

Ritual de los linderos: limitando y recreando el grupo y su territorio*

Giuliana Borea Labarthe

Pero el motivo del linderaje con el fin de hacer respetarnos con las otras comunidades que somos: Chocco, Occopata, Punacancha, Wilcartay, Tancarpatay y Molleray en medio de las comunidades se encuentra pues la comunidad de Coyllorpujio que pertenece al distrito de Santiago.// Entonces... los linderajes, por qué nosotros una inversión tanto hacemos, con el fin de hacer respetar, todo, toda línea por donde es el croquis que está marcado, entonces la hacemos respetar todos los años. Entonces, antes desde mucho más antes había habido hitos nomás, ahora ya no hay hitos sino un cerco... una línea ya, protección ya, eso que estamos poniendo nadie se puede mover eso, eso es sagrado, porque como la comunidad todos los años hace esas faenas —eso es una faena—, hacen una faena, pero la comunidad tiene costumbre de hacer nombrar un envarado, un varayoc. Entonces yo tengo que poner para ellos un gastito, cualquier cosa que ellos gusten, por tradición pues, hasta donde sea.// El día que muera la comunidad será pues se morirá la costumbre, pero mientras, no; más se va yendo desarrollando las marcaciones, las líneas por donde se dirige el croquis, de acuerdo al croquis.

José Salazar, varayoc de Coyllorpujio Alto, periodo 1999

A pesar de su aparente inmutabilidad, el territorio actual de las comunidades campesinas no constituye algo fijo. Por el contrario, forma parte de un continuo proceso de afirmación y defensa, en el que los actores locales desarrollan un vínculo productivo y emocional con su territorio en el afán de hacer respetar sus límites frente a las ambiciones tanto internas como externas. Internas,

* Este artículo está basado en la segunda parte de mi tesis de licenciatura, titulada “Ocupación y Afirmación del Territorio: un estudio en cuatro comunidades del distrito de Santiago, Cusco”.

ya que el conjunto del territorio es propiedad del grupo de comuneros y no de individualidades (salvo propiedades privadas legalizadas); externas, ya que las comunidades vecinas pueden ir paulatina o violentamente ocupando tierras y pastos buscando así extender su territorio. Si bien el reconocimiento de los linderos de las comunidades por parte del Estado y su fijación en los mapas catastrales permiten una mayor seguridad de la integridad del territorio, los comuneros siguen desarrollando mecanismos de vigilancia tanto en la vida cotidiana como a través de prácticas locales específicas dedicadas al control y refuerzo de los linderos. Una de estas prácticas locales es el ritual de los linderos.

El presente artículo busca hacer una descripción etnográfica y una breve reflexión sobre los ritos de los linderos. Este, también llamado *Colinda Mu-yuy* (dar vuelta a los linderos), se celebra en algunas comunidades del distrito de Santiago de la provincia del Cusco y en otras comunidades cusqueñas.¹ Como parte de la investigación que realicé para mi tesis de licenciatura, participé en los linderajes de las comunidades de Chocco, Ancaschaca, Coyllorpujio y Checoperca en los años 1999 y 2000.²

El ritual de los linderos es una celebración contextualizada en el marco de los carnavales en el que los campesinos recrean a través de su recorrido por los linderos los límites territoriales de su comunidad y los límites sociales de su grupo reafirmando la relación grupo-territorio. Además de ser un ritual de frontera territorial y social, el linderaje es un ritual agrícola que marca el tiempo de la cosecha de la papa mahuay. Para las comunidades del estudio, es también el escenario para la elección de sus nuevos *varayoc* y la demostración material del cumplimiento de las funciones del *varayoc* cesante.

Veamos cada uno de estos aspectos que se entrelazan en el linderaje, es decir, el ritual como marcador territorial, social y agrícola. Como ritual territorial, es el único dentro del calendario festivo cuyo objetivo explícito es la afirmación y cuidado de los linderos.

1 El único estudio realizado sobre el ritual de los linderos es el trabajo de la antropóloga Sarah Radcliffe en la comunidad de Kallarayan (Cusco). No obstante, debido a que el linderaje se enmarca dentro del tiempo de carnaval, el desarrollo de este encuentra similitud con otros rituales celebrados para esta época sobre los cuales existe abundante bibliografía.

2 Mi tesis abordó el tema de la construcción política y social del territorio de las comunidades de Chocco, Ancaschaca, Coyllorpujio y Occopata, ubicadas en el distrito de Santiago, Cusco, desde un análisis de los procesos históricos de apropiación del territorio que prioriza el establecimiento de los límites, y desde el estudio del ritual de los linderos como mecanismo local de demarcación territorial.

El linderaje sirve para que hagan respetar nuestra tierra, nuestro terreno. Cuando no vas a ir al linderaje pueden entrar de otras comunidades, entonces cada año tenemos que poner nuestros hitos. Algunos han ido con picos para arreglar. (Reginia Hermoza, comunidad de Checoperca)

Los hitos o mojones son símbolos que marcan el fin de un territorio y el principio de otro. Son la parte material y tangible (montículos de piedras) de lo que constituye un lindero, que es solamente visible en los mapas, mas no en la naturaleza. Pero la delimitación territorial y la colocación de los hitos no dependen de las voluntades de los grupos sino que implican, a un nivel, negociaciones y reconocimientos entre las partes y, a otro, ante el Estado. Por lo tanto, dado que estos mojones ni son fijos al terreno ni son permanentes en el tiempo, necesitan ser reconstruidos y afirmados constantemente.

