Eds.), *Q'ero, el último ayllu inka: Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955* (2a ed., pp. 29-36). Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, INC Cusco.

- Flores Ochoa, J. A. y Fries, A. M. (1989). *Puna, qheswa, yunga: El hombre y su medio en Q'ero*. Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.
- Flores Ochoa, J. A., Núñez del Prado, J. V., y Castillo Farfán, M. (1983). *Q'ero, el último ayllu inka: Homenaje a Oscar Núñez del Prado Castro*. Centro de Estudios Andinos Cusco.
- Fuenzalida, F. (1970). La estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo. En J. Matos Mar (Ed.), *Hacienda, Comunidad y Campesino en el Perú* (pp. 219-263). Instituto de Estudios Peruanos.
- Godelier, M. (1986). *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Akal.
- Goffman, E. (1986). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Northeastern University Press.
- Gose, P. (2008). *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. University of Toronto Press. <https://doi.org/k6mt>
- Gose, P. (2018). The semi-social mountain: Metapersonhood and political ontology in the Andes. *HAAU*, 8(3), 488-505. <https://doi.org/10.1086/701067>
- Gow, D. D. (1973). El impacto de la reforma agraria sobre el sistema de cargos. *Allpanchis*, (5), 131-158. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v5i5.379>
- Gow, R. y Condori, B. (1976). *Kay Pacha*. CBC.
- Guerrero, A. (1991). *La semántica de la dominación: El concertaje de indios*. Libri Mundi.
- Gutiérrez, R. (1984). *Notas sobre las haciendas del Cusco*. FECIC.
- Hansen, P. (1993). Perspectivas Pastorales. En B. Schlegelberger (Ed.), *La tierra vive. Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos* (pp. 266-286). CCAIJO.
- INC-Cusco. (2006). *Plan integral de etnodesarrollo para las comunidades de la Nación Q'ero (parte alta) - Paucartambo (2006-2015)*. Instituto Nacional de Cultura. Dirección Regional de Cultura Cusco.
- Isbell, B. J. (1978). *To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village*. University of Texas Press.
- Kapsoli, W. (1987). *Los movimientos campesinos en el Perú* (3ra ed.). Atusparia.
- LeBorgne, Y. (2005). Evolución del indigenismo en la sociedad peruana. El tratamiento al grupo étnico Q'ero. En A. Molinié (Ed.), *Etnografías de Cuzco*. CBC, IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4842>
- Leinaweaver, J. B. (2008). *The circulation of children: Kinship, adoption, and morality in Andean Peru*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391500>
- Magallanes, C. (2014). *Autoridades Políticas Locales en el Perú: Gobernador y Teniente Gobernador*. Congreso de la República, Departamento de Investigación y Documentación Parlamentaria.