En el ritual de los linderos son los comuneros quienes reconstruyen los hitos que demarcan sus comunidades, es decir, es aquel grupo que se sabe poseedor de éste. La propiedad conjunta del territorio les otorga una de las principales bases para su identificación como grupo. En este sentido, el ritual de los linderos es también un mecanismo de delimitación social ya que los comuneros al caminar por los linderos de su territorio se redefinen y reafirman como un todo. Sin embargo, a pesar de la cohesión resaltada en el ritual, éste no anula las diferencias de género y generación, religión y residencia que se dan dentro del grupo.³

Por otro lado, el ritual de los linderos es una celebración dentro de la temporada de lluvias que en el calendario agrícola marca la cosecha de la papa mahuay.

Es la tradición, es una tradición que en ese mes no más. Sería porque para ese mes se le ponía la papa, el mahuay, para hacer la comida porque en otros meses ya no es papa mahuay, hasta la cosecha mayor en el mes de mayo. Entonces como es fiesta, como dicen en quechua Pocoy. Pocoy es una época tiempo de aguacero, por eso habrían hecho eso en esa época. (Apolinar Quispe, comunidad de Ancaschaca)

En los ritos de los linderos, principalmente en la comida final, los pobladores deben comer *papa nueva* o *qolla papa*, es decir, la papa recién cosechada. La papa que se cosecha en los meses de febrero y marzo es la *mahuay*. Esta, no como la de temporal, crece con agua de regadío y su siembra, a diferencia de los demás cultivos, se realiza en el mes de agosto, meses antes del inicio de la

3 Las diferencias de religión y residencia se hicieron más evidentes en los rituales de Ancaschaca y Chocco.

temporada de lluvias. Debido a su siembra adelantada, la cosecha del mahuay es anterior a la de los demás productos y va a ser la fiesta de carnaval, y en particular el ritual de los linderos, la que señala el inicio de su cosecha.⁴

Dicho esto, a continuación pasaré a describir el ritual de los linderos de la comunidad de Coyllorpujio, del que pude lograr un mejor registro etnográfico, y terminaré con algunas reflexiones.

1. SECUENCIA FESTIVA

La comunidad de Coyllorpujio está ubicada a nueve kilómetros al sur de la ciudad del Cusco, en el distrito de Santiago, a una altitud que oscila entre los 3550 y los 4150 msnm. Colinda por el norte con la comunidad de Chocco; por el este con las comunidades de Punacancha, Molleray y Tancarpatá; y por el sur y el oeste con la comunidad de Occopata. En cuanto a su división interna, Coyllorpujio se divide en dos sectores: Coyllorpujio Alto y Coyllorpujio Bajo.

Esta comunidad, como las comunidades vecinas, mantiene dentro de su sistema de cargos el de los *varayoc*. Estos son elegidos en el ritual de los linderos por un periodo de un año. En 1999 asumieron los cargos de *varayoc* campo José Salazar de Coyllorpujio Alto y Toribio Quispe de Coyllorpujio Bajo. Dada su calidad de envarados, recaía sobre ellos la organización de los ritos de los linderos del siguiente año, celebración con la que terminarían sus funciones.⁵ Esta festividad constituyó nuestro destino y es materia de la siguiente descripción.

El ritual de los linderos de la comunidad de Coyllorpujio se lleva a cabo los días martes y miércoles de la semana de carnaval y, como la mayoría de rituales andinos, se puede descomponer en tres momentos:

- Preparativos: se inician dos a tres semanas antes de la fiesta.
- Día central: celebrado el martes de carnaval. En este día, los eventos más importantes son la faena, la elección de los *varayoc* y la gran comida final.
- Kacharpari o despedida: se celebra el miércoles de la semana de carnaval.

4 La siembra de la papa de temporal y de los otros cultivos tiene lugar entre los meses de setiembre y diciembre, y las cosechas se llevan a cabo entre los meses de abril y junio.

5 Hoy en día, las obligaciones de los envarados en las comunidades del distrito de Santiago son las siguientes: convocar a los comuneros para faenas y asambleas; mantener el orden en la comunidad; velar por el respeto a la comunidad, tanto a nivel local como regional; atender a los faenantes con comida y chicha cuando se construyen o arreglan caminos de herradura; participar con sus varas en las audiciones radiales por el aniversario del reconocimiento de las comunidades; y organizar el ritual de los linderos.

2. PREPARATIVOS⁶

El día previo a la celebración de los ritos de los linderos, en la casa del *varayoyq* José Salazar se vivía un ambiente de fiesta mientras se hacían los últimos preparativos. Un grupo de mujeres sazónaba los cuyes, otras preparaban las tortillas de maíz mientras los hombres arreglaban la casa, todo lo cual era acompañado de abundante trago y comida. Los presentes llevaban la cara pintada con harina de colores, lo que señalaba el tiempo de carnaval.

Pero ¿quiénes eran estas personas que ayudaban al *varayoyq*? La mayoría eran sus familiares. Algunos habían llegado de la ciudad del Cusco y otros eran amigos de la localidad. Todos ellos —menos su familia— habían sido *jurkados* por José Salazar para que colaborasen con él en la celebración.

Tres semanas antes del ritual de los linderos, los *varayoyq* asisten a la casa de algunas personas llevándoles licor y pan y dentro de este pequeño agasajo les solicitan su apoyo en la preparación del ritual. A este acto se le conoce como *jurka*. Las personas *jurkadas* colaboran con el *varayoyq* brindando alimentos, trago o ayudando a preparar la comida para la celebración. Además, los *varayoyq* *jurkan* a algunos jóvenes para que participen como *waylakas* y a los músicos para que los acompañen a lo largo de la fiesta.

Las *waylakas* son los personajes característicos del ritual de los linderos. Son jóvenes disfrazados de mujeres que aparecen únicamente como parte de los ritos. *Ellas* alegran la fiesta, remarcan los linderos flameando sus banderas blancas y cumplen funciones femeninas durante el ritual. La *waylaka* vincula esta festividad de demarcación territorial con las fiestas agrícolas de los tiempos de aguacero y con la cosecha de papa mahuay.⁷

Por otro lado, las asambleas y las conversaciones entre los *varayoyq* también se enmarcan dentro de los preparativos. Los *varayoyq* intentan arribar a un conjunto de acuerdos sobre la realización del ritual: a qué hora se van a reunir, en dónde, quiénes podrían asumir los cargos, entre otros puntos. Primero, los *varayoyq* toman una decisión entre ellos; después ciertos aspectos son examinados con la junta directiva y, finalmente, en una asamblea general se

6 Debido a que en la comunidad de Coyllorpujio nos hospedamos en la casa del presidente de la comunidad, quien residía en el sector de Coyllorpujio Alto, seguimos más de cerca las actividades del *varayoyq* José Salazar residente también en este sector.

7 El diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua, define *waylaka* como: "Waylaka: Folk. Danza agrícola costumbrista de los varones, disfrazados de mujeres alocadas en la siembra y cosecha en los Andes. //adj. insult. Mujer inútil y fatua en los quehaceres domésticos" (A.M.L.Q. 1995: 733).

discute y se busca el consenso general. Es importante que las autoridades lleguen a un acuerdo primero para así poder convencer al resto de comuneros sobre sus propuestas.

3. EL DÍA CENTRAL

Desde las primeras horas de la mañana, en casa del *varayoc* José Salazar ya se notaba un gran movimiento. En el patio de la casa se había colocado la bandera nacional del Perú. El *varayoc* iba de un lado a otro de la comunidad portando su vara y repartiendo indicaciones; sus ayudantes arreglaban los instrumentos musicales y las mujeres preparaban la comida para el desayuno. Antes de salir a la faena, las mujeres de la casa invitaron a los músicos, a las *waylakas* —todavía no disfrazadas—, a los ayudantes del *varayoc* y a nosotros la sopa típica de carnaval llamada *timpu* (sopa a base de carne de cordero, papas, chuño y verduras, todo sancochando en una sola olla). Terminada la comida, los músicos comenzaron a tocar y nos dirigimos al punto de reunión que llaman Cruz Cassa, ubicado en Coyllorpujio Bajo.

En este momento, la comunidad se va a dividir de acuerdo al género: los hombres, adultos y niños, irán a recorrer y a reconstruir los linderos, y las mujeres, adultas y niñas, se quedarán en el pueblo cocinando las meriendas que se alcanzarán en diferentes puntos del recorrido y los alimentos que se ofrecerán en la gran comida final. Las mujeres que no han sido *jurkadas* van a pastar sus ganados y a realizar sus actividades cotidianas, aunque el ideal es que todas las mujeres colaboren en la cocina (información de Reginia Hermozza). Además, en los linderos, los jóvenes varones que participen de *waylakas* cumplirán con algunos roles femeninos.

En Cruz Cassa, conforme iban llegando, los comuneros se sentaban en una hilera frente a un conjunto de objetos que habían sido colocados en el centro de la pampa: las dos varas de los *varayoc*, una bandera blanca de una *waylaka* y una bandera nacional. Con ello, los principales símbolos del ritual entraban en escena. Los comuneros que traían consigo sus picos (herramientas) para hacer los cercos del lindero los colocaban enfrente del grupo. También había quienes traían escondidas entre su ropa sus *warakas* (hondas), ello en caso de algún posible enfrentamiento con los comuneros vecinos.

Una vez que todos los hombres ya estaban reunidos, el secretario pasó lista y el presidente de la comunidad se dirigió a los presentes diciendo:

Todos, atención. Buenos días compañeros a todos. Hoy día como cada año es nuestra costumbre para arreglar nuestros hitos, todos vamos a estar, no vamos a estar pasando,

vamos a poner las piedras con despacio compañeros. (Egidio Pocco, presidente de la comunidad de Coyllorpujio)

Aprovechando que los comuneros estaban reunidos se trataron algunos puntos de interés para la comunidad y luego el secretario de la junta directiva leyó una carta que el *varayoc* Toribio Quispe había enviado a las autoridades distritales del Cusco “solicitando autorización para este recorrido de linderos el día siete de marzo del presente año, todo esto pacíficamente”.

En tanto que transcurría esta pequeña asamblea, los *varayoc* servían chicha de jora y aguardiente a los participantes, y les pintaban la cara con harina de colores. Al mismo tiempo, los diez jóvenes que participaron como *waylakas* para esta ocasión se vestían detrás de unos arbustos.