- Mannheim, B. (2020). Southern Quechua Ontology. En S. Kosiba, J. W. Janusek y T. B. F. Cummins (Eds.), *Sacred Matter: Animacy and Authority in the Americas* (pp. 371-398). Harvard University Press for Dumbarton Oaks.
- Mannheim, B. y Salas Carreño, G. (2015). Wak'a: Entifications of the Andean Sacred. En T. Bray (Ed.), *The Archaeology of W'akas: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 47-72). University of Colorado Press. <https://doi.org/10.5876/9781607323181.c003>
- Mayer, E. (2004). *Las reglas de juego en la reciprocidad andina. En Casa, chacra y dinero: Economías domésticas y ecología en los Andes* (pp. 128-166). Instituto de Estudios Peruanos.
- Morote, E. (2005). Un nuevo mito de fundación del imperio. En J. A. Flores Ochoa y J. V. Núñez del Prado (Eds.), *Q'ero, el último ayllu inka: Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955* (2a ed., pp. 287-310). Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, INC Cusco.
- Núñez del Prado, O. (1957). El hombre y la familia: Su matrimonio y organización político-social en Q'ero. *Revista Universitaria*, 114, 9-31.
- O'Phelan, S. (1997). *Kurakas sin sucesiones: Del cacique al alcalde de Indios (Perú y Bolivia, 1750-1835)*. CBC.
- Orlove, B. S., Godoy, R. y Morlon, P. (1996). Sistemas de barbecho sectorial. En P. Morlon (Ed.), *Comprender la agricultura campesina en los andes centrales* (pp. 86-118). CBC, IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2655>
- Ossio, J. M. (2005). Los Q'ero de Cusco. En J. A. Flores Ochoa y J. V. Núñez del Prado (Eds.), *Q'ero, el último ayllu inka: Homenaje a Oscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955* (2a ed., pp. 245-264). Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, INC Cusco.
- Paulson, S. (2006). Body, nation, and consubstantiation in Bolivian ritual meals. *American Ethnologist*, (33), 650-664. <https://doi.org/10.1525/ae.2006.33.4.650>
- Pérez Galán, B. (2004). *Somos como Incas: Autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*. Iberoamericana. <https://doi.org/10.31819/9783964565310>
- Poole, D. (1988). Landscapes of power in a cattle-rustling culture of southern Andean Peru. *Dialectical anthropology*, (12), 367-398. <https://doi.org/10.1007/BF00245529>
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. del Norte.
- Rasnake, R. N. (1988). *Domination and cultural resistance: Authority and power among an Andean people*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822381518>
- Salas Carreño, G. (2012). *Negotiating Evangelicalism and New Age tourism through Quechua ontologies in Cuzco, Peru* [Tesis de doctorado, University of Michigan]. Deep Blue Documents. <https://bit.ly/3sRYM1g>
- Salas Carreño, G. (2016). Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, 89(3), 813-840. <https://doi.org/10.1353/anq.2016.0048>

- Salas Carreño, G. (2019). *Lugares Parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Fondo Editorial PUCP. <https://doi.org/10.18800/9786123174545>
- Salas Carreño, G. (2020). Indexicality and the Indigenization of Politics: Dancer-Pilgrims Protesting Mining Concessions in the Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 25(1), 7-27. <https://doi.org/10.1111/jlca.12462>
- Schlegelberger, B. (1993). *La tierra vive. Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos*. CCAIJO.
- Silverman, G. P. (1998). *El tejido andino: Un libro de sabiduría*. Fondo de Cultura Económica.
- Stern, S. J. (Ed.). (1987). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World-18th to 20th Centuries*. University of Wisconsin Press.
- Stern, S. J. (1993). *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest: Huamanga to 1640*. University of Wisconsin Press.
- Thomson, S. (2002). *We alone will rule: Native Andean politics in the age of insurgency*. University of Wisconsin Press.
- Thurner, M. (1997). *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1134cv7>
- Van Vleet, K. E. (2008). *Performing kinship: Narrative, gender, and the intimacies of power in the Andes*. University of Texas Press.
- Webster, S. S. (1972). *The social organization of a native Andean community* [Tesis de doctorado, University of Washington]. I-Portal. <https://bit.ly/3GlrMLM>
- Weismantel, M. (1995). Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist*, (22), 685-704. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.4.02a00010>
- Wissler, H. (2009). *From grief and joy we sing: Social and cosmic regenerative processes in the songs of Q'eros, Peru* [Tesis de doctorado, Florida State University]. DigiNole. <https://bit.ly/3N1AWqK>
- Wolf, E. R. (1972). *Los campesinos*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Yábar Palacios, L. (1922). El Ayllu de Q'eros (Paucartambo). *Revista Universitaria*, (38), 3-26.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Salas Carreño, G. (2023). Roles y legitimidad de los envarados: hacendados, *ruwales* y relación con el Estado en comunidades Q'ero (Cusco, Perú, 1922-2020). *Estudios Atacameños (En línea)*, 69: e5501. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0021>