El traje que llevan lo consiguen prestado de sus parientes mujeres o lo elaboran como todo disfraz. Este atuendo consiste en un fustán con encajes, dos faldas de colores distintos cada una, y debajo de estas un pantalón corto, una camiseta sobre la que visten una blusa con encajes (*saco*), dos mantas (*llicllas*) que se las cruzan por los hombros y un sombrero adornado con globos de agua y serpentina. Calzan además unas ojotas de caucho y llevan una bandera blanca, una especie de honda (*waraka*), un látigo amarrado al hombro (*waqtana*), y algunos también traen consigo una bolsa pequeña para guardar las hojas de coca (*chuspa*).

Una vez que las *waylakas* estuvieron listas comenzaron el recorrido por los linderos, pero antes las *waylakas* y los *varayoc* que dejaban el cargo me pidieron que les tomase una fotografía. Luego el grupo partió para dar inicio a la faena.

4. LA FAENA

Adelante de la comitiva iban los niños llevando banderas nacionales. Los seguían las *waylakas*, quienes bailaban y agitaban sus banderas blancas al compás de la música. Los *varayoc* caminaban al ritmo de los demás comuneros, que agilizaban o demoraban el paso dependiendo de la dificultad del terreno. Cada cierto tramo se gritaban arengas para la comunidad: “¡Viva la comunidad de Coyllorpujio, Kawsachu comunidad de Coyllorpujio!”. En este ambiente de fiesta y de agitación se comenzó a reconstruir los hitos.

Con piedras y champa (bloques de tierra con paja), los hitos iban siendo mejorados hasta alcanzar a veces una altura aproximada de metro y medio. En determinados puntos, los comuneros cavaron cercos que damarcaban la línea limítrofe. Al final del grupo, dos jóvenes con pintura blanca escribían junto a los hitos “C.C. Coyllorpujio 2000” y con una flecha señalaban el mojón.

Pero no todos los hitos fueron tratados de la misma manera. En los hitos considerados de mayor jerarquía por los pobladores, la faena se entrelazaba con un mayor simbolismo propio del ritual. Cuando se llegaba a uno de ellos, los comuneros lo reconstruían. Luego, los niños colocaban las banderas nacionales sobre él, los músicos tocaban junto a este, y las *waylakas* daban vueltas alrededor bailando. El hito más importante es donde se realiza por costumbre la elección del *varayoc*. Otros hitos especiales son aquellos donde se hacen las paradas para descansar y merendar.

La primera parada la hicimos en el hito llamado Iucha Mocco, que está en el lindero con la comunidad de Chocco. Los comuneros se sentaron en una hilera y, frente a ellos, los *varayoc* colocaron sus varas y, a los lados de estas, las banderas de las *waylakas*. Las banderas nacionales se pusieron sobre el hito. En este punto esperaba a la comitiva una familia de la comunidad de Chocco, que tenía parientes en Coyllorpujio, para homenajear y ofrecer una comida a toda la comunidad. A este acto se le denomina *jurkaska*.

La *jurkaska* es una forma de agradecimiento que ofrece un grupo foráneo, sea una comunidad, una asociación o una familia, a cierta comunidad debido a un motivo relacionado al territorio. Este agradecimiento encuentra un marco especial en el linderaje ya que en este ritual el tema principal es el territorio. En este caso, la familia de Chocco agradecía a la comunidad de Coyllorpujio por permitirle la utilización de sus tierras para pastar sus animales.

Los de Chocco ofrecieron chicha, papas, huevos sancochados, mote y *soltero* (ensalada a base de zanahoria, habas, cebolla, lechuga y choclo). Las mujeres de Chocco sirvieron la comida y las *waylakas* la repartieron a los presentes. Luego, *ellas* se reunieron para comer.

En este punto de Iucha Mocco, se unió a los músicos un trompetista de la comunidad de Cachona, el único que sabía tocar la trompeta por aquella zona, quien había sido *jurkado* por los *varayoc* de Coyllorpujio para que asistiera a la celebración. El grupo de músicos estaba conformado por siete integrantes: cinco de Coyllorpujio —dos tocaban los bombos, uno el tambor y dos los *pitos* (instrumento de viento hecho de un tubo de plástico que se toca de costado)—; uno de Chocco, que tocó el tambor, y el de Cachona, que ejecutó la trompeta.

Finalizada la merienda, las *waylakas* invitaron a bailar a las señoras que ofrecieron la *jurkaska*. Elegían a su pareja de baile colocándole el látigo que traían alrededor del cuello. Las *waylakas* bailaban moviendo sus banderas y las mujeres cuando podían les pegaban con el látigo en las piernas. Luego invitaron a bailar a los hombres que habían hecho el agasajo y a las autoridades de la comunidad entregándoles las banderas blancas. Cuando se trataba de

bailar entre *waylakas* y hombres, eran *ellas* las que llevaban el látigo y los comuneros, las banderas.

Después de bailar y agradecer a la familia de Chocco, los comuneros de Coyllorpujio continuaron con el recorrido arreglando los mojones y los cercos. Las *waylakas* y los embanderados iban siempre tratando de seguir el lindero, mientras los comuneros podían tomar atajos solo cuando las pendientes eran muy altas. El grupo continuaba con sus labores de la faena, cuando de repente las *waylakas* comenzaron a cantar una canción imitando el canto agudo de las mujeres:

<i>Chayrahmi chayrahmi</i>	Recién recién
<i>challaykamushani</i>	estoy llegando
<i>Wayrachawan, vientochawan</i>	con el viento, con el viento
<i>parishayqukuspay</i> (bis)	abrigándome (bis)
<i>Jaw, jaw puka pollerachay</i>	Oye chica de pollera roja
<i>imata ruranki chacray ukupi</i>	qué estas haciendo dentro de mi chacra
<i>mamaykimanmi willaykamusah</i>	A tu mamá le voy a contar
<i>chacray ukupi kaqushayquita</i> (?)	que estás en mi chacra con alguien

Está canción, conocida en la Sierra Sur, pertenece a la temporada de carnaval.

La segunda parada se hizo en el hito denominado Quinsa Huancayoq (“que tiene tres piedras”), que colinda con la comunidad de Occopata. Al llegar a este punto, las *waylakas* volvieron a entonar la canción de carnaval. Todas las banderas nacionales se pusieron en el hito. Las varas y las banderas de las *waylakas* se colocaron frente a los comuneros. Dos grupos de mujeres esperaban pacientemente a los faenantes sentadas junto a sus inmensas ollas. Un grupo estaba compuesto por las mujeres que ayudaban al *varayoc* José Salazar y el otro por las que apoyaban al *varayoc* Toribio Quispe. Ambos grupos habían preparado soltero (ensalada), mote con chuño, además de chicha de jora. Las *waylakas* repartieron la comida y luego bailaron en pareja entre *ellas mismas*.

En esta ocasión, el baile tuvo cuatro partes: en la primera, las *waylakas* bailaron agitando sus banderas; en la segunda, lo hicieron con sus *warakas* dobladas en dos, moviéndolas hacia arriba y hacia abajo. Al intercambiar de lugar, una *waylaka* levantaba los brazos y la otra le tiraba un “warakazo” en la espalda o glúteos. La tercera parte consistía en juntar una punta de la *waraka* a la cintura y dar vueltas a la otra punta; en la cuarta parte, llamada “huaynito”, las *waylakas* cogían su *waraka* doblada en dos y la movían al estilo del huayno.

Siguiendo con el arreglo de los mojones, el grupo se percató de que un poblador de la misma comunidad de Coyllorpujio había utilizado piedras del cerco demarcatorio para construir un corral. Después de una discusión, los comuneros destruyeron parcialmente el corral y devolvieron las piedras al cerco. La comitiva continuó con la marcha, cuando las *waylakas* y algunos comuneros pararon: habían visto a dos muchachas de la comunidad de Occopata pastando su ganado. Dos *waylakas* hicieron una carrera hasta donde se encontraban las jóvenes, a quienes pretendían molestar; ellas les tiraban piedras mientras sus perros ladraban fuertemente; las *waylakas* esperaron el momento preciso para aventárseles encima, tumbarlas al piso, y después huir. Los espectadores, es decir, los comuneros y las otras *waylakas*, gritaban y se reían; las *waylakas* hablaban en falsete. El espectáculo terminó y la siguiente parada sería en el hito llamado Hatun Lujuma Urqo para realizar allí la elección de los nuevos *varayoc*.

5. LA ELECCIÓN DE LOS VARAYOC

Nos nombramos allá en el cerro que lo nombramos Hatun Lujuma Urqo. Ese cerro siempre ha sido un sector elegido donde todas las comunidades tienen que comprometerse en un asunto que es muy responsable que es de la comunidad, que es su pertenencia, entonces todos los años ahí nombramos pues. (José Salazar, *varayoc* de Coyllorpujio Alto, periodo 1999)

Hatun Lujuma Urqo es el nombre del hito donde por costumbre y tradición los comuneros de Coyllorpujio eligen a sus nuevos *varayoc*.

Las banderas nacionales, las varas y las banderas de las *waylakas* fueron ubicadas como lo habían hecho en las anteriores paradas. La junta directiva se paró delante de estos símbolos. El secretario de la comunidad tomó lista y seguidamente escribió los nombres de los comuneros a los que correspondía asumir el cargo de *varayoc* en ese año. Se llamó a cada uno para que dijese si aceptaba o no el cargo; si se rehusaba debía explicar por qué. El primero de la lista aceptó el cargo y recibió el aplauso y las felicitaciones de los comuneros. Los otros que estaban en la lista señalaron sus razones por las que no podían aceptarlo, por lo que se prosiguió a pedir voluntarios. Toda la elección se desarrolló en un clima de discusión y tensión, en el que los *varayoc* buscaban poner orden.

Una vez elegidos los dos nuevos *varayoc*, el presidente de la comunidad les hizo entrega de las varas, símbolo del cargo, que se habían colocado enfrente de los asistentes. La entrega de la vara se realizó en un clima de gran solemnidad. Los nuevos *varayoc* besaron la vara y recibieron las felicitacio-

nes de la gente, a la vez que los músicos tocaban unas dianas alegrando el ambiente (la diana es un género musical que se toca en un momento de agradecimiento o de alegría tras un acontecimiento especial). Terminado el ritual de los linderos, los *varayoq* entrantes portarían las varas por un periodo de un año.

Luego de la elección de los *varayoq*, los comuneros entraron al pueblo por el sector de Coyllorpujio Alto e hicieron su última parada en una pampa denominada Casayoq (“que tiene casas”). Ahí los esperaba un grupo de mujeres que les sirvió un asado de papas, soltero y chicha. Ya para este momento varios de los comuneros se encontraban en estado de ebriedad pero los *varayoq* salientes continuaban pendientes de cualquier acontecimiento poniendo el orden respectivo. Después de la comida, las *waylakas* bailaron con las mujeres que habían cocinado y luego con los comuneros.

Finalmente, los participantes se decidieron ir al local comunal, que queda en el sector de Quencoracay en Coyllorpujio Bajo, donde se llevaría a cabo la última Gran Comida. En el camino, los comuneros y las *waylakas* se hacían bromas con alusiones homosexuales, y se pegaban con ortiga al tiempo que avanzaban meneándose de un lado al otro.

6. LA GRAN COMIDA

En la última Gran Comida participa toda la comunidad en su conjunto, es decir, varones y mujeres, tanto adultos como niños.

Cada grupo de participantes tenía su lugar dependiendo de su edad y sexo: los niños y niñas junto a la puerta, los varones adultos en las bancas y las mujeres adultas junto a las ollas. Las que ayudaban a Toribio Quispe se sentaron en una esquina y las que ayudaron a José Salazar en otra. Cada uno de los *varayoq* debía invitar un plato a cada miembro de la comunidad. La comida típica para esta ocasión es el cuy asado, las tortillas de maíz y el *chiri uchu* (una ensalada típica a base de papa, charqui, queso y algas). Las mujeres que ayudaron a ambos *varayoq* cocinaron lo mismo, pues así es la costumbre.

Las *waylakas* extendieron junto a los comuneros varones una manta a manera de “mesa” colocando en el centro las papas mahuay —recién cosechadas—, la cancha (maíz tostado), y, alrededor, algunos platos con la comida servida. El encargado litúrgico agradeció a Dios e inmediatamente después las *waylakas* comenzaron a repartir la comida.

Tenían un sistema de repartición rápido y efectivo ya que cada comunero debía recibir por cada *varayoq* una ración de comida. Las *waylakas* y las mujeres que colaboraron con los *varayoq* comieron después de servir a los asis-

tentes. Finalizada la comida, el catequista volvió a agradecer a Dios. Luego se repartió chicha de jora y aguardiente y con ello se dio inicio al baile popular que se prolongó hasta aproximadamente las once de la noche. A esta hora, los comuneros de Coyllorpujio Alto regresaron a su sector y los de Coyllorpujio Bajo se dirigieron a sus casas. Al día siguiente todavía faltaba el cacharpari y la representación del “Entierro de huesos”.

7. EL CACHARPARI O DESPEDIDA

En la mañana del día miércoles continuaba el movimiento en la casa del *varayoq*. Las *waylakas* habían ido a *jurkar* por parte del *varayoq* José Salazar al hermano de este, quien contribuyó con un cordero. Es costumbre que el *varayoq* entregue a las *waylakas* un cordero para que lo cocinen para la hora de almuerzo. Mientras mataban al cordero, otras *waylakas* invitaban a la gente al evento que se llevaría a cabo en la tarde. En este día son las *waylakas* quienes cocinan el *timpu* y las mujeres solo ayudan a picar los ingredientes.

En casa del *varayoq* volvieron a colocar la bandera nacional y en la puerta de la casa colgaron una cruz hecha de hojas secas. También habían arreglado el patio ubicando una mesa en el centro y unas cuantas bancas alrededor. El *varayoq* alistó los disfraces para el espectáculo: un saco negro para el viudo, uno marrón para el cura y el traje de Oso. Pero ¿en qué consiste la representación? Se trata del “entierro de huesos” del cordero que habían matado temprano para cocinar el *timpu* y cuyos huesos vendrían a representar los restos de la esposa del supuesto viudo.

Alrededor de las tres de la tarde, la gente comenzó a llegar a casa del *varayoq*. Cuando hubo alrededor de veinte personas, las *waylakas* comenzaron a servir el *timpu* que contenía la carne del cordero. Al comer, los presentes no podíamos dejar caer ningún hueso al piso. Finalizado el almuerzo, todos los huesos se juntaron en un plato que estaba en la mesa del centro. Las *waylakas* lo cubrieron con hojas de coca y luego leyeron la coca a cada adulto indicándoles cuántos corrales tendrían ese año. Después de ello, se pasó a dar lectura a las supuestas parejas que contraerían “matrimonio”. Ello causó risa entre los participantes ya que eran uniones casi imposibles, por ejemplo, un anciano con una muchacha.

Finalmente, se dio inicio a la “ceremonia fúnebre”. Acomodaron los huesos en una manta tendida sobre un anda hecha de palos de madera. El viudo simulaba el llanto al igual que los presentes, mientras el Oso hacía payasadas. Antes de empezar a avanzar, el sacerdote bendijo los restos y luego las *waylakas*, quienes cargaban el anda, la inclinaron tres veces. Todos se dirigie-

ron a una loma junto a la comunidad. En la loma se cavó un pequeño hoyo donde se enterrarían los huesos de la “fallecida”. Antes de dejar el anda, las *waylakas* la inclinaron cuatro veces alrededor del hueco. Cuando llegó el momento de depositar los restos, de un momento a otro se armó un gran alboroto entre los participantes, quienes se jalaban las mantas y se arrojaban agua, ello acompañado de risas y música. En medio de esta confusión, los huesos fueron enterrados rápidamente por dos *waylakas*. El ritual de los linderos había llegado a su fin.⁸

8. ALGUNAS REFLEXIONES

[...] el caminante constituye, con relación a su posición, un cerca y un lejos, un aquí y un allá [...] esta marca (aquí, allá) necesariamente implicada por medio del andar e indicativa de una apropiación presente del espacio mediante un “yo”, tiene igualmente como función implantar otro relativo a este “yo” e instaurar así una articulación conjuntiva y disyuntiva de sitios. (Certeau 1996: 111)

Como señalé al inicio, en el ritual de los linderos, los participantes reafirman su territorio y se refuerzan como grupo cohesionado frente a los “otros”, que son sus vecinos. Sin embargo, la ceremonia de los linderos no es solo un mecanismo más de afirmación y defensa del territorio, sino que por su carácter ritual permite la transmisión de información a distintos niveles tanto espaciales como temporales, y se abre como un ambiente propicio de discusión sobre la composición del grupo y del territorio.⁹

Los miembros de la comunidad, a través del lenguaje ritual, el cual combina formas verbales, representaciones corporales, manifestaciones musicales y uso de símbolos, señalan los linderos de su territorio y exigen que sean respetados tanto por los miembros de la comunidad (nivel local), por las comunidades vecinas (nivel regional) como por Estado peruano (nivel nacional). La puesta en escena de los símbolos utilizados en el ritual de los linderos santifica —hace verdaderos— los mensajes que se transmiten en el ritual. Al llevar la bandera nacional, los comuneros se reconocen a sí mismos como ciudadanos peruanos y al territorio de la comunidad como parte del territorio nacio-

8 En algunos años se continúa el mismo día con la celebración de la Yunsa como parte de los carnavales, y en otros, como fue para esa ocasión, se festeja la Yunsa para el cierre de la temporada de carnavales, en el Domingo de Remate.

9 En cuanto al ritual como mecanismo de transmisión de información me baso en las propuestas de Rappaport (1971); por otro lado, con respecto al ritual como mecanismo de contestación social y política, en las propuestas de Hughes-Freeland y Crain (1998).

nal. Pero, a la vez, las banderas peruanas interpelan al Estado y le recuerdan que este ha reconocido aquellos linderos del territorio de la comunidad y que, por tanto, debe defenderlos en caso de agresión.

Por otro lado, las *waylakas* y las varas de los *varayoc* señalan el territorio de la comunidad a las comunidades vecinas y a los miembros de la misma comunidad, quienes comprenden el significado de dichos símbolos. En este sentido, el ritual de los linderos maneja un lenguaje compartido a un nivel local-regional. Con respecto a la *waylaka* este personaje ambiguo se convierte en símbolo dentro del ritual: "Siempre con las *waylakas* no más puede salir al linderaje, cada comunidad sabe eso" (Reginia Hermoza).

Su marcha por los linderos remarca el territorio y el movimiento de sus banderas blancas permite que sean divisadas tanto por los miembros de la misma comunidad como por los pobladores de las comunidades vecinas. Además, las *waylakas* amplían el contexto de los ritos de los linderos y lo comunican con contextos rituales mayores como las fiestas de carnaval y rituales agrícolas de siembra y cosecha.¹⁰

En cuanto a las varas, estas simbolizan el cargo del envarado. Los *varayoc* son autoridades tradicionales no reconocidas por el Estado pero que encuentran su legitimidad en su reconocimiento por los miembros de la comunidad y de las comunidades vecinas que mantienen dicho sistema. Los *varayoc* como autoridades tradicionales y como concedores de los límites territoriales reconocen y reafirman, tras su paso, los linderos recorridos en el ritual del linderaje donde la vara como representación visual de su poder local se alza como un símbolo santificador del territorio.

Además de los símbolos arriba señalados, los documentos leídos y los mapas utilizados en el ritual (estos fueron empleados en los linderajes de las otras comunidades de mi estudio) aparecen como símbolos que hacen alusión a las posesiones adquiridas a lo largo del proceso histórico, respaldando, con pruebas escritas, el trazo del mismo recorrido ritual. Finalmente, los hitos reconstruidos son símbolos que vuelven tangibles y visibles los linderos del territorio de la comunidad. En suma, en el ritual de los linderos todo este reper-

10 El antropólogo Manuel Ráez ha registrado el ritual de Chuchu Tarpuy en la comunidad de Pucuta, en el distrito de Andahuaylillas (Cusco). En este ritual también aparecen personajes llamados *waylakas*, que son representados por niños disfrazados de mujeres. El Chuchu Tarpuy es una fiesta en homenaje a San Isidro, en la que se realiza una siembra simbólica de las tierras que fueron del Santo y que luego pasaron a la comunidad. Las *waylakas* ayudan a los *gañanes*, quienes son los cargos de la fiesta, para realizar esta siembra ritual (Manuel Ráez, comunicación personal).

torio de símbolos emite un mensaje claro a un nivel local, regional y nacional: “Este es nuestro territorio”.

Por otro lado, el linderaje no es solo un ritual reafirmador sino también es una arena propicia para la negociación sobre temas tanto territoriales como sociales. En este sentido se abre también como un contexto para la toma de decisiones políticas. Con relación a la conformación del grupo, en el linderaje se negocian cuestiones referentes a la aparición de nuevos subgrupos, como, por ejemplo, la incursión de la religión evangélica o la aparición de la categoría de “residente comunero”. Estos aspectos que se dan en la vida social se ven reflejados en el ritual y buscan ser aceptados dentro de este, incluso trayendo modificaciones al mismo ritual.¹¹ Aquellos cambios consolidan —aunque no sin tensiones— a estos nuevos grupos como parte del grupo reconocido.

Sin embargo, en el linderaje, la unión del grupo como tal es reforzada más allá de las diferenciaciones. Ello encuentra dos momentos en el ritual: uno, en la faena, cuando el grupo, representado por los hombres y las *waylakas*, se define como “uno” frente a un “otro”, los vecinos, y, dos, en la Comida Final, que es el momento cumbre de la cohesión social. Si bien la ubicación de los asistentes en el local comunal sigue haciendo evidente las diferenciaciones de género y generación, todos comerán lo mismo y en la misma cantidad, lo que refuerza las ideas de la igualdad y el compartir. La abundancia en la comida responde así a la reciprocidad generalizada de la que deben hacer gala los *varayoq* salientes, pero también es una manera ritual de propiciar que las próximas cosechas sean abundantes, característica general de los rituales agrícolas andinos.

En el ritual de los linderos también se discuten temas acerca del territorio. Préstamos de tierras o de pastos a familias de otras comunidades son agradecidos a la comunidad dadora en el linderaje a través de las *jurkaska*. En las *jurkaska*, los linderos de la comunidad se vuelven permeables, y se permite a determinado grupo de personas seguir utilizando sus tierras. Pero primero se parte del reconocimiento de que el terreno o los pastos utilizados no son del

11 Por ejemplo, en el ritual de linderaje de la comunidad de Ancaschaca, debido a la conversión de aproximadamente la mitad de sus pobladores al evangelismo, no participaron *waylakas*, pues ellos no admiten la inversión de roles sexuales ni siquiera como parte de un ritual. Hubo, además de chicha fermentada, chicha blanca para los “hermanos” y la fiesta terminó temprano pues no hubo gran baile popular. En la comunidad de Checoperca, por la participación de “residentes” (nombre que se le da a los que viven en las ciudades), principalmente por el *varayoq* campo, se adelantó un día la fecha ritual de los linderos debido a que el lunes, día tradicional del cacharpari, los residentes debían trabajar en la ciudad del Cusco.

grupo que realiza la *jurkaska*. Aclarado esto, las fronteras de la comunidad se abren a este: el territorio sigue perteneciendo a la comunidad.¹²

En este sentido, se dan dos procesos en cuanto al grupo y al territorio. Con respecto a lo social, primero se marca la diferenciación del grupo y luego la unión con los otros grupos locales traspasando las barreras de la relación comunal. Con respecto al territorio ocurre lo mismo. Primero hay diferenciación territorial y luego apertura de linderos, previo reconocimiento de la propiedad del territorio. Estas fronteras tanto territoriales como sociales se refuerzan, se relajan o se anulan dependiendo de los contextos y de los actores. En el ritual de los linderos ambas son reforzadas.

Pero ¿qué ocurre cuando no se respeta o reconoce la primera condición de lindero-propiedad-diferenciación? Cuando los linderos remarcados en el ritual y sustentados en los documentos legales no son reconocidos por una comunidad vecina se producen enfrentamientos y/o se inicia un trámite judicial. Si bien las políticas de deslinde y titulación del territorio de las comunidades han disminuido los enfrentamientos por linderos, aún hay sectores que constituyen zonas de litigio.¹³ Es por ello y por la tensión latente que genera el caminar por los linderos¹⁴ que algunos pobladores llevan sus *warakas* a la faena, y es también por esta misma razón que el presidente de la comunidad de Coyllorpujio —la vez que estuvimos presentes— solicitó a los comuneros realizar el recorrido de manera pacífica y ordenada.

Los pobladores saben que su territorio puede ser trasgredido. Por ello es reafirmado cada año, vigilado constantemente y registrado legalmente. Con el linderaje, los linderos territoriales y sociales son remarcados, lo que asegura la propiedad del territorio, cuyo respeto constituye la base para poder dialogar con los vecinos en otros niveles de acción y discurso.

12 En las *jurkaska* también se agradecen grandes concesiones de tierras, como ocurrió en el linderaje de la comunidad de Chocco, en el que la asociación General Ollanta del asentamiento humano del mismo nombre agradeció a Chocco por la entrega de todo un sector.

13 Puede darse el caso de que algunos directivos señalen que un lindero establecido es erróneo; entonces abren un proceso judicial y la frontera entra en cuestión. Hay otros casos en los que aún no se ha emitido una resolución final sobre la reivindicación de predios; por ende, esos sectores no cuentan con actas de colindancia como parte del deslinde.

14 El mensaje transmitido en el ritual “este es mi territorio” no siempre resulta aceptado por las comunidades vecinas, las cuales santifican otro mensaje.

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

1995 *Diccionario Quechua-Español*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.

BOREA, Giuliana

2001 "Ocupación y Afirmación del Territorio: Estudio en cuatro comunidades del distrito de Santiago, Cusco". Tesis (Lic.) PUCP. Facultad de Ciencias Sociales.

CERTEAU, Michel de

1996 *La invención de los cotidianos. Artes de Hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

HUGHES-FREELAND, Felicia (ed.)

1998 *Recasting Ritual: Performance, media, identity*. Nueva York: Routledge.

RADCLIFFE, Sarah

1990 "Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes". *Journal of Latin American Studies*. pp. 575-594.

RAPPAPORT, Roy

1971 "Ritual, Sanctity and Cybernetics". *American Anthropologist* 73. 1. pp. 59-76.

